

Spór o podstawy teizmu

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Spór o podstawy teizmu

Jerzy Tupikowski CMF



*Racje realnego świata
czy kreacja religijnych sensów?*

Wrocław 2009

Papieski Wydział Teologiczny

Rozprawy Naukowe
Nr 71

Redaktor serii

ks. dr hab. Waldemar Irek, prof. PWT

Recenzent

ks. dr hab. Jerzy Machnacz, prof. PWT

Projekt okładki

Monika Trypuz

Na okładce wykorzystano motyw
z reprodukcji fresku Michała Anioła *Stworzenie Adama*.

ISBN: 978-83-60370-61-2

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	11
Wykaz skrótów	27

Część pierwsza

Teizm „przekroczony”?

Redukcja filozofii Boga do filozofii religii

Wstęp do części pierwszej	31
---------------------------------	----

I. G. Marcel: antropologia zamiast metafizyki?

1. Od metafizyki racjonalnej w stronę „filozofii konkretnej”	37
1.1. motyw „drogi”	39
1.2. wobec „świata złamanego”	41
1.3. konkret „bycia w sytuacji”	45
1.4. w stronę „refleksji wtórnej”	48
1.5. „konkretna” odsłona istnienia	50
2. Osobowe wnętrze egzystencji	53
2.1. od tajemnicy do transcendencji – bycie „ku”	57
2.2. doświadczenie tajemnicy – „rozporządzalność”	60
2.3. „wcielone” ja – ku „ontologicznemu wymogowi”	62
2.4. egzystencja jako dar	66
3. Transcendencja – droga ku „Ty” Absolutu	69
3.1. religia – patrzenie „od wewnątrz”	70
3.2. „wymóg” Boga	74
3.3. „doświadczenie” poza „dowodami”	77
3.4. afirmacja przez wiarę religijną	79
Podsumowanie rozdziału pierwszego	84

II. M. Heidegger: „Ostatni Bóg” wobec nihilizmu czy przeciw realizmowi?

1. W stronę „bycia” – różnica ontologiczna	88
1.1. „śmierć” metafizyki	90
1.2. „nowy początek” – nicość i prawda	93

1.3.	w poszukiwaniu bytu prawdziwego	98
1.4.	od substancji poprzez nicłość do „przytomności”	102
2.	Poezja zamiast metafizyki	109
2.1.	bycie „zapomniane” – „zdrada” techniki	110
2.2.	poezja bycia	113
2.3.	mowa przestrzeni „zbiegłych bogów”	116
2.4.	„czworobok” – wolność i egzystencja	118
3.	„Boski” Bóg a „śmierć” Absolutu	125
3.1.	milczenie jako „pobożność myśli”	127
3.2.	„otchłań” – „żywiół eteru” i „otwartość”	130
3.3.	byt „zapomniany” a Bóg „ostatni”	132
3.4.	ku „boskiemu” Bogu	137
	Podsumowanie rozdziału drugiego	141
III. Filozofia analityczna: od filozofii religii do wiary religijnej?		145
1.	L. Wittgenstein. „Milczenie”, dyskurs religijny jako „gra” i poszukiwanie sensu	146
1.1.	świat „faktów” w „logicznej przestrzeni”	148
1.2.	„gry” i granice „granic języka”	153
1.3.	wobec „tego, co mistyczne”	160
2.	J. Hick. Od falsyfikacji „dowodów” do „weryfikacji eschatologicznej”	164
2.1.	problem z „weryfikowalnością”	166
2.2.	niekonkluzywność argumentów „teistycznych”	169
2.3.	ku nowej „weryfikacji”	175
2.4.	„neutralizacja” religii – w stronę relatywizmu	182
3.	R. Swinburne. W drodze do argumentacji „kumulatywnej”	185
3.1.	złagodzone kryteria logicznej weryfikowalności	186
3.2.	Bóg w obrębie „spójności”	189
3.3.	argument z „prostoty” dowodów teistycznych	194
	Podsumowanie rozdziału trzeciego	204
IV. L. Kołakowski: od narracji mitu do istnienia <i>Sacrum</i>?		207
1.	Metafizyka jako odsłona „horroru”	208
1.1.	poza racjonalizacją	209
1.2.	perspektywa „prawdy absolutnej”	212
2.	Religia – świętość – mistyka: „mówić o tym, co niewypowiadalne”	217
2.1.	wartość doświadczenia religijnego	219
2.2.	mistyczny „przstęp” – doświadczenie „niewyraźnego”	223
2.3.	logos i „wnętrze” języka <i>sacrum</i>	226
3.	Od <i>Sacrum</i> do Boga?	229

3.1. sprzeciw wobec „Boga rezonerów”	231
3.2. w stronę Boga Pascala	236
Podsumowanie rozdziału czwartego	239
Rezultaty analiz części pierwszej	243

Część druga

Teizm w horyzoncie wyjaśnień ostatecznych

Wstęp do części drugiej	251
I. Realizm – rdzeniem rozumienia świata rzeczy i osób	255
1. Akt istnienia jako podstawowe „napięcie” bytu	256
1.1. „przestrzeń” realizmu istnienia	257
1.2. istnienie i (a) istota	266
1.3. istnienie substancjalne	269
2. Wehikuł fundamentalnych uniesprzeczeń – przyczyny bytu	275
2.1. funkcja przyczynowania materii – pytanie o podmiot ewolucji	280
2.2. przyczynowanie formalne – racja zrozumiałości świata	282
2.3. sprawcza przyczyna bytu	285
2.4. racja bytu ujawniania się przyczyn – przyczynowanie celowe	286
3. Pryncypia racjonalnego porządku	289
3.1. od ontologicznej intuicji Parmenidesa ku metafizycznym faktom – zasada tożsamości	295
3.2. (nie)sprzeczność – pierwszy warunek dorzeczności	297
3.3. wykluczenie „czegoś pomiędzy” bytem i niebytem	301
3.4. płaszczyzna zrozumiałości świata – zasada bytowości	302
3.5. szczególna egzemplifikacja bytu – „wnętrze” przyczynowości	304
Podsumowanie rozdziału pierwszego	304
II. Racjonalność i amabilność – istnienie i „treść” świata	307
1. Nośność sądów egzystencjalnych	308
1.1. bezznakowość i nadprawdziwość	309
1.2. specyfika sądów egzystencjalnych	314
1.3. sąd nośnikiem prawdy	317
2. Treść-sens sądów orzecznikowych	320
2.1. zakres realnego orzekania	321
2.2. „wnętrze” treści sądu	324
2.3. „obraz” istoty rzeczy	329
3. Inteligibilność metafizycznego pluralizmu	332

3.1. wobec monizmu	334
3.2. oblicza pluralizmu	336
3.3. racjonalność pluralizmu bytu	339
Podsumowanie rozdziału drugiego	340
III. Transcendentalna struktura rzeczywistości	343
1. Perspektywa transcendentalnych właściwości bytu	344
1.1. ujęcie najprostsze – byt (jako byt)	347
1.2. istnienie „czegoś” – rzeczy	348
1.3. jedność tego, co jest	350
1.4. byt jako odrębność	351
1.5. relacyjność prawdy	353
1.6. byt czyli dobro	355
1.7. w stronę syntezy – piękno	358
2. Sąd egzystencjalny a transcendentalne „sposoby” bytowania	361
2.1. „zakres” istnienia	362
2.2. w stronę transcendentalnej głębi	365
3. Transcendentalia a metafizyczne uniesprzecznienia	369
3.1. Istnienie Czyste – <i>habitus principii</i>	374
3.1.1. w odświeżeniu partycypacji	378
3.1.2. afirmacja podstawowa	382
3.1.3. ku rozumieniu pełnemu – <i>creatio ex nihilo</i>	384
3.2. Osobowe Źródło Istnienia	388
3.2.1. osobowe <i>Maximum</i>	390
3.2.2. Osoba, która stwarza	396
3.2.3. między transcendencją a immanencją	398
Podsumowanie rozdziału trzeciego	399
IV. Specyfika transcendentaliów relacyjnych	401
1. Prawda a poznawcza „doręczność” bytu	402
1.1. pochodność (relatywność) prawdy bytu	409
1.2. Intelkt Absolutny – Osobowe Źródło Prawdy	412
1.2.1. osobowa „obecność” Intelktu	413
1.2.2. problem Boskich idei	415
1.2.3. opatrność – „plan” Bożego działania	418
2. Dobro a „czytelność-pożądanie” tego, co istnieje	419
2.1. niekonieczność (relatywność) dobra bytu	424
2.2. Wola Absolutna – Osobowe Źródło Dobra	428
2.2.1. dobro wobec Osoby-Dobra	429
2.2.2. ku Pełni Szczęścia – Osobowa Miłość	431

2.2.3. dobro-kres – wydarzenie śmierci	433
2.2.4. „sposób” działania Boga	435
3. Piękno a harmonia i regularność świata	437
3.1. niedoskonałość (relatywność) piękna bytu	439
3.2. Intelkt i Wola Absolutna – Osobowe Źródło Piękna	442
3.2.1. Absolutne Piękno-Istnienie	444
3.2.2. ku rozumieniu doskonałości Boskiego Piękna	446
3.2.3. metafizyka religii	448
Podsumowanie rozdziału czwartego	452
V. Analogia a treść transcendentaliów	455
1. Transcendentalna analogia bytu	456
1.1. analogia transcendentального porządku	458
1.2. Bóg w orzekaniu analogicznym	461
2. Analogia – racjonalność bytu i poznania	465
2.1. analogia dwóch „porządków” świata	466
2.2. „wnętrze” relacji transcendentálnych	469
3. „Granice” bytu – „granice” poznania	472
Podsumowanie rozdziału piątego	477
VI. „Kres” metafizycznego maksymalizmu	479
1. Celowość czy „ślepy” przypadek?	480
1.1. celowość wobec przypadku	482
1.2. Opatrzność i prawo natury	486
2. Poszukiwanie sensu czy pułapka nihilizmu?	487
2.1. o naturze Boga (nie wprost)	490
2.2. „miejsce” dla problemu zła	493
3. Tajemnica czy absurd?	495
3.1. wobec Misterium	497
3.2. zło – raz jeszcze	503
3.3. „Kres” w akcie Miłości	506
Podsumowanie rozdziału szóstego	508
Rezultaty analiz części drugiej	509
Zakończenie	513
Bibliografia	517
Resumen	533

WPROWADZENIE

Czy milczeć o Bogu, czy też milczeć wobec Boga? Czy o tym, o czym nie można niepowątpiewalnie mówić, trzeba milczeć? Czy „Bóg filozofów”, przed którym nie można „klękać i „tańczyć”, nie może być równocześnie Bogiem religijnej wiary? Zresztą, jaki Bóg – „boski” i „zbiegły” zarazem, adresat religijnego kultu i wypadkowa „prostej hipotezy”, przedmiot sporu pomiędzy „mystykiem” i „sceptykiem”? Pytania te i wiele innych im pokrewnych, nie stanowią jedynie gry słów utkanej z uwag M. Heideggera, L. Wittgensteina i L. Kołakowskiego i in. przedstawicieli filozofii współczesnej. Te pytania, to nowe aporie współczesności, dodajmy – współczesności, która często rozgrywa się w tyglu dyskusji poza obszarem wytyczenia ścisłej dystynkcji pomiędzy prawdą (racjonalnością) i fałszem (irracjonalnością); współczesności, która nie zawsze zna granice dobra i zła, piękna i jego zaprzeczenia. Naturalnie, nie chodzi tu żadną miarą o jakiegokolwiek deprecjonowanie cennych zdobyczy współczesnej kultury, a w niej – refleksji filozoficznej, która – podkreślmy to, wbrew wielu opiniom pod jej adresem negatywnych – spełnia nadal swoją rolę, to znaczy racjonalizuje (*resp.* intelektualizuje) wszystkie obszary duchowej – intelektualnej i wolitywnej, ale nie tylko – działalności człowieka. Staje się to ewidentnym potwierdzeniem słusznej intuicji-uwagi, którą już we wstępie do swojej *Metafizyki* poczynił Arystoteles, zauważając, iż wszyscy ludzie z uwagi na to, kim są – istotami rozumnymi (to głównie akcentuje tutaj Stagiryta), dążą do poznania¹, dążą do rozumienia otaczającego ich świata, który dopiero jako poznany, staje się *kosmosem*, czyli strukturą mu przyjazną, harmonijną, uporządkowaną; taką, której istotę rozpoznając (definiując – jak chce Autor *Etyki nikomachejskiej*), może nią, we właściwych proporcjach (teoretycznych, praktycznych, wytwórczych), operować. Wszystko to sprawia, że człowiek, odsłaniając poniekąd swoją osobową naturę (istota rozumna i wolna), ujawnia się jednocześnie jako twórca kultury; ten, który na mocy swojego ontycznego uposażenia, naturalnych inklinacji, jest aktywnym „protoplastą” nauki (wraz z techniką), sztuki, moralności oraz religii.

Zauważmy tutaj, iż warunkiem *sine qua non* takiego zorientowania kultury jest jej rozumienie integralne, to jest takie, które dla wyrażenia wszystkich jej aspektów: duchowych, materialnych, artystycznych, typowo intelektualnych, nie stroni

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik (oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk), Lublin 1996, A, 980a (s. 2).

od żadnego z przywołanych wyżej obszarów jej fenomenu. Każda z jej składowych okazuje się bowiem istotna w tym podstawowym sensie, iż – przy zachowaniu słusznej odmienności merytorycznej i autonomii w porządku metodologicznym – nie tyle, że nie wyklucza roli i znaczenia pozostałych, ale wręcz je zakłada jako swoiste dopełnienie, a nawet poniekąd „warunek” prawomocności ich treści, ustaleń, wewnętrznego porządku. Oczywiście, raz jeszcze uwyraźnijmy ich specyfikę i jakąś rudymenarną odmienną, ale równocześnie uwydatnijmy fakt, że wszelkie ich antagonizowanie, próby separowania i nieuprawomocnionego przeciwstawiania, nie służą w istocie ich naturalnemu rozwojowi i tym samym (prawie zawsze) prowadzą do jakiejś, częściowej przynajmniej, ich dekonstrukcji. Historia kultury zna wiele takich przykładów.

Zarysowane powyżej opozycyjne pytania sformułowane w obszarze myśli religijnej oraz filozoficznej, zresztą nie po raz pierwszy w dziejach kultury się pojawiające, stanowią przykład rozgrywającej się współcześnie debaty, będącej w istocie próbą dekompozycji klasycznego i dodajmy od razu – racjonalnego (rzeczowego), pojmowania kultury (i w jej obrębie filozofii) jako takiej. Okazuje się bowiem – nie chodzi tutaj tylko o dające się poznać ująć dziedzictwo szeroko rozumianej myśli o proveniencji „postmodernistycznej”, iż różnorodne „napięcia” na linii: myśl naukowa – myśl religijna, (do)wolność sztuki – dobry smak-piękno, wolność – kreatywność, poznawczy maksymalizm – sceptycyzm, itp., są napięciami wyrosłymi ze swoiście traktowanej i racjonalności, i wolności człowieka, czego powodem, wydaje się, jest jakaś uszczuplona wierność realizmowi w postrzeganiu świata i samej ludzkiej osoby.

W ten sposób dochodzimy do kolejnego, ważnego – jak się wydaje – nie bez merytorycznych podstaw spostrzeżenia, a konkretnie tego, iż w obrębie samej już tylko myśli filozoficznej toczą się szeroko zakrojone dyskusje wokół, zresztą nie nowych, problemów-aporii dotyczących swobodnego wyboru pomiędzy wspomnianym realizmem (wyrosłym ze zdrowego rozsądku i opartym na ustaleniach rzeczowych) a idealizmem (będącym jakimś typem intelektualnej konstrukcji, niekoniecznie związanej z realnym układem różnych aspektów rzeczywistości), wizją świata monistyczną (zakładającą pozornie prostą postać jego wyjaśnienia poprzez wskazanie na jakieś pierwotne *ARCHE* jako praelement konstytuujący jej ontyczny kształt) i jej kontrpropozycją w postaci ujęć pluralistycznych (których podstawą staje się ustalenie, iż kosmos jest wielorako i wieloaspektowo złożony, i ontycznie nie „jedno-składnikowy”), przywołanym już wcześniej racjonalizmem (zakładającym naturalne poznawcze możliwości człowieka) i jego zanegowaniem, odmawiającym przyrodzonemu intelektowi człowieka zdolności odkrywania-czytania prawdy, co dokonuje się w różnych formach podejść irracjonalizujących, czy programowo sceptycznych (tj. tych, które głoszą jakiś fundamentalny brak oparcia poznania w obrębie prawdy, która, podkreślmy to – jako naczelną wartość poznawczą – jest

de facto niestopniowalna). Osobnym zagadnieniem, aczkolwiek wpisanym w sam rdzeń tych dyskusji, jest problematyka związana z rozumieniem Boga – poznawalności Jego istnienia (i natury) oraz typu i jakości relacji, jakie występują pomiędzy (różnie opisywanym) światem a Absolutem, jak i wreszcie – Jego stosunkiem wobec człowieka-osoby, czego przejawem jest szeroko rozumiana religia.

Zespół zagadnień przywołanych w ostatnim spostrzeżeniu posiada, jak się wydaje, znaczenie poznawczo (wyjaśniająco) szczególnie doniosłe. Zwrócenie bowiem uwagi na fakt interpretacji rzeczywistości w świetle jej racji ostatecznych (transcendentnych), jakby „spinających” jej całościowy obraz, jest jednocześnie, odpowiednio rozumianą – przywołaną już wcześniej – jej racjonalizacją, to jest próbą takiej interpretacji-wyjaśniania, która uzasadnia samo jej istnienie i naturalny (rzeczowy) „kształt”. Okazuje się jednak, i to należy tutaj dobitnie wyartykułować, że sprawa, już nie tyle samych dyskusji wokół możliwości poznawalności istnienia Boga (to – zdaje się – w toku różnych założeń, akceptują „teistycznie” zorientowane nurty myśli współczesnej), ale problem poznania i rozumienia Jego natury, a także wyjaśniania „sposobu” Jego działania, „objawiania się” w kosmosie, jak również samemu człowiekowi na gruncie szeroko rozumianej refleksji filozoficznej, budzi wiele kontrowersji i prowadzi tym samym do formułowania wielu, pozornie jedynie uzasadnionych, jak się często sądzi – równie uprawnionych „opcji” interpretacyjnych.

Poczyńmy zatem najpierw kilka uwag wstępnych, wyjaśniających zarysowany tutaj zakres problematyki. Przedmiot metafizycznych dociekań – zaczniemy od tego – realnie istniejący kompleks bytów wielorako złożonych przedstawia się jako „zborny”, tzn. jest podstawą dla sformułowania i uzasadnienia metafizyki jako systemu, który – rozumiany realistycznie – jest związany z samym ujęciem bytu jako istniejącego, jako czegoś „systemowo” inteligibilnego. Można zatem powiedzieć, że sam byt jako wewnętrznie, jak również w relacjach międzybytowych, „uporządkowany”, jest „systemem”, dzięki porządkującemu wszystko aktowi realnego istnienia. Stąd też pojawia się wniosek, że przedmiotowo-zborny, a więc tym samym, systemowy sposób realnego istnienia jest powszechnym, tj. transcendentnym sposobem bytowania. Od strony zaś poznawczej, system taki „ujawnia się” jako poznawcza właśnie „odpowiedź” na byt, to znaczy, to co systemowo (realnie i w sposób uporządkowany) istnieje. Tak więc „droga” transcendentalistów, jako innych (poniekąd – dodatkowych) „odsłon” samego bytu, w naturalny niejako sposób wpisuje się w wieloaspektowy proces „układania się” systemu metafizyki². W takim właśnie kontekście systemowości całokształtu metafizyki można i wręcz należy mówić o swoistej „systemowości” samego teizmu, który – ujęty integralnie – stanowi niezastąpione żadnym innym sposobem uzasadnień, zwieńczenie realistycznej

² Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, RF 39-40(1991-1992), z. 1, s. 320-321.

i racjonalnej (uniesprzeczniającej) zborności ludzkiego poznania³. Naturalnie, takie ujęcie teizmu (w jego koherentności) suponuje obowiązywalność ogólnej teorii partycypacji bytu jako pośredniej drogi poznawczej ukierunkowanej na odczytanie konieczności istnienia Boga oraz Jego działania-stwarzania wobec świata. Teoria zatem partycypacji stanowi tutaj – jakoś analogicznie do samego rozumienia teizmu – teorię ostateczną, najogólniejszą, to jest taką, której pełne uzasadnienie zakłada niesprzeczniające rozumienie samej rzeczywistości, jak i – dzięki wpisanej w nią inteligibilności – jej racjonalne poznanie⁴.

Rzeczywistość – dodajmy tutaj – jest w swojej najgłębszej osnowie pytajna. Fundamentalne pytanie, jakie ona swoją (racjonalną) strukturą generuje, pytanie, które wywołuje cały szereg innych doniosłych pytań, brzmi – chciałoby się rzec – po prostu: dlaczego? Wszystkie pozostałe, jakby względem niego wtórne pytania stanowią jego uszczegółowienie i swoiste doprecyzowanie. Można powiedzieć, że to – wybrzmiało już w klasycznej myśli greckiej pytanie (*DIA TI?*) – jest poniekąd synonimem racjonalnego, tj. rozumiejącego, mądrościowego poznania w ogóle⁵. Poznanie rzeczywistości takiej, jaka ona jest (jak się ona przedstawia), sam akt poznania, wiąże człowieka ze światem i pozwala mu – pomimo jej zmienności – dostrzegać stałe, rządzące nią prawa, pewne prawidłowości; pozwala odkrywać strukturę bytu w jego racjonalności. W pierwszym rzędzie to sama rzeczywistość, byt jako byt – to, co istnieje, stanowi podstawę całej jej racjonalności i zanurzonego w nią człowieka. Byt dany jest w swojej „naturalnej” oczywistości: jako istniejący i zarazem jako fundament wartości z nim zamiennych, tj. transcendentaliów. Kosmos jest więc inteligibilny, stąd też odczytywanie go stanowi ontyczną podstawę porządku racjonalnego, który wyraża się w pierwszych prawach-zasadach, zarówno samego bytu, jak i związanego z nim poznania. Przywołane zasady nie są przy tym swoistym *a priori*, czy jakimś układem postulatów, czy (przed)założeń, ale stanowią czytelną, dającą się odpoznać treść bytu – tego, co rzeczywiście istnieje⁶.

Istotnym zatem celem egzystencjalnej metafizyki, doprecyzujemy tę kwestię, istotnym – bo wpływającym z charakteru jej sądów, a więc ujmujący realną bytowość w aspektach koniecznych i transcendentalnych, jest poznanie prawdziwościowe. W takim razie prawdziwość ostatecznego poznania jest fundamentalnym,

³ I.M. Bocheński, z innej co prawda perspektywy, ale stwierdza słusznie, że o Bogu, jakiejś o Nim „teorii” można mówić „na końcu, bo dla filozofa Bóg [...] wcale nie stoi na początku, jak u człowieka wierzącego. Filozof, jeśli w ogóle do Niego dochodzi, to dopiero po długim wędrowaniu poprzez królestwo skończoności, bytu istniejącego w świecie” (*Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986, s. 71).

⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 17.

⁵ Por. M.A. Krapiec, *Dzieła*, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii* (dalej cyt.: XXI), Lublin 2000, s. 36.

⁶ Por. Tenże, *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata* (dalej cyt.: XXII), Lublin 2002, s. 145.

wewnętrznym celem metafizyki, która – jako system oparty na wyodrębnionym rozumieniu bytu jako bytu – jawi się jako teoria wyjaśniająca i uniesprzeczniająca ów uwyraźniony przedmiot. I – co jest znowu istotne – i wspomniane wyjaśnianie, i uzasadnianie, nie są tutaj traktowane jako operacje intelektualne od siebie niezależne. Ich pierwotnie ujęty przedmiot „sprawia”, że są one racjonalnie, bo ostatecznie rzeczowo, realnie, „sprzęgnięte”. Otóż rozumienie – w oparciu o generalizującą teorię transcendentalistów – całokształtu ujętych racjonalnie podstawowych zagadnień, a zatem i realistycznej wizji sposobu istnienia całego kosmosu, koncepcji materii, istnienia bytu intencjonalnego, wreszcie osoby człowieka, postrzeganie moralności, i wreszcie koncepcji Boga, wszystko to posiada swój kontekst odkrycia i uzasadnienia na kanwie ontycznej spójności systemu metafizyki, której przedmiotem jest realnie istniejący byt (byt jako byt).

Na tym tle, powtórzmy raz jeszcze, rysuje się realizm integralnego, to jest egzystencjalno-transcendentalnego ujęcia teizmu. Ten ostatni jest możliwy jedynie w systemie metafizyki, która niejako naturalnie (ontycznie i racjonalnie) stanowi bytowy „horyzont” Boga – Jego natury i jej poznania. Więcej, należy podkreślić, że następuje obopólne (i konieczne zarazem) oddziaływanie na siebie, zarówno koncepcji Boga, jak i koncepcji rzeczywistości. Oba rodzaje „problematyki” są ze sobą koniecznościowo zespolone. Rozwiązania bowiem metafizyczne rzutują zasadniczo na model natury Boga, jak i sposób poznania Jego istnienia. Koncepcja Boga jest tutaj swoistym zwieńczeniem całokształtu filozoficznego systemu. Z drugiej jednak strony, koncepcja rzeczywistości (świata rzeczy i osób) nie jest całkowicie niezależna od metafizycznej wizji Boga⁷.

Jak już to jednak zaznaczono wcześniej, sprawa rozumienia teizmu, a więc takiego typu dyskursu filozoficznego, w którego obrębie znajduje się jakiś typ „koncepcji” Boga, nie jest – zwłaszcza w filozoficznych dyskusjach prowadzonych współcześnie – zupełnie jasna. Nadmienmy tutaj, iż przy wstępnej akceptacji różnych „dróg” afirmacji samego istnienia Boga, pojawiają się rozmaite, w każdym razie odmienne od przywołanego powyżej, sposoby rozmięcia kwestii istnienia i natury Boga oraz rodzaju i jakości Jego odniesień wobec świata. Dodajmy tu, idąc za intuicjami S. Kamińskiego, że sama „filozofia Boga” jako określony typ filozofowania „na temat” Absolutu, suponuje takie „uprawomocnione ostatecznie”, a przy tym „nieobalalne” Jego poznanie, także „określenie” Jego istoty, które funduje „systemowy”, tj. uzasadniony obraz świata – właśnie teistyczny. I jeszcze raz dodajmy uwagę, że tak pojmowany teizm, tj. tak rozumiany zakres zagadnień dotyczących Absolutu i Jego odniesień wobec rzeczywistości, lokuje się w niszy refleksji metafizyki, czy też – jak

⁷ Por. Tenże, XXI, s. 129; Tenże, *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (dalej cyt.: VII), Lublin 1995, s. 41; Tenże, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasz z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz* (dalej cyt.: XI), Lublin 1994, s. 131. 160.

mówi przywołany tutaj Autor – „tworzy rdzeń ogólnej teorii bytu”. Wynika stąd, że wszelkie inne (to znaczy pozametafizyczne) próby dyskursu o Bogu, sprowadzają samą filozofię Boga do szeroko rozumianej filozofii religii. Tymczasem „wyłącznie tzw. klasyczna teoria bytu [...] w wersji oczyszczonej i doprecyzowanej zgodnie z egzystencjalną koncepcją bytu tudzież z powszechnie przyjmowanymi postulatami epistemologiczno-metodologicznymi, spełnia nasuwające się tu wymagania”⁸.

Okazuje się, że wiele spośród współczesnych nurtów filozoficznych, jakiegokolwiek typu-próby „mówienia” o Bogu wyłączaają zupełnie poza obszar swoich zainteresowań. Dzieje się tak, dla przykładu, w nurtach zorientowanych pozytywistycznie, gdzie uzasadnioną wiedzą ludzką jest (jedynie) ta, która jest weryfikowalna empirycznie (ewentualnie posiada mocne podstawy ściśle logiczne), a także w wielu odmianach fenomenologii, na płaszczyźnie rozważań której racjonalność dotyczy ujęć fenomenów w samej (transcendentalnej) świadomości poznającego podmiotu, czy wreszcie w wydaniu myślicieli w ramach uprawianej przez nich semiologii, istotą której są jedynie racjonalne pokłady struktury systemów znakowych. Z drugiej strony, zarysowuje się inna, jakby alternatywna, mocna tendencja, która co prawda nie stroni od problematyki Boga, ale chce ją widzieć zupełnie odmiennie, to znaczy jako zespół zagadnień – nazwijmy to – wyłączonych z obszaru zainteresowań metafizyki, dostrzegając w niej wręcz źródło wszelkich, albo większości „teodycealnych” (i nie tylko tych) nieporozumień. Dyskurs o Bogu, Jego naturze, odniesieniach wobec świata i wpływie na życie człowieka, sprowadza się tu do (niezobowiązującego w sumie) mówienia o Bogu poza ścisłością filozoficzną w obrębie, jak już zaznaczyliśmy, *sui generis* filozofii religii, rozważań o proveniencji antropologicznej, etycznej, ogólnokulturowej, w każdym razie „refleksji” czysto subiektywistycznej, „intersubiektywnie – jak mówi S. Kamiński – niekontrolowalnej”⁹, bo kojarzonej raczej z poezją i jakąś dowolną narracją pretendującą do miana „prawdziwej”, bo ujmującej – jak się sądzi – Boga „żywego”, autentycznego, przedmiot religijnego (osobistego) kultu. W tym ostatnim podejściu najbardziej cenione jest samo religijne doświadczenie, zsubiektywizowana wiara, czy jakieś mistyczne ujęcie tego, co jest

⁸ S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 208; zob. tamże, s. 196-197. Wyjaśnia tu Kamiński dodatkowo, że „teoria bytu, w ramach której można poznać istnienie i naturę Boga” powinna spełniać kilka koniecznych kryteriów: zachowywać „postulat racjonalności”, być autonomiczna w stosunku do wiary, jak i rezultatów nauk szczegółowych, wyjaśniać świat w aspekcie ogólnogzystencjalnym, stosować metody poznawcze przedmiotowe, bazować na pojęciach transcendentalnych i analogicznych, swoje tezy formułować w postaci zdań analityczno-rzeczowych i wreszcie – opierać swoje wyjaśnienia o racje ostateczne (por. tamże, s. 212).

⁹ Tamże, s. 201. „Modne jest także przekonanie – zauważa Kamiński – że filozofowanie, szczególnie na temat Boga, ma mieć charakter osobisty, jak najmniej intersubiektywnie kontrolowalny. Dzisiejszy człowiek chętnie myśli kategoriami filozofii, która jest w nas, a nie kategoriami racjonalizmu pozaosobowego i ponadczasowego. Cała niemal atmosfera kultury filozoficznej, jeśli nie hołduje scjentyzmowi, to sprzyja niedwuznacznie subiektywizmowi i relatywizmowi” (tamże).

niewyraźalne w zdaniach obserwacyjnych, nie zaś „graniczne” wyniki intelektualnej refleksji, która – jako taka – przesłania lub wręcz uniemożliwia dyskurs o Bogu „żywym”, tj. dalekim od (zawsze – jak się sądzi) nieudanych prób poszukiwania – mówiąc językiem B. Pascala – „Boga filozofów” jako totalnie niesprowadzalnego do istoty tego, kim jest Bóg religijnego odczucia.

W związku z tymi uwagami zauważmy, iż coraz bardziej zadomawia się ogólna tendencja umieszczania dyskursu o Bogu (Jego istnieniu i naturze) w ramach szeroko rozumianej filozofii religii. Podajmy tutaj zatem, dla zilustrowania, kilka publikacji, w których zdecydowanie przeważa taki lub zbliżony, w każdym razie już raczej „nie-klasyczny”, sposób rozumienia tejże problematyki: M.P. Levine, *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*, London – New York 1994; A. Flew, *God: A Critical Enquiry*, La Salle 1984²; N.L. Geisler, *Christian Apologetics*, Grand Rapids 1995³; M.J. Adler, *How to Think about God. A Guide for the 20th-Century Pagan*, New York – London 1980; J.F. Ross, *Philosophical Theology*, Indianapolis – Cambridge 1980; W.L. Craig, *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Wheaton 1994²; S.D. Ross, *Philosophical Mysteries*, Albany 1981; J. Hoffman, G.S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, Oxford – Malden 2002, czy cała seria „Biblioteka Filozofii Religii” Wydawnictwa „Znak”: zob. m.in. H. Duméry – *Problem Boga w filozofii religii* (Kraków 1994), L. Szestow, *Ateny i Jerozolima* (Kraków 1993), L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce* (Kraków 1995), M. Blondel, *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa* (Kraków 1994), M. Scheler, *Problemy religii* (Kraków 1995), G. Marcel, *Tajemnica bytu* (Kraków 1995), W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg* (Kraków 1995), J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga* (Kraków 1994), A. Plantinga, *Bóg, wolność, zło* (Kraków 1995), P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane* (Kraków 1994), L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny* (Kraków 2001). W tym kontekście M. Kiliszek w swojej rozprawie doktorskiej: *Lingwistyczna filozofia religii* (Lublin 1983) mówi wręcz o całej tradycji filozofii analitycznej jako swoistym modelu filozofii religii (s. 19nn), czego wyrazem są liczne próby wyrażania zasadniczych treści teizmu w języku sformalizowanym, w każdym razie pretendującym do miana bycia ściśłym, zgodnie z „kanonami” logicznych inferencji. Przykładem tych ostatnich zabiegów są na przykład teksty takich Autorów jak: B. Leftow, B. Miller, J.F. Post, I.M. Bocheński, A.R. Pruss, R.B. Braithwait i in.

Dodajmy tutaj skrótowo, iż wokół samego rozumienia „teizmu” narasta wiele różnych interpretacji. Chodzi głównie o to, że bardzo często bywa tak, że za filozoficzny dyskurs teistyczny bierze się każdy rodzaj refleksji, która cechuje się sporą dawką dowolności. Bywa tak, że samo tylko wzmiankowanie Boskiego istnienia na gruncie antropologii, etyki, czy nawet szeroko rozumianej logiki, a przede wszystkim – filozofii religii, traktuje się jako pełny wykład w obrębie teizmu. Tymczasem, i to należy tutaj uwypuklić, teizm to taka (metafizyczna) doktryna, której treścią fundamentalną jest nauka o Bogu jako Bycie Absolutnym, Doskonałym, Stwórcy

całego uniwersum; filozoficzna teoria, gdzie Bóg to Byt transcendentny i immanentny zarazem, wreszcie – Byt Osobowy troszczący się o stworzony przez siebie świat. Takie rozumienie prezentują, przykładowo, następujące pozycje: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, (jw.); J. Herbut, *Teizm*, [w:] *Leksykon Filozofii Klasycznej*¹⁰, Tenże (red.), Lublin 1997; L. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden 1990 (wyd. polskie: *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1992); E. Gilson, *God and Philosophy*, New York 1941 (wyd. polskie: *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961, 1982²); W. Dłubacz, *Teologia naturalna*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2008, s. 429-422; J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. *Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*¹¹, Lublin 2008. Inni Autorzy piszący w tym duchu to: M.A. Krąpiec, J.L. Mackie, I. Dec, R.M. Gale, J. Sochoń, H. Beck, S.L. Jaki, A.B. Stępień, K. Wojtyła, A.L. Gonzalez, E. Morawiec, P. Helm, S. Kowalczyk, P. Mazanka, E. Gilson, J. Maritain, B. Bejze, P. Moskal, W. Dłubacz i wielu innych. W sąsiedztwie tych wyjaśnień dodajmy, że istnieją publikacje, w których stanowisko teizmu jest traktowane wyraźnie integralnie. Poza tym, wiele z tych ujęć wyrasta z realizmu (i racjonalności) metafizyki. Między innymi są to prace takich Filozofów jak: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba ustalenia relacji między światem a Bogiem*, (jw.); M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995; S. Kamiński, *Jak filozofować?* (jw.); S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993³; E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006; Z. Kunicki, *Teizm po Martina Heideggera krytyce onto-teologii. Dwie perspektywy*, Olsztyn 2008 oraz inni: J. Herbut, L. Elders, P. Moskal, A. Maryniarczyk, A.B. Stępień.

Z punktu widzenia kosmologicznego, a także analitycznego: zob. np.: W.L. Rowe, *The Cosmological Argument*, Princeton – London 1975; K.J. Clark, *The expla-*

¹⁰ Wyjaśniając, J. Herbut zauważa, iż teizm, to „doktryna o Bogu jako jednej, najwyższej, osobowej istocie, która stworzyła świat z niczego”. Dalej mówi: „teizm jest monoteizmem w teorii i w religijnym kulcie, tzn. głosi, że jest tylko jeden Bóg o takiej naturze, że obok Niego nie może istnieć żaden inny bóg; w konsekwencji odrzuca również hipotezę o istnieniu innego absolutnego pryncypium, przeciwstawnego Bogu, które miałyby być źródłem materii lub zła w świecie”. I opozycyjnie wobec innych ujęć (nieteistycznych) dopowiada: „Od panteizmu teizm odróżnia się ostro przez tezy o stworzeniu świata z nicości (*creatio ex nihilo*), o substancjalnej odrębności Boga od świata oraz Jego osobowej naturze. Przeciw deizmowi teizm broni tezę, iż Bóg podtrzymuje stworzenia w istnieniu (*continua creatio*) oraz współdziała z nimi, jak i tezy o opatrności”. Przy końcu swoich ustaleń Herbut podkreśla jeszcze jeden fakt: „Współcześnie występuje także szersze rozumienie terminu *teizm*, utożsamiające go *naturalną teologią* lub nawet z *monoteistyczną religią objawioną* (chrześcijaństwo, judaizm, islam). Wydaje się jednak, że takie odejście od pierwotnego znaczenia *teizmu* jest niefortunne, ponieważ rozmywa jego zakres i może powodować nieporozumienia” (s. 505).

¹¹ W obrębie teizmu – podkreśla J. Wojtysiak w dyskusji ze stanowiskami wybranych filozofów analityków – pojawia się mocne założenie, iż w postaci „przyczynowego działania transcendentnego, osobowego (i doskonałego) bytu ontycznie koniecznego, zwanego powszechnie Bogiem” (s. 439).

natory power of theism, „Philosophy of Religion” 25(1989), s. 129-146; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997; J. Turek, *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych* – RF 56(2008), nr 1, s. 295-313. Mówiąc o „argumentacji teistycznej”, odnosząc się do tzw. „kosmicznej koincydencji”, Autor ten zdaje się łączyć ją jedynie z jakąś formą akcepcji istnienia Boga, nie uwzględniając innych, istotnych „obszarów” tego, czym *de facto* jest teizm jako zwarta wizja metafizyczna (s. 309). Na uwagę zasługuje także praca J. Życińskiego, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985, A.R. Prussa, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge 2006; M. Hellera, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008. Zauważmy również, jest to bardzo interesujące w kontekście przemian w nurcie filozofii analitycznej (wspomnieliśmy już wcześniej tendencję utożsamiania teologii naturalnej z samą religią, ewentualnie – jej filozofią z wyraźnym wykluczeniem uzasadnień metafizyki), że w *Przedmowie* do swojej pracy *Argumenty za istnieniem Boga* J. Hick, poddając krytycznej ocenie dorobek klasycznej argumentacji na rzecz istnienia Boga i jednocześnie postulując swój kształt teizmu w postaci jego teorii, zwanej „eschatologiczną weryfikacją”, kiedy wspomina o religiach: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie jako religiach monoteistycznych, nadmienia, iż rysująca się w ich obrębie koncepcja Boga skupia się na Jego rozumieniu jako Bogu jedynym, Stwórcy, Duchu nieskończonym, Osobie. Jest On wieczny, wszechmocny oraz wszechwiedzący. Jest pełen miłości, jest Dawcą łaski. Słowem, w tej części swojej refleksji zdaje się opowiadać za integralnie rozumianym teizmem, z tym jednak zastrzeżeniem, że pojawiającym się w obrębie filozofii religii, nie zaś wyjaśnień metafizycznych jako jedynych właściwych dla tego typu ustaleń¹².

W nawiązaniu zatem do powyższych uwag przejdźmy zatem do scharakteryzowania podstawowych zagadnień tutaj prezentowanych. Tak zatem fundamentalny problem niniejszej rozprawy można wyrazić w pytaniu o to, jakie są (racjonalne – rzeczowe) racje-podstawy dla sformułowania filozoficznego teizmu, czy mówiąc inaczej – co znajduje się u podstaw tegoż teizmu w jego rozumieniu integralnym? Innymi słowy: czy jest to realistyczna metafizyka odsłaniająca (realne) uniesprzecznienia bytu, czy też jakieś (rozmaite) kreowane *a priori* religijne sensory w obrębie (dowolnego już) dyskursu poza metafizyką? W istocie jest to spór o racje teizmu: realne-rzeczowe i racjonalnie konieczne (uzasadnione), czy też – z drugiej strony – założone religijne *a priori*, a zatem dowolne, i jako takie, nie poddające się racjonalnej sprawdzalności w ramach ściśle określonego filozoficznego dyskursu. Jawi się tutaj zatem konieczność wyboru pomiędzy dwiema „wersjami” teizmu – opartego o uniesprzeczniające racje metafizyki i, odpowiednio – będącego wypadkową swojej narracji na płaszczyźnie rozumianej szeroko filozofii religii. Uszczegółowiając

¹² Por. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 33.

te kwestie można by również (na gruncie metafizyki) zapytać o to, czy istnieje konieczny związek pomiędzy kontekstem odkrycia i uzasadnienia egzystencjalnego rozumienia rzeczywistości (bytu) w perspektywie transcendentaliów, zwłaszcza relacyjnych – prawdy w sensie ontycznym, dobra i piękna – będących zarazem podstawą racjonalności (i realności) świata, a próbą ujęcia (istnienia) i natury Boga, tj. wskazania na konieczność Jego istnienia, co tym samym stanowi *conditio sine qua non* metafizycznych podstaw teizmu jako jedynie dorzeczej (racjonalnej i realistycznej) koncepcji Boga oraz rzeczywistości w świetle jej uzasadnień ostatecznych (maksymalistycznych)?

Powyższy problem będący główną treścią rozprawy staramy się rozwiązać w oparciu o analizę poglądów filozofów o wyraźnie realistycznej i teistycznej (teizmu w sensie klasycznym) proveniencji ich myśli, związanych z Lubelską Szkołą Filozofii Klasycznej, głównie M.A. Krąpca, ale także innych jej przedstawicieli: K. Wojtyły, Z.J. Zdybickiej, A.B. Stępnia, S. Kamińskiego, A. Maryniarczyka, P. Moskala i in.). Naturalnie, należy tutaj pamiętać o tym, że w sposób twórczy myśl klasyczną, zwłaszcza w egzystencjalnej interpretacji św. Tomasza z Akwinu, odczytali i spopularyzowali współcześni myśliciele francuscy – E. Gilson i J. Maritain, to jednak w sposób całkowicie oryginalny dokonał tego M.A. Krąpiec, który nie tylko ją wprowadził w panoramę filozofii współczesnej (w Polsce i poza jej granicami), ukazując jej ponadczasowość i niezaprzeczną głębię, lecz twórczo rozwinął w wielu kluczowych obszarach filozoficznego namysłu. Egzystencjalność jego ujęcia „przebija się” bowiem w całości kształcie rozumienia samej rzeczywistości, z podkreśleniem osobowego charakteru bytu człowieka, jak i zespołu jego wytworów, czyli kultury¹³.

Zarysowane w książce stanowisko jest także w dużej mierze próbą odpowiedzi na inne, to znaczy głównie pozametafizyczne typy filozoficznych dyskursów na temat Boga i Jego (ewentualnych w tym kontekście) odniesień wobec świata. Spośród myślowych prądów filozofii współczesnej wybraliśmy tutaj dziedzictwo Gabriela Marcela jako protoplasty nurtu egzystencjalizmu. Myśl tego Filozofa wydaje się szczególnie doniosła dla optyki filozofii (także szerzej – kultury) całego XX wieku. Propozycja Autora pracy *Tajemnica bytu* jest w istocie – jako „filozofia konkretna” – (wyłącznie) antropologią egzystencjalną, której swoistym zwieńczeniem, ale i jakby wstępnym „warunkiem” okazuje się być kategoria „osoby ludzkiej” odniesionej zawsze do Osoby Boga – Transcendensu jako Źródła (egzystencjalnego) sensu. W refleksjach na płaszczyźnie rozważań metafizycznych na temat Boga nie może tutaj zabraknąć odniesienia się do myśli Martina Heideggera. Wpływ tego Filozofa na kształt kultury ostatnich dziesięciu lat wydaje się być pozadyskusyjny. W intere-

¹³ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin 1995, s. 295-296.

sującym nas tutaj temacie niezwykle ważne są uwagi Autora *Sein und Zeit* na temat stanu i roli metafizyki, której – jak się okazuje, jest on głównym krytykiem i to na wielu płaszczyznach. W związku z tym, Heideggera „milczenie o Bogu” jest w istocie wypadkową teźże krytyki. Poezja, jako środek zaradczy postulowany przez (późnego) Heideggera, pozostaje tu jedynym *medium* komunikowania czegokolwiek na temat Boga, ale już bardzo tajemniczego Boga – Boga „ostatniego”, czy nawet – jak powie ten Autor – „zbiegłego”. Inną próbę swoistej redukcji tradycyjnej filozofii Boga do zakresu tego, czym jest filozofia religii, czy jakiś inny, ale koniecznie poddany rygorom języka logiki, dyskurs o tym, co „niewyraźalne”, o tym, „co mistyczne”, podsuwają filozofowie reprezentujący tradycję analityczną filozofowania. W naszych dyskusjach przywołamy niezwykle ważne refleksje-uwagi Ludwiga Wittgensteina, zwracając uwagę na jego swoisty myślowy „rozwój” (starając się też wskazać na pewną jej ciągłość, ale i poznawczą konsekwencję), a także twórczych nadal myślicieli deklarujących się jawnie jako przedstawiciele linii „teistycznej”, a mianowicie – Johna Hicka oraz Richarda Swinburne’a. Ci ostatni wychodzą z propozycją takiego filozofowania w obrębie teizmu, który *de facto* jest uprawianiem (zdecydowanie analitycznej) filozofii religii, w każdym razie poza obszarem realizmu metafizyki. Dopełnieniem palety tych, przywołanych wyżej nurtów i ich przedstawicieli, jest filozof, który – nie tylko dlatego, że sam to deklaruje – ale w istocie jest myślicielem wyjątkowo oryginalnym i twórczym. Mamy tu na myśli niezwykle rozległą twórczość Leszka Kołakowskiego, którego jednym z pól zainteresowań i prawdopodobnie najbardziej oryginalnym, jest jego sposób uprawiania filozofii Boga, jednak nie „Boga rezonerów” – jak mówi – ale Boga, który jest przedmiotem religijnej czci, czy mówiąc bardziej jeszcze ściśle – „doświadczenia mistycznego”. Zauważmy tutaj, iż wszystkie te stanowiska posiadają tę wspólną, wyróżniającą je cechę, jaką jest zdecydowanie negatywne nastawienie wobec wszelkich prób – jak się tu mówi – „racjonalizacji” mówienia o Bogu, czyli w istocie ujmowania Jego Bytu (istnienia i natury) w obszarze refleksji metafizycznej w ogóle, a w jakiś szczególny znowu sposób – w obrębie tradycji metafizyki realistycznej.

Przechodząc do określenia sposobu wyłuskiwania zarysowanej wcześniej problematyki zaznaczmy, iż w części pierwszej, prezentującej różne ujęcia kwestii Boga, powiedzmy – w interpretacjach nie metafizycznych, zastosujemy metodę analizy tekstu. Będzie to zatem podejście hermeneutyczne, to znaczy eksplikując te poglądy, pozostawimy je poniekąd ich własnemu „życiu”. Dlatego też, w trakcie ich naświetlania nie będziemy wchodzić w bezpośrednie dyskusje, rozwiązując od razu zagadnienia sporne, ale pozostawimy te myśli własnemu ich „biegowi” po to, aby dopiero podsumowując ich wyniki, wyprowadzić w miarę uzasadnione wnioski. Podejście takie ma, przynajmniej częściowo, zabezpieczyć całość analiz przed niepotrzebnymi powtórzeniami. Natomiast co do metodologii postępowania przyjętej generalnie w części drugiej, będziemy się tutaj opierać na szczególnie doniosłych, zarówno

merytorycznie, jak i metateoretycznie, uwagach poczynionych przez M.A. Krąpca oraz S. Kamińskiego. I tak, Krąpiec mówi tutaj o „interpretacji stanów rzeczowych w świetle utworzonego w sposób uzasadniony *pojęcia* bytu jako bytu”¹⁴. Inaczej mówiąc, chodzi w tym kontekście głównie o analizę stanów rzeczowych, a ta ujawnia się w uniesprzeczniającej racjonalnej analizie rzeczywistości, co pozwala dostrzec kontekst odkrycia i uzasadnienia najbardziej ogólnych i naczelnych zarazem uzasadnień całej struktury świata. Autor *Realizmu ludzkiego poznania* mówi wprost o konieczności stosowania tutaj metody „metafizycznej”, gdyż na gruncie metafizyki, sam jej przedmiot domaga się „złożonego etapu analizy”. Głównie chodzi tu więc o metodę wykluczającą jakąkolwiek sprzeczność-absurd, zasadniczo poprzez wskazanie na taki czynnik realny, którego próba negacji byłaby zaprzeczeniem-negacją bytu jako faktu danego do metafizycznego wyjaśnienia¹⁵. Wspomniany tu współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, S. Kamiński, podkreśla, iż jest to taki proces poznawczy, który opiera się na postępowaniu-wyjaśnianiu „analityczno-redukcyjnym”. Ono właśnie zapewnia – jak mówi – „tłumaczenie niedoskonałych stanów bytowych”, dla których, dla niepopadania w poznawcze absurdy (podkreśla to także wielokrotnie Krąpiec, mówiąc o metodzie metafizyki realistycznej jako o zasadniczo uniesprzecznianiu przygodnych „układów” rzeczywistości), wskazujemy na ostateczne i konieczne zarazem ontyczne ich racje¹⁶.

Zarysowany powyżej problem książki staramy się rozwiązać w dwóch zasadniczych odsłonach. W części pierwszej, o charakterze „dyskusyjnym” zostaną, z konieczności skrótowo, przedstawione (systemowe) podstawy myśli oraz same rozwiązania przywołanych już wcześniej Myślicieli. I tak, rozdział pierwszy jest poświęcony charakterystyce egzystencjalnej filozofii G. Marcela, ze zwróceniem uwagi na „ideowy” kontekst jego filozofowania, którym bezsprzecznie pozostaje postulowana przez niego „filozofia konkretna”, której jedynym w istocie rdzeniem jest analiza treści i jakości doświadczenia człowieka-osoby. Jak się okaże, jest to myśl szczególnie interesująca również z uwagi na jej nachylenie „teistyczne” w tym sensie, iż Bóg – Osoba Transcendensu jest tutaj, założonym niejako już w punkcie wyjścia, gwarantem i wypełnieniem wszelkich ludzkich aspiracji. Można by (nieprecyzyjnie) powiedzieć, iż jest to jakaś wersja teizmu zorientowanego wybitnie antropocentrycznie. Z kolei celem rozdziału drugiego tej części rozprawy jest próba przedstawienia poglądów M. Heideggera, zwracając tutaj szczególną uwagę na fakt (miało to już miejsce u Marcela), iż jest to refleksja programowo sprzeciwiająca się ustaleniom tradycyjnej metafizyki. Zwrot dokonany przez Autora *Listu o „huma-*

¹⁴ M.A. Krąpiec, VII, s. 42-43.

¹⁵ Por. Tenże, *Dziela*, t. II: – *Dziela*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania* (dalej cyt.: II), Lublin 1995, s. 57. 288; Tenże, XXI, s. 7. 99; Tenże, *Dziela*, t. IV: *Z teorii i metodologii metafizyki* (współautor S. Kamiński) – dalej cyt.: IV, Lublin 1994, s. 255.

¹⁶ Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, s. 172nn. 187. 218nn.

nizmie” wydaje się nie pozostawiać cienia wątpliwości co do tego, iż naturalnym poniekąd „miejscem” analiz teodycealnych nie może być myśl, która – jak sądzi – „zapomniała bycie”, sprawiając tym samym, że Bóg w obrębie takiego dyskursu stał się „więźniem” mało komunikowalnej kategorii „bytu”. „Milczenie o Bogu” nie jest zatem postulatem metafizyki (pokażemy to w paragrafie drugim i trzecim), ani też domeną żadnych racjonalizacji, lecz tylko i wyłącznie wyrazem ekspresji poezji, na płaszczyźnie której (jedynie) jawi się możliwość powrotu „zbiegłych bogów”. „Filozofia analityczna: od filozofii religii do wiary religijnej” to tytuł rozdziału trzeciego. Tutaj, w trzech następujących po sobie paragrafach postaramy się pokazać (z konieczności) wybrane tylko trzy stanowiska z płaszczyzny filozofii analitycznej. Najpierw zatem dokonamy prezentacji myśli L. Wittgensteina, próbując uwypuklić fakt, iż wbrew pozorom, nie jest to Filozof, któremu zupełnie obce są problemy na kanwie poszukiwania „tego, co mistyczne”. Naturalnie, pojawia się tu konieczność zwrócenia uwagi na pewną odmienną w podejściu samego Autora na etapie pisania *Traktatu logiczno-filozoficznego* i później *Dociekań filozoficznych*, ale faktem pozostaje i to, że zasadniczy kurs w kwestiach „metafizycznych” i „religijnych” (także natury etycznej) cechuje się tu pewnym stałym rozumieniem. Dlatego też, zasadne wydaje się spojrzenie na Wittgensteina jako myśliciela szczególnie ważnego i wyjątkowo oddziałującego – zresztą nie tylko na swoją własną tradycję filozoficzną. Z pewnością „ślady” wpływu austriackiego Filozofa widać w poglądach dwóch innych, omawianych w niniejszej pracy filozofów – J. Hicka i R. Swinburne’a. Proponowane przez nich rozwiązania, choć odmiennie w wielu punktach, posiadają ten wspólny mianownik, jakim jest zakładane wręcz w punkcie wyjścia filozofowanie na temat Boga, ale jedynie w obrębie konstruowanych przez nich filozofii religii, które w istocie są dwoma różnymi rodzajami opisu wiary religijnej jako zjawiska-fenomeny poddającego się *sui generis* weryfikacjom. Pokażemy zatem Hicka drogę do sformułowania koncepcji „weryfikacji eschatologicznej” oraz Swinburne’a projekt argumentacji „kumulatywnej”. Tę część pracy zamyka refleksja wokół myśli L. Kołakowskiego. I tak, najpierw postaramy się zrekonstruować jego „dekonstrukcję” metafizyki, ukazując meandry jej – jak mówi – „horroru”, po to, by następnie, poprzez ukazanie naturalnej ludzkiej tęsknoty, jaką jest nieodparte pragnienie posiadania „prawdy absolutnej”, przeanalizować pokrótce sens religii, a raczej jej podstawowej narracji, jaką jest i pozostaje – jak sądzi wspomniany Autor – mit. Ten ostatni jest w istocie jedyną osnową autentycznego, „żywego” *sacrum*, bo tylko on prowadzi w stronę niezrealizowanych tęsknot Pascala za „Bogiem wiary” jako totalnym zapreczeniem rzeczoności przez niego kilka wieków wcześniej „Boga filozofów”.

W części drugiej dysertacji („Teizm w horyzoncie wyjaśnień ostatecznych”), stanowiącej zasadniczo – z jednej strony próbę odpowiedzi na zarysowane w części pierwszej kontrowersje i niejasności interpretacyjne, z drugiej zaś będącej wykładnią, w pełni podzielanej przez Autora rozprawę, całkowicie uzasadnionego rozu-

mienia teizmu, ponieważ stanowiącego swoiste „dopełnienie” wyjaśniających analiz metafizyki, postaramy się naświetlić istotne „momenty” realistycznej koncepcji rzeczywistości, w obrębie której – jak się okaże – teizm nie stanowi jakiegoś założenia w „punkcie wyjścia”, ani też czegoś od uniesprzecznień metafizyki niezależnego. I tak, dokonując pobieżnej prezentacji treści tej części pracy nadmiemy, iż rozpoczyna się ona od zwrócenia uwagi na sprawę, wydaje się – istotną, a mianowicie fakt sformułowanej tutaj koncepcji bytu. Od tego bowiem, jak się okazuje, zależy w dużej mierze kształt dalszych rozwiązań. Jest to ujęcie bytu w pełni realistyczne, tj. takie, którego rdzeniem jest zwrócenie uwagi na pryncypialną wagę samego aktu istnienia jako „czynnika”, który przesądza o samym realizmie ontycznym, jak osadzonym na nim realizmie poznawczym. Naturalnie, taka koncepcja bytu oparta jest na obowiązywalności pierwszych zasad bytu i – odpowiednio – poznania, i jest jednocześnie wyrazem jego ujęcia w perspektywie koniecznych przyczyn bytu, bez „tła” których jego „obraz” nie byłby pełny, to znaczy ontycznie uzasadniony. Realistyczna koncepcja bytu posiada – zobaczymy to w rozdziale drugim – swój nieodzowny „wyraz” w postaci dwojakiego rodzaju sądów, jakie o realnej rzeczywistości wypowiadamy, czy raczej, dzięki którym staje się ona w ogóle „komunikowalna”. Mamy tutaj na myśli dwie ich odsłony: sądy, powiedzmy – bazowe, czyli ściśle egzystencjalne („niosące” samo jądro realizmu świata w jego faktycznym istnieniu) oraz – sądy orzecznikowe, jako nośniki treści, czyli w zasadzie te, które zapośredniczają wartość naczelną, a zatem prawdę. Poznawcza moc tychże sądów pomaga odkryć tę istotną „cechę” rzeczywistości, jaką jest jej inteligibilność oraz amabilność. Otwiera to równocześnie drogę do interpretacji kosmosu w świetle jego uposażenia transcendentalnego. Jak się okazuje, uniesprzeczniany w metafizycznych analizach byt charakteryzuje się posiadaniem innych swoich „stron” – wartości transcendentalnych, z nim samym zamiennych. Treść tych ostatnich, a zwłaszcza trzech z nich, tzw. relacyjnych – prawdy, dobra i piękna, stanowi poznawczy „pomost” orzekania czegokolwiek na temat Boga jako Przyczyny wszelkiego bytu (istnienia). W świetle ujęć transcendentalnych Bóg ukazuje się jako konieczna Racja świata, jako Osobowy Intelpekt, Osobowa Wola, która stwarza i porządkuje (określa) cały kosmos, w swej bytowej osnowie pluralistyczny, wielorako złożony, dynamiczny, ewoluujący – na kanwie realnego, substancjalnego istnienia – ku formom coraz doskonalszym. W rozdziale piątym i szóstym wskażemy na istotne rysy poznania-wyjaśniania przez analogię, którego kresem, ostateczną „granicą” jest Bóg jako Pełnia Istnienia wszelkich doskonałości świata, który istnieje przez partycypację. Bóg ten jednak, jak się okazuje, jest ostateczną Racją świata, ale jest jednocześnie Tajemnicą.

Prezentowana tutaj treść książki nie powstałaby, gdyby nie merytoryczna, życzyliwa pomoc wielu osób. Za niezwykle cenne uwagi i sugestie udzielone mi podczas licznych konsultacji dziękuję s. prof. dr hab. Z.J. Zdybickiej oraz ks. prof. dr hab.

A. Maryniarczykowi. Osobne podziękowania składam ks. bp prof. dr hab. I. Decowi – dyrektorowi Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, jak również wszystkim jego pracownikom naukowo-dydaktycznym, a szczególnie ks. prof. dr hab. Jerzemu Machnaczowi oraz ks. dr Mirosławowi Kiwce.

WYKAZ SKRÓTÓW

1. Prace M.A. Krąpca

- I – Dzieła, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- II – Dzieła, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- III – Dzieła, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995.
- IV – Dzieła, t. IV: *Z teorii i metodologii metafizyki* (współautor S. Kamiński), Lublin 1994.
- V – Dzieła, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995.
- VI – Dzieła, t. VI: *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000.
- VII – Dzieła, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995.
- VIII – Dzieła, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994.
- IX – Dzieła, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- X – Dzieła, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- XI – Dzieła, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994.
- XII – Dzieła, t. XII: *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998.
- XIII – Dzieła, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin 1995.
- XIV – Dzieła, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- XV – Dzieła, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- XVI – Dzieła, t. XVI: *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996.
- XVII – Dzieła, t. XVII: *O ludzką politykę*, Lublin 1998.
- XVIII – Dzieła, t. XIX: *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000.
- XIX – Dzieła, t. XIX: *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- XX – Dzieła, t. XX: *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- XXI – Dzieła, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.
- XXII – Dzieła, t. XXII: *O rozumienie świata*, Lublin 2002.
- XXIII – Dzieła, t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.

2. Inne

- LSFK – Lubelska Szkoła Filozofii Klasycznej
- RF – „Roczniki Filozoficzne KUL”, Lublin 1948–
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965–
- STh – Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, kwestie 1-26, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

Część pierwsza

**Teizm „przekroczony”?
Redukcja filozofii Boga do filozofii religii**

Współczesna myśl filozoficzna, pomimo iż cechuje się różnorodnością stylów uprawiania najstarszej z nauk oraz szeroką gamą zajmowanych stanowisk w wielu fundamentalnych merytorycznie kwestiach, posiada tę wspólną własność, że – pomimo swoistej niechęci do klasycznie rozumianej filozofii – podejmuje jakby na nowo próbę spojrzenia na te tematy, które w obiegowych przynajmniej opiniach, wydają się być jej obce. Chodzi tutaj głównie o próbę nowego spojrzenia na zagadnienia dotyczące ostatecznego sensu świata, podstaw i celów ludzkiej egzystencji, stopnia i zakresu ludzkich możliwości poznawczych, wreszcie całą paletę pytań o ten wymiar świata, który odwołuje jakby do jego sensu transcendentnego, co głównie znajduje swój wyraz w horyzoncie pytań i prób odpowiedzi w obrębie szeroko rozumianej problematyki teodycealnej. Jak już to jednak zaznaczono we wstępie do niniejszej rozprawy, jednym z „nachyleń” myśli współczesnej jest to, że w swoisty sposób usiłuje ona – naturalnie z różnych perspektyw badawczych oraz w obszarze odmiennych strategii metodologicznych – zaproponować nowy typ dyskursu na temat Boga. Oczywiście, z jakąś dozą uproszczenia, w podejściu tym można zauważyć pewne symptomy uwagi sformułowanej przez Paula Tillicha¹ dotyczącej zarysowującego się tutaj postulatu „przekroczenia” klasycznie, to jest w nurcie filozofii realistycznej, ale nie jedynie jej, rozumianego teizmu. Taki typ podejścia wydaje się swoistą „normą” dla wielu, i to najbardziej nośnych, nurtów filozoficznej myśli współczesnej, aczkolwiek wychodzą one z nie dających się do siebie sprowadzić obszarów zakreslenia tego, co można by nazwać ich „punktem wyjścia”. Otóż wspomnianą potrzebę „przekroczenia” tradycyjnego teizmu ujawniają przedstawiciele zarówno nurtu egzystencjalizmu, jak i filozofii analitycznej, a także innych propozycji nie pozwalających się w prosty sposób zakwalifikować do któregoś z wyżej wymienionych, jak o tym świadczy, np. myśl L. Kołakowskiego.

Marcel, Heidegger, analitycy – Wittgenstein, Hick, Swinburne oraz Kołakowski, wszyscy oni zgodnie postulują konieczność przełamania „klasycznego” teizmu twierdząc z różnych – podkreślmy to raz jeszcze – myślowych perspektyw, że jego wadą naczelną jest oparcie go w ramach klasycznej, a dokładnie realistycznej metafizyki (zarzuty pod jej właśnie adresem są tutaj bazowe dla wszystkich tych filozofów i ich stanowisk). Taki typ podejścia zakłada, że wszystkie – jak powiedziała by White-

¹ P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983 (s. 174-181).

head – „komplementy” orzekane o Bogu, a dokładniej o Jego naturze, a zatem także wszystkie próby charakterystyki relacji między światem a Absolutem, jakie formułuje teizm, są wydedukowane z analizy świata (są *a priori* – jak nazywa to Hick), co ich zdaniem nie przystaje zupełnie do tego, czym (kim) w istocie jest Bóg; jak powiedziałby Marcel – „Bóg prawdziwy”, lub jak nazywa to Heidegger – „Boski Bóg”, czy Wittgenstein – „to, co mistyczne”, albo Hick – to, co „doświadczane religijnie”, czy też Swinburne – Transcendens ujęty w splocie całości ludzkich doświadczeń, a przy tym będący podstawą logicznej prostoty, czy wreszcie L. Kołakowski, dla którego Bóg to, owszem, być może „coś więcej niż mit”, ale z pewnością nie przedmiot – jak mówi – „horroru metafizyki”, która zagłuszyła religijne, to znaczy „prawdziwe”, tj. mitologiczne przesłanie „tabu”, czy jakiegoś bliżej nieokreślonego *sacrum*, w każdym razie czegoś, co nie jest „Bogiem rezonerów” (czyt. metafizyków).

Celem pierwszej części niniejszej pracy jest ogólna charakterystyka wspomnianych wyżej alternatywnych perspektyw „mówienia” o Bogu, których dążeniem podstawowym jest swoiste „wyprowadzenie” tego „mówienia” poza metafizykę lub nawet poza filozofię w ogóle. Niektórzy z przywołanych tutaj Autorów mówią jeszcze o możliwości budowania nowej wersji „filozofii religii” – jak zdaje się sugerować R. Swinburne. I tak Marcel powie, że Bóg metafizyki jest to „Bóg abstrakcyjny”, „Bóg, który nie jest osobą”, „nie może być kimś bliskim” i jako taki, nie może być kojarzony z prawdziwym chrześcijańskim Bogiem. Propozycja Marcela idzie w kierunku skupienia uwagi na samej tylko ludzkiej egzystencji. W istocie proponuje on program „filozofii konkretnej”, czyli w jego podejściu antropologii, ale antropologii swoście rozumianej, bo będącej jedynie czymś w rodzaju opisu ludzkiego losu. Ostatecznie, dopełnieniem usensawniającego ludzką egzystencję jest wiara religijna, ale przy założeniu, że pozostanie ona wolna od jakiejkolwiek spekulacji, od wszelkiego „abstrahowania” i „teoretyzowania”. Bóg pojawia się więc tutaj jako swoisty warunek autentycznego doświadczania człowieka jako człowieka w jego konkretności, w jego egzystencji. Z kolei Heidegger powie, iż metafizyczne orzekanie o Bogu czegokolwiek jest zwykłym „obrażaniem” Go, dlatego – jak przekonuje – nie powinno dziwić, że „bogowie zbiegli”, a przez zasłonę poezji, czy raczej mitu powróci jeszcze jakiś bliżej nieokreślony „ostatni Bóg”. Całą winę za zaistniałą sytuację ponosi metafizyka ze swoją niepoprawną koncepcją bytu, która – jak mówi – „zapomniała bycie”. To ostatnie jest w istocie domeną samego człowieka. To człowiek jest-bytuje będąc byciem, czy raczej je wyczuwając. Tylko ludzkie „bycie” potrafi ująć „różnicę ontologiczną” i tylko ono w języku poezji, nie zaś metafizyki, jest w stanie wyczuć sferę „pomiędzy”. Gdzieś w jego obrębie dokonuje się „milczenie” o Bogu, czy – jak powie Heidegger później – „milczenie wobec Boga”. Ale pytanie: jakiego Boga, czy bogów? Presja, jaką wywarła metafizyka jako ontoteologia spowodowała, że można już tylko mówić o „zbiegłych bogach”, których jedynym „prześwitem” jest jakaś idea przywołanego tu „ostatniego Boga”.

Jak to się okaże, z grona analityków, Wittgenstein albo nie dopuszcza jako czegoś sensownego „mówienia o Bogu” w ogóle – dlatego pojawia się jego założenie, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, albo też, nieco później powie, że owo mówienie jest „grą” i w jej obrębie niesie sens, ale w dalszym ciągu, pomimo nachylenia „mistycznego”, jest to wyłącznie sensowność języka religijnego, nie zaś metafizycznego. Wittgenstein znany z *Traktatu*, jak i z *Dociekań*, ale także „późny” Wittgenstein, zdaje się pozostawiać cały czas – jak mówi – „przstęp” do jakiegoś sposobu orzekania o Bogu, czegoś spoza samych ram języka logiki, czy językowych gier. Późny Wittgenstein zdaje się więc rzeczywiście mówić coraz częściej terminologią *Traktatu*, to znaczy „o tym, co mistyczne”, dające się ująć w ramach logiki języka religijnego, natomiast sam przedmiot tego orzekania jest absolutnie zakryty. Mówi o weryfikowalnej sensowności religii, o jej „mistycznym” przedmiocie, o tajemnicy, ale sposób i treść mówienia o tym wszystkim jest uwarunkowane „granicaми” logiki i „granicami” samego języka. Graniczność ta jest właśnie – jego zdaniem – otwieraniem drzwi do tego, „co niewyraźalne”. Dla J. Hicka zaś cała racjonalizacja dowodów i próby opisu Boskiej natury jest nieporozumieniem, ponieważ – jeśli je wszystkie dobrze przeanalizować oraz poddać rygorom weryfikacji w sensie logicznym, to okazują się one zupełnie nieprzekonujące, wręcz puste. Mówiąc językiem Wittgensteina: są nie tyle fałszywe, co „niedorzeczne”. Co pozostaje? Jedyne to, co nazywa on „weryfikacją eschatologiczną”, ale jest to płaszczyzna ściśle religijna i egzystencjalna, co – z religijnego punktu widzenia – każe zakładać coś, co jest głoszeniem religijnego pluralizmu relatywistycznego. Nawiasem mówiąc, konieczność owego „zrelatywizowania” dotyczy przede wszystkim chrześcijaństwa, gdyż to jego chrystologia, a jeszcze bardziej soteriologia, jest najbardziej restryktywna, a zatem należy je zdecydowanie „osłabić”. Teza Hicka brzmi: wszystkie religie są równie prawdziwe, bo w każdej z nich pojawia się doktryna w postaci jakiejś obietnicy zbawienia. Celem jego refleksji jest to, aby – jak mówi w pracy *Piąty wymiar* – zuniifikować przesłanie wszystkich religii, to znaczy sprawić, aby wszystkie one zgodziły się na pełną „tolerancję” wobec siebie, tj. uznać proporcjonalną prawdziwość ich wszystkich.

Kolejno pojawia się krótka analiza stanowiska Swinburne’a. Co prawda nie idzie w kierunku tego „osłabienia”, twierdzi nawet, że chrześcijaństwo jest religią wyróżnioną, gdy idzie o głębię jego doktryny (nigdy nie dałoby się jej po prostu wymyślić), i same próby podejmowane przez filozofów chrześcijańskich (zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu) są oznaką wielkiej głębi i niezrównanej wnikliwości umysłu, ale – jako że są wyłącznie racjonalne, czysto spekulatywne – poddają się współczesnej krytyce ze strony ateizmu, a jeszcze bardziej agnostycyzmu oraz skrajnego sceptycyzmu. Konieczne wydaje się zatem formułowanie czegoś w rodzaju argumentacji teistycznej – jak ją nazywa – „kumulatywnej”, co ujęte jako „hipoteza prosta” spełnia standardy logicznej spójności. Propozycja nowej „filozofii religii”, opartej na ostrych

rygorach logiki, ma zawierać w sobie (to jest postulat) całość dobrze zweryfikowanej tradycyjnej filozofii Boga (ma tutaj głównie na myśli trzecią drogę Akwinaty oraz dowód ontologiczny – zwłaszcza w interpretacji Kartezjusza) oraz całokształt religijnych doświadczeń człowieka. Chodzi więc ogólnie o ukazanie wewnętrznej niesprzeczności „teizmu” jako zespołu wielu uzupełniających się twierdzeń, którym rytm owej logiczności nadaje „prosta” i wewnętrznie spójna „hipoteza Boga”.

I wreszcie, w rozdziale czwartym zajmujemy się próbą zrekonstruowania, trudnej do jednoznacznych interpretacji, myśli Kołakowskiego. Podstawowe jego ustalenie brzmi: za wszelkie nieporozumienia na gruncie myśli ludzkiej w odniesieniu do całej kultury odpowiadają niczym nieuzasadnione „roszczenia” filozofii, a zwłaszcza tej jej dziedziny, która jest najmniej „pokorna”, najbardziej restryktywna, to znaczy metafizyka. To za jej przyczyną filozofia ukazuje całą masę nurtów pretendujących do miana „prawdziwych”, ale jednocześnie, jak twierdzi, pomiędzy sobą sprzecznych. Wszystkie one zmierzają do odkrycia „prawdy absolutnej”, ale ta żadną miarą nie da się ująć w żaden „schemat racjonalizacji metafizyki”. Metafizyka z góry jest skazana „na klęskę”. Każdy metafizyk, zwłaszcza współczesny, jest po prostu – jak się wyraża – „szarlatanem”. Krótko mówiąc, cała historia metafizyki jest odsłoną „horroru”, którego treści miały jeden cel: odmitologizować świat, kulturę itd. Tymczasem, to jedynie mity i zapoznane „kulturowe tabu” niosą jedyną prawdę o świecie. Człowiek odczuwa potrzebę mówienia o tym, co „niewypowiadalne”, ale tylko poprzez mit jest zdolny to uchwycić. Każda próba spekulacji jest „rezoneerstwem”, to znaczy przede wszystkim pokusą racjonalizacji, czyli próbą ujęcia świata w kategorii metafizyki. Ale te są z gruntu fałszywe. Jedynie tabu i mit niesie sens o świecie, człowieku, o tym, o czym wiedzą mistycy, a nie racjoniści (sceptycy). Kategoria *sacrum* i tego, co ono oznacza, jakaś nieprzekraczalna tajemniczość, nie musi być czymś realnym – wystarczy, że pojawia się we obrębie ludzkich aspiracji, określanych ogólnie jako „religijne”.

I

G. MARCEL: ANTROPOLOGIA ZAMIAST METAFIZYKI?

Znalazłszy się w filozoficznym tyglu myślowym, będącym w dużej mierze dziedzictwem empirystycznej i racjonalistycznej myśli Hegla oraz Kanta, Gabriel Marcel szuka „nowego otwarcia”, poszukuje nowych możliwości filozoficznej ekspresji, ale takiej głównie, która będzie w stanie „zlokalizować” to, co – jego zdaniem – w ludzkiej refleksji w ogóle (już nie tylko filozoficznej, chociaż zasadniczo w jej obrębie) jest najważniejsze, a mianowicie egzystencja człowieka, wpływające z jej „tła” relacje międzyludzkie, określające ostatecznie fundamentalną relację, to znaczy relację wobec „Ty” *Transcendensu*. W tym projekcie Marcel nie chce się zatem opierać na utrwalonej w długiej historii ludzkiego myślenia osi poznawczej „podmiot – przedmiot”, uznając ją za niewystarczającą, a wręcz za zniekształcającą sam rdzeń rzeczywistości, którym przestają być i realne byty, i same idee, czyste fakty, czy podmiotowe warunki poznania. Autor *Dziennika metafizycznego* jawi się tutaj jako wieszcz nowej epoki; epoki zorientowanej zdecydowanie antropocentrycznie i to w taki sposób, jaki dotychczas – jak sądzi, wbrew wszelkim w tym temacie deklaracji – nigdy nie został zrealizowany. Postulowana przez niego nowa perspektywa to „filozofia konkretna” jako jedyne narzędzie zdolne uchwycić to, co człowiekowi najbliższe, to znaczy jego własne, wewnętrzne przeżycia. Doświadczenie osobiste, konkretne, autentyczne, wolne od jakichkolwiek spekulacji i prób schematyzowania jest więc tutaj narzędziem opisu – próby wyrażenia głębi osobowego „ja” jako podmiotu, który z natury swej jest podmiotem uczestniczącym, podmiotem wcielonym. Taka zatem panorama refleksji filozoficznej – konkretnej, bliskiej, „przyjaznej” ludzkiej egzystencji, jest fundamentalnym celem filozofowania, które przestaje być jakimś typem refleksji, kontemplacji prawdy dla niej samej, a zaczyna być myślową o człowieku, czy raczej wyrazem palety jego doświadczeń, nawet jeśli ich treścią jest suma jedynie subiektywnie zespolonych odczuć.

Warto tutaj zauważyć, że Gabriel Marcel występuje jako swoisty „protoplasta” całego XX-wiecznego nurtu egzystencjalizmu. Związki jego myśli z dziedzictwem Kierkegaarda czy później Jaspersa – jak to podkreśla F. Copleston – wyrażają pewne „pokrewieństwo”, ale jest to sprawa ideowych „faktów”, a nie jakiegoś typu „za-pożyczeń, czy wpływu historycznego”¹. Ponadto wystarczy nadmienić, że co prawda

¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007, s. 126.

pierwsza część *Dziennika metafizycznego* ukazała się dopiero w roku 1927, a zatem w tym samym roku, kiedy M. Heidegger opublikował swoje sztandarowe dzieło *Sein und Zeit*, to jednak sama jego treść została spisana już na początku pierwszej wojny światowej, bo w roku 1914. Poza tym, w trosce o kształt postulowanej przez siebie filozofii konkretnej, nie podziela Marcel zasadności „zabiegu” terminologicznego Autora pracy *Kant a problem metafizyki* w postaci zaproponowanego przez niego nowego *spectrum* językowego, które, w jego przekonaniu, niesie – jak się wyraża – „poważne obawy”². Francuski Filozof pozostaje więc myślicielem oryginalnym i to zarówno, gdy idzie o treść swoich refleksji, jak i o ich formę. Co jednak pozostaje wspólne innym podejściom tego nurtu, to próba definitywnego zerwania z metafizyką (choć Marcel używa również tego słowa) rozumianą tradycyjnie. Głównie chodzi tu o „odwrót” od najbardziej – jak sam mówi – „metafizycznych ze wszystkich poszukiwań”, czyli refleksji skupionej na tym, czym jest byt lub też, bardziej jeszcze, jakie są jego racje, tj. „co sprawia, że byt jest bytem”³.

Marcel zaczyna myśleć we wnętrzu swej własnej egzystencji, aby potem to myślenie-doświadczenie ujawniać na polu relacji osobowych, głównie religijnych, mających zawsze w tle Boga – jak mówi – Boga „żywego”, Boga „prawdziwego”. Porzuca więc poniekąd to, co wyrażalne (idealistycznie, czy realistycznie) na rzecz refleksji o tym, co niewyrażalne. Jest to więc droga tyle oryginalna i ciekawa, co i narażona na różnorodne kontrowersje i nadinterpretacje. Jego filozofia jest – jak sam mówi – przede wszystkim rodzajem „wezwania” i jako taka „nie może i prawdopodobnie nigdy nie będzie mogła w pełni przybrać realnych kształtów w jakiejś uczzonej wypowiedzi”. Oznacza to, iż rzeczywistość – taki w każdym razie stawia sobie cel – chodzi tu o nowe spojrzenie, to znaczy dostrzeżenie i zrefleksjowanie tego, czym jest problem oraz tego, czym jest tajemnica⁴. Tym „problemem”, który w istocie należy „odproblematyzować”, to jest spojrzeć nań raczej jako na „tajemnicę”, jest w gruncie rzeczy sam człowiek, jego egzystencja, jego zanurzenie w świat, jego bycie-w-sytuacji, zawsze w sytuacji konkretnej, to znaczy w sytuacji, która jest jego egzystencjalną niszą, ale zarazem „wezwaniami”, „wymogiem”, coraz wyżej prowadzącym „przystępem”, którego kresem jest „absolutne Ty” – „Ty” Boskie.

Koniec końców, propozycja Marcela idzie w kierunku wyraźnego „przesilenia” w rozumieniu samej filozofii – zarówno jej treści, jak i stawianych celów. Filozofia przestaje tutaj być czystą spekulacją, jakimś typem racjonalnego, jak mówi Autor *Być i mieć* stechniczowanego dyskursu, a zaczyna być po prostu namysłem nad samym człowiekiem, jego egzystencją w najbardziej prozaicznych, wydaje się, momentach odsłaniania się ludzkiego bytu-podmiotu jako podmiotu uczestniczącego.

² G. Marcel, *Tajemnica bytu* tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 81.

³ Tamże, s. 247.

⁴ Por. tamże, s. 223.

Analogicznie rzecz się ma z problematyką Boga. Jest ona etapem, czy raczej swoiście pojętą niszą mówienia o transcendentnych aspektach ludzkiego zadomowienia w świecie, który należy – nie analizując go jakoś refleksyjnie – „obejmować” po to, by ludzkiej egzystencji (jako takiej) był on po prostu „przyjazny”.

1. OD METAFIZYKI RACJONALNEJ W STRONĘ „FILOZOFII KONKRETNEJ”

Gabriel Marcel, nieprzypadkowo zaliczany do najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli egzystencjalizmu⁵, jakby w „punkcie wyjścia” swoich filozoficznych refleksji odcina się od innych typów refleksji ześrodkowanych na egzystencji człowieka, zwłaszcza tych, które wyszły spod pióra Heideggera oraz Sartre’a⁶. Samo „tło” jego refleksji pozostaje wszak wolne od „naleciałości”, tak intensywnie się ujawniających w toku myśli wspomnianych myślicieli, prowadzących ostatecznie, jeśli nie ich samych, to z pewnością pozostawiających takie pokłosie, które znalazło swoje odzwierciedlenie w takich refleksjach, jak relatywizm, sceptycyzm, czy wreszcie nihilizm, co znalazło wiele reperkusji, głównie w poglądach Autora pracy *Problem bytu i nicości*. Z całą jednak pewnością, myśl Marcela jest projektem na wskroś egzy-

⁵ Jest to problem bardzo złożony i z pewnością dyskusyjny, ale ciekawe jest to, że w *Przedmowie* (pod datą 10.01.1951) do *Tajemnicy bytu*, Marcel, pisząc w trzeciej osobie, zauważa: „Autor pragnął umieścić tę książkę pod znakiem Sokratesa i Platona, co ma zresztą stanowić bardzo dobitny protest przeciwko żalosnemu nieporozumieniu, które spowodowało okropne słowo *egzystencjalizm*”. I zaraz potem wyjaśnia dalej: „Czasami nie bez pewnej naiwności pytano autora, jakim *izm* pozwoliłby to słowo zastąpić. Jest jednak jasne, że wyrażona tutaj myśl przeciwstawia się zdecydowanie jakimkolwiek *izm*om. Ale ostatecznie gdyby trzeba było mimo wszystko zgodzić się na szukanie jakiejś etykiety, to z oczywistych względów autor w końcu wybrałby neosokratyzm albo sokratyzm chrześcijański”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 25. Nie sięgając zbyt głęboko w historię myśli filozoficznej zdradzającej symptomy myślenia „egzystencjalistycznego” (rzeczywiście trzeba by sięgnąć aż do Sokratesa, św. Augustyna, i później – B. Pascala oraz, przede wszystkim, S. Kierkegarda, należy tutaj dodać, iż w obrębie XX-wiecznego egzystencjalizmu Marcel wydaje się być poniekąd pionierem tejże myśli, ponieważ – jak zauważa I. Dec – główne linie swojej filozofii wypracował już w latach 1914-1923 (chodzi o merytoryczny kształt pierwszego dziennika – *Journal métaphysique*, ale nie tylko). Tymczasem sztandarowe dzieło M. Heideggera (*Sein und Zeit*) ukazało się dopiero w roku 1927, natomiast *Philosophie* K. Jaspersa pięć lat później, czyli w 1932 roku, nie wspominając o pracy Sartre’a – *L'être et le néant* – z 1943 r. Zob. uwagi I. Deca w jego książce: *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 46-47, a także: Tenże, *Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela*, Lublin 1986. Warto też dodać, iż Marcel – świadczą o tym jego teksty – zdaje się być świadom oryginalności swojego filozoficznego, „nowego” podejścia.

⁶ Wobec tego ostatniego formuluje Marcel opinię, w dużej mierze rzutuującej na stosunek wobec niego, gdyż Sartre – jak sądzi – „wyparł się niemal wszystkiego, co początkowo wzbudzało nasz szacunek czy po prostu podziw” (*Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 6).

stencjalistycznym⁷, z tego zasadniczo powodu, iż wszelki filozoficzny dyskurs – jego zdaniem – należy rozpoczynać od namysłu nad człowiekiem, jego doświadczeniem – doświadczeniem konkretnym, będącym ujęciem czegoś bardzo konkretnego, bo dotyczącego bytu konkretnego człowieka⁸. Więcej, wydaje się, że dla Autora *Dziennika metafizycznego*⁹ rozumienie bytu w ogóle (bytu jako takiego¹⁰) w pierwszym i podstawowym sensie odnosi się właśnie do człowieka, jego osobowej ontyczności. Nie chodzi tu już zatem o analizowanie jakiegoś abstraktu w postaci pojęcia bytu jako takiego, ani też nawet o pytanie – jak czyniła to dotąd metafizyka klasyczna – o to, co sprawia, że byt (jako istniejący) jest tym, czym jest. Jest to domena myśli (jednak zarazem cała „filozofia konkretna jest filozofią myśli myślącej”¹¹, ale nie w znaczeniu bycia myślą abstrakcyjną, „obiektywizującą” cokolwiek), która prowadzi jedynie w „jałowy obszar spekulacji”, ale nie sięga „do konkretnie pojmowanego istnienia”. Jedyne pozytywnie rysujące się tutaj zagadnienie – naturalnie, wyłącznie w ramach filozofii egzystencji – to refleksja na temat sposobu doświadczenia siebie samego „jako będącego” i zarazem pytającego, czy postrzeganie siebie samego

⁷ Marcel powie, iż „osobowość wcielona może patrzeć na rzeczywistość z egzystencjalnego punktu widzenia; niemożliwe jest – twierdzi – aby czysty rozum w tej mierze, w jakiej go sobie możemy wyobrazić, mógł traktować rzeczy jako istniejące lub nieistniejące” (*Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986, s. 8).

⁸ Mówiąc o jednym z ośrodków egzystencji człowieka, jakim jest to, co Marcel określa mianem „wymogu transcendencji”, wiążąc go z „konkretnością” ludzkiego życia i deklarując swoją „strategię” postępowania, pisze: „musimy postarać się ustalić jego związek z konkretnie przeżywanym życiem, a nie ograniczać go do rozrzedzonego eteru, przynależnego rzekomo czystemu myśleniu. Moje postępowanie będzie niezmiennie polegało [...] na wznoszeniu się do życia ku myśleniu, a następnie na ponownym schodzeniu od myślenia ku życiu, aby to życie postarać się wyjaśnić” (*Tajemnica bytu*, s. 65). Wiąże się to z celem, jaki w ogóle Marcel stawia swojej „filozofii konkretnej”, która z natury swej „nie ufa temu, co gotowe, ani temu, co odpersonalizowane” (*Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 20; zob. więcej: tamże, s. 80-108). Nawiasem mówiąc, to, co odpersonalizowane, przestaje już być osobowością – staje się po prostu „jednostką”, a ta jest niczym innym jak „bezosobowością rozparcelowaną” (tamże, s. 149). Ujmując istotę filozofii Marcela, A. Podsiad zauważa: „Filozofować konkretnie – to sprząć metafizyczną refleksję z przeżytych doświadczeniem, to nie dopuścić do zerwania między myślą myślaną a myślą myślącą, tzn. nie dopuścić do takiej sytuacji, ażeby umysł miał pracować w próżni”. Tenże, *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, [w:] *Homo viator*, s. 306. Zob. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 358nn.

⁹ Warto tutaj nadmienić, że treści w nim zawarte – jak twierdzi sam Marcel – pochodzą z okresu, „gdy nie znał jeszcze filozofii egzystencji”. Mówi o tym we *Wprowadzeniu do pracy Od sprzeciwu do wezwania* (s. 9).

¹⁰ Od razu tutaj Marcel wyjaśnia, że żadną miarą nie chodzi mu o analizę bytu jako bytu, do której to analizy przyzwyczaiła myśl dotychczasowa metafizyka. Dlatego też mówi, iż „myśl odwraca się coraz bardziej od najbardziej metafizycznego ze wszystkich poszukiwań, polegającego na zastanawianiu się, co to znaczy byt, albo co sprawia, że byt jest bytem” (*Tajemnica bytu*, s. 247).

¹¹ Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 20.

może się odbywać poza rozumieniem siebie „jako istniejącego”¹². Samo istnienie, będzie jeszcze o tym mowa później, nie jest w żaden prosty sposób uchwytne. Można je, owszem, doświadczać, odczuwać-konkretyzować, ale z pewnością, nie ujmować w jakichkolwiek pojęciowych schematach, bo to w prosty sposób oznacza jego „zdradę”.

1.1. MOTYW „DROGI”

Konsekwentnie „egzystencjalnym pewnikiem – przekonuje zdecydowanie – mogę być tylko ja sam, jako że jestem przekonany o moim istnieniu”¹³. Można nawet powiedzieć, że Marcel – niejako programowo¹⁴ – zmierza do swoistego przywrócenia najgłębszego sensu doświadczenia ludzkiej egzystencji, której najlepszym chyba obrazem jest motyw „drogi”, a konkretnie człowiek jako byt w drodze (*homo viator*). Takie doświadczenie sprzeciwia się zatem wszelkim ujęciom abstrakcyjnym, bazującym na utartych regułach pojęciowych i szerzej – językowych¹⁵. Jako więc istota „wędrująca”, człowiek nie pojawia się w tej refleksji jako jakieś ujednostkowane indywiduum reprezentujące jakąś ogólną istotę, ale konkretną¹⁶ – wolną, twórczą, osobowo indywidualną, ludzką właśnie, egzystencję. Egzystencja ludzka jest egzystencją indywidualną. Jej życie-bycie jest w pierwszym rzędzie darem¹⁷. W związku z tym – powie Marcel – nie jest tu możliwa „całkowita abstrakcja”, bowiem – jak w swym konkretystycznym sposobie mówienia to wyraża – „nasz los jest ostatecz-

¹² Por. Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 256-257. Marcel jest świadom tego, iż – jak mówi: „pomiędzy mną a moim bytem zawsze jest jakaś odległość, którą mogę, prawdę mówiąc, ograniczyć, ale której usunięcia, przynajmniej w tym życiu, nie mogę się spodziewać” (*Tajemnica bytu*, s. 257).

¹³ Tamże, s. 113.

¹⁴ Świadczy o tym, wydaje się, nawiązany przez niego, ale zdecydowanie krytyczny dialog z historią myśli filozoficznej, w obrębie której zdarzały się „przebłyki – jak mówi – konkretnej myśli filozoficznej”, ale jak zauważa, „zawsze lub prawie zawsze myśl ta ulegała zwyrodnieniu bądź to w scholastykę, bądź to w szereg martwych komentarzy, zmierzających, prawie nieuchronnie, nie tylko do wyjąłowania, lecz do oślepienia naprawdę głębokiej i nowej intuicji wokół której narastały”. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 81.

¹⁵ Stąd też Marcel poszukuje i faktycznie używa zupełnie odmiennej – właściwej dla swojej filozofii literackiej – terminologii, z założenia bliskiej życiu, różnych wymiarów ludzkiej egzystencji. Zob. I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 117.

¹⁶ Marcel zatem mówi, że „ja empiryczne w ogóle jest fikcją. Tym, co istnieje i co się liczy, jest dana jednostka, realna jednostka, jaką jestem, wraz ze wszystkimi najdrobniejszymi szczegółami swego doświadczenia, ze wszystkimi specyfikacjami konkretnej przygody, którą przeżyć musi właśnie ona sama, a nie kto inny” (*Homo viator*, s. 140).

¹⁷ Por. K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 109-110 (zob. s. 198nn). Owa egzystencja-życie jest czymś, owszem, konkretnym, ale jednocześnie stawiającym opór wszelkim uproszczeniom: „moje życie jest dosłownie nieuchwytnie – mówi Marcel – wydaje się mi wymykać i wydaje się wymykać samemu sobie ze wszystkich stron”. G. Marcel, *Tajemnica, bytu*, s. 187. Gdzie indziej powie Marcel, że „dedukcja kończy się tam, gdzie pojawia się indywidualność empiryczna” (*Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987, s. 53).

nie losem istoty wędrującej”. Tej ludzkiej egzystencji nie da się „zatrzymać w miejscu”, chyba że – jak przestrzega – „za sprawą fikcji”, a tej przecież sprzeciwia się autentyczna „filozoficzna refleksja”¹⁸. Stąd też, jak powie, im bardziej człowiek osiąga konkretne postrzeganie swojego własnego doświadczenia, które dopiero dzięki temu jest prawdziwe, tym bardziej czuje się na siłach i dzięki temu w ogóle staje się to możliwe, aby „osiągnąć rzeczywiste zrozumienie kogoś drugiego”; zrozumienie – to znaczy ujęcie i przyjęcie doświadczenia drugiej osoby. To wszak staje się pomostem, na którym człowiek może porzucić „wyspiarskość ego” i tym samym przenieść się „w sam środek żywiołu”. Czemu-komu to służy? Owszem, służy to innym podmiotom, ale przede wszystkim jest wyrwaniem się samego zainteresowanego, zaangażowanego człowieka, z okowów egocentryzmu, a ten „jest zawsze oślepiający”. Stąd dopiero płynie fundamentalny wniosek, będący zarazem swoistą lekcją, której planem podstawowym jest prawda, iż „konkretna i pełna świadomość samego siebie nie może być autocentryczna”¹⁹.

Oznacza to, że człowiek „troszczy się o byt” na tyle jedynie, na ile uświadamia sobie „ukrytą jedność”, która go łączy, komunikuje z bytami, których obecność „przeczuwa”. Owo „przeczuwanie” jest możliwe dlatego tylko, że byty te są „towarzyszami” jego egzystencji, jego „drogi”²⁰. Towarzyszami również i w tym sensie, że o tyle człowiek sam potwierdza siebie jako osobę, na ile realnie wierzy w egzystencję innych ludzi, ale także, na ile owa wiara ma rzeczywisty wpływ na jego zwykłe postępowanie. Stąd też przywołana tu kategoria „wiary” oznacza głównie realizację i potwierdzenie właśnie egzystencji samej w sobie²¹. Podkreśla to, naturalnie, ów postulowany przez Marcela konkretyzm jego refleksji; konkretyzm, którego pierw-

¹⁸ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 154. Jest jednak Marcel świadom niedoskonałości i ujęć egzystencjalnych. „Filozofia egzystencjalna jest narażona na bardzo poważne niebezpieczeństwo, polegające na nieustannym wypowiedaniu się w oparciu o głębokie doświadczenia, które stanowią naprawdę punkt wyjścia jej twierdzeń, ale których nie jest w stanie w razie potrzeby odnowić. Toteż takim twierdzeniom zagraża poniekąd utrata treści, pustosłowie” (tamże, s. 223). Wracając do samej abstrakcji, Marcel twierdzi, że przez nią, „której błędność demaskuje życie ducha, możemy rozdzielać z jednej strony czystą i samoistną myśl, z drugiej zaś niezdeterminowaną naturę, która mogłaby być królestwem zaledwie chaosu” (*Dziennik metafizyczny*, s. 92).

¹⁹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 236-237 („Właśnie dlatego, że egoista myśli tylko o sobie, nie widzi w gruncie rzeczy wyraźnie siebie samego; nie zna swoich rzeczywistych potrzeb, nie wie, czego mu brakuje, nie dostrzega, że wypiera się samego siebie dokładnie o tyle, o ile skupia na sobie całą swoją uwagę” (tamże, s. 236).

²⁰ Por. tamże, s. 244-245.

²¹ Por. G. Marcel, *Homo viator*, s. 21-22. W duchu swojej filozofii konkretnej Marcel wyjaśnia, że „osoba – zaangażowanie – wspólnota – rzeczywistość – oto łańcuch pojęć, które, prawdę mówiąc, nie dają się wyprowadzić jedne z drugich w drodze dedukcji – nie ma zresztą nic bardziej zawodnego niż wiara w wartość dedukcji – a których jedność można uchwycić jednym aktem umysłu; akt ów należałoby określić nie tyle nadużywanym terminem *intuicja*, ile raczej zbyt mało używanym terminem *synideza*, oznaczającym akt, dzięki któremu spojrzenie umysłu ogarnia pewną całość” (tamże, s. 22).

szym przejawem jest „odwracanie się” od „próżnych” poszukiwań wymiaru bytu którego nie ma, to znaczy – bytu jako bytu. Ten ostatni pozostaje zawsze (jest to poniekąd postulat) czymś konkretnym. Samo bowiem myślenie o nim jako istnieniu jest w istocie myśleniem o racji „niemożliwości przeciwstawiania” tego, czym jest byt oraz tego, czym jest jego „przejaw”. Znaczy to, iż „aspekt egzystencjalny” jest ściśle powiązany z „położeniem” podmiotu jako „bytu nie tylko wcielonego, lecz także wędrującego”²². Konsekwentnie więc należy za Autorem pracy *Od sprzeciwu do wezwania* skonstatować, że w takim razie „pomyśleć jakąś rzecz jako istniejącą” oznacza w istocie „pomyśleć siebie jako tę rzecz postrzegającego” (w pewnej mierze przypomina to niektóre intuicje empiryzmu G. Berkeleya²³, ale sam Marcel zdaje się, i to bardzo często, odżegnywać od tego typu skojarzeń). Wynika stąd swoiste „poszerzenie” doświadczenia podmiotu o coś, co wydawało się być „poza” jego obrębem. Dlatego też, w ścisłym tego słowa znaczeniu, istnienie suponuje zachodzenie jakiejś relacji do „bezpośredniego myślenia w ogóle”. Niemniej jednak, o samym istnieniu można i należy mówić tylko w zrelacjonowaniu z przedmiotami, które są dane świadomości bezpośrednio (przywołuje to, naturalnie, Husserlowski²⁴ trop interpretacyjny)²⁵.

1.2. WOBEC „ŚWIATA ZŁAMANEGO”

Takie, wstępne oczywiście, ujęcie istoty człowieka kłóci się poniekąd i zdecydowanie sprzeciwia modelowi, który – jak sugeruje to nieodparcie Marcel – jest powszechnie lansowany w szeroko rozumianej kulturze, a który sprowadza się do jakiejś totalnej manipulacji tego, czy raczej tym wszystkim, czym w swojej najgłębszej

²² Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 247. 251. „To, co rozpoznać albo co witam jako istniejące, rozpoznać zarazem jako mające kiedyś nie istnieć – w takim znaczeniu, w jakim ja sam nie będę istniał” (tamże, s. 251).

²³ Zob. np. G. Berkeley, *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. F. Jezierski, Warszawa 2003, s. 30-31.

²⁴ Husserl powie tutaj, iż „w oglądaniu czystego fenomenu przedmiot nie jest poza poznaniem, poza świadomością, a zarazem jest dany na sposób absolutnej samoprezentacji czegoś, co jest oglądane w sposób czysty”. I na innym miejscu: „Każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną”. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 53. 55.

²⁵ Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 23. 26. Znaczy to także, że „jeśli istnienie należy do świata zmysłowego, nie można uważać go za przynależne do porządku rozumowego; a zatem świat zmysłowy nie może być wywiedziony z porządku rozumowego, a to z tego głębokiego powodu, że myśl jako myśl (nie bezpośrednia) nie da się wywieść ze świadomości bezpośredniej. Jeśli porządek zmysłowy nie da się wywieść z porządku rozumowego, to musimy przyjąć z konieczności, że indywidualna myśl jawi się sobie jako osadzona w całości przypadkowej – a to dlatego, że sama ta myśl może siebie określić jako racjonalną jedynie wykraczając poza tę całość (którą więc z góry zakłada, choć wcale jeszcze nie uzasadnia)”. Tamże, s. 25. Zob. analizy I. Deca w pracy: *Dwie antropologie*, s. 97-99. Zob. także, S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 400-401.

istocie człowiek (jeszcze) jest. To „przekłamanie” polega głównie na pewnej „technicznej” wizji świata i żyjącego w nim człowieka, która w rezultacie doprowadza, jeśli już nie doprowadziła, do tego, że ów świat prezentuje się jako – przynajmniej tak w swojej diagnozie w jednej ze sztuk teatralnych Marcel to określa – „świat złamany”. Autor *Dziennika metafizycznego* powie w związku z tym, że „wszelka technika jest podobna do manipulacji”. Owo „pęknięcie” wewnętrznej struktury świata objawia się w jego „zautomatyzowaniu”; niemal wszystkie jego rejony, nie wyłączając tych, najbardziej duchowych, jakim, dla przykładu, jest „życie wewnętrzne”, też podlega temu samemu osądowi, to znaczy, aby w tym świecie „zaistnieć”, mieć jakby „rację bytu” – musi się stać „życiem uzewnętrznionym”. Co jest tego efektem? To, co Marcel nazywa źle oczywiście rozumianym „uspoleczeniem”, co wpływa zgubnie i ciągle pogłębia „zanik wzajemnej bliskości”, chciałoby się dopowiedzieć – konkretnej „bliskości”, tj. autentycznej, bo jej owocem jest to, że każdy człowiek w takim układzie owego społecznienia jest „traktowany jak funkcjonariusz”, co tylko potęguje jego obraz, ale – niestety – obraz człowieka coraz bardziej „nagięgo”, tracącego „zmysł krytyczny”, co sprawia, że jakby coraz bardziej idzie „na oślep w nurt jakiejś idei lub opinii”, które go jedynie wyjaławiają, bo wciągają w wir różnorodnych uprzedmiotowień i w efekcie – „paraliżujący sceptycyzm”²⁶.

Dramat ludzkiej kondycji zarysowywany przez Marcela pogłębia również fakt, że sam człowiek, który jest przecież „reżyserem” tego kryzysu współczesności, z drugiej strony nie bardzo godzi się na to, aby ostatecznie sprowadzać się do tego, by być „zarejestrowanym obrazem samego siebie” lub inaczej – by akceptować to, iż technika ma stawać się coraz bardziej „środkiem znieczulającym”, a jakaś jej przeciwwaga – swoiście rozumiana metafizyka, czy raczej sam jej „niepokój”, miałby być rozumiany jedynie jako „neuropsychologiczne zakłócenie”. I tak, głęboka analiza osnuta wokół myśli konkretnej, w ogóle wokół jakiegokolwiek refleksji-rozumowania (to ostatnie przeżywa jakby swój odrębny kryzys), dostrzega – owszem – „potęgę słów”, tyle tylko, że słów – choć w treści najgłębszych z możliwych (wolność, osoba) – to jednak wyjałowionych, takich, które stają się już tylko sloganami. Dlaczego tak się dzieje? Z dwóch, wydaje się, powodów. Najpierw dlatego, że świat, któremu zagraża „samozniszczenie”, nie jest już światem dopiero przewidywanym – on (niestety) „już jest nasz”; zagrożenie jest bliżej, niż refleksja ludzka potrafi to sobie uświadomić. Ale – powie francuski Filozof – właśnie „refleksja”, a raczej zdecydowany jej brak, czy „zapomnienie”, jak to później wyrazi Heidegger, jest czymś o wiele poważniejszym²⁷. Nazywa to on po prostu „odrzuconiem refleksji” oraz jednocześnie „odrzuconiem

²⁶ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 45-47. 49-50. 52-53. 166. Stąd nie dziwi, że cały swój intelektualny wysiłek określa Marcel mianem „zarysu filozofii ducha” (tamże, s. 363).

²⁷ Bowiem „tryb myślenia właściwy filozofii jest jedynym, który zawiera sam w sobie zasadę refleksji i negacji wystarczająco czynną, wystarczająco świadomą, aby być w stanie znieść siebie samego”. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 59. Zob. K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 50-51.

wyobraźni”, gdyż „pomiędzy refleksją i wyobraźnią istnieje o wiele ściślejszy związek, niż to zazwyczaj zakładamy”. Ale, kończąc ten wątek, Autor *Tajemnicy bytu* kładzie akcent na efekt, którym jest oddziaływujące na człowieka ciągle „pożądanie”, a także kryjący się gdzieś zaraz za nim nieustanny „lęk”, co tylko potwierdza postawioną wcześniej diagnozę, że „odrzućcie refleksji leży u źródeł tak wielkiej ilości panującego obecnie zła”²⁸; zła w całej gamie jego postaci, swoistych uprzedmiotowień, które coraz bardziej zdają się porządkować rozmaite obszary ludzkiej egzystencji.

Jak się okazuje, bardzo cenne, wręcz niezastąpione, instrumentarium poznawcze niesie ze sobą wypracowana przez Edmunda Husserla metoda fenomenologicznej deskrypcji²⁹. Za jej bowiem pomocą możliwe staje się dotarcie do obszaru filozoficznej (metafizycznej?)³⁰ struktury doświadczenia ludzkiej egzystencji, która to egzystencja dostarcza czegoś na wzór pryzmatu, poprzez który „opisujący” świat podmiot, najpierw swoje własne doświadczenie tego, kim (i jaki jest – jak „jest dany”) potrafi przekazać, i to w sposób maksymalnie obficie rzutuujący na kon-

²⁸ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 57. 59-61.

²⁹ Charakterystykę metody fenomenologicznego opisu zob. w pracy J. Krokosa – *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992, s. 195-199 („Zadaniem opisu fenomenologicznego [...] – pisze Krokos – jest językowe zdanie sprawy z tego, co i jak jest dane w oglądzie. Jest to zatem metoda utrwalania wyników badań fenomenologicznych i przekazywania ich drugim. Ma jednak – dodaje następnie – nie tyle je komunikować, ile – i przede wszystkim – naprowadzać czytelnika na fenomen, o który chodzi, by i on mógł znaleźć się w jego obliczu” (tamże, s. 195-196). Towarzystwą wciąż, stałą cechą myśli Marcela jest jej swoista „pokora”, czy „powściągliwość”. Dotyczy to także – jak się okazuje – stosowanych przez niego metod badawczych, nawet, gdy idzie o ustalanie tego, czym jest prawda w swojej istocie. Otóż, jakby usprawiedliwiają metodologiczny nawrót do fenomenologii, Marcel pisze: „Wydaje mi się, że z pewnością lepiej byłoby postępować w sposób o wiele bardziej powściągliwy, to znaczy fenomenologicznie, i zastanowić się, co mamy na celu, gdy wprowadzamy różnicę pomiędzy tym, że coś jest i że jest prawdziwe” (*Tajemnica bytu*, s. 84).

³⁰ Wydaje się, iż metafizycznego, to znaczy ściśle wyjaśniającego układ świata podejścia wynika, iż sama (fenomenologiczna) deskrypcja nie jest adekwatna do ukazania samych (racjonalnych – rzeczowych) „podstaw” przedmiotu, który opisuje. „Fenomenologiczny opis i analiza przeżycia religijnego – zauważa S. Kamiński i Z.J. Zdybicka – może dojść do ontologii tego, co religijne, i to jeszcze czasem jako dotyczącej jedynie przedmiotu świadomości. Przekroczenie granic świadomości musi dokonać się na zupełnie innej drodze nie mieszczącej się już w ramach metody ściśle fenomenologicznej. Potrzeba nie opisu – podkreślają ci Autorzy – ale wyjaśnienia nieobalnego, szukającego w pewnym aspekcie dla danej rzeczywistości jedynej racji ostatecznej. Choć racja jest implikowana przez tę rzeczywistość, nie może być w niej zamknięta [...], co wymaga wyjaśnienia transcendentnego. Takimi środkami poznawczymi nie dysponuje żadna opisowa filozofia religii, nawet gdy używa tak zwanej intuicji” (S. Kamiński, *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 224). Odnosząc się wprost do „metody” stosowanej tutaj przez Marcela, na innym miejscu Kamiński zauważa: „uprawianie filozofii identyfikuje się z przeżywaniem metafizycznego niepokoju, dążeniem do wspólnoty ludzkiej i Boga, sposobem bycia (uczestniczeniem w istnieniu). Jeżeli można tu mówić o metodzie, to sprowadza się ona do refleksyjnego rozważania sytuacji egzystencjalnej i jej czystego opisu. Nie ma tu racjonalnej analizy i intuicyjnego ujmowania przedmiotu oraz opisu fenomenologicznego w ścisłym sensie. Słusznie zaś mówi się tu o misterium ontologicznym lub ontologii skrajnie konkretystycznej” (*Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993, s. 77).

tekst życia człowieka, sferę ludzkich (osobowych) relacji, życie moralne, świat kultury i wreszcie – głębię świata wobec człowieka transcendentnego³¹. A zatem waga fenomenologicznego opisu jest tutaj nie do przecenienia. Za jego bowiem pośrednictwem ujawnia się to, co stanowi sam rdzeń bytu, czyli jego tajemnica³², jakieś odkrywane w niej i komunikowane, konieczne relacje³³ – relacje kształtujące „zawartość” tego, czym jest tajemnica. Ale głównie chodzi o to, aby ujawnić, dotrzeć i opisać strukturę „dostępności” ludzkiego ducha, którego istnienie³⁴ jest czymś (intersubiektywnie) niepowątpiewalnym. Intersubiektywność sama jest przecież skądinąd „kamieniem węgielnym ontologii konkretnej”³⁵. Ów fenomenologiczny opis staje się byciem danym – udzielającym się w intuicji, co naturalnie stanowi podstawę jej celu, a zatem „czytania” prawdy³⁶. Nie można jednak – przed czym przestrzega K. Tarnowski – ujmować zbyt blisko ujęcia Marcela z ujęciem Twórcy samej fenomenologii, głównie z tego powodu, że dla Husserla osoba ludzka jest przede wszystkim czymś w rodzaju Kartezjańskiego *cogito*, a więc jest teoretyzującym podmiotem. Dla Marcela natomiast, rzeczy mają się zdecydowanie odmiennie – jego ujęcie istoty człowieka, jako „antykartezjańskie” (bo już nie ja „myślę”, ale – my

³¹ Już teraz należy zaznaczyć, że w terminologii stosowanej przez Marcela następuje niejednokrotnie swoiste przesunięcie sensu, czego przykładem, bodaj z częściej występujących, jest rozumienie transcendencji. Powie on, że „transcendować to nie znaczy po prostu przekraczać”. I na innym miejscu: „*Transcendentny* nie tylko nie może oznaczać *transcendentny* wobec doświadczenia, ale przeciwnie – powinno móc zaistnieć doświadczenie czegoś transcendentnego jako takiego, bo tylko pod takim warunkiem to słowo ma sens” (*Tajemnica bytu*, s. 63. 70). Znaczeniowe przybliżenie tego rozumienia stanie się bardziej czytelne w Marcela wykładzie o „wymogu transcendencji”.

³² Marcel, naturalnie w opozycji wobec tego, czym, jego zdaniem, jest problem, wyjaśnia, że „tajemnica jest to problem, który wykracza poza własne dane, przenika je i tym samym wykracza poza ramy zwykłego problemu” (*Homo viator*, s. 72). Zob. na ten temat: I. Dec, *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998, s. 99nn.

³³ Tutaj również podaje Marcel swoją własną wykładnię terminologii. „To, co zwykle nazywamy relacjami – wyjaśnia – jest w sumie tylko abstrakcyjnym przedstawieniem czegoś, co w interesującym nas tutaj zakresie trzeba uznać za żywą komunikację” (*Tajemnica bytu*, s. 243).

³⁴ Warto tutaj zwrócić uwagę na Marcelowski sposób rozumienia istnienia, które w jego antropologii jest specyficzne. Jakby sięgając do pierwszych pytań metafizyki, francuski Filozof pyta: „Jak to się dzieje, że coś istnieje, że ma istnienie [...]; to pytanie nie ma naprawdę żadnego sensu, ponieważ zakłada możliwość, która nie jest nam dana, wyabstrahowania się w pewien sposób z istnienia, umieszczenia się na zewnątrz niego, by go oglądać”. Tenże, *Entretiens avec Paul Ricoeur*, Paris 1969 (cyt. za: K. Tarnowski, *Bóg*, s. 131-132).

³⁵ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 375.

³⁶ „Nie możemy – upewnia się Marcel – nie pomyśleć prawdy tego, co istnieje, ale też na odwrót, mówić o prawdzie czegoś, co jest poza istnieniem, to przeczyć sobie własnymi słowami. Jest to idea główna, klucz, jak mi się zdaje, do całej mojej myśli” (*Dziennik metafizyczny*, s. 38). W nawiązaniu do samej przydatności deskrypcji, Marcel zauważa: „Ducha prawdy powinno się poddać opisowi fenomenologicznemu. Wówczas dość łatwo będziemy mogli się przekonać, że nie daje się on sprowadzić do tego, co powszechnie nazywa się intelektem, a nawet rozumem, ze względu na to, iż rozum posiada zgubną właściwość całkowitego odrywania się od rzeczywistości” (*Homo viator*, s. 145).

istniejemy, my „jesteśmy”³⁷), stanowi swoistą dekonstrukcję tak rozumianego podmiotu³⁸. Powie on, że wręcz należy się „wystrzeżać” tego, by nie czynić „sztucznego podziału”, to znaczy zakładać jakoby „ja” ludzkie cokolwiek reflektujące, co też oznacza – „skupione” na sobie (na tym, „że” myśli), było czymś innym, niż to, co na przykład, „pożąda i pragnie zemsty”. Niebezpieczeństwo, jak sugeruje Autor *Homo viator*, polega na jakimś totalnym (i niepotrzebnym jednocześnie) odróżnianiu tych „różnych” „ja”, gdyż byłoby to zwykłym ich reizowaniem („ja”, które myśli, nie jest czymś innym od tego „ja”, które – przykładowo – czegoś chce). Tutaj chodzi tymczasem o uchwycenie różnych „modalności istnienia”, a taki jest przecież cel całego tego przedsięwzięcia, to jest – zrozumienie tego, „czym mogą być czysto egzystencjalne modalności”, ale tego samego podmiotu (wciąż owego „ja”)³⁹. Samo bowiem istnienie nie może być w żadnym wypadku sprowadzane „do roli sposobu albo zespołu sposobów”. Jego fenomen polega na tym, iż z jednej strony ono się „mieści w sobie”, ale też równocześnie „przekracza wszystko” to, do czego miałyby być sprowadzane⁴⁰.

1.3. KONKRET „BYCIA W SYTUACJI”

Jakby pierwszym, podstawowym akordem refleksji Marcela – raz jeszcze do tego powróćmy – jest swoisty odwrót od „ducha abstrakcji” i zmierzanie w kierunku „filozofii konkretnego”, tego, co naprawdę dotyczy i określa ludzką egzystencję w jej fundamentalnym doświadczeniu⁴¹. Wiąże się to z oryginalnym stanowiskiem Auto-

³⁷ Charakteryzując to, co stawia jako cel swojego filozofowania, Marcel pisze: „Nie wystarczy powiedzieć, że jest to metafizyka pewnego jesteśmy w przeciwieństwie do metafizyki pewnego myślę” (*Tajemnica bytu*, s. 237). Nie jest to zatem proste odwrócenie założeń myśli Descartesa, ale wejście w nie do końca przekazywalną głębię ludzkiego jestestwa.

³⁸ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 110. Ciekawa wydaje się przedstawiona tutaj opinia Tarnowskiego, według którego ów Marcelowski zwrot wymierzony w *cogito* Kartezjusza nie prowadził w stronę ani realizmu, ani myśli krytycznej. Interesujące jest może to tylko, co Tarnowski rozumie przez zwrot: „naiwny realizm”. Nie ma z pewnością na uwadze realizmu metafizyki klasycznej, gdyż tej trudno jest zarzucać jakiś typ naiwności. Zob. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 133nn (wrócimy do tego zagadnienia w drugiej części niniejszej pracy, poddając głębszej analizie „racje” realizmu).

³⁹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 151. „Ten rodzaj wewnętrznej sprzeczności – rozumuje Marcel – na który tak często napotykał się, ukazuje się tutaj w jaskrawym świetle: wychodzenie z siebie oznacza w gruncie rzeczy opuszczanie siebie, a skoro nie chodzi o obiektywne przywoływanie „ja”, powinniśmy sądzić, że mamy tutaj do czynienia z aktem wewnętrznego przetworzenia lub przeobrażania, a także, że to przetworzenie albo przeobrażanie poprzez paradoks, którego sens wyjaśni się powoli, ma w istocie charakter powrotu – ale to, co jest dane po, nie jest po prostu identyczne z tym, co było dane przed; taka identyczność wykluczałaby faktycznie próbę jakiegokolwiek znaczenia i równałaby się w sumie zanegowaniu tego znaczenia” (tamże, s. 152).

⁴⁰ Por. tamże, s. 259.

⁴¹ Pewnie dlatego we *Wprowadzeniu* do zbioru wykładów Gifforda na Uniwersytecie w Aberdeen, które ostatecznie ukazały się pod znanym tytułem – *Tajemnica bytu*, Marcel wyznaje, iż pierwotnie nosił się z zamiarem nadania im zbiorczego tytułu: „Poszukiwanie istoty duchowej rzeczywistości”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 27.

ra *Być i mieć* na temat rozumienia i podziału refleksji w ogóle, ale zwłaszcza dokonanego przez niego podziału na refleksję pierwszą oraz wtórną (drugą)⁴². Chodzi więc o jakby dwa poziomy refleksji, które zakładają, iż następuje w nich jakaś fundamentalna współgra doświadczenia i dołączającej się do niego refleksji oraz – z drugiej strony – fakt, że samo doświadczenie nie może nie przybierać formy refleksji, co znaczy, że im bardziej jest ono refleksją, tym bardziej też i doświadczeniem⁴³. Oznacza to, iż wiedza konceptualna, będąca wypadkową pierwotnej refleksji, nie dotyka wprost tego, czym jest ludzki „los” ujawniający się w podstawowych sytuacjach, a konkretnie w byciu-w-sytuacji (konkretnej)⁴⁴. Do jej uchwycenia nie jest przydatne to, co sprawdza się – nawet wzorcowo – w ogólnym refleksie świata, posługującym się (z konieczności) procesem uogólniania, ciągłych weryfikacji doświadczenia, jak i weryfikacji prostych ujęć pojęciowych, a mających jakiś związek z otaczającym światem. Tutaj chodzi o jakiś głębszy sens, o refleksję usiłującą wydobyć treść ludzkiego „zaangażowania” w świat. I co jest tu szczególnie doniosłe – to „zaangażowanie” rozgrywa się w obszarze tajemnicy, w której proste rozróżnianie „porządku” podmiotu i przedmiotu jakoś się neutralizuje. Więcej, to doświadczenie⁴⁵ jest w pewnej mierze w ogóle niekomunikowalne, zwłaszcza gdy idzie o próbę ujęcia go, zwerbalizowania w postaci jakichś ściśle określonych pojęć. To doświadczenie – jak pewnie powiedziałby Heidegger – nie poddaje się „tematyzacji”, to znaczy jest jakoś pierwotnie źródłowe. Rozgrywająca się gdzieś wewnątrz tych spraw „refleksja pierwsza” stara się ująć, racjonalnie uchwycić podstawowe rozumienie świata, jego spójność. Jest ona przejawem myślenia problemowego, uciekającego się za każdym razem do jakiejś refleksji porządkującej rzeczywistość w jej przedmiotowości, a więc i dostępności. Jej, jakby naturalnym, celem staje się wciąż odpowiadanie na potrzeby człowieka, rozwiązywanie wszelkich *ad hoc* ujawniających się problemów, a także jakaś – skądinąd zasadna – „praktyczna konieczność”, czy też „intelektualna ciekawość”⁴⁶.

⁴² Ową refleksję drugą nazywa też Marcel „refleksją odzyskującą” (zob. tamże, s. 117).

⁴³ Oto struktura jego rozumowania, którą trudno jest reflektować inaczej, niż w jakimś dyskursie z rozumowaniem Kanta: „Jeżeli wyobrażam sobie doświadczenie jako pewnego rodzaju bierną recepcję wrażeń, nie mogę ostatecznie zrozumieć, w jaki sposób dołącza się nie go refleksja. Przeciwnie – dodaje – im bardziej ujmujemy doświadczenie w jego złożoności, w tym, co zawiera aktywnego i, że pozwolę sobie tak powiedzieć, dialektycznego, tym bardziej rozumiemy, że nie może ono nie przekształcać się w refleksję, i będziemy nawet mieli prawo powiedzieć, że jest tym bardziej refleksją, im pełniej jest doświadczeniem. Ale trzeba, prawdę mówiąc, zrobić jeszcze jeden krok i zrozumieć, że sama refleksja może występować na rozmaitych poziomach: jest refleksja pierwsza i inna refleksja, którą będę nazywał refleksją drugą i [...] że będzie ona coraz bardziej uznawana jako narzędzie *par excellence* filozoficznego myślenia”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 107-108.

⁴⁴ Zob. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 127nn.

⁴⁵ Tutaj należy przez nie rozumieć to, co „wykracza nieskończenie poza dziedzinę zewnętrznych zmysłów”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 71.

⁴⁶ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 111-112; zob. G. Marcel, *Homo viator*, s. 71nn. Tymczasem „myślenie

Z innej strony, K. Tarnowski, starając się dotrzeć do sedna filozofowania Marcela powie, że jest to refleksja „z wnętrza świata”, to znaczy jego myśl umyka od wszelkich postaci uprzedmiotawiania, ponieważ to ostatnie zaciemnia jakoś rodzaj i jakość relacji – relacji wobec innych ludzi, stosunku względem świata przyrody, jak i wreszcie – relacji najgłębiej sięgających, bo zwracających się w jakimś typie zwrotności tejże relacji, do wnętrza samego człowieka, ale również, ostatecznie, do Boga. Dlaczego jest to aż tak istotne? Otóż, Marcel zwraca uwagę, że ważne jest tutaj przede wszystkim dotarcie do wnętrza świata (ostatecznie świata ludzkiego-osobowego), to jest przeciwstawienie się technicyzacji życia, bo ta przesłania to, co w nim naprawdę istotne (niekoniecznie cielesne, materialne jedynie), a co niesie podstawowe otwarcie na dar – radość, spontaniczną (niekoniecznie tematyczną) twórczość, trwanie w wierności⁴⁷, słowem – kreatywność ludzkiego wnętrza, a poprzez to wzmacnianie autentycznej bezinteresowności bycia, jakiejś fundamentalnej nadziei-radości (także w cierpieniu, czy wobec niego) jako *antidotum* na „rozbicie” i „smutek” tego świata. Inaczej mówiąc, potrzebny jest tu głęboki namysł nad człowiekiem samym i tym wszystkim, co w jego, personalnym – naturalnie – obrębie się dzieje. Chodzi tu o sens głęboki, sens życia prawdziwy, ale nie tylko, czy nawet wbrew, oparty na analizie rzeczy, jej werbalizacji i pojęciowaniu, schamatyzowaniu wszystkiego, co tylko takim operacjom się poddaje. Prowadzi to jednak do przesadnych racjonalizacji i wzmaganania się, co jeszcze pogłębia kryzys, „uniwersalistycznych – jak sądzi Tarnowski – pretensji”⁴⁸. Bierze się to zasadniczo z samej (ontycznej) konstytucji człowieka jako osoby, która żadną miarą nie może być nawet „przyrównywana” do przedmiotu⁴⁹. Osoba bowiem nie jest czymś, o czym można by powiedzieć, „że jest tu”, to znaczy jest po prostu „dana”, że „jest przed” jako jakiś element świata; coś, co można „ustawić”, obliczyć, zaszeregować statystycznie. Stąd też bardziej, niż jej „jestem”, w osobie ujawnia się, komunikuje się jej wolność – jej wola „przewyższa terażniejszość”, co oznacza, iż, jako zaangażowana,

konkretne i posiadające swoją osobowość – mówi Marcel – przybiera realne kształty jedynie odkrywając mające je określać wymogi”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 233.

⁴⁷ „Do istoty bytu – podkreśla Marcel – ku któremu zwraca się moja wierność, należy to, że może być nie tylko zdradzony, lecz w pewien sposób dotknięty moją zdradą. Wierność jako powtarzane świadectwo; lecz do istoty świadectwa należy to, że może być zatarte, wymazane” (*Być i mieć*, s. 82).

⁴⁸ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 111. Tymczasem, jak mówi Marcel, tu chodzi o „wezwanie jako wezwanie”, a jest ono możliwe, ponieważ „w głębi mnie znajduje się coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrznego w stosunku do mnie, niż ja sam, i tym samym wezwanie zmienia się w znak” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 91).

⁴⁹ Naturalnie, wiąże się to zagadnienie z Marcelowskim ujęciem ludzkiego ciała, które, z jednej strony jest „moje”, więcej – jest „mną”, ale z drugiej jest też w jakiś sposób „przezroczyście”. Dlatego, ukazując specyfikę ludzkiej egzystencji jako bycia „wcielonym”, powie on, iż rozumieć człowieka jako „byt wcielony”, to zarazem „ukazać się jako ciało, jako to właśnie [w jego konkretności – JT] ciało, bez możliwości utożsamienia się z nim, bez możliwości również odróżnienia się odeń – utożsamienie bowiem i rozróżnienie są to działania korelujące ze sobą, ale mogą one dokonać się tylko w sferze przedmiotów” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 30).

sposptrzega, że kontekst tego, co „teraz” jej nie wystarcza, nie jest na miarę jej aspiracji. A zatem – jak mówi Marcel – „jej dewizą nie jest *sum*, ale *sursum*”⁵⁰.

1.4. W STRONĘ „REFLEKSJI WTÓRNEJ”

Konieczna jest tutaj zatem – raz jeszcze powtórzmy – refleksja wtórna⁵¹, która swoją mocą angażuje gdzieś po drodze treści pochodzące z refleksji pierwotnej, tej – z natury rzeczy – skłonnej do konceptualizacji (jak to nazywa T. Langan – działającej „wyjaławiająco”⁵²). To znaczy, tak jak refleksja pierwsza „zmierza do rozłożenia na poszczególne składniki danej jedności”, tak, jakby analogicznie – odpowiednio: „refleksja druga w istocie tę jedność odzyskuje, ponownie ją zdobywa”⁵³. Potraktowanie jej jako właściwej „metody” filozofowania (sam Marcel pewnie sprzeciwiałby się takiej terminologii w jej ostrym znaczeniu) jest swoistym „lekarstwem” mogącym się przeciwstawić dziedzictwu – jak zauważa wielokrotnie w swoich pracach I. Dec – scjentyzmu oraz szeroko rozumianego idealizmu. Odrzuca ona bowiem „metodę” refleksowania człowieka „od zewnątrz”, to znaczy jakby *ex definitione* – z pozycji obserwatora. Refleksja wtórna więc koncentruje się na istocie samej myśli, co oznacza, że ukierunkowuje swoje „władze” na docieraniu do strefy tajemnicy, to znaczy w obszar tego wszystkiego, co w ludzkim doświadczeniu nie jest definiowalne, wymyka się wszelkim prostym (bo upraszczającym ich sens) ujęciom pojęciowym. Krótko mówiąc, refleksja wtórna schodzi do „wnętrza” człowieka i tak tylko znajduje się w mocy ujęcia go w jego przeżyciach – jest „zbliżeniem konkretnym”⁵⁴. Co jest jej celem? Jest nim udział i jakiś sposób przekazania tego, czym jest obszar bytu, czy może poprawniej – jedność doświadczenia.

⁵⁰ Tenże, *Homo viator*, s. 25.

⁵¹ Zob. jej omówienie w: Th. Michaud, *Secondary Reflection and Marcellian Anthropology*, „Philosophy Today” 34(1990), s. 222-228.

⁵² E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 365.

⁵³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 108. Dlatego trzeba wziąć pod uwagę to, że „w centrum rzeczywistości lub przeznaczenia ludzkiego istnieje niewyczerpane źródło konkretności, którego poznanie nie odbywa się etapami i nie przechodzi od ogniwa do ogniwa, jak ma to miejsce w jakiegokolwiek dyscyplinie szczegółowej. Do tego niewyczerpanego źródła – podkreśla Marcel – każdy z nas może się zbliżyć jedynie za pośrednictwem tego, co w nim jest najbardziej nietknięte, najbardziej czyste” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 90).

⁵⁴ Por. I. Dec, *Dlaczego miłość?*, s. 35nn. Podkreśla tutaj Autor studium o Marcelowskim rozumieniu miłości, że całokształtu idei „refleksji drugiej” nie należy – jak się czasami sugeruje – wiązać i doszukiwać analogii z metodą Kartezjańskiego wątpienia, czy też Husserlowskiej redukcji transcendentalej. Dla Marcela, wróćmy do niego samego, „refleksja wtórna – pisze Dec – jest tylko sposobem pełniejszego zdania sobie sprawy z naszej właściwej pozycji w świecie i prowadzi nas do odczytywania owej bytowej pełni ludzkiej metodą *od wewnątrz* – poprzez refleksyjną penetrację naszych duchowych przeżyć”. Stąd też może być ona określana mianem „powrotu do wewnętrzności”, czy „powrotu do nas samych”. Por. I. Dec, *Dlaczego miłość?*, s. 40.

Co wydaje się tutaj czymś istotnym, obszar ten nie może być, żadną miarą, czymś ustalonym na podstawie obowiązywalności praw logiki, jakiś definicyjnych (i upraszczających zarazem) określeń. Jest wolny od takiej myśli, ale jednocześnie jest dla niej światłem (przewodnikiem). Podłożem zatem owej wtórnej refleksji jest jakiś typ metafizycznego „niepokoju”, który znajduje swoje ujście w pytaniu najbardziej fundamentalnym, a którego treścią jest próba uchwycenia tego, kim jest człowiek. Marcel podpowiada, że każdy człowiek (konkretny) w swej indywidualności – „każdy z nas może i powinien” – co zresztą wkłada on w usta jednemu ze swoich dramatycznych bohaterów – zapytać: „czym żyjesz?”. I twierdzi, że w pytaniu owym nie tylko chodzi o cel, do którego harmonijnie dopasowuje się życie, ale o coś jeszcze głębszego – „o duchowe paliwo, które pozwala życiu dalej trwać”. Z czego to wynika? Także i z tego, że wiemy przecież, że żyją ludzie, konkretne osoby, „które marnieją i zużywają się jak lampy bez oliwy”⁵⁵. Sięgając więc w to wszystko, co w ludzkiej egzystencji źródłowe, pierwotne (jeszcze nie do końca nazwane) refleksja ta dąży do odkrycia prawdy człowieka, ale nie z jakiegoś poziomu „meta”, lecz z jego wnętrza. Dlatego człowiek pyta wciąż o to: kim jestem ja sam? Sens tejże prawdy nie ma przy tym charakteru czystej spekulacji, nie jest czymś li tylko teoretycznym. Wynika on z braku spełnienia, z odkrywanego wciąż „wymogu transcendencji”, ale też i z czegoś bardziej jeszcze bliskiego i jednocześnie koniecznego, a mianowicie – pragnienia nawiązania dialogu z samym sobą oraz z innymi. Chodzi więc ostatecznie o uzyskanie „przejrzystości” doświadczania samej egzystencji i jej kluczowych wymiarów; chodzi o kształt – choć niełatwej – to jednak, prawdy. Dlatego też, w przywołanej tu koncepcji refleksji wtórnej (drugiej), Marcel zachęca do totalnej ostrożności w posługiwaniu się wszelką terminologią językową, która mogłaby (wciąż istnieje takie niebezpieczeństwo) wyprowadzać pierwotność ludzkiego doświadczenia, jego otwartości i głębi, w stronę nieadekwatnych w sumie, konstrukcji pojęciowych – niejednoznacznych i technicyzujących autentyczny, filozoficzny opis. Dzieje się to wszystko *de facto* z jednego, podstawowego powodu. Jest nim cel dostępności do konkretnego, do jego wewnętrznego bogactwa⁵⁶. Wciąż wymagana jest tu refleksja (druga), który odróżnia to, „co najczystsze”, aby związać je z tym, „co najbardziej konkretne”, bowiem rzeczywiście istnieje „prawdziwy konkret”, który faktycznie jest bytem w opozycji do „pseudokonkretnego”, który byt jedynie „udaje”⁵⁷.

⁵⁵ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 107. A przecież, co chce podkreślić Marcel, „podstawowym rozróżnieniem nie jest [...] różnica pomiędzy rozumem a instynktem lub nawet intuicją, lecz różnica pozwalająca przeciwstawić sobie w jakiś sposób myśl myślącą i myśl myślaną” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 20).

⁵⁶ „Jak – pyta Marcel – może przebiegać tutaj refleksja druga? Może ona oczywiście dokonywać się tylko wobec metod, do których ucieka się refleksja pierwsza, aby przywrócić pozór jedności elementów, które najpierw rozdzieliła. Ale nawet w tym wysiłku zjednoczenia jest ona nadal refleksją pierwszą, ponieważ pozostaje w niewoli przeciwieństw, które wcześniej ustanowiła, zamiast podać w wątpliwość ich ostateczną ważność” (*Tajemnica bytu*, s. 118). Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 112-113.

⁵⁷ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 340.

Świat tajemniczy stanowi w interpretacji Marcela zespół tych wszystkich doświadczeń, ich głębi i także nieprzekazywalności, które określa on mianem „podejść konkretnych”. Są to takie interpretacje egzystencji, które nie odważają się „wydzierać” tego, co doświadczane w jego konkretności, w jego ujawnianiu się konkretnym. Dlaczego? Z tego zasadniczo tytułu, iż zawierają doświadczenia fundamentalne – dotyczą najważniejszych ludzkich wartości, płaszczyzn, na których człowiek opiera całe swoje duchowe-osobowe życie, bo i wiarę, i miłość, i nadzieję, relację wobec innych ludzi, której kulminacją jest postawa wierności, jakiejś przyciągającej otwartości. Oznacza to, że płaszczyzna bycia jest sferą tajemnicy, do której ostatecznie o tyle człowiek posiada dostęp, o ile potrafi otworzyć się na świat innych podmiotów-osób, na ile pogłębia się jego zaangażowanie. Ale, koniec końców, oznacza to jedno: niczym niezastępowalnym kluczem interpretacji bycia, egzystencji człowieka jest akt szczytowy, tj. obszar miłości⁵⁸. Ta – by tak rzec – z natury swej domaga się wierności i nią zakłada, gdyż wierność jako „postawa” specyficznie ludzka nosi rysy transcendentne, przekracza wszelkie granice, włącznie z granicami samego życia. Jako akt ludzki jest ona „ponad” i „poza”. Naturalnie, warto jeszcze dodać, że miłość ludzka przekazuje człowieka Miłości doskonałej, miłości samego Boga. Dlatego każda autentyczna miłość ludzka, wszelki typ (konkretnych) relacji przez nią kształtowanych, jest odbłaskiem i świadectwem zarazem miłości Osoby Boga – „Ty Absolutnego”. Oto centralny powód tego, iż myśl Marcela od początku do końca wiąże „to, co konkretne” z tym, co jest przepojone rysem Boskiej transcendencji⁵⁹.

1.5. „KONKRETNA” ODSŁONA ISTNIENIA

Dodajmy tutaj raz jeszcze, iż bardzo interesujące i na tle innych egzystencjalistycznych ujęć, szczególnie oryginalne, jest Marcela rozumienie istnienia. Otóż, jego zdaniem, istnienie jest tajemnicą i to taką tajemnicą, która w żadnej adekwatnej terminologii ujęta być nie może⁶⁰. Nie jest to możliwe z uwagi na fakt, że istnienie, by było poznane (poznawalne), musi być doświadczone (musi jakby poddać się

⁵⁸ Formuluje tutaj Marcel wręcz coś w rodzaju przestrogi: „Miłość staje się niczym z chwilą, gdy świadomie oddziela się od poznania; z chwilą, gdy się od niego oddziela, staje się (dla siebie samej) niczym innym jak zwodniczym i umyślnie idealistycznym poznaniem. Miłość musi wydawać się sobie poznaniem doskonałym i w tej mierze, w jakiej nie wolno już oddzielać tutaj bycia od pojawiania, można powiedzieć, że jest ona poznaniem doskonałym” (*Dziennik metafizyczny*, s. 70).

⁵⁹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 29-30. 125.

⁶⁰ Świadczy o tym, chociażby, taka oto szkicowa dyskusja wokół tego, co istnieje: „W zwykłym sensie słowa istnieć [...] ta rzeczywistość wzięta sama w sobie nie istnieje – co niekoniecznie zresztą oznacza, że jest urojona, ponieważ niewątpliwie nie mamy prawa *a priori* zakładać, iż między czymś istniejącym i urojonym zachodzi taka zależność, że coś, co nie jest jednym, jest nieuchronnie drugim. [...] Rozumieniem przez to, bardzo ściśle rzecz ujmując, takie istnienie, że jeśli bym je zanegował, to wszelkie twierdzenia o istnieniu, jakiekolwiek by one były, stałyby się natychmiast dla mnie nie do pomyślenia”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 113.

doświadczeniu jako pewnemu „procesowi”). Gdzieś na początku takiej drogi myślowej mówi on, iż należy tu liczyć się z faktem podstawowym, który – jak zapewnia – nie wypływa ani z porządku logicznego, ani z ujęć racjonalnych, także egzystencjalnych nawet, a mianowicie uwagi, iż „jeśli istnienia nie ma na początku, to nie ma go w ogóle”. Dlaczego? Gdyż, jak sądzi, nie istnieje taki typ „przejścia” do istnienia. Takie próby rozumienia go, byłyby – wyraża to dość specyficznie – „kuglarstwem lub oszukaństwem”⁶¹. Naturalnie, nie oznacza to tym samym, że poznanie istnienia jako doświadczonego (przeżywanego) nie jest uchwytnie, a zatem i niezdolne do intersubiektywnej komunikowalności. Chodzi jednak o to, że istnienie – poznawane, a zatem i doświadczane-przeżywane przez wszystkich ludzi, choć za każdym razem na sposób indywidualny (ponieważ w jego konkretności), jest przeżyciem-doświadczeniem wspólnym (*coesse*). Stąd też wiedza przekazywana w palecie pojęć jest również wiedzą obiektywną, ale innego rzędu. Całość takiego ujęcia przekonuje, że ostatecznie wiedza jest osadzona na podstawach obiektywnych, bo na fakcie realizmu rzeczywistości. Ale pytanie: jakiego realizmu? (z pewnością nie realizmu tomistycznego, z którym zresztą w latach trzydziestych Marcel prowadził dyskusje). Otóż, wychodząc od zrębów myśli Marcela, należy podkreślić, że chodzi tu głównie o analizę egzystencjalnej sytuacji człowieka. Dlatego też i zagadnienie rozumienia „bytu” jest tutaj bardzo specyficzne i zorientowane wybitnie systemowo, to znaczy, *de facto*, antropologicznie. Byt nie jest tyle przedmiotem jakiegoś „pjmowania”, co raczej „zbliżania się” do niego „w sposób konkretny”. Stąd też i jego „miara” – punkt odniesienia wobec niego, winien „opierać się na samym doświadczeniu” jako „zwartej obecności”, w obrębie której dokonuje się jakiegokolwiek o nim „stwierdzenie”⁶².

Horyzont „metafizyki” (a raczej antropologii jako „metafizyki szczegółowej”) jest otwarciem na intersubiektywność, gdyż chodzi tu o komunikowalność podmiotu wobec innych podmiotów oraz jakiś wewnętrzny dialog samego podmiotu. Dlatego na płaszczyźnie takiego refleksu, „byt” to już nie coś (cokolwiek), co istnieje realnie (choć dla Marcela – konkretnie) i realizuje jakąś (dowolną) treść (jako istniejącą właśnie), a zatem mogący być ujęty w formule: byt jako taki. Refleksja Autora *Tajemnicy bytu* idzie zdecydowanie w kierunku wykazania, że „byt”, to swoista nisza, w której znajduje swoją nośność wspomniana i tak bardzo przez Marcela postulowana, wręcz zakładana, intersubiektywność. Ciekawe jest zatem to, co proponuje Marcel, twierdząc, iż egzystencja człowieka jest czymś (osobowo) konkretnym, ale sam „byt” jest czymś, co swojej określoności dopiero oczekuje, ponieważ nie ma możliwości (konkretnego) wskazania na jego realność, ale tylko możliwość jego „rozpoznania”. Kiedy? Wtedy, gdy staje się krańcem jakiegoś ludzkiego dążenia, gdy jest czymś w rodzaju ko-

⁶¹ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 24.

⁶² Por. Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 276.

relatu wolności, czy nawet wiary. Co to dalej oznacza? To mianowicie, że zaciera się realna jedność tego, co jest bytem (być) i tego, co jest istnieniem.

Propozycja Autora *Homo viator* nie pozostawia cienia wątpliwości – „być” i „istnieć” to dwie różne sytuacje. Więcej, ani jedno, ani drugie nie stanowi czegoś, co jest ujmowane (jak twierdzą tomiści – J. Maritain, E. Gilson – z którymi zresztą, jak już wspomniano, Marcel długo dyskutował) w postaci sądów egzystencjalnych. Jego zdaniem „istnienie” dotyczy zwykłej ludzkiej kondycji, jego egzystencji w jej skończoności (ostatecznie – w perspektywie śmierci⁶³), czyli tego, co wyraża motyw „drogi”, pielgrzymowania. I odpowiednio, „być” bytem znaczy stawać po stronie tego, co przewyższa działanie śmierci, być czymś głębokim, niezniszczalnym, nie pozwalającym na to, aby być sprowadzonym do poziomu rzeczy, tj. ujęć czysto przedmiotowych. Ta antropologia bytu odsłania jeszcze i to, że sama ludzka wolność (szerzej – także kreatywność, wierność, itd.) dzieje się gdzieś „na przecięciu” linii bytu i istnienia. Ale nie tylko to. Być-egzystować, oznacza zmierzać do pełni doskonałości, ale w znaczeniu: być zawsze w drodze, do coraz głębiej przeżywanej i dzielonej zarazem miłości. Trwać ku pełni, ku dojrzałości, to afirmować byt – „ty”, to afirmować miłość (jedna z postaci dramatów Marcela stwierdza w duchu myśli tu przywołanej: kochać kogoś, to mówić mu nieustannie – ty nie umrzesz⁶⁴), a to też oznacza – wierzyć w byt osoby kochanej (człowieka, Boga). Ontologia tak rozumiana nie jest zatem możliwa poza kontekstem wiary⁶⁵. Widać więc, iż stąd właśnie wypływa to, co Marcel opatruje mianem „wymogu ontologicznego”, czyli tego, co skupia w sobie wszystko, o ile tylko posiada jakikolwiek związek z tym, co stanowi o ludzkim bycie i jego (osobowych) dążeniach w ich konkretności, to jest „realności”⁶⁶. „Gdy zbliżymy się do tajemnicy ontologicznej w ścisłym znaczeniu tego słowa – mówi on – będziemy musieli zauważyć, że wszelki przekaz dokonuje się, jeżeli można tak powiedzieć, poniżej bytu”⁶⁷. Obecność zatem ustawiająca naprzeciw drugiej osoby kryje się za jakąś istotną głębią relacji pomiędzy samym podmiotem, a drugim człowiekiem, ale także Bogiem. Staje się to możliwe tylko wówczas, gdy o obecności nie myśli się „jak o przedmiocie”, ponieważ ona może być albo przyjęta,

⁶³ „Znajdujemy się tu dokładnie w tym punkcie – pisze Marcel – w którym lojalna myśl przekształca się w *De profundis*, a tym samym otwiera się na transcendencję. [...] Tak, właśnie tu wyłania się inwokacja, tu potwierdza się odwołanie do absolutnego Ty” (*Homo viator*, s. 151).

⁶⁴ Zob. np.: *Tajemnica bytu*, s. 361.

⁶⁵ Swobodnym uzupełnieniem podejścia Marcela może być uwaga H. Bergsona (widać tutaj wiele wspólnych refleksji): „Z doktryny, która jest tylko doktryną, trudno uzyskać gorący entuzjazm, oświecenie, wiarę przenoszącą góry”. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Sko- rulski, Kraków 1993, s. 232.

⁶⁶ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 117-119. Dlatego powie Marcel, że dwa czasowniki: „wydawać, odzyski- wać” wyrażają to, co istotne w „stawianiu się życiem”, to znaczy to, co fundamentalne w konstytuowa- niu się ludzkiej egzystencji (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 81).

⁶⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 218.

albo odrzucona⁶⁸. Należy przy tym pamiętać, że każdy typ obecności z natury swojej jest tajemniczy, ale tym samym istotne wydaje się i to, iż o samej tajemnicy nie można mówić inaczej, niż tylko wtedy, kiedy obecność „przynajmniej się przeczuwa”⁶⁹.

Dlatego powie Marcel, że sprawą fundamentalną jest „rzeczywistość ukochanej osoby” i jest to ważne do tego stopnia, że nie istnieje taki rodzaj „prawdy (subiektywnej) miłości”, która wobec tej rzeczywistości mogłaby pozostawać w jakikolwiek sposób transcendentna. Stąd też płynie inny jego wniosek, a mianowicie ten, że jedynie miłość jest poznaniem rzeczywistym, co oznacza, że pomiędzy miłością i wszelkim „adekwatnym” poznaniem zachodzi głęboka analogia. Miłość drugiej osoby jest tutaj swoistym motorem napędowym, bowiem tylko z jej tytułu konkretność, „indywidualność ukochanej osoby nie ulega rozproszeniu”, czy inaczej – „nie rozdrabnia się w pył abstrakcyjnych elementów”. Ale z drugiej strony, istota miłości okazuje się bardziej jeszcze wymagająca, bowiem miłość autentyczna (ku Bogu i wobec ludzi) nie pozwala „zamknąć się” w schematach poznania, tym bardziej, że w miłości samej, w jej naturze, tkwi gdzieś głęboko „pośrednictwo pierwiastka boskiego”⁷⁰.

2. OSOBOWE WNEŹTRZE EGZYSTENCJI

W centrum zainteresowania Marcela znajduje się – jak już to było ustalone wcześniej – ludzka egzystencja, jej jakieś najbardziej fundamentalne z możliwych, doświadczenie, ujęcie jej głębi. Nie czyni tego jednak Autor *Być i mieć* w oparciu o swoisty paradygmat Sartre’a dążący do przeprowadzenia podstawowego jakby dowodu, tego mianowicie, że ludzka egzystencja, istnienie samo, wyprzedza, jest gdzieś „przed” ludzką istotą – treścią bycia człowiekiem-osobą⁷¹. Krótko mówiąc,

⁶⁸ Por. tamże, s. 218. Marcel spostrzega, że odróżnianie istotnych porządków: istnienia podmiotowego (ludzkiej egzystencji) oraz istnienie jako rzecz, są sprawą zasadniczej wagi, gdyż to faktycznie decyduje o odczytaniu, bądź też nie, autentycznej obecności. Stąd jego swoisty apel, mówiący o tym, iż „trzeba tu z całą mocą przypomnieć, że o ile godzę się być traktowany jako rzecz, czynię z siebie rzecz, i można by zadać pytanie, czy przez to samo nie zdradzam sam siebie. [...] I nieco dalej dodaje „Należę do siebie staje się zrozumiałe tylko pod warunkiem, że starannie spersonalizujemy stosunek, o który tu chodzi, słowem, jeśli interpretować go będziemy na przykład w sposób następujący: jestem pod moim nadzorem, pod moją własną opieką” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 57-58. 59).

⁶⁹ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 226. Należy zapytać: dlaczego? Otóż, dlatego – powie Marcel – że „doświadczenie jest osobiste. Angażuje osobowość, lecz zarazem skierowane jest ku bytowi i charakteryzuje je napięcie pomiędzy tym, co osobowe, a tym, co ontologiczne” (*Być i mieć*, s. 85).

⁷⁰ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 69-70. 71. Stąd powie francuski Myśliciel, że w ten właśnie sposób kształtuje się to, „co można by nazwać ontologicznym punktem oparcia nadziei – nadziei absolutnej, nierozdzielonej od wiary również absolutnej i przewyższającej wszelkie uwarunkowanie, a tym samym oczywiście wszelkie możliwe wyobrażenia” (*Homo viator*, s. 48).

⁷¹ Na temat „personalistycznego” ześrodkowania myśli Sartre’a zob.: L. Kołakowski, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967, s. 124-125.

fenomenologiczny opis ludzkiego bytowania dostarcza wiele argumentów za tym, że – nie tylko z religijnego punktu widzenia – ludzka istota niesie ze sobą ogrom wieloaspektowych potencjalności, które wraz z dojrzewaniem ludzkiego wnętrza nabierają konkretnych kształtów, składających się na obraz „pełnego” człowieka. „Jeżeli więc *istnieje* – powie Marcel – można traktować jako egzystencjalny pewnik, to tylko pod warunkiem, że przyjmujemy to jako nie podlegającą rozkładowi jedność”⁷². Dlatego mówimy tu: „pełnego”, bowiem w myśli Marcela człowiek (konkretny) objawia się wraz ze swoim ciałem⁷³. Ono go określa jako podmiot konkretnie istniejący, ale też jako „jego” (konkretnego człowieka) jakoś konstrytuuje. Można więc powiedzieć, że człowiek „ma” swoje ciało, ale też to ciało jest w pewnym sensie nim samym. Wszak ono składa się na jego podmiotowość, a zatem i na realizację wolności oraz szerzej jeszcze – na inne aspekty ludzkiej osobowości. Ciało jest jakby „rdzeniem”, dzięki któremu cokolwiek człowiek „posiada”, posiada jako „jego” („moje”). Ale więcej jeszcze: „ten rdzeń to właśnie doświadczenie nie dające się rozumowo [w refleksji pierwszej – JT] przedstawić więzi, dzięki której moje ciało jest moje”⁷⁴. Podmiot zatem jawi się jako wcielony i jako wcielony partycypuje w pełnym wachlarzu świata, który staje wobec niego otworem, a raczej on na ten świat „się”, jako uczestniczący, otwiera. Chodzi zatem o uczestnictwo w jakimś pra-odczuwaniu świata⁷⁵, którego celem swoistym jest jak najszerszy „obszar” intersubiektywności, otwierający na perspektywę relacji międzyludzkich, ale i tych, dotyczących przestrzeni religii, to znaczy stawiające wobec „Ty Absolutne-

⁷² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 114. „[...] gdy mówię: ja istnieję [...] mam niejasno na myśli fakt, że nie jestem tylko dla siebie, lecz że przejawiam się – lepiej byłoby powiedzieć, że jestem przejawiany; przedrostek *ex* w słowie *egzystuję* – istnieję, który wyraża ruch na zewnątrz i jakby tendencję odśrodkową, ma tutaj jak największe znaczenie. Istnieję – egzystuję – to znaczy, że posiadam środki, aby być znanym lub poznany bądź przez innych, bądź przez siebie samego, nadając sobie pozorną odrębność”. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 26.

⁷³ Człowiek ma przecucie, że „przejawiam się jako istniejący jednocześnie dla siebie i dla kogoś innego. Takiego przejawiania się nie można oddzielić od tej danej [...] to znaczy od mojego ciała – mojego ciała właśnie jako mojego, jako nie pozbawionego znamienia, które jest samo w sobie tak tajemnicze i którego wyraz stanowi tutaj zaimek dzierżawczy”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 116. Do takiego właśnie ujęcia ciała, jakby „wydobycia” go „na zewnątrz” konieczna jest refleksja druga – tu może lepiej powiedzieć za Marcellem – „odzyskująca”.

⁷⁴ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 122. Skąd bierze się takie mocne sformułowanie, trochę tłumaczy następujące rozumowanie Autora *Homo viator*: „Tragedia wszelkiego *mieć* polega niezmiennie na beznadziejnym wysiłku, aby stanowić jedno z czymś, co jednak nie jest i nie może być identyczne z bytem, który ma. Jest to zresztą szczególnie uderzające wówczas, gdy chodzi o chęć posiadania ludzkiego bytu, który przez sam fakt, że jest bytem, nie pozwala wziąć się w ten sposób w posiadanie” (tamże, s. 123). Zob. *Dziennik metafizyczny*, s. 198-200; *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 28nn; *Być i mieć*, s. 9nn. Na ten temat zob. także analizy I. Deca: *Dwie antropologie*, s. 140nn.

⁷⁵ Marcel wyjaśnia, że „z jednej strony odczuwanie można myśleć jedynie jako sposób partycypacji, ale z drugiej strony partycypacja znacznie przekracza granice odczuwania” (*Tajemnica bytu*, s. 147). Na temat swojego rozumienia „wcielenia” pisze Marcel m.in. w pracy *Być i mieć* (zob. s. 9nn).

go”. Samo bowiem „pojęcie intersubiektywności – przekonuje Marcel – może mieć wielorakie przedłużenia”⁷⁶.

Warto jeszcze dodać, że wspomniana zdolność tego pierwotnego odczuwania nie jest jedynie kwestią ujmującą samą pasywność ludzkiej egzystencji, ale także jej aktywność⁷⁷. Obie bowiem polegają na byciu podmiotowym (osobowym), byciu „u siebie”, którego cechą nieodłączną jest (i coraz bardziej dojrzewa) „gościnność” – bycie darem, ale również umiejętność przyjęcia daru drugiej osoby, bo dar jest przede wszystkim „wezwaniami, na które trzeba odpowiedzieć”⁷⁸. Cały czas jednak „płyń” tutaj, tj. „od” i „do” świata „obraz” całej osoby: i duszy, i ciała, bo cała osoba jest darem, i cała ten dar otrzymuje. Wspomniane powyżej wielorakie praodczuwanie jest refleksem jedności osoby, przy czym nie jest możliwe dokonywanie jakichś „redukcji podmiotu ani do „jedności czysto formalnej”, ani też do sekwencji „stanów świadomości”⁷⁹. Dlatego też, wracając do refleksowania w takim świetle tajemnicy ludzkiego ciała, Marcel powie, że „moje ciało jest moje”, o ile biorę do niego jakiś dystans, „o ile mu się nie przyglądam”, to znaczy „nie stwarzam pomiędzy nim a mną przedziału, albo o ile nie jest ono dla mnie przedmiotem”, ale znowu – „jestem moim ciałem”. Dlaczego – zdaniem francuskiego Egzystencjalisty – jest to takie ważne? Ponieważ, reflektując to, „że jestem moim ciałem, usuwam przedział” i na odwrót – „przywracam go [...] jeżeli mówię, że moje ciało jest moim narzędem”. Stąd właśnie rodzi się wniosek o kolosalnych konsekwencjach, to znaczy – jeśli tak się rzeczy mają – to „zostajemy zmuszeni do wprowadzenia [nowej kategorii – JT] ciała-podmiotu”⁸⁰. Z czego to wypływa? Również i z tego, że w ostateczności „mój byt to o wiele więcej niż mój byt”, to znaczy głębia jego „całości” nie

⁷⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 196. Zob. K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, s. 244. 245-246. Naturalnie, ujęć analogicznych można się dopatrywać w filozofii dialogu E. Lévinasa. W tej koncepcji relacje międzypodmiotowe – wobec Boga i wobec „Drugiego” są pierwszoplanowe w obszarze całego filozofowania. Zob. na ten temat monografię M. Jędraszewskiego pt. *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990 (zwłaszcza s. 233-252).

⁷⁷ Zob. szerzej: R. Kuliniak, *Egzystencjalny i metafizyczny charakter filozoficznych rozważań Gabriela Marcela*, [w:] „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 37-48.

⁷⁸ G. Marcel, *Homo viator*, s. 65; por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 113-114. Marcelowską kategorię „wezwania” omawia I. Dec w monografii *Dlaczego miłość?*, s. 50nn.

⁷⁹ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 197. 206. „Jest w istocie jasne – argumentuje Marcel – że tym, co dane wspólnie dla mojej świadomości i innych możliwych świadomości, jest moje ciało. Mogę pomyśleć siebie istniejącego tylko jako danego sobie samemu i jako danego innym świadomościom, tj. jako danego w przestrzeni. [...] między moją świadomością i moim ciałem zachodzi bezpośredni stosunek o tyle, o ile jest ono dane w przestrzeni”. I na innym jeszcze miejscu dodaje: „między bezpośrednią świadomością a myślą (podmiotem myślącym) zachodzi ten sam stosunek, jak między tym, co dane (jakie by ono nie było, choćby czysto psychiczne), a Ideą, tj. treścią inteligibilną, zrozumiałą, której nie ustanawiamy jako istniejącej, która jedna może zdać sprawę z danych, utrzymując zresztą całkowicie w mocy ich przygodny charakter” (*Dziennik metafizyczny*, s. 27. 30).

⁸⁰ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 125.

jest dana jakby wprost, to znaczy konieczna jest dla jego pełnego zreflektowania jakaś druga perspektywa – druga refleksja, która warunkuje i umożliwia „wydobycie” prawdy o bycie⁸¹.

Kiedy staje się to możliwe? Wtedy – odpowie na to pytanie Marcel – kiedy człowiek uświadamia sobie i przez ten pryzmat patrzy na świat, gdy dostrzega jego jakby nieprzekraczalność, to znaczy osłonę tajemnicy bytu, bo „wszyscy – przekonuje on – wytwarzamy sobie pewnego rodzaju ochronną powłokę, w której wnętrzu przebiega nasza egzystencja”⁸². Owszem, człowiek transcenduje świat, przekracza samego siebie i czyniąc tak, uświadamia sobie coraz bardziej, jednak nie w rozumieniu jakiegoś „ja” transcendentalnego w rozumieniu Kanta⁸³, czy nawet Husserla⁸⁴, że pytanie o siebie samego dotyka samego rdzenia pytania o byt-bycie (występuje tutaj jakaś paralela myśli G. Marcela z ujęciem M. Heideggera, dla którego kategoria *bycia* jest poniekąd zastrzeżona dla bytu rozumianego podmiotowo, czyli dla człowieka)⁸⁵. Człowiek je jakoś czuje, doświadcza go, ale przecież zarazem jest w jego „wnętrzu”; jest nim. Pyta nawet Marcel o to w pierwszej osobie: „w jakim znaczeniu mogę dosięgnąć siebie samego jako podmiotu, nie robiąc tym samym z siebie przedmiotu?”, albo inaczej jeszcze, stwierdzając, że, owszem – „mogę traktować siebie jak obcego albo przeciwnie – w sposób intymny. Ale traktując siebie w sposób intymny – zauważa – dosięgam siebie jako podmiotu”⁸⁶.

⁸¹ Por. tamże, s. 262. O jaką jednak prawdę o bycie chodzi? Prawdę fundamentalną, a jest nią – jak podkreśla I. Dec – prawda o bycie człowieka. „Dla Marcela *być, istnieć* – mówi on – znaczy być bytem wcielonym, czyli być = być człowiekiem. *Być* – dla francuskiego myśliciela – to *stawać się*. Zatem – *być człowiekiem* – znaczy *stawać się* człowiekiem. Człowiek jest właściwie ciągle w drodze, aby być. Byt ostatecznie jest jakimś kresem, jakąś pełnią, ku której człowiek zmierza w wolnym samourzeczywistnianiu się” (*Dwie antropologie*, s. 219).

⁸² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 89. „Najprostsza z możliwych dróg, która prowadzi do myślenia o tajemnicy polega [...] na wypukleniu istniejącej w sferze duchowej różnicy pomiędzy przedmiotem a obecnością” (tamże, s. 215-216). W tym kontekście, z nieco odmiennej perspektywy badawczej, ale również M. Buber mówi: „Całość osoby, a przez nią całość człowieka może on poznać dopiero wtedy, gdy swej subiektywności nie zostawi na zewnątrz i nie ograniczy się do roli obojętnego obserwatora. Chcąc postrzec ludzką całość od wewnątrz musi on naprawdę całkowicie wejść w akt namysłu nad samym sobą.” M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 9.

⁸³ Zob. np. I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein (nowe oprac. J. Suchorzewska), Warszawa 1993, s. 128-129. 133.

⁸⁴ Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 51.

⁸⁵ Marcel wyjaśnia, że „terminu *podmiot* nie można w żadnym wypadku używać w nadanym mu przez idealizm znaczeniu; nie chodzi o transcendentalne *ja* ani nawet o leibnizjańską monadę” (*Tajemnica bytu*, s. 215). Zob. I. Dec, *Dlaczego miłość?*, s. 108-109.

⁸⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 112. Ujawnia przy tym nieukrawany paradoks, gdyż zachodzi „zasadniczy fakt, że wydają się sobie jednocześnie kimś i nie-kimś”, a przecież „przedmiot pozostaje przedmiotem tylko pod warunkiem, że jest przynajmniej częściowo odsłonięty” (tamże, s. 111-112).

2.1. OD TAJEMNICY DO TRANSCENDENCJI – BYCIE „KU”

Pytając więc o bycie, człowiek *de facto* pyta o siebie, a przecież zaciera to jakiś fundamentalny (i konieczny jednocześnie) „dystans”, co sprawiałoby ostatecznie, że sam stawałby się czymś w rodzaju przedmiotu, gdyż ujmowałby siebie jako „problem” (a to czyni refleksja pierwsza: problemu człowiek „nie napotyka”, ponieważ o jego „niewiadomą” właśnie pyta, „problematyzuje”, a nie o to tutaj przecież chodzi)⁸⁷. Stąd wniosek centralny – te pytania są w istocie formułowane gdzieś z wnętrza tajemnicy (bytu właśnie). Można powiedzieć, iż w tym świetle, człowiek pytając, sam stawia siebie, swoje „jestem”, pod znakiem zapytania i w ten sposób przekracza tę problemowość, jej jakby tematyczność, zgadzając się raczej na to, iż sam jest-staje się tajemnicą, ale nie „niewiadomą” jakiegoś układu refleksji, lecz ujawnia poprzez to jakąś „nową racjonalność”, co nazywa też Marcel „metaproblematyką”⁸⁸. Refleksja w swej istocie nie zwraca się przeciwko człowiekowi, nie występuje jako opozycja wobec życia. Jest nawet – co akcentuje Marcel – wręcz przeciwnie: ona „należy do życia”, jest „pewną formą życia”, co ostatecznie oznacza, iż staje się ona „pewnym sposobem, w jaki życie przechodzi z jednego poziomu na drugi”⁸⁹. W tym sensie człowiek reflektuje siebie, rozumie siebie, „rozumie” w nowy sposób; nowy, to znaczy – nietematyczny, nieprzedmiotowy, a zdecydowanie bliski sobie, czujący siebie, doświadczający tego, kim i jaki jest. Wspomniana zatem wyżej „osłona” bytu, a raczej uchwycenie czegoś takiego, jak „tajemnica ontologiczna” otwiera – i to jest dla Autora *Być i mieć* czymś zupełnie naturalnym – drogę do „rozumienia” i Boga, i człowieka jako danego, ale nie tyle już do reflektowania, lecz spotykania, bycia wobec niego kimś (bliskim) – osobą konkretną. Dotyczy to również tej zdolności, jaką jest narracja tego, czym w swojej istocie życie jest, ponieważ jego nieodłącznym rysem jest to, że, przedstawiając się refleksji, jakby odbijając się w niej, może zostać opowiedziane⁹⁰.

⁸⁷ Podkreślić należy, iż w ujęciu Marcela sama „refleksja, ponieważ jest krytyczna, jest zimna, nie tylko tłumi życie, lecz zmienia je w lód”. (*Tajemnica bytu*, s. 105). Warto dodać, iż to „sproblematyzowanie” człowieka, którego Autorem jest Marcel jest – jak zauważa M. Buber – zasługą „naszych czasów”, gdyż teraz dopiero człowiek, jego tajemnica staje się „samodzielnym problemem filozoficznym”. M. Buber, *Problem człowieka*, s. 43.

⁸⁸ Zob. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 78. 181nn. Naturalnie, w Marcela obiegu filozofii konkretnej, która pod pewnymi względami może być określona mianem „filozofii egzystencji” lub nawet „filozofii życia”, pojawia się jego uwaga, iż przywołana wyżej „refleksja wydaje się obca i przeciwstawna wobec życia tylko wówczas, gdy wytwarza się taką jej koncepcję, która ogranicza ją do jej niejako zwierzęcych przejawów. Trzeba jednak dodać, że tak pojmowana refleksja staje się niezrozumiała, to znaczy, nie można nawet pojąć, jakim cudem wrosła ona w życie” (*Tajemnica bytu*, s. 107). Zob. Tenże, *Dziennik metafizyczny*, s. 97-99; *Być i mieć*, s. 98.

⁸⁹ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 107.

⁹⁰ Dotyczy to również sytuacji opowiadania o życiu sobie samemu, w jakiejś refleksji zwrotnej, czy metarefleksji, ale jest to możliwe tylko wtedy, kiedy sam opowiadający ustawia się w roli widza,

Drugą odsłoną ludzkiego wnętrza, nie mniej istotną niż konkretność osobowej podmiotowości, jest fakt transcendencji⁹¹. Od razu należy podkreślić, o czym już wspomniano wcześniej, że nie chodzi tu o rys transcendowania w utrwalonym znaczeniu tego pojęcia, z tego głównie tytułu, że ta osobowa transcendencja nie jest czymś, co wybiega poza doświadczenie⁹². Pokazuje to – jak sądzi Marcel – „centralny temat filozofii wolności”, w obrębie której treść ludzkiego życia pokrywa się z tym, czym jest doświadczenie, ale przecież ciągle w mocy podmiotu leży „przeciwstawienie się odrzucaniu wszystkiego tego, co mogłoby poszerzyć moje doświadczenie”⁹³. Chodzi tu jednak o uchwycenie doświadczenia jakiegoś wyższego rzędu; o takie ustawienie ludzkiej egzystencji, w której sięga ona – dojrzewa do bardziej doskonałych form komunikacji, której podstawą jest zainteresowanie się, a raczej zaangażowanie się w świat innych ludzi, czy po prostu, drugiej osoby w jej konkretności. Ale, raz jeszcze trzeba to zaakcentować, że swej natury ludzka transcendencja nie wykracza poza obszar doświadczenia. Pojawia się więc pytanie: dlaczego? Z tego względu, że – jak już była o tym mowa wcześniej – jak i opozycyjność pomiędzy rozumieniem przedmiotu i podmiotu, tak i tutaj, opozycyjność pomiędzy tym, co stanowi „zewnątrz” relacji, jak i jej „wnętrze”, są czymś bez znaczenia⁹⁴. Transcendencja zasadza się tu bowiem na samym „mechanizmie” ciągłego przekraczania każdego poziomu niższego egzystencji w kierunku projektów wyższych, tych, które pozwalają osobie wzrastać w jej najgłębszych, autentycznych aspiracjach, ale jednocześnie, gdzieś u samych podstaw chodzi po prostu o uchwycenie i zrozumienie sensu własnego życia w zrelacjonowaniu go z życiem innych osób⁹⁵.

w każdym razie „kogoś innego”. Zob. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 172-173. Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 134-136.

⁹¹ Jakimś tłem rozumienia ludzkiej transcendencji jest Marcela oryginalne (opisowe) rozumienie osoby, jako istoty, której „właściwością jest stawianie czoła”. Chodzi mu o to, że człowiek-osoba wciąż „stawia czoła”, to znaczy, wciąż ocenia, rozważa, reflektuje, doświadcza, zanurza się w świat, jest w świecie. W kontekście ludzkiego czynu (któremu, nawiasem mówiąc, poświęca Marcel sporo uwagi), „stawianie czoła” jest „braniem na siebie odpowiedzialności”. Por. *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 145nn.

⁹² Widać tutaj, wydaje się, jakieś pokrewieństwo ujęcia Marcela i Husserla. Ten ostatni pisze: „To, co doświadczone, dostarcza nam doświadczeniowych racji, to jest rozumowych racji prawdopodobieństwa dla tego, co nie jest doświadczone, choć z pewnością da się doświadczyć”. I dodaje: „To, co transcendentne, jednakże zasadniczo nie da się doświadczyć”. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 95.

⁹³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 180-181.

⁹⁴ Jeśli bowiem „sytuacją jest to, w co jestem uwikłany – rozumuje Marcel – bez względu na to, w jaki sposób należy rozumieć *ja*, *jaźń*, jest oczywiste, że sytuacja nie oddziałuje na nie tylko z zewnątrz, lecz określa je również wewnątrz”. I wyprowadza wniosek: „będziemy musieli zbadać, czy w tym zakresie pospolite przeciwstawienie pomiędzy wnętrzem i zewnętrżnością nie zaczyna tracić znaczenia” (*Tajemnica bytu*, s. 34).

⁹⁵ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 114. W związku z tym, ważne wydaje się zwrócenie uwagi na umiejętność „orientowania się” w życiu – swoim oraz innych ludzi. „Nie orientować się w życiu to paść ofiarą nieładu”. Jest ono istotne, ponieważ „orientowanie się na jakimkolwiek poziomie jest możliwe tylko

Dlaczego? – pyta Marcel – ustawiając to w tym kontekście i pytając zarazem o osobowy sens prawdy⁹⁶. Otóż dlatego, ponieważ „siłą napędową” tego zrelacjonowania „jest radość z komunikowania”, gdzie już zupełnie niekoniecznie musi chodzić o radość z tytułu jedynie „wzajemnej zgodności”. Samo zresztą – powie on – „rozdzielenie pomiędzy komunikowaniem a wzajemną zgodnością” jest bardzo doniosłe, to znaczy, w pełnym tego słowa znaczeniu – „wymowne”⁹⁷. A sama prawda jest w swojej głębi czymś, „ku czemu rozmówcy świadomie zmierzają – i co ich pcha do celu”. Ale to z kolei oznacza, że prawda sama znajduje się „jednocześnie przed nimi i za nimi, albo mówiąc dobitniej, że to całkowicie przestrzenne przeciwstawienie nie ma tu już żadnej rzeczywistej wartości”. Z tego głównie powodu, że chodzi tu o bardzo swoisty (osobowy) przepływ, „wzajemny przepływ”, który jest – innym, niż klasycznie pojętym – „środowiskiem inteligibilnym”, czyli w istocie trwaniem, czy lepiej – „byciem w prawdzie”⁹⁸.

Należy tutaj jeszcze dodać, iż człowiek w interpretacji Marcela jest bytem „ku”, odsłania swoją komunikowalną naturę. Co prawda, i Heidegger powie o „byciu-w-świecie”, ale Marcela mówienie o egzystencji ludzkiego podmiotu jako „byciu-w-sytuacji” jest refleksją szczególną⁹⁹. Człowiek egzystuje uczestnicząc, to znaczy będąc zdany – to jest jego osobowy wolny wybór – na relacje z konkretnymi innymi osobami, także partycypującymi w ludzkich wieloaspektowych odniesieniach. I wydaje się, że w takim „układzie” nie istnieją żadne przypadki, że wszystko nabiera tu wyjątkowego kolorytu – otwiera egzystencję, pobudza ją i urealnia, czyni ją egzystencją ludzką. Z jakiego powodu? Otóż dlatego, „że bycie w sytuacji i bycie w drodze to nieodłączne postaci, dwa uzupełniające się aspekty naszego losu”¹⁰⁰.

dla rzeczywiście działającej osoby i tylko o tyle, o ile jest ona działająca, chociaż to działanie może dokonywać się w bardzo wąskich granicach i nie być dostrzegalne z zewnątrz”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 162-163 (por. tamże, s. 188).

⁹⁶ Zob. Marcela rozważania na temat „prawdy cząstkowej” i „ogólnej”: *Filozofia i komunikacja międzyludzka*, tłum. A. Milecki [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, M. Kostyszak (oprac.), Wrocław 1989, s. 91-92.

⁹⁷ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 99. Wracając do charakterystyki radości, Marcel z naciskiem podkreśla, iż nie jest ona „znamieniem, lecz wytryśnięciem bytu. Radość-pełnia. Wszystko, co się czyni z radością, ma wartość religijną” (*Dziennik metafizyczny*, s. 185).

⁹⁸ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 100-101. Można za Marcellem pytać jeszcze dalej: „czy nie mamy podstaw wyobrazić sobie, że to, co nazywamy miłością do prawdy, może być pewnego rodzaju tajemniczą radością z poruszania się w tym środowisku [inteligibilnym – JT] – radością zresztą nietrwałą, radością zagrożoną?” (tamże, s. 101). Na innym miejscu, wyjaśniając swoje rozumienie inteligibilności, Marcel dodaje: „Inteligibilność, w moim pojęciu, jest dynamicznym stosunkiem, stosunkiem napięcia, w którym duch konstytuuje się poprzez organizację własnego świata; nie może zostać zrealizowana poza tym stosunkiem” (*Dziennik metafizyczny*, s. 93; zob. tamże, s. 110nn).

⁹⁹ Każda – jego zdaniem „refleksja łączy się z pewnym przeżyciem i nie ma nic ważniejszego niż uchwycenie natury tego połączenia”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 103-104. Przy tym „istotą człowieka – jak mówi – jest być w sytuacji” (*Od sprzeciwu d wezwania*, s. 110-111).

¹⁰⁰ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 154.

Człowiek żyje zatem w konkretności i dlatego właśnie owa konkretność egzystencji wyklucza poniekąd odczytywanie wydarzeń jako przypadkowych i z punktu widzenia ludzkiej wrażliwości – nieważnych. Takie jednak ustawienie podmiotowej egzystencji, to znaczy bycie „ku”, owszem, jest byciem-życiem „moim” w jego kreatywności, ale także w pewnym sensie nim nie jest, gdyż jest ciągłą otwartością, „przysłuchiwaniami się” w świat innych, solidarność z nimi. Jawi się zatem ciągle konieczność „wchodzenia”, refleksowania siebie, dokonywania osądów, gdyż wartość życia konkretnego jest uświadamianiem sobie, że egzystencja człowieka przewyższa poziom tego, co świadome i tego, co (tylko) racjonalne. Tak, bowiem „świadomość to przede wszystkim świadomość czegoś, co jest inne niż ona sama, a coś, co nazywamy świadomością samego siebie, jest natomiast aktem pochodnym o niejasnej zresztą – jak zauważa Marcel – naturze”¹⁰¹.

2.2. DOŚWIADCZENIE TAJEMNICY – „ROZPORZĄDZALNOŚĆ”

Nieocenioną i szczególnie bogatą charakterystyką ludzkiej sytuacji jest właściwe rozumienie swojej własnej podmiotowości. Człowiek jest sobą, to znaczy jest również „u siebie”. Ciekawe, występujące tutaj „u” może mieć sens jedynie w obrębie jakiegoś „siebie”, które z istoty swej może być także „sobą” – „siebie” kogoś drugiego (on też jest swoją podmiotowością, swoją własną konkretną egzystencją). Co jeszcze ważniejsze – przez to „siebie” trzeba rozumieć wszystko, co wypowiada i rozumie „ja”¹⁰². Dlatego tak bardzo istotne jest dokonane przez Marcela rozróżnienie na sferę „być” i sferę „mieć” jako obszary wyznaczające osobową „rozporządzalność”¹⁰³, jak również – z drugiej strony, jakoś opozycyjnie – „nierozporządzalność”¹⁰⁴. Sztuka życia autentycznego, twórczego („twórczy rozwój istnieje – mówi Autor *Od sprzeciwu do wezwania* – odkąd istnieje życie”¹⁰⁵), otwartego, polega na byciu „rozporządzalnym”, co nie wyklucza, a wręcz zakłada trudną umiejętność, jaką jest podejmowanie

¹⁰¹ Tamże, s. 75. Francuski Filozof dodaje też refleksję: „zastanawiam się, czy wymóg transcendencji nie jest w gruncie rzeczy zgodny z pragnieniem coraz czystszy sposobu doświadczenia” (tamże, s. 70). Wydaje się, że przy pewnej interpretacji samego tego „wymogu” oraz innego – „wymogu ontologicznego”, tak: doświadczenie autentyczne ludzkiej głębi, „czysty sposób doświadczenia”, jest otwarciem na transcendencję.

¹⁰² Por. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 118.

¹⁰³ Powie tutaj Marcel, iż w zasadzie „tylko to mam, czym mogę w jakiś sposób i w pewnych granicach rozporządzać, inaczej mówiąc, mam o tyle, o ile mogę uchodzić za moc, za byt wyposażony w jakąś władzę” (*Pojęcie „posiadania”*, tłum. seminaryjne [w:] *Filozofia egzystencjalna*, s. 87).

¹⁰⁴ Zob. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 54nn. Analizując to zagadnienie u Marcela, I. Dec zauważa, że „jak u wzywającego potrzebny jest pewien stopień pokory, tak u wezwanego konieczna jest zdolność do rozporządzania sobą. Tylko bowiem wtedy możliwa będzie skuteczna odpowiedź na apel. [...] Istota rozporządzalna zdolna jest do wyjścia poza siebie, gotowa jest poświęcić się sprawie, którą ją przewyższa, a którą jednocześnie czyni swoją. Przeciwnie zaś – istota nierozporządzalna zajęta jest samą sobą i jest skoncentrowana wyłącznie na sobie” (*Dlaczego miłość?*, s. 54).

¹⁰⁵ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 158.

i przeżywanie ofiary, nawet wtedy, kiedy wydaje się ona czymś mało racjonalnym¹⁰⁶. Ofiara jest sobą, to znaczy posiada swoją wewnętrzną wartość jako ofiara, wtedy i tylko wtedy, gdy „nie oddaje się swojego życia – jak mówi Autor *Homo viator* – prawdę mówiąc, aby...”, ponieważ osoba, która się poświęca, czyni to, aby w istocie „oddać siebie całkowicie”. Dopiero wtedy ujawnia się istota bycia dla drugiego, jakaś pełnia miłości-daru. Także i z tego powodu, że życie, mówiąc konkretniej – „moje życie przekracza nieskończenie jego świadomość”¹⁰⁷. Oznacza to również, że zachodzi swoista odpowiedniość-proporcja pomiędzy udzielaniem się mnie, to znaczy udzielaniem „mojego” istnienia. „Istnieję tym mniej – mówi – im bardziej wyłączone jest moje istnienie – i odwrotnie, istnieję tym bardziej, im bardziej oswobadzam się z więzów egocentryzmu”¹⁰⁸. Wielkość ofiary zależy zatem w istocie od tego, jak ona jest przeżywana, to znaczy, czy towarzyszy jej poczucie spełnienia, wychodzenia w kierunku tego, co niedostępne zmysłowo, a jednak tak bardzo realne i w tej swojej rzeczywistości, wyjątkowo cenne. Kryterium takiej dojrzałości ofiary jest intersubiektywność jako naczelną formą zaangażowania, zainteresowania się innym człowiekiem. Ofiara jest zatem „granicznym przejawem działania”; takiego działania, które polega również „na życiu dla”, ale koniecznie w znaczeniu „podporządkowania swojego życia jakiejś racji”¹⁰⁹. Jest ona twórczą zdolnością wchodzenia w dialog, komunii międzypersonalną, nie wyłączając, przeciwnie – zakładając, komunii bardziej pierwotną, bo dotyczącą wejścia w dialog z sobą samym. Ta intersubiektywność jest „cechą” ludzkiej egzystencji wyjątkową i w tej wyjątkowości, fundamentalną. Posiada jakieś wewnętrzne rysy na wskroś metafizyczne, wręcz sakralne, bo odkrywa najbardziej ludzkie i najgłębsze więzy – przede wszystkim relację miłości. „Wewnętrzność” – powie Marcel, bo o nią tutaj przede wszystkim chodzi – ma charakter transcendencji, „dotyka w gruncie rzeczy granicy wyobraźni” i w ten sposób „wykracza poza to, co dzięki wyobraźni można przywołać” i dlatego, jak

¹⁰⁶ „Ofiara – mówi Marcel – jest sama w sobie szaleństwem; ale głębsza refleksja, odtwarzająca jedność refleksja [...] pozwala dostrzec i niejako usankcjonować wartość tego szaleństwa oraz zrozumieć, że gdyby człowiek je odrzucił, upadłby poniżej samego siebie. Naprawdę – przekonuje dalej – wydaje się, że nie ma i nie może być drogi pośredniej między tym, co podludzkie, i tym, co nadludzkie” (*Tajemnica bytu*, s. 182).

¹⁰⁷ Tamże, s. 182. 184. „Ostatecznie – pisze Marcel – mam podstawy do przypisywania sobie jakiejś wartości tylko o tyle, o ile wiem, że jestem kochany przez inne istoty, które sam kocham. Jedynie pośrednictwo kogoś drugiego może dawać podstawy do miłości samego siebie, jedynie ono może uodpornić tę miłość na niebezpieczeństwo egocentryzmu i zapewnić jej rozumny charakter, który w przeciwnym razie nieuchronnie traci” (tamże, s. 237).

¹⁰⁸ Tamże, s. 260.

¹⁰⁹ Tamże, s. 187. Naturalnie, zakłada ona zawsze postawę wierności, ta zaś wymaga tej wartości, jaką jest „stałość”. „Stalość można uważać – podkreśla Marcel – za racjonalny pancerz wierności”. Ale jeszcze więcej, mówiąc o ofierze, należy pamiętać i o tym, że „w wierności mieści się nie tylko stałość rozumiana jako niezmienność. Zawiera ona – kontynuuje – i inny element o wiele trudniejszy do zrozumienia, który nazwę obecnością” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 197-198).

podkreśla, jest ona „transliminalna”¹¹⁰. Ona otwiera na tajemnicę – nie wszystko bowiem w ludzkim życiu może być nazwane, zrozumiane, sprobematyzowane i przez jakiś typ namysłu, refleksji – jednocześnie rozwiązane.

Tajemnica, należy to bliżej wyjaśnić, jest dotykaniem czegoś obecnego, mogącego być tylko (czy aż) doświadczonego. Ale to, co mogące być doświadczonym, to nie – jak wskazywałyby na to wcześniejsze ujęcia wielu myślicieli – ujęcie zmysłowo-intelektualne czegoś, co dane jest w poznaniu jako fakt, lecz to, co egzystencjalnie, życiowo doniosłe, kształtujące ludzkie wnętrze, ale nie tylko je, również byt ludzki w jego integralności, nie wyłączając roli ludzkiego ciała. Dlatego, wracając raz jeszcze do kategorii intersubiektywności, należy wskazać na fakt, że jest to fundamentalny rys całej antropologicznie zorientowanej „metafizyki” Marcela. „Metafizyki” (właściwie – antropologii), w obrębie której mówienie (i myślenie) o bycie jest jednocześnie odnalezieniem właściwej perspektywy dla „funkcjonowania” samej intersubiektywności¹¹¹. Warto tutaj dodać, iż jego zdaniem, myśl nie jest jakimś stosunkiem do niej samej, ale jest wyrazem ludzkiej autotranscendencji, co też oznacza, że „możliwość – jak mówi, zgadzając się zresztą z tomizmem – realistycznego zdefiniowania prawdy” leży w naturze samej myśli, to znaczy myśl (z natury) jest na prawdę otwarta. I wyprowadzając ową intersubiektywność na wyższy (już nierefleksyjny) poziom, dopowiada, że myśl zwraca się, znowu naturalnie, „ku Innemu” i jako taka jest Jego „pożądaniem”. Problemem pozostaje tu jedynie to, aby dowieść, że „ów Inny to Byt”¹¹².

2.3. „WCIELONE” JA – KU „ONTOLOGICZNEMU WYMOGOWI”

Kluczowe okazuje się tutaj zauważanie głębi tego, co stanowi treść „wymogu ontologicznego”, w obrębie którego porusza się człowiek rozpoznający swoją sytuację. Wymóg ten jest i staje się odczytywaniem podstawowego sensu świata, odkrywania jego miary i wartości, ale jest także chwytaniem najgłębszego sensu życia, którego pointą ostateczną jest dopiero zbawienie. Doświadczenie człowieka jawi się zatem jako jakby dwuaspektowe. Najpierw chodzi o wydobycie w nim tego, co pozornie w prozie życia banalne, drugoplanowe, nieistotne, ale to jedynie „naskórek” stanu, jak rzeczy mają się w swojej głębi naprawdę. A naprawdę świat jest tym, czym jest, to znaczy komunikuje „absolutną Obecność” Boga, który i w tym kontekście okazuje się Kimś bardzo bliskim. Doświadczenie Transcendencji, bycie w bliskości Boga jest więc odkrywaniem zasięgu tajemnicy ontologicznej, która, nie opierając się na

¹¹⁰ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 149. Miłość osadzona w swoim rozumieniu na jakiejś formie osobowej twórczości, zakłada, że ta ostatnia „nigdy nie jest produkcją” (tamże, s. 350).

¹¹¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 115-117.

¹¹² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 26. Naturalnie, owo dowiedzenie dotyczy jedynie sfery doświadczenia tego „Innego”, nie zaś jedynie jakichś o Nim dywagacji. „Zastanawiać się – mówi Marcel – jak mogę myśleć o Bogu, to poszukiwać, w jaki sposób mógłbym być razem z Nim” (tamże, s. 27).

schematycznych uproszczeniach abstrakcji, odkrywa to, co niewidzialne, nie wyłącza z tego obszaru samego Boga. Naturalnie, drugą „stroną” tego doświadczania, jeszcze głębszą, goszczącą w samym centrum ludzkiego odczuwania siebie, innych i świata, jest wspomniana perspektywa zbawienia – kresu ludzkich aspiracji i jego podstawowej afirmacji, której celem jest Bóg. Można tu mówić o pewnej „przystępności”, czy też dostępności owej ontologicznej tajemnicy, która ukazuje swą głębię na polu realizacji miłości, nadziei¹¹³ oraz wierności. Miłości, gdyż ona w kształtowaniu ludzkiego wnętrza jest najważniejsza; ona najbardziej komunikuje i „warunkuje” dostępność Boga – Miłości transcendentnej. Nadziei, ponieważ to ona jest pierwszą „metafizyką” ludzkiego egzystowania, w istocie je umożliwia i usensawnia. I wreszcie wierności, wszak to ona jest potwierdzeniem dwu poprzednich „przystępów”, jest ich urzeczywistnieniem i akceptacją. „Ja, któremu mam być wierny – i to jest swoista konsekwencja, także powyższych „progów” – może być tylko wezwaniem, które zostało mi rzucone z głębi mnie samego – wezwaniem, abym stał się tym, czym dosłownie i powierzchownie nie jestem”¹¹⁴.

Dlatego też warto w tym miejscu dodać, że nośność tych swoistych „progów” umożliwiających odpowiedź na ontologiczną tajemnicę ma swoje uzupełniające tło w tym, co Marcel nazywa „darem” jako totalną bezinteresownością w przestrzeni owych „przystępów”. Dar jest czymś transcendentnym – jest dany, po prostu jest – „odznacza się pewną bezwarunkowością”¹¹⁵. Jako taki, jest „zrośnięty” z inną swoją odsłoną, jaką jest wspaniałomyślność, która z kolei jest odbiciem miłości. Ta zaś ostatnia ukazuje swoją moc przyciągania w rytmie światła, którym promieniuje; jest wiarygodna, kiedy jest prawdziwa, jest prawdziwa, kiedy łączy wolność¹¹⁶ i łaskę. Otwarty

¹¹³ „Człowiek, który ma nadzieję – mówi Autor *Homo viator* – jest jakoś wewnętrznie aktywny, chociaż charakter tej aktywności niełatwo określić”. Na innym miejscu wyjaśnia, że „nadzieja nie oznacza absolutnie nadziei, że..., podczas gdy pragnienie to zawsze pragnienie czegoś. Napisałem gdzieś – wyznaje – że nadzieja to jakby tworzywo, z którego jest zrobiona nasza dusza. Ale czy nadzieja nie mogłaby być inną nazwą dla wymogu transcendencji albo być samym tym wymogiem, skoro jest ukrytym motorem działania wędrującego człowieka” (*Tajemnica bytu*, s. 367. 369). Zob. K. Tarnowski, *Człowiek i Transcendencja*, s. 124-125; Tenże, *Ku metafizyce nadziei*, „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 33-46.

¹¹⁴ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 162. Marcel powie, iż „tym pełniej pojmuję siebie jako istotę żyjącą, im bardziej kieruję się ku jakiemuś celowi”. Naturalnie, tym bardziej, kiedy tym kresem staje się Bóg lub perspektywa głębszego otwarcia na drugiego człowieka. Co to oznacza? Otóż to, że „człowiek skoncentrowany na samym sobie jest niedyspozycyjny, [...] pozostaje on niezdolny do odpowiedzi na wezwania życia [...] Nie będzie on nawet zdolny współczuć [...]”. Ale taka zależność dotyka również samego człowieka, którego życie domaga się „zainteresowania”, gdyż „mojego życia nie da się oddzielić od pewnego okazywanego mojemu życiu zainteresowania” (tamże, s. 179-180).

¹¹⁵ Tamże, s. 332. Tak też i „wszelkie dary są poniekąd darami z siebie, a daru z siebie, jakkolwiek byłoby to trudne do pomyślenia, nie można oczywiście porównywać do przekazu” (tamże).

¹¹⁶ „Moja wolność – pisze Marcel – nie jest i nie może być czymś, co stwierdzam, lecz czymś, o czym decyduję, i to decyduję nieodwołalnie. Nikt nie jest w stanie obalić dekretu, którym stwierdzam moją wolność, a to stwierdzenie wiąże się ostatecznie z posiadaną przeze mnie samoświadomością” (*Tajemnica bytu*, s. 328).

więc na ów „wymóg”, człowiek musi wszystkiego tego doświadczyć jako swojego, konkretnego, udzielającego się mu i stanowiącego jednocześnie zadanie – potwierdzające to, kim on jest (choć wciąż o to pyta) i pozostające tym samym wciąż otwarte (płodnie osobową kreatywnością), której rozmaitymi odsłonami są różne wymiary ludzkiej wierności, świadectwa, ba – nawet męczeństwa, o ile tylko wszystko to jest potwierdzeniem czegoś, co jest w nim najbardziej niepowtarzalne – ludzki, a więc autotranscendujący również siebie samego, podmiot, będący sobą („u siebie”), ale także, jako taki, pozostający otwarty na wszelkie osobowe wymogi: ludzkie oraz Boski¹¹⁷.

Człowiek, zanurzony w świat podmiot, ktoś jako istniejący w „sytuacji-w”, jest egzystencją, to znaczy w ścisłym tego słowa znaczeniu – jest „wcieleniem”. „Słowo *wcielenie* – wyjaśnia Marcel – oznacza tutaj wyłącznie sytuację bytu, który przedstawia się jako istotnie, a nie przypadkowo związany ze swoim ciałem”, co podkreśla fakt czegoś szczególnie doniosłego, a mianowicie – „nieinstrumentalnej łączności” duszy i ciała¹¹⁸. Oznacza to, że człowiek nie jest jakimś wcielonym jedynie duchem, jakby „dodanym” do ludzkiego ciała. Cały człowiek jest osobą, ale niekoniecznie w rozumieniu klasycznym, np. św. Tomasza z Akwinu, ale w interpretacji nieco oryginalnej, czy raczej zmodyfikowanej. Okazuje się bowiem, że w pewnym znaczeniu także ciało człowieka jest podmiotem. Słowem, tak jak człowiek sam, nie jawi się wobec siebie przedmiotowo, tak i ciało nie jest czymś w rodzaju „instrumentu”, za pomocą którego dusza ludzka (tu: podmiot w sensie ścisłym) byłaby czymś, co „organizuje” to oto, konkretne ludzkie ciało. U Marcela następuje zatem zatarcie różnicy pomiędzy tym, co w człowieku jest jego „wnętrzem”, a tym, co jawi się jako coś „zewnątrznego” („część nie jest wnętrzem całości”¹¹⁹). Człowiek odczytuje siebie jako bytową całość, odczuwa tak również swoją „samo-transcendencję”, w polu której zasadniczo gubi się linia demarkacyjna pomiędzy płaszczyzną „duszy” i „ciała. Wspomniany motyw „wcielenia”, a raczej bycia kimś wcielonym, upoważnia człowieka, by ten, czując się jednością, nie odczuwał jakiejś dychotomii między rozumieniem tego, czym jest „istnienie”, a czym jest „to, co istnieje”. Marcel wręcz powie, że „istnienie i eksklamatywna świadomość istnienia nie mogą być w rzeczywistości oddzielone”¹²⁰. Zresztą, dowodzenie istnienia (była już o tym mowa wyżej) jest

¹¹⁷ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 139-140. 159-161.

¹¹⁸ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 125. Jasne, powie Marcel, nie jest możliwe rozumienie tego „mechanizmu”, jaki występuje pomiędzy „duszą” i „ciałem” poza właściwym ich ujęciem w kontekście wcielenia, bo „w gruncie rzeczy – przekonuje – nie ma takiego zakątka pojęciowego, w którym mógłbym się znaleźć poza lub ponad moim ciałem; taka dezinkarnacja – wyprowadza wniosek – jest niewykonalna, jest ona wykluczona przez samą moją strukturę” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 30).

¹¹⁹ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 148.

¹²⁰ Tamże, s. 116. Z właściwą sobie dosadnością powie, iż „ich rozłączenie nie może się tutaj dokonywać, nie doprowadzając do wypaczenia tego wszystkiego, czym się zajmujemy; oddzielone od eksklamatywnej świadomości istnienia zaczyna zamieniać się w swoje własne zwłoki; ale wskrzeszenie tych zwłok istnienia nie leży w mocy żadnej filozofii” (tamże).

czymś zupełnie zbędnym, bo człowiek przecież żyje-jest, egzystuje wewnątrz istnienia, które jednocześnie ustawia go wobec świata, dlatego właśnie znajduje się w „sytuacji-ku”, i z tego samego tytułu jest istnieniem, które rozgrywa się w świecie. Do tego stopnia jest to brzemiennie w skutki, że trudno jest mówić o jakiejś fundamentalnej próbie „wyrwania się” z tego świata, bowiem szeroko rozumiane problemy świata, np. jego genezy, są zarazem problemami samego człowieka, gdyż taka jest jego sytuacja, czy też lepiej – w takiej sytuacji jest zastany (Heidegger powiedziałby – „bycie” jest, czuje się w świat po prostu „wrzucone”; świat jest jego „losem”)¹²¹.

Zdaniem Marcela, relacje międzypersonalne posiadają, w każdym razie mogą posiadać i jakby odsłaniać, wymiar transcendentny. W związku z tym, nabierają one szczególnego wyrazu w sytuacji ich konstytuowania się w perspektywie transcendentnej, tj. otwartej na doświadczenie Boga. Więcej, one mają najgłębszy sens tylko wtedy, kiedy stają się „zobowiązaniem” w obliczu tejże płaszczyzny. Przecież i sama wiara jako podstawa tych relacji jest bezsprzecznie sposobem bycia człowieka, ale w jego subiektywności, w osobistym przeżywaniu świata. Zakłada to pewną strategię „pomyślenia” wiary – jej wyrazu i przekazu zarazem. Z pomocą przychodzi tutaj Marcela rozumienie partycypacji¹²² jako fundamentalnego ustosunkowania się ludzkiej egzystencji wobec otaczającego ją świata. Otóż, osobowa „sytuacja-w” ustawia człowieka wobec rzeczywistości, wobec świata, który trzeba myśleć (wcześniej już postulował to, że myśl ukazuje swoją głębię, kiedy jest myślana, myśli siebie, reflektuje to, co myśli). Trzeba w nim uczestniczyć, aby odkryć jego „sytuacyjny” kontekst. Zwraca tutaj Marcel uwagę na znaczenie przyimka „w”. Ów przyimek – jak przekonuje – „ma subtelne zastosowanie”. Dlaczego? Bowiem „wskazuje na niezewnętrzność”, to znaczy w efekcie „zachęca nas, abyśmy wyszli poza pierwotne i w gruncie rzeczy przestrzenne przeciwstawienie wnętrza i strony zewnętrznej”, to znaczy – odchodzi jakby pozorne między nimi napięcie, a ujawnia się subtelny, wewnętrzny układ, jakim jest „*coesse*”¹²³. Ta partycypacja zakłada jeszcze coś więcej, ponieważ, jeśli jakakolwiek ludzka wiedza (efekt oddziaływania refleksji pierwszej) zasada się na myśli – fakcie myślenia w jego obiektywności, ale i subiektywności – to należy przy tym pamiętać, że akt myśli jako taki, nie „zwraca się” do tejże wiedzy, w jakiejś refleksji zwrotnej, jako jej przedmiot. On jest jej podstawą, to znaczy jest jej podmiotem, a ten zawsze zwraca się do świata. Stąd też rozumienie samego świata i docierającej go myśli, musi być integralne, co oznacza, iż można je ująć jedynie w ich wzajemnym związku, ale sam ów związek nie jest znowu przedmiotem. I tu znowu odzywa się Marcelowski wymiar koniecznej perspektywy religijnej, gdyż poza nią uchwycenie tego związku nie jest możliwe, a w każdym razie nie

¹²¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 130-132.

¹²² Zob. I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 189nn.

¹²³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 149.

jest czytelne. Ta, religijnie zorientowana partycypacja zakłada coś, co Autor *Dziennika metafizycznego* nazywa „intymnością”, której wyrazem najdoskonalszym jest akt miłości. Widać więc, że każdy poziom refleksji, każdy „wymiar” świata, domaga się u francuskiego Egzystencjalisty potraktowania pełnego, to znaczy uwzględniającego wszystko to, co w samym człowieku, w jego otoczeniu, a przede wszystkim w polu jego osobowych relacji (wobec drugiego człowieka i względem Boga), to znaczy jego zaangażowanego uczestniczenia się dokonuje. Konkretność jego egzystencji jest zatem wieloaspektowa¹²⁴.

2.4. EGZYSTENCJA JAKO DAR

Dotknijmy teraz kolejnej jeszcze odsłony Marcelowskiej antropologii egzystencji. Zarysowana przez Autora *Być i mieć* partycypacja zakłada istnienie i funkcjonowanie takiego typu relacji międzyludzkich, które nazywa on „relacją diadyczną”. Człowiek w „sytuacji-ku”, człowiek – byt personalnie zrelacjonowany, nie żyje w świecie jakiegos zamkniętego „monologu”. Nawet sytuacja tej relacji z drugim, jaką jest dia-log nie oddaje istoty autentycznie ludzkiej komunikacji. Człowiek nie jest przedmiotem; nie jest nim także (i przede wszystkim) w obrębie podstawowej komunikacji. Rozmowa z drugim nie jest obojętna. Jest ona ciągłym uświadamianiem sobie, że współmówca mówiący o czymś jakby „przedmiotowo”, nie musi być tak traktowany, zwłaszcza, kiedy doświadcza bycia-egzystencji drugiej osoby, drugiego „ja” (podmiotu). Chodzi tu zatem, w tym diadycznym wyczuciu drugiego, o współbycie, o wspólne przeżywanie siebie i owego drugiego, który jest podmiotem-osobą. On też po ludzku egzystuje: czuje, jest darem, bo sam obdarza, udziela się-angażuje i jednocześnie wzywa¹²⁵. Ten diadyczny stosunek jest zdecydowanie głębszy niż dialog – nie chodzi w nim jedynie o przekaz i odbiór informacji (one są gdzieś w tle), o jakieś „mówienie o”. Chodzi w nim o spotkanie w całym bogactwie i powadze jego bycia. W relacji diadycznej odczytywany jest człowiek w swojej konkretności, w swojej sytuacji, w swojej indywidualności, a przez to i totalnej niepowtarzalności. Co to oznacza, lub lepiej – umożliwia? Owa diadyczność jest podstawą prawdziwej miłości: przyjęcia drugiego i powierzenia się mu, co wyzwala prawdziwe bycie. Dopiero płaszczyzna miłości oddaje to, czym w istocie swej

¹²⁴ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 129-130 (zob. 169nn). Marcel tutaj powie, że „okoliczności, w których przebiega nasze istnienie, mogą prowadzić do jego głębokiego wyobcowania od samego siebie, i właśnie z tego punktu widzenia refleksja druga może okazać się odtwarzającą jedność mocą. Należy dodać, że ta właściwa refleksji siła może ujawniać się tylko dzięki pośrednictwu kogoś drugiego. Ale to pośrednictwo jest w sposób istotny duchowe. Ofiaruje nam siebie albo przychodzi do nas z propozycją, którą wprawdzie powinniśmy dostrzec i przyjąć, ale zawsze pozostaje nam możliwość jej odrzucenia”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 186.

¹²⁵ Chodzi o to, że może się zdarzyć, ponieważ jest to „logika” wymogu, „że ktoś inny, gdy odczuwam go jako obecnego, odnawia mnie w pewnym stopniu wewnętrznie; ta obecność jest wówczas odkrywczą, to znaczy czyni mnie pełniejszym, niż byłbym bez niej” (*Tajemnica bytu*, s. 216).

jest partycypacja¹²⁶. Dzieje się tak zasadniczo z tego tytułu, iż jakakolwiek ujawniająca się po drodze próba uprzedmiotawiania, odsuwa tę perspektywę na bok, w niczym nieuprawomocniony sposób marginalizuje, a przecież – o czym świadczą egzystencja i sama diada – człowiek nie jest kimś obojętnym; on angażuje i wyzwala najgłębsze wartości, poniekąd je warunkując, to znaczy wyprowadzając je z ich przedmiotowości, z ich wielorakich osłon. Drugi, którego człowiek doświadcza, „wzywa”, wyprowadza na pole „inwokacji”, sili się na pewien fundamentalny „apel” i ten apel, aby oznaczał to, co jest jego treścią, musi być usłyszany, i jako dopiero zasłyszany, odczytany, wywołuje swój „skutek”, to znaczy staje się bardzo realnym wyzwaniem i jego realizacją. Apel ów jest tylko czymś w rodzaju pomostu, jakimś czytelnym „pomiędzy” jednym człowiekiem i jego wołaniem (eksklamacją) i drugim, który ją proporcjonalnie (osobowo) afirmuje¹²⁷.

W innej co prawda perspektywie filozoficznej, ale – jak jeszcze się to okaże – nie z mniejszym zaangażowaniem niż Heidegger, podejmuje Marcel zagadnienie duchowej, ale nie tylko, kondycji człowieka. Faktem jest przy tym to, że, owszem, „życie, które przeżywamy, musi oczywiście napotykać na jakieś przeszkody”¹²⁸, ale aktualnie te przeszkody kumulują się w postaci jakiegoś niebywałego kryzysu człowieka współczesnego. Człowiek ten – uważa francuski Filozof – jest zagubiony, żyje w świecie, który jest „zepsuty”, czy też, jak mówił wcześniej językiem dramaturgii – „złamany”. Świat ten jest stechnicyzowany, zbiurokratyzowany i panuje w nim, i coraz bardziej się w nim zadomawia styl życia cechujący się masowością, czego przejawem jest coś w rodzaju „duchowej bezdomności”. Z pewnością nakłada się na te sytuacje i to, że ludzie, coraz mniej opierający się na jakiejś filozoficznej pewności, oparciu w tym, co niesie doświadczona mądrość, częściej poszukują pozornych substytutów religijności, a nie jej samej. Zanikają także odniesienia do prawdziwych, trwałych wartości. Zresztą, nie tylko świat zewnętrzny jawi się tu jako zagrożenie dla ludzkiej egzystencji. Ona sama jest przejawem wciąż dokonującej się próby¹²⁹.

¹²⁶ „Spotkać kogoś – wyprowadza tu Marcel swoiście brzmiący wniosek – to nie znaczy tylko wyminąć go, to znaczy przynajmniej przez chwilę być przy nim, z nim; jest to współobecność [...] Istnieje wiele myśli – kontynuuje – koło których przechodzimy, ale których nie spotykamy prawdziwie”. I odnosząc to do spotykania kogoś i obecności wobec tego kogoś fizycznie, zauważa, że jest konieczny „wstrząs”, który skądinąd jest normalnym „etapem w życiu duszy”, to znaczy kogoś, kto przeżywa swoje życie i spotyka (kocha) w nim innych ludzi (por. *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 19).

¹²⁷ „Z tego punktu widzenia powiem – stwierdza Marcel – że nie ma, moim zdaniem, filozofii konkretnej bez nieustannie odnawianego i istotnie twórczego napięcia pomiędzy *Ja* i głębią bytu, w którym i przez który jesteśmy, a także bez możliwie ścisłej i dokładnej refleksji dotyczącej najintensywniej przeżytego doświadczenia” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 88). Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 132-134; G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 193-194.

¹²⁸ Tamże, s. 104.

¹²⁹ „Istotna rola, jaką odgrywa tutaj pojęcie próby, polega na tym, że pozwala ono zrozumieć fundamentalną funkcję okolicznościowych danych. Musimy więc bardzo ostro przeciwstawić się zagrażającej nam zawsze pokusie nieuzasadnionego urzeczowienia okolicznościowych danych, to znaczy

Znaczy to, że życie ludzkie samo jest próbą i to na wielu płaszczyznach ujawniania się człowieka jako tego, kto jest-bywa zagrożony: zło moralne i fizyczne, choroby, starość, różne formy cierpienia, wreszcie śmierć. Ale ujawnia to i drugi kres, jakby korelat tej egzystencjalnej niszy. Człowiek wciąż staje przed szansą „ocalenia”. Każda sytuacja, bycie w niej, doświadczanie siebie, innych i świata obok, jest oknem służącym temu, by przywołana tu perspektywa zagrożeń i ewidentnych prób, stawała się płaszczyzną komunikującą „wybawienie”. Krańcowe, negatywne ludzkie odczucia i doświadczenia prowadzące do zaprzeczenia samemu sobie, do zanegowania siebie, czego przejawem jest kryzys ostateczny w postaci samobójstwa, czy też liczne postaci zdrady, przed którymi człowiek wciąż staje, okazują się możliwe do pokonania. Warunkiem jednak koniecznym jest tu wolność, jako podstawowa możliwość, pole wyzwolenia, zaafirmowania siebie i sytuacji, w której się jest zaangażowanym, w której się uczestniczy, lub też – na drugim jakby biegunie – zanegowania, czyli jakiejś odwracającej sens alienacji¹³⁰. A zatem, ta jawiąca się w obiegu ludzkiego życia wolność, staje się kolejnym „wymogiem”, poniekąd warunkiem tego, by człowiek wobec próby stawał się bardziej jeszcze sobą. I znowu, stały element Marcelowskiej refleksji – wyzwolenie (zbawienie) ostateczne dokonuje się dzięki i w obliczu Boga, który przychodzi, udziela się, jakby poza obszarem tego, co wyznacza zakres życia w zagrożeniu, próbie, egzystencjalnej niepewności. Widać więc, że wspomniane wcześniej wewnętrzne napięcie jest jakby stałym „elementem” całego dramatyizmu ludzkiego świata¹³¹.

Głębia ludzkiego doświadczenia z jednej strony oraz z drugiej – wyrastający z kryzysu człowieka, kryzys kultury, każą patrzeć na niego jako „wędrowca”, kogoś, kto permanentnie jest „w drodze”. W istocie „człowiek, który przestałby iść, nie byłby już wcale człowiekiem”¹³². I to jest ustalenie fundamentalne, przy czym należy pamiętać i o tym, że człowiek jako „wędrowiec” właśnie, staje wciąż przed całym wachlarzem dylematów, z których najbardziej podstawowy to ten, który można by określić mianem ciągłej (wewnętrznej) walki o to, co w jego życiu osobowym jest w istocie najbardziej doniosłe, a mianowicie proegzystencja. Wspomniane napięcie, nieustanne odczuwanie tej „próby” kumuluje się w pytaniu o to, dzięki jakiemu „kryterium” można reflektować to, czy człowiek, wędrując i istniejąc „dla”, przekracza siebie, czy też – na odwrót – w jakichś abstrakcyjnych dywagacjach, „cofa się, staje poniżej siebie?”. Otóż – zauważa Autor *Od sprzeciwu do wezwania* – jeżeli człowiek potrafi zdobywać się na tę „niezaprzeczalną szlachetność”, jaką jest ciągłe odwracanie się od „postępowania opartego na egoistycznej kalkulacji”, to dlatego, że

traktowania ich jako rzeczy, które same w sobie istnieją; skoro przedstawia się je w taki sposób, naprawdę trudne albo praktycznie niemożliwe do zrozumienia staje się to, jak mogą one stanowić próbę”. Tamże, s. 154-155.

¹³⁰ Zob. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 144nn.

¹³¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 137-138.

¹³² G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 339.

właściwie odczytuje to, co konstytuuje jego wnętrze, a co jest swoistą wypadkową i wymogu ontologicznego, i wymogu transcendencji¹³³.

3. TRANSCENDENCJA – DROGA KU „TY” ABSOLUTU

W świetle przeprowadzonych dotychczas analiz dotyczących ogólnego usytuowania myśli Marcela w ramach jego „filozofii konkretnej”, która jest w istocie antropologią, a także skrótego przedstawienia jego koncepcji człowieka rozumianego jako osoba podmiotowa wyrażająca się w sekwencji jego wewnętrznych doświadczeń, zasadne wydaje się swoiste poszerzenie tej perspektywy o towarzyszący całemu myślowemu dorobkowi Autora *Tajemnicy bytu* aspekt, jakim jest zagadnienie stosunku człowieka wobec Boga. I tu warto od razu zauważyć, że wyjście w stronę Transcendencji, refleksje wokół ostatecznego sensu ludzkiego bytowania, rozpoczyna on od ideowej „polemiki” z J.P. Sartrem i jego – co jest tu szczególnie doniosłe – założonym i już niejako w „punkcie wyjścia” zadeklarowanym ateizmem jako jedyną sensowną odpowiedzią na „osaczający” (ewentualny) wpływ Boga na ludzką egzystencję, zwłaszcza na ludzką wolność – jeśli istnieje Bóg, rozumuje Sartre, człowiek jest swoistą „nicością”¹³⁴. Intuicja Marcela – ze wszech miar adekwatna – sprowadza się do wniosku, że ateizm ten jest po prostu postulowany, jakby przyjęty *a priori*, bo przecież żadną miarą, nie jest on udowodniony¹³⁵. To znaczy, w ścisłym sensie, jest on jakąś pochodną specyficznej refleksji wokół podstawowego ludzkiego doświadczenia. A to fundamentalne ludzkie doświadczenie umożliwia, postuluje, wręcz domaga się podmiotu – świadomości głęboko religijnej. Dlatego Autor *Homo viator* powie, że ateizm¹³⁶ Sartre’a poniekąd „potrzebuje Boga do

¹³³ Por. Tenże, *Homo viator*, s. 26. „Nie chciałbym oczywiście – podkreśla z naciskiem Marcel – by zaszła tu pomyłka co do sensu tych wskazań: nie chodzi tu o powrót do ponurego i ograniczonego racjonalizmu, który, niestety, [...] stał się naszą oficjalną ewangelią; potrzeba uniwersalizmu pozostaje jednak zawsze aktualna; autentyczna chrześcijańska filozofia i teologia – zauważa – zyskały nieśmiertelną chwałę nie tylko dlatego, że nigdy się od niego nie odwróciły, ale i dlatego, że doprowadziły go do szczytu i wsparły na niezniszczalnych podwalinach bytu. Trzeba tylko wcielić tę potrzebę w najbardziej konkretne odmiany doświadczenia ludzkiego, nigdy żadnej z nich nie deprecjonując, a przeciwnie, uznając, że nawet najskromniejsza z nich, jeśli tylko będzie w pełni przeżyta, może stać się nieskończonym pogłębieniem” (tamże, s. 27).

¹³⁴ Zob. krótką, ale rzeczową analizę (przyczyn) ateizmu Sartre’a, jaką przedstawia S. Kowalczyk w książce – *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 311nn.

¹³⁵ Jest bardzo interesujące to, iż Marcel zdaje się rozumieć dobrze dylematy ludzi niewierzących. Jak sam pisze; „późno doszedłem do wiary katolickiej; uczuciowo jestem silnie związany z osobami zaliczającymi się do niewierzących; potrafię lepiej niż ktokolwiek inny zrozumieć ich trudności. Stąd sytuacja moja jest dość niezwykła; chociaż stanowi ona źródło wielu trudności, przynajmniej pobudza do refleksji” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 156).

¹³⁶ „Ateizm z definicji – mówi Marcel – jest czymś, czego nie można obiektywnie obalić; jest jednak równocześnie czymś, co nie może zostać obiektywnie dowiedzione, czego raczej obiektywny dowód

zanegowania” w jednym właściwie, totalnie horyzontalnym, celu: „aby nie popaść w całkowity banal”¹³⁷. Chodzi zatem Marcelowi o to, że na problem Boga nie można patrzeć „z zewnątrz” i traktować Go jako jakąś „sproblematyzowaną” całość, poddawaną racjonalnym analizom. Oznacza to, że Bóg nie jest przedmiotem ludzkiego poznania, ludzkich argumentacji, jakichkolwiek – czysto teoretycznych, czy też pragmatycznych, kalkulacji. Boga nie da się zobiektywizować¹³⁸.

3.1. RELIGIA – PATRZENIE „OD WEWNĄTRZ”

Co to oznacza dla dotychczasowego, metafizycznego o Nim dyskursu? To – zdaje się odpowiadać Autor *Dziennika metafizycznego* – że na Boga patrzeć można wyłącznie „od wewnątrz”, to znaczy, jedynie z perspektywy relacji religijnej i tylko niej¹³⁹. Tylko ona bowiem nie każe człowiekowi widzieć w Transcendensie czegoś na wzór „przyczyny”, bo ta sugeruje jakąś materialność, co sprzeciwia się sednu doświadczenia religijnego. W Jego bowiem obrębie, byt ludzki, doświadczając czegośkolwiek, nawet cierpienia i śmierci, nie potraktuje tych wydarzeń jako będących w jakiś sposób wypadkową Jego działania-przyczynowania. W ten sposób Bóg pozostaje „wolny” od przypisywania Mu czegośkolwiek, co kłóciłoby się z Jego „naturą” jako pełnią Miłości¹⁴⁰. A propos Boskiej natury, lepiej jest – zdaniem Marcela – nie przypisywać jej żadnych atrybutów „pozytywnych”, gdyż w ten sposób próbuje się

musi być potraktowany jako z istoty swojej daremny (skoro sama idea takiego dowodu zawiera poniekąd własne wnioski)”. Lub, mówiąc inaczej, ale już na gruncie rysującej się wiary: „akt religijny jest *par excellence* tym aktem, w którym myśl ustanawia Boga jako wykraczającego poza jej granice, a sam akt jest pomyślany jako coś, co nie może podlegać refleksji (nie może być traktowane jako projekcja)”. *Dziennik metafizyczny*, s. 88-89.

¹³⁷ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 305. Można by za Marcellem powiedzieć, reflektując niektóre poglądy filozofii nowożytnej, że „antyteizm, którego wewnętrzną siłą napędową jest pragnienie, żeby Boga w ogóle nie było, coraz częściej zajmował miejsce rozumianego jako zaprzeczenie ateizmu” (tamże, s. 380). Chyba z tego powodu, J.M. Bocheński, odnosząc się do tego wątku myśli Sartre’a powie, że jest „to z pewnością metafizyk wysokiej klasy. Nawet jeżeli błądzi, to błądzi na poziomie dla wielu w ogóle niedostępnym” (*Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 74).

¹³⁸ Pogłębia to tylko dyskusję, w jaką zdaje się wchodzić Marcel ze stanowiskami uporczywie tkwiącymi za „argumentacją” ateistyczną. „Ateizm – pisze on – jest wywróconą na wspak teodyceą, apologetyką idącą w złym kierunku. Wszystkie sądy, które człowiek odnosi do Boga, spadają na człowieka. *Nie ma cię* – oto wyrok człowieka. A on sam, który wydaje ten wyrok – czyż więc jest?” – pyta retorycznie (*Dziennik metafizyczny*, s. 122).

¹³⁹ Oznacza to, iż „istnieje immanentny związek między rzeczywistością Boga a jego urealnieniem w świętym, z tym, że rzeczywistość Boga może się świętemu ukazać jedynie jako coś, w czym uczestniczy, i wszelkie stwierdzenie, które usiłowałoby wyjść poza tak ustanowione uczestnictwo, nie byłoby w żadnym sensie prawdziwe”. Tenże, *Dziennik metafizyczny*, s. 13. Zob. tamże, s. 165nn.

¹⁴⁰ Podobnie formułuje to H. Bergson: „Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości: w tym zawiera się cały wkład mistycyzmu”. Na innym miejscu powie, iż „religia jest dla mistycyzmu tym, czym popularyzacja dla nauki” (*Dwa źródła moralności i religii*, s. 246 i 233).

wyrażać coś, co jest absolutnie niewyrażalne¹⁴¹. A po drugie, co jest bardziej jeszcze obciążone „metafizycznie”, kojarzone z Boską istotą przymioty, sprowadzają ją do płaszczyzny problematyzacji, ponieważ każda kolejna myślana tutaj cecha Bytu Bożego musiałaby posiadać swój podmiot orzekania, a to z konieczności prowadziłoby do wniosku, że należy ów podmiot wcześniej uprzemiotowić. Ale, wracając do „metafizyki” samego istnienia Boga – jak je ewentualnie rozumieć, nie hipostazuując go, czy nawet reizuując? Istnienie-bycie Boga jest „inne”, transcendentne, niesprowadzalne do niczego, co jest człowiekowi znane¹⁴². Ale tym samym, na innym jakimś poziomie refleksji, człowiek doświadcza istniejącego „Ty”, istniejącego realnie, w sensie – prawdziwie, autentycznie, głęboko, niewyrażalnie. To „Ty” jest odkrywane i adorowane-afirmowane w akcie wiary i tylko w jej perspektywie, gdyż ona jest egzystencjalnie, a zatem i w sensie prawdziwościowym, nośna¹⁴³.

Oznacza to, iż każda próba myślenia o Bogu w perspektywie „zdroworozsądkowo egocentrycznego pojęcia” (chodzi tutaj również o – jak mówi Marcel: „scholastyczny” dyskurs) jest *de facto* niemożliwa, bo z tego gruntu w ogóle nie można o Bogu myśleć, a jeśli już takie myślenie występuje, to jest ono myśleniem o Bogu, ale „jako o idolu, a nie jako o duchu”¹⁴⁴. Jedynie wiara, która, tym bardziej jest praw-

¹⁴¹ Na przykład, powie Marcel: „wolność boska istnieje niewątpliwie jedynie dla mnie o tyle, o ile wierzę w nią, ale za to w innym, nieskończenie głębszym sensie wierzę w nią tylko pod warunkiem pomyślenia jej jako całkowicie niezależnej od aktu, w którym dochodzi do pomyślenia jej przeze mnie. Metafizyczne rozstrzygnięcie tej antynomii – wyprowadza stąd wniosek – zdaje się sprowadzać do twierdzenia, że akt wiary sam jest wyrazem boskiej wolności. Należy tylko nie zapominać, że to ostatnie twierdzenie ma sens i wagę jedynie dla wiary” (*Dziennik metafizyczny*, s. 83). Zob. S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, s. 369-371.

¹⁴² Marcel zdaje się tutaj dyskutować, poświęcając temu zagadnieniu wiele miejsca, na temat swobodnego *modus* istnienia Boga. Zauważa on, iż „jeśli istnienie nie jest odpowiednie dla Boga (z punktu widzenia myślenia), to nie-istnienie jest dla niego równie nieodpowiednie; przeczyć istnieniu jakiejś rzeczy – podkreśla on – to stwierdzać z powodów empirycznych, że rzecz ta nie została zrealizowana w doświadczeniu”. Ale też, z drugiej strony, „kto neguje istnienie Boga, nie ujmuje go myślą jako coś sprzecznego, powiada tylko, że nie przejawia się on empirycznie”. Mówiąc w tym samym kontekście o wartości dowodu ontologicznego w różnych wersjach, dodaje: „Filozofowie ci dostrzegli, że negacja istnienia Boga z racji empirycznych jest niemożliwa. Wynioskowali stąd o konieczności afirmacji jego istnienia; i w istocie swej, jak sądzę, argument ten jest słuszny, a jedynie forma nie jest właściwa”. *Per analogiam*, taki typ rozumowania dotyczy również istot poza Bogiem, ponieważ „nie można przypisywać istnienia światu przez to, że sam jest miejscem rzeczy istniejących” (*Dziennik metafizyczny*, s. 41-42).

¹⁴³ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 146-147 (zob. s. 206nn). Autor *Być i mieć* powie, że „przestają wierzyć w Boga z chwilą, kiedy przestają go kochać: niedoskonały Bóg nie może być rzeczywistym Bogiem” (*Dziennik metafizyczny*, s. 65), ponieważ Bóg jako pełnia miłości, jako taki właśnie jest kochany i sam kocha człowieka. Zob. tamże, s. 200-201. 220-221.

¹⁴⁴ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 261. Dlatego też „uznania Boga nie da się oddzielić od istnienia wolnych istot, skłonnych myśleć o sobie jako o stworzeniach” (tamże, s. 295). I na innym miejscu wyjaśnia Marcel, że: „jeżeli wierzę w Boga i jeżeli ktoś mnie pyta albo jeżeli pytam samego siebie o tę wiarę, nie mogę nie oświadczyć, że jestem przekonany o istnieniu Boga. Ale z drugiej strony ten sam

dziwa, tym bardziej autentyczna, im bardziej jest bezwarunkowa, jest otwarciem na miłość¹⁴⁵. Ona jest warunkiem otwarcia „absolutnego, czyli bezwarunkowego kredytu”; takiego „kredytu”, którego źródłem, racją poniekąd, jest totalne zaufanie, wypływające z kolei z pełnej, osobowej miłości dokonującej się wobec „transcendentnego Bytu”. Ten Byt jest uzasadnieniem poczucia bezpieczeństwa w ogóle, ale zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, w sytuacjach, które rodzą pewien „rodzaj buntu” (przywołane wcześniej wielorakie „próby”). Tylko człowiek, „w którym naprawdę mieszka wiara” odnajduje w sposób świadomy „siłę do odparcia” wszelkich niebezpieczeństw, każdego rodzaju „pokusy”¹⁴⁶.

Innymi słowy: Bóg nie jest kimś w rodzaju „egzaminatora”, który, wykonując swoje zadania, traktuje ludzi wyłącznie jako „przypadki” odpowiadające, bądź też nie, wymogom swoich „testów”. Bóg objawia się tutaj jako Ojciec, ponieważ – jak podkreśla to Autor *Być i mieć* – „zależność pomiędzy żywym Bogiem a wiernym należy sobie wyobrażać właśnie jako pewnego rodzaju ojcostwo”¹⁴⁷. Oznacza to tym samym, że Bóg żywy, to znaczy Bóg wiary – Jego doświadczenie nie jest czymś w rodzaju zaledwie opinii, czy jeszcze gorzej – jakiejś „zabobonności”, bowiem odkrywa Go jako Istotę duchową¹⁴⁸. Afirmacja bowiem Boga¹⁴⁹ żadną miarą nie jest i być nie może sprowadzana do płaszczyzny pojęciowej¹⁵⁰. W związku z tym, bardziej na-

w sobie nieunikniony przekład pozwala chyba wymknąć się czemuś, co jest w wierze niepowtarzalne i co stanowi właśnie jej egzystencjalny charakter” (tamże, s. 298).

¹⁴⁵ Warto tutaj nadmienić, że, zdaniem Marcela, jej jakby zewnętrzna osłoną jest moc świadectwa, które ją potwierdza i bardziej jeszcze uautentycznia. Zaś heroicznym wręcz wyrazem owego świadectwa jest akt męczeństwa. Píše o nim: „męczeństwo odzyskało w oczach wszystkich umysłów dobrej woli, w oczach wszystkich ludzi dobrej woli, swą tradycyjną wartość świadectwa, a mówiąc jeszcze ściślej – twórczego potwierdzenia” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 16). Zob. I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 195-198.

¹⁴⁶ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 347. 348.

¹⁴⁷ Tamże, s. 350; zob. Tenże, *Homo viator*, s. 126-128.

¹⁴⁸ Por. Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 363.

¹⁴⁹ Z wielką, jak się zdaje troską, Marcel zauważa, że „afirmacja tego, co pozaziemskie, zawiera pewne ryzyko, [...] jednakże cały problem polega na tym, by przewidzieć, czy odrzucając je nie wstępujemy na drogę, która wcześniej czy później prowadzi do zguby” (*Homo viator*, s. 159).

¹⁵⁰ Widać tutaj podobieństwo z ujęciem H. Duméry'ego. „Dusza religijna – pisze on – zmierza ku Bogu poprzez wiarę, wcale zaś nie poprzez dialektykę. [...] Zamierzeniem filozofa jest – po odcięciu się przezeń od konkretnego teizmu – osiągnąć Boga u kresu analitycznej regresji”. Ale nieco dalej pyta: „Czy Bóg może być ostatnim członem całej serii?”. To pytanie w intencji Duméry'ego wydaje się być (chyba nie bez wpływu myśli Heideggera) czysto retoryczne. „Same już postulaty metody przedmiotowej – mówi on – mogą wzbudzić nieufność”. Cały ten wywód kończy uwagę: „Chyba tylko jakiś żartowniś określiłby mianem filozoficznego teizmu, który uznaje Absolut za rezultat abstrakcyjnych dociekań. Albowiem, jak to już powiedzieliśmy, z racji swej funkcji krytycznej filozofia jest przede wszystkim odniesieniem do aktu duchowego, którego intencją stara się zrozumieć, aby poprowadzić go tam, dokąd on zdąża” (*Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994, s. 40. 48-49. 58). Zob. opracowanie: J. Barcik, *Nienazywalne ma wiele imion. Filozofia religii Henry Duméry'ego*, Kraków 2007.

leży ona do czegoś „absolutnie niesprawdzalnego”. Oznacza to, iż to, co do tej pory określane było mianem „problemu Boga”, tutaj, to jest w filozofii egzystencji, musi okazać się wyłącznie „problemem wiary” i dopiero w jej perspektywie jest to problem „prawdziwy”¹⁵¹. Dlaczego? Przede wszystkim z tego powodu, że Bóg „prawdziwy” jest Bogiem żywym. Nie jest On „całkowicie logiczny”, to znaczy – zdaniem Marcela – nie ma potrzeby wiązać Boskiej doskonałości z dobrem jako takim, gdyż jest to „zabieg dwuznaczny” z tytułu albo jawiącej się wprost tautologii, albo próby jakiegoś orzekania o miłości, która względem siebie miałaby coś „uprzedniego”, a tymczasem jej istotą jest pierwotność specyficznego ludzkiego doświadczenia¹⁵², a przecież jego fundamentalną treścią jest prawda o Bogu rozumianym osobowo, to znaczy prawda o Bogu-Miłości – Kimś bliskim¹⁵³.

Wiąże się to w jakiś sposób z wczesną intuicją Autora *Być i mieć*, według której pojęcie Boga wypływałoby z aktu wiary, żywego wręcz przekonania, że doświadczenie skończoności świata, całego empirycznie dostępnego jego całokształtu, cieszy się posiadaniem i realizowaniem proporcjonalnego dla wszystkich jego aspektów sensu, ale sens ten, mimo, że autonomiczny, jakby własny, to jest wpisany w naturę rzeczy, nie jest ostatecznie konstytuowany przez jakiś rodzaj czystej myśli. Słowem, sens ów nie jest dowolnie konstruowany, lecz zastany. Tak zatem samo znalezienie się człowieka w obrębie świata, jak i on sam – świat rzeczy i osób, jest aktem solidarności Boga, jest owocem Jego miłości¹⁵⁴. Co to oznacza? Oznacza coś fundamentalnie trudnego, ale i prostego w akceptacji zarazem. Otóż, w akcie swojej wolności (to także wbrew ujęciu Sartrę’a) człowiek dokonuje bardzo specyficznego aktu – wychodzi niejako z siebie w tym celu, aby dokonać podstawowego wyboru: to znaczy albo musi siebie samego zanegować, ale to jest oznaką zgody na nihilizm, albo całą tę swoją postawę przenieść na płaszczyznę wiary. Wyrażając to językiem bliskim

¹⁵¹ Por. G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 45. 48. Wynika stąd, iż „pomyślenie wiary jest pomyśleniem wiary w Boga. Nie dodaję nic do idei wiary, kiedy mówię, że wiara odnosi się do Boga. Są to dwa aspekty, które muszą ustanowić jako współzależne. Możemy powiedzieć, jeśli chcemy, że Bóg jest rzeczywistością wiary, ale pod warunkiem, że nie będziemy tego rozumieć w sensie przedmiotowym” (tamże, s. 48).

¹⁵² Por. tamże, s. 72.

¹⁵³ „Bóg rozumiany jako prawda bezosobowa jest niewątpliwie najuboższą, najbardziej martwą z wszystkich fikcji, jest niewłaściwie założoną granicą procesu, w jakim zaczynam uczestniczyć obiektywizując własny kontekst. Chętnie – dodaje Marcel – wyraziłbym się w sposób dogmatyczny, że wszelki stosunek między bytami jest osobowy i że stosunek między Bogiem a mną jest niczym, jeśli nie jest stosunkiem jestestwa do jestestwa lub w ostateczności jestestwa do siebie samego” (*Dziennik metafizyczny*, s. 128).

¹⁵⁴ Marcel, pisząc w pierwszej osobie, twierdzi: „muszę siebie pomyśleć jako zechcianego na mocy beczasowego aktu, który jest ze mną bezpośrednio związany. A od pomyślenia Boga, który mnie zechciał, muszę przejść do pomyślenia Boga, który chciał świata, na skutek immanentnego związku, który jednoczy mnie ze światem i który sprawia, że jestem” (*Dziennik metafizyczny*, s. 14-15).

rozumowaniu Kanta¹⁵⁵, trzeba by powiedzieć, że Bóg jest nie tyle „dany”, co raczej w jakiś specyficzny sposób „postulowany” – postulowany przez ludzką myśl, której przedłużeniem i czymś w rodzaju kresu, jest akt wiary. Dlatego Marcel powie, że „problem istnienia Boga może być stawiany jedynie na płaszczyźnie mistycznej, na płaszczyźnie doświadczenia”¹⁵⁶. Ale, jak już to zasygnalizowano wcześniej, ta perspektywa, jakby „ortodoksyjnie Kantowska” – jak mówi K. Tarnowski – odchodzi w cień wraz ze zmianą filozoficznej perspektywy. Inaczej mówiąc, w myśli Marcela pojawia się fundamentalne rozumienie Boga jako Transcendensu, którego transcendencja jest rozumiana wertykalnie¹⁵⁷.

3.2. „WYMÓG” BOGA

Otóż, transcendencja¹⁵⁸ ta ujawnia się jako odkrywany przez człowieka jej „wymóg”¹⁵⁹. „Wymóg Boga – uzasadnia Autor *Homo viator* – jest tylko odsłaniającym swoje prawdziwe oblicze wymogiem transcendencji, który wcześniej ukazywał się nam jedynie spoza zasłony”¹⁶⁰. Składają się nań jakby dwa wektory w swoich ukierunkowaniach, będących w sumie czymś integralnym, a mianowicie: dążenie do najgłębszego sensu egzystencji oraz ujęcie go, a także potrzeba-pragnienie pełni, rozumianej jako pełnia bycia, a ta jest przecież imieniem miłości doskonałej. Tak zatem Bóg nie jest już tutaj jedynie „postulowany”. Staje się On najgłębszym „wymogiem”, realizacją fundamentalnego sensu, spełnienia, oczekiwania, czy jak potem powie Marcel – już językiem religijnym – zbawienia, to jest czegoś, co dotyczy człowieka bardziej niż cokolwiek innego, niż cokolwiek potrafi przeczuć i tym samym odnieść do siebie¹⁶¹. Oznacza to również i to, że ten i w istocie tylko ten kontekst,

¹⁵⁵ Zob. I. Kant, *Prolegomena*, s. 149-150. Opisuje to Kant w drugim rozdziale pierwszej części swej pracy *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 198-203.

¹⁵⁶ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, s. 40.

¹⁵⁷ W trochę odmienniej perspektywie argumentacyjnej, ale wyznaje Marcel, iż „w gruncie rzeczy kantowski racjonalizm” stawał mu się „coraz bardziej obcy” (*Dziennik metafizyczny*, s. 174). Zob. *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 21-22.

¹⁵⁸ Można dopatrywać się tu jakichś analogii do rozumienia Husserla. „To, jak można poznać immanencję – pisze on – jest zrozumiałe, to, jak poznać transcendencję, jest niezrozumiałe”. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 97.

¹⁵⁹ Najpierw, wymóg taki pojawia się w sposób, wydawałoby się, jakby prozaiczny: „wymóg transcendencji – pisze Marcel – pojawia się przede wszystkim, że jest on przede wszystkim doświadczany – jako niezadowolenie. Nie wydaje się jednak prawdą coś przeciwnego, nie mamy chyba prawa mówić, że wszelkie niezadowolenie pociąga za sobą pragnienie transcendencji. Myślę, że powinniśmy być tutaj tak konkretni, jak to tylko możliwe, to znaczy dramatyzować, przez co rozumiem wyobrażanie sobie tak dokładnie, jak to tylko możliwe, takich sytuacji, takiego typu sytuacji, w które ja mogę zostać uwikłany” (*Tajemnica bytu*, s. 65-66).

¹⁶⁰ Tamże, s. 233. Zob. I. Dec, *Dlaczego miłość?*, s. 110-111.

¹⁶¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 28-29. 136-137. „Czy odkąd o transcendencji mówi się w odniesieniu do człowieka – pyta Marcel – nie zostaje ona zanegowana jako transcendencja i niejako wchłonięta przez doświadczenie, co w gruncie rzeczy oznacza sprowadzenie do immanencji?”. I tym bardziej,

uprawnia do mówienia o Bogu w kategoriach tego, „czym Bóg jest, albo przynajmniej, czym nie jest lub nie może być”. Tym samym francuski Filozof wchodzi w dyskusję z „metafizykami przeszłości”, którzy, jego zdaniem, zbyt łatwo – będzie to jeszcze bardziej widoczne w dekonstrukcji metafizyki dokonanej przez Heideggera – skojarzyli byt jako taki (byt jako byt) „z tym, co wierząca świadomość albo wierząca dusza określa mianem Boga”. Tymczasem, i to jest fundamentalne ustalenie Marcela, „jedynie świadectwo wierzącej świadomości” (integralnie i realnie rozumianego człowieka?) „jest w stanie zdecydować o tym, co może, a co nie może być uważane za Boga”. Więcej jeszcze – mówi sugestywnie z naciskiem – „żadna filozofia nie może dokonać zamachu stanu, wprowadzając jako Boga coś, czego wierząca świadomość nie chce za Niego uznać”. Jest to, ogólnie mówiąc, dziedzictwo „sanktuarium tradycyjnej ontologii”, a raczej tego, do czego ona doprowadziła poprzez ujęcie i rozumienie bytu jako bytu. I pyta tu Marcel – zdaje się zupełnie retorycznie – „czy będziemy musieli pogрузić się w głębiach arystotelesowskiej filozofii i, co gorsze, scholastycznych doktryn, które ją kontynuowały?”¹⁶².

Wspomniana powyżej nowa perspektywa ujawnia się w Marcela nowym podejściu do znalezienia klucza interpretacji całej (antropologicznie ujętej) rzeczywistości, czego wyrazem staje się również nowa optyka umiejscowienia w niej „problematyki” Boga. Od tej pory rzeczywistość jako kontekst życia, a zatem coś, co „dotyczy nas najbardziej bezpośrednio”, nie może być traktowana jako coś, co można „dotknąć” lub „osiągnąć”. Jako taka – co jeszcze bardziej umacnia ów paradoks – jest ona „nieskończenie odległa” i jednocześnie „nieskończenie transcendentna”¹⁶³. Otóż, chodzi w tym kontekście o to, że owa wczesna, jakby krytyczna faza przemiana się – i to jest bezsprzecznie czymś istotnym – w refleksję nanizaną na kategorii „uczestnictwa”. Uczestnictwo jest wolne od jakichkolwiek form uprzedmiotawiania, które ostatecznie zawsze jawi się na płaszczyźnie napięcia pomiędzy kategorią „posiadania” a „bycia”. Posiadanie – jak już była o tym mowa wcześniej – nie jest „dyspozycyjne”; jest ono zamknięte w swojej skończoności, a zatem i osobowo – w jego doświadczeniu niekomunikowalne. Całkowicie opozycyjnie należy rozumieć kategorię bycia – ono z natury jest dyspozycyjne. Jest nieustannym przekraczaniem siebie w kierunku innych ludzi-osób. Owo wychodzenie „od” siebie, to znaczy przekraczanie siebie, jest wyjściem „ku” do tego stopnia, że można powie-

drażąc interesujący go temat, pyta: „I czym staje się wobec tego wymóg transcendencji w ścisłym tego słowa znaczeniu?” (*Tajemnica bytu*, s. 69).

¹⁶² Tamże, s. 233-234. W kontekście tych swoich ustaleń Marcel zauważa, że „w interesującym nas porządku wiary może występować jedynie świadectwo względem Boga żywego. Nie ma powodu – mówi on – dawać świadectwa o Bogu, o którym najczęściej rozprawiają teologowie i którego istnienie pragną nam udowodnić, a można by nawet posunąć się do stwierdzenia, że nie może On interesować wierzącego jako takiego. Ów Bóg, będący w sumie czymś, co Pascal nazywa Bogiem filozofów, mieści się w wymiarze, który nie jest i nie może być wymiarem wiary” (tamże, s. 343).

¹⁶³ Tamże, s. 276.

dzieć, iż im bardziej człowiek wychodzi z siebie i ofiarowuje się innym, tym bardziej sam w swoim wewnętrznym doświadczeniu jest sobą (osobą). A zatem, dając siebie, człowiek zyskuje siebie w obfitszym jeszcze niż przedtem wymiarze. Słowem, taka relacja – choć bezinteresowna, albo dzięki temu, że darmowa właśnie – jest zawsze relacją zwrotną, tj. staje się darem dla osoby samej. Krąży więc w orbicie pogłębiającej się nadziei, ostatecznie „absolutnej nadziei”, co suponuje coraz głębsze przechodzenie od sytuacji „mieć nadzieję” ku „życiu w nadziei”¹⁶⁴. Stąd też wniosek, że bytu, jego rozumienia „nie da się oderwać od wymogu bytu”, co także oznacza, iż „nie można oddzielić bytu od wartości”¹⁶⁵.

W całym tym ontycznym „przystępie” bardzo ważne wydaje się to Marcelowskie „przedpole”, jakim jest jego rozumienie pokory. Jeśli bowiem wiara, to fundamentalne ludzkie doświadczenie, rozgrywa się gdzieś we wnętrzu ludzkiej wolności, osobowego zaangażowania-uczestnictwa, i to wszystko ostatecznie dzieje się wobec Osoby Boga, to pierwszym jakby „kryterium” autentyczności i zarazem wewnętrznego piękna takiej postawy, jest pokora, która, ujmowana już to tylko pobieżnie, „zakłada pewne uznanie *sacrum*”. Jej sedno zasadza się w tym, że nie jest ona czymś w rodzaju „środka ostrożności” – ona jest „sposobem bycia”. Powtórzmy raz jeszcze „bycia” dojrzałego, „bycia dla”. Ujawnia to jej jakby mediacyjną „funkcję”, ponieważ – co jest w tym wymiarze istotne – „pomiędzy prawdziwą transcendencją i rzeczywistością powszedniością” powinna zachodzić szczególnego rodzaju „łączność”, jakieś – godne człowieka „przejście”, gdyż jego brak oznacza „nieuchronne popadanie w bałwochwalstwo”¹⁶⁶. Z drugiej jednak strony autentyczna religijność, zakładana przez nią „relacja”, domaga się jednocześnie – a to także jest domeną właściwie

¹⁶⁴ Tenże, *Homo viator*, s. 48. 63; por. K. Tarnowski, *Bóg*, 29-30. Co prawda, w większości wypadków Marcel ucieka od prób definiowania czegokolwiek, ale w sytuacji swoich refleksji o nadziei mówi o dojściu do pewnej jej definicji. Otóż, twierdzi, iż „nadzieja jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności” (*Homo viator*, s. 70). Zob. na ten temat ustalenia K. Kłysiaka w pracy: *Egzystencja w nadziei w ujęciu Gabrieli Marcela*, Lublin 1992.

¹⁶⁵ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 282. Na temat Marcelowskiego sposobu opisu wartości zobacz jego analizy w: *Homo viator*, s. 139nn.

¹⁶⁶ Por. Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 305. 309. „Jak – pyta Marcel – myśl może afirmować Boga nie zakładając go jako istniejącego? Czyli nawet jako prawdy go nie zakładając? Jest jasne, że może to uczynić tylko pod warunkiem, że sama okaże się wiarą. Tylko że trzeba tu będzie wyjaśnić mnóstwo nieporozumień. Trzeba np. wyzybyć się przekonania, że między wiarą i wiedzą zachodzi podobny stosunek jak między prawdopodobieństwem i pewnością. Wiara nie jest aktem, który pozwala nam na przybliżenie się do sądu egzystencjalnego, nie dającego się w czystej postaci sformułować (a to z racji skończoności naszej natury). Wiara da się uzasadnić pod warunkiem, że jest transcendentna wobec wiedzy. W przeciwnym razie, przydając istnienie Bogu, wyrabiamy sobie o nim pojęcie jako o tkwiącym w przestrzeni i czasie” (*Dziennik metafizyczny*, s. 41).

rozumianej pokory – „dystansu”. Bez niego głębia tej relacji, religia¹⁶⁷ sama „podupada”¹⁶⁸.

3.3. „DOŚWIADCZENIE” POZA „DOWODAMI”

W perspektywie egzystencjalnie zorientowanej myśli Marcela istotne, w interesującym nas tutaj temacie, wydają się jego refleksje na temat możliwości poznawalności istnienia Boga. Próby argumentacji istnienia Boga – jednoznacznie podkreśla Autor *Być i mieć* – są zasadniczo domeną refleksji pierwszej, dlatego patrząc na nie od strony doświadczenia egzystencji osoby konkretnej, nie komunikują one i tak w ścisłym sensie czegoś, co i tak jest jej dostępne w głębi jej doświadczenia¹⁶⁹. Można więc powiedzieć, że na podstawie samej tylko refleksji pierwotnej fakt istnienia Boga nie jest czymś jasnym – bowiem nie może być ono w taki sposób dowiedzione, ponieważ ujęcie zaangażowania nie dokonuje się na poziomie abstrakcji. Co jest tutaj – można by spytać – nieodzowne? Konieczne jest tu najbardziej fundamentalne doświadczenie osoby, a konkretnie jej z gruntu afirmująca postawa, to znaczy to, czym w swojej istocie jest osobowe „zaangażowanie”, jakies pierwotne otwarcie. Afirmacja jest więc poniekąd samym zaangażowaniem. Ujęcie zatem obiektywne Boskiej obecności nie jest i żadną miarą nie może być odseparowane od doświadczenia konkretnej osoby wierzącej, to jest tej, dla której ta afirmacja stanowi podstawowe zobowiązanie¹⁷⁰. Można więc stąd wyprowadzić wniosek w postaci tezy, iż pierwotne i najważniejsze jednocześnie, jest doświadczenie, a sąd w postaci: „Bóg istnieje”, jest zawsze w takiej sytuacji czymś wtórnym. Istnienie Boga, fakt Jego realnej obecności w sekwencji ludzkich doświadczeń, może być uchwycone na podstawie bycia-w-sytuacji oraz tego, co wyżej uznano za jakis typ refleksji wtórnej, bo już nie bazującej jedynie na jakiejś abstrakcyjnej argumentacji, z konieczności dalekiej od doświadczenia, za to jest przecież czymś fundamentalnym¹⁷¹. Wspomniana „sytuacja w świecie” wyklucza poniekąd w granicach tego świata uzyskanie „takie-

¹⁶⁷ „Religia jest – zdaniem Marcela – afirmacją teraźniejszości”. Albo innymi słowy: „Nie koncentrować się na sobie, lecz na Bogu: tylko wtedy można mówić o religii” (*Dziennik metafizyczny*, s. 79. 186).

¹⁶⁸ Por. Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 312; *Homo viator*, s. 27. „Uczestniczę w Bogu (mogę pomyśleć siebie jako kogoś uczestniczącego w Bogu) – przekonuje Marcel – jedynie w tej mierze, w jakiej mam wiarę. Prawdziwość tego uczestnictwa jest czymś immanentnym wierze” (*Dziennik metafizyczny*, s. 73-74).

¹⁶⁹ Zob. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 224nn.

¹⁷⁰ „Ktoś, kto doświadcza obecności Boga – przekonuje Marcel – nie tylko nie potrzebuje dowodów, ale nawet posunie się być może do uznania, że sama myśl o argumentacji narusza to, co jest dla niego oczywistą świętością”. I dodaje: „Również z punktu widzenia filozofii egzystencji podobne świadectwo stanowi zasadniczą i nieredukowalną daną. [...] Do filozofa należy bowiem jak najostrożniejsze podkreślenie związku, który łączy wiarę i ducha prawdy” (*Tajemnica bytu*, s. 380-381).

¹⁷¹ Zob. na ten temat monografię L. Panasiuka – *Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela*, Lublin 1978. Zob. również: K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.

go sposobu rozumienia zdarzeń”, który jakby wprost, a zatem jedynie na bazie intuicji, pozwalałby „dostrzec ich wewnętrzny sens”. Chodzi tu raczej o doświadczanie swojego własnego istnienia, także wyczuwalnego coraz bardziej poczucia jego kresu, tj. kruchości egzystencji jako takiej (ale zawsze w jej konkretności), które pozwala na takie „spostrzeganie” wymiarów i składowych swojego życia, by odsłonić „ukryty sens zdarzeń”¹⁷².

W refleksji Marcela utrwała się głębokie przekonanie, że wszelkie dowody „wspierające” argumentację na rzecz istnienia Boga, w sensie ścisłym, są czymś zbędnym, gdyż, jak sądzi, „pojęcie dowodu na istnienie Boga w tradycyjnym znaczeniu prowadzi do paralogizmu czy też błędnego koła”¹⁷³. Ewentualnie mogą one być czymś w rodzaju ilustracji, zwłaszcza dla kogoś, kto przeżywa jakiś rozdźwięk pomiędzy swoją, doświadczaną wewnętrzną wiarą, a tym, co wypływa z jakichś, czysto racjonalnych przemyśleń. Nie stanowi to jednak czegoś istotnego, tj. rzutującego poważnie na kształt i jakość samej wiary. Trzeba tu wszak podkreślić, że nie deprecjonuje Marcel tego wszystkiego, co uznaje za klasyczne typy tejsze argumentacji, przyznając tym samym, w dyskusji z człowiekiem deklarującym się jako niewierzący, że ich rola jest zupełnie marginalna¹⁷⁴. Chodzi generalnie o działanie ludzkiej woli, o taki jej wewnętrzny „ruch”, który rzeczony jeszcze przed chwilą stan niewiary, jakiejś religijnej „pustki”, przemienia w istotny wymóg transcendencji, widzi głębiej¹⁷⁵. W dialogu z osobą niewierzącą ważny jest dyskurs prowadzący do uzgodnienia stanowisk, którego warunkiem jest wysłuchanie drugiego, przyjęcie jego racji, wmyślenie się w jego niepowtarzalne, życiowe doświadczenie – doświadczenie głębokie i najbardziej cenne, gdyż ceną jego jest osobowa pełnia – to znaczy, ostatecznie – zbawienie, nadanie wszystkiemu podstawowego sensu. Kluczem – zdaje się – do rozumienia takiego ujęcia jest umiejętność wejścia w świat (konkretny) drugiej osoby, np. niewierzącego, to znaczy utrwalanie przekonania, iż – w ogóle, a zwłaszcza w tym wypadku, podstawą owocności takiego dialogu jest to, że osoba wierzą-

¹⁷² Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 351-352. Zob. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 404-405.

¹⁷³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 378 („Podawane na istnienie Boga dowody nie zawsze, a raczej niezbyt często wydawały się przekonywające nawet historykom filozofii, którzy przedstawiając je bardzo szczegółowo, brali je ostatecznie w cudzysłów”. Tamże, s. 379).

¹⁷⁴ Marcel sądzi, że „zastanawiając się nad nieskutecznością dowodów na istnienie Boga, natrafiamy w końcu na owo głębokie pęknięcie ludzkiego świata [...] zbliżamy się więc do paradoksu polegającego na tym, że te dowody są bezskuteczne właśnie tam, gdzie byłyby niezbędne, to znaczy wówczas, gdy chodzi o przekonanie niewierzącego; i odwrotnie – tam, gdzie wiara już istnieje, a co za tym idzie, istnieje minimalne porozumienie, takie dowody wydają się w każdym razie nieprzydatne” (*Tajemnica bytu*, s. 380).

¹⁷⁵ W związku z tym Marcel mówi, iż „wymóg transcendencji nie może w żadnym wypadku być interpretowany jako potrzeba przekraczania wszelkiego doświadczenia, ponieważ poza wszelkim doświadczeniem nie tylko nie istnieje nic, co da się pomyśleć, ale nawet nic, co da się przeczuć. O wiele słuszniej byłoby powiedzieć, że chodzi o zastąpienie jednego sposobu doświadczenia innym” (*Tajemnica bytu*, s. 71).

ca, mówiąc o swoim doświadczeniu religijnym, „pokazując” swoją wiarę, nie zwraca się do jakiegoś człowieka w ogóle (jakby człowieka jako takiego), lecz ma do czynienia, ma przed sobą osobę w jej konkretności; pojmowanej szeroko, wieloaspektowo, bo we wszelkich jej uwarunkowaniach: i duchowych, i fizycznych, uwzględniających wrażliwość, potrzeby, i otwartość woli, w jakimś też zakresie zdolność wnikania w świat innych ludzi, to znaczy akceptacji ich doświadczeń¹⁷⁶.

Krótko mówiąc, zdaniem Marcela, pytanie o Boga i pytania o najgłębszy sens życia z tym związane, nie leżą w obrębie szeregu „danych obiektywnych” i co z tego wynika, nie są domeną problemów, które da się sprowadzić do płaszczyzny abstraktów. W istocie, jest to kwestia tajemnicy, którą, odkrywszy, można zaafirmować. Może też być i tak, że Bóg, poznawcze pole Jego afirmacji, może dokonywać się w sposób nieuświadomiony i tu niezwykle ważna okazuje się rola drugiego, który tę sytuację rozjaśnia¹⁷⁷. Byt bowiem żaden, tym bardziej byt ludzi, nie może „być obojętny wobec wartości”, zwłaszcza wartości drugiej osoby, a stałoby się tak, gdyby go utożsamiał z czymś, co jest-istnieje „samo w sobie”, to znaczy – cechuje się samoistością i jest jednocześnie „bezpośrednio dane”¹⁷⁸. Tak zatem poszukiwania Marcela idą w kierunku refleksji wokół – jak mówi – „bytu w całym tego słowa znaczeniu, *par excellence*”. Ale, raz jeszcze należy to podkreślić, byt ten (jako byt) nie pozwala się ująć jako przedmiot (*quid*), to znaczy jako „coś”, czemu można by przypisać jakiś zespół orzeczników. Z drugiej jednak strony otwiera to pytanie-problem: jeśli nie jest on czymś („coś”), o czym można cokolwiek orzekać, to czy w ogóle „możemy jeszcze mieć prawo o nim mówić?”¹⁷⁹.

3.4. AFIRMACJA PRZEZ WIARĘ RELIGIJNĄ

Ważna jest tutaj, wręcz niezastępowalna poprzez jakiegokolwiek inne osobowe akty, rola wiary. Afirmacja, ta najgłębsza, bo dotycząca istnienia Boga dokonuje się właśnie w jej obrębie. Podstawą wiary jest doświadczenie, to zaś jest zespolone z afirmacją¹⁸⁰. Chodzi więc tutaj o podkreślenie wagi zaangażowania w afirmację Boga,

¹⁷⁶ Intuicja taka wydaje się bliska temu, co o poznaniu drugiego, innej osoby-podmiotu pisze E. Stein w pracy *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988, s. 15nn.

¹⁷⁷ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 127-129. Marcel podkreśla wielokrotnie, że gdzieś na obrzeżach wiary, doświadczenia religijnego pojawia się ateizm, który zawsze jest ateizmem „trudnym”. Z czego on wypływa? Sytuacja każdego człowieka jest odmienna i postawy wobec Boga przybierają różne odcienie, ale można by powiedzieć, że ateizm jest reakcją na „wiarę” traktowaną jako opinia, czy przekonanie, co ostatecznie może prowadzić do jakiejś formy nihilizmu (zob. analizy K. Tarnowskiego, *Bóg*, s. 148-151).

¹⁷⁸ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 268.

¹⁷⁹ Tamże, s. 274.

¹⁸⁰ Zdaniem Marcela czymś fundamentalnym jest rozpoznanie związku łączącego „wierzę i istnieje”, nie mogąc zresztą wyprowadzić jednego od drugiego; nie ma tu nic, jak myślę – pisze – co by można wyrazić za pomocą spójnika *ergo*. Chcę powiedzieć, że jeśli godzę się na *wierzę*, to w tym rozumieniu, że ono istnieje, a wcale nie że jest pomyślane ogólnie, to znaczy, że przeprowadza u mnie abstrakcyjne

gdyż ta ostatnia jest – realizuje się na miarę tegoż zaangażowania. Więcej, „Ty Absolutne”¹⁸¹ dane jest, „objawia się” w niszy wiary, która, jako taka, nie jest czymś w rodzaju zespołu przekonań, nie jest powielaniem i akceptacją jakichś opinii, czy też po prostu, jakiegoś poglądu na świat. Wiara jest głębią – jest podstawowym otwarciem się. Jest światłem, któremu obca staje się jakakolwiek rozpacz – jest ona światłem nadziei, wciąż na nowo dokonującym się otwarciem. I, co tutaj jest szczególnie doniosłe, wiara nie jest czymś, co posiadałoby jakieś symptomy irracjonalności¹⁸². Owszem, lokuje ona swoje treści, jest „opisem” najgłębszego osobowego doświadczenia, nie na bazie jakichś argumentacji; ona nie potrzebuje żadnych dowodów. Ale – i to jest czymś absolutnie istotnym – opiera się ona na prawdzie. Prawda jest jej wewnętrzną treścią, bowiem prawda-światło jest pomostem dla ujawnienia się i realizowania czegoś nie mniej ważnego i podstawowego, a czym jest miłość oraz radość, które swoją osobową nośnością sprzeciwiają się i oddalają zarazem – mówiąc językiem Heideggera – „trwogę” poczucia rozpacz i śmierci. Wiara jest więc aktem całej osoby. Wypływając z zaangażowania, jest ona z nim niemal jednoznaczna. Na tyle bowiem wydobywa z siebie światło, głębię doświadczenia i przeżywania miłości (w tle osobowej radości), na ile angażuje, wprzęga całe ludzkie jestestwo, wszystkie jego składowe¹⁸³.

Człowiek kierujący się światłem jest wciąż w drodze do celu i jako pielgrzym mierzący się nieustannie z różnymi przeszkodami, wciąż żywi nadzieję, że „ujrzy pewnego dnia blask wiecznego światła”; takiego światła, które w tej jego pielgrzymce ciągle go oświeca oraz tego, które sprawia, że – jako ludzka egzystencja – w ogóle rusza z miejsca¹⁸⁴. Ten praktyczny aspekt przeżywania wiary potwierdza, że nie jest ona czymś w rodzaju hipotezy. Jest ona w istocie osobowym aktem. Takim ak-

rozróżnienia, że stara się wyzwolić mnie od tego, co nazwałem moją sytuacją podstawową: istnieć” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 217). Zob. szerzej prace: C. Pax, *An existential approach to God. A study of Gabriel Marcel*, The Hague 1972; Ch. Widmer, *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1972.

¹⁸¹ „Tam – pisze Marcel – gdzie Ty jest czymś absolutnym, to znaczy tam, gdzie z istoty swej wymyka się wszelkiemu obiektywnemu ujęciu, gdzie jest, nie powiem, dostępne, lecz obecne tylko dla wezwania, czyli dla modlitwy [...]. zawsze myślałem, że atrybuty Boga, tak jak je określa racjonalna teologia: prostota, niezmienność itd., nabierają dla nas wartości dopiero wtedy, gdy uda nam się rozpoznać w nich cechy owego Ty, które nie może być traktowane jako *on* bez wynaturzenia go i sprowadzenia do naszej ludzkiej, złudnej miary” (*Od sprzeciwu do wezwania*, s. 52).

¹⁸² Marcel wyjaśnia, że „jeżeli wiara naraża się na ataki krytycznej refleksji, to dzieje się tak ze względu na profil, jaki tej refleksji ukazuje. Powiedzmy wyraźniej – kontynuuje – że decydujące jest tutaj wyobrażenie, jakie zaczynam sobie o wierze wytwarzać albo jakie ktoś inny zaczyna sobie o niej wytwarzać, gdy tylko znajduje się poza nią albo gdy ktoś inny znajduje się poza nią, to znaczy przestaje nią żyć”. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 287.

¹⁸³ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 30. Zdaniem Tarnowskiego, „wczesny” Marcel odsuwa się coraz bardziej od idealizmu niemieckiego, przewyciężając go i idąc tym samym „w kierunku oryginalnej filozofii wiary” (tamże, s. 108).

¹⁸⁴ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 390.

tem, dzięki któremu „duch wypełnia próżnię” w swoistym napięciu pomiędzy „ja myślącym” oraz „ja empirycznym”, stwierdzając i jednocześnie potwierdzając przy tym ich związek natury transcendentnej, którego podstawową daną pozostaje to, że duch ów jest „żywą i czynną rzeczywistością”. Ten duch „tworzy się jako duch” wyłączenie na płaszczyźnie żywej wiary w Boga, co potwierdza fakt, że jest przez Niego „uwarunkowany” w doświadczeniu „ojcostwa boskiego”¹⁸⁵.

Wiara, jak zresztą wszystkie inne aspekty antropologicznej myśli Marcela, musi mieć charakter (jak już o tym mówiliśmy) wyraźnie intersubiektywny. Przejawem takiego ujęcia jest chociażby to, iż jego zdaniem, wiara to nie relacja oparta, czy wpływająca z jakiegoś przekonania, a w związku z tym będąca realizowaniem czegoś w rodzaju: „wierzę, że”, ale zawsze jest ona doświadczeniem sytuacji: „wierzę w”. W tym wszystkim, co składa się na osobową przestrzeń wiary, a zatem osobowa relacja „ku”, bezinteresowna modlitwa, ofiara, otwartość, przekraczanie siebie i wychodzenie naprzeciw innym, nie bazuje na jakichkolwiek metafizycznych ustaleniach na temat Boskiego istnienia. Kluczem do interpretacji całej tej religijnej sytuacji i jej doświadczenia, jest fundament ludzkiej afirmacji popartej ludzką wolnością. To dopiero staje się podstawą ludzkiego „reagowania” na łaskę¹⁸⁶, otwartości na dokonujący się stale proces nawracania się, to jest życia w pełni światła i w końcu – bycia świadkiem, co z kolei zakłada motyw „próby”¹⁸⁷. Wnętrze człowieka, wnętrze oświetlane religijnie jest ciągłym mierzeniem się z całą paletą afirmacji – siebie, drugiego, Boga, ale także całą gamą niebezpieczeństw, podejmowania ryzyka jakiegoś typu idolatrii, czy też próbą w obliczu zła, a ostatecznie, również śmierci, bez której ostatecznie „ludzkie życie jest już tylko kukiełkowym przedstawieniem”¹⁸⁸, bo jest ona aktem osobowym.

To wszystko wydaje się czymś istotnym z uwagi na zarysowujący się cel ostateczny, którego wyrazem i treścią jest zbawienie, zakładające już gdzieś u początku drogi, ludzką nieśmiertelność. Podstawą tych refleksji – raz jeszcze to powtórzmy – jest nadzieja, ponieważ, jeśli tajemnica bytu, to tajemnica (ostatecznie) zbawienia, która to tajemnica nie wymaga jakichkolwiek dowodów, gdyż opiera się na miłości i zaufaniu, to nadzieja jest tutaj „elementem” nośnym. Nadzieja zbawienia potrzebuje jedynie wiary, a ta prawdy, która przenika do człowieka wraz z Boskim światłem. A zatem,

¹⁸⁵ Por. Tenże, *Dziennik metafizyczny*, s. 53. 55.

¹⁸⁶ Jak powie Marcel, mając ostatecznie na uwadze działanie łaski Bożej, „mój byt w świecie ukazuje mi się jako mający realne kształty przejaw czyjejś hojności” – naturalnie, że hojności samego Boga (*Tajemnica bytu*, s. 338). Jako przejaw „hojności” Boga, łaska, jako Jego dar, „musi być pomyślana jako niemożliwa do pomyślenia”. Jako taka, „nie jest normą, tak jak nie jest przyczyną” (*Dziennik metafizyczny*, s. 67).

¹⁸⁷ Dla filozofa zresztą, jak sądzi Marcel, „wszystko jest w pewnej mierze próbą” (*Tajemnica bytu*, s. 353).

¹⁸⁸ Tamże, s. 355. „Jeżeli śmierć w pewnej mierze należy do życia, to można by powiedzieć, że odwraca przy tym od nas swoją twarz” (tamże).

postulowany przez Marcela „wymóg ontologiczny” i „wymóg transcendencji” w takiej jedynie perspektywie może być zaafirmowany i tym samym, zrealizowany, to znaczy może się stać treścią najbardziej fundamentalnego ludzkiego doświadczenia¹⁸⁹. Poparciem i wyrazem tego doświadczenia jest modlitwa, która najpierw w swej istocie objawia się jako „odrzuć pokusy” w sytuacji, kiedy ta ostatnia jest po prostu „zamknięciem się wobec samego siebie w dumie i rozpacz”. Sama więc modlitwa jako akt prawdziwie ludzki, bo otwierający na Transcendencję, jest „zdolnością przyjmowania wszystkiego”, co tylko może „oderwać” człowieka „od samego siebie”, od swoich tylko „własnych nieszczęść”. Tym samym jest ona zdolnością fundamentalnej otwartości, bo prowadzącej do jedności osób. W tym też sensie, powie Marcel, „jest ona niczym, jeżeli nie jest pewnym sposobem pokornego i żarliwego jednoczenia się z...”. Lub też inaczej, jest sobą wtedy jedynie, gdy „dostrzega się intersubiektywność”, to znaczy wszędzie tam, gdzie ona „działa”, gdzie „jest w akcie”¹⁹⁰.

Człowiek poniekąd myśli swoją wiarę, myśli – niekoniecznie w sensie jakichś racjonalizacji, lecz myśli, to znaczy potrafi ją jakoś zreflektować i przekazać, ujawnić – dać o niej przekonujące świadectwo. Naturalnie, jej istotą jest to, iż nie daje się ona zbyt łatwo zwerbalizować, a tym samym, jakby uprzednio, poddawać rozczłonkowującym jej głębię analizom, ponieważ to – jak już podkreślano wielokrotnie – grozi jej uprzedmiotawianiem. W ścisłym zatem swoim znaczeniu, wiara objawia się jako tajemnica – tajemnica, która się odsłania w „przyłgnięciu” i byciu ciągłą odpowiedzią. Jako wyższy pokład ludzkiego wnętrza, to co je ubogaca i wyprowadza na wyższy poziom, wiara transcenduje wszystko to, co jedynie naskórkowo w jej obrębie się jawi¹⁹¹. Wiara jest *de facto* czymś niewyraźnym, bo i to, co jest jej treścią (żadną miarą, nie podmiotem) jest Transcendentną Tajemnicą. Tutaj tajemnica bytu dosięga swego kresu – spełnia się, „wymóg” staje się rzeczywistością, już jest pełnią. Wiara zatem jest jakimś refleksem sensu całości, co z egzystencją człowieka ma związek i ją określa. Wiara umożliwia wręcz autoafirmację, co sprawia, że ludzki byt, chwytając sens konkretny – siebie i tego, co w treści „wymogu transcendencji” i „wymogu ontologicznego” otacza, ujmuje również Sens Transcendentny. Realność konkretny, jego „lokalny” sens, staje się w ten sposób ujawniony i dostępny szerszym „kręgom” transcendencji. I chociaż zarówno istnienie, jak i natura Transcendensu, są „obce” pojmowaniu człowieka, to jednak objawiają się w intuicji egzystencji religijnej jako pełnia doskonałości, jako Cel otwarcia się ludzkiej „intymności” w fundamentalnym wyczuciu tego,

¹⁸⁹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 119-120.

¹⁹⁰ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 319. 321-322. Naturalnie, należy tutaj odróżnić poziom ludzkiej refleksji jako takiej od poziomu refleksji-modlitwy, bowiem – jak przekonuje Autor *Tajemnicy bytu* – „pomiędzy wierzącym lub modlącym się *ja* a dokonującym refleksji *ja* tworzy się odstęp” (tamże, s. 339).

¹⁹¹ „Tajemnica – mówi Marcel w związku z tym – polega na tym, że mam być osadzony w czymś, co mnie przekracza” (*Tajemnica bytu*, s. 319).

czym jest doświadczenie samej egzystencji, jak i diady. Ten grunt sprawia, że Bóg – choć nieujmowalny, nie dający się zobiektywizować – jest najbardziej, bo doskonale, realny. Objawia się w inwokacji, której treścią jest modlitwa i czysta (właściwa) myśl o Nim, kontemplacja Jego Pełni¹⁹². Jest to „otwarcie” fundamentalne, bowiem wyłączenie z perspektywy wiary, która, jako taka, jest perspektywą wolności, czymś, czego nie da się ująć w mocy jakichkolwiek myślowych schematów, objawia się jako najważniejsza treść doświadczenia, w tle której pojmujemy głębię Absolutnego Ty¹⁹³. Potwierdza to raz jeszcze rozumowanie Marcela, że w istocie wierzyć, nie oznacza „wierzyć, że”, to znaczy coś „przypuszczać”, akceptować jakieś opinie, czy też przekonania. Wierzyć znaczy właściwie – „wierzyć w jakiegoś *ciebie*”, a to już suponuje istnienie osoby, tj. kogoś, kogo, kochając, można wzywać¹⁹⁴.

Pojawia się w końcu jeszcze jeden „moment” Marcela odsłaniania tego, co prowadzi do Boga. Doświadczać Boga, a zatem i mówić o Bogu w sensie ścisłym, może tylko człowiek święty. Taki człowiek, żyjąc autentycznie, będąc darem, bo angażując się – żyje pełnią swojego wewnętrznego doświadczenia. Człowiek ten, „w błysku decydującej przemiany”, ofiarowuje się Bogu, „którego może tylko wzywać jako swój Początek, swój Kres, swą jedyną Ucieczkę”¹⁹⁵. Tak zatem można powiedzieć, że w pewnym sensie materialna nieuchwytność istoty Boga, przybliżyła się w polu przeżywania świętości, czy raczej bycia świętym. Wynika stąd również, że owo bycie-stawanie się świętym jest czymś, co umożliwi i warunkuje poniekąd osiągnięcie wszelkiej pełni, to znaczy zbawienie. Kategoria „zbawienia” jest tutaj istotna, ponieważ bycie ku zbawieniu, życie w jego perspektywie, otwiera człowieka na wspólnotę z innymi ludźmi. Jest ono swoim „motorem” napędowym wielu podstawowych, ludzkich działań, wartościowań, ale przede wszystkim jakości ludzkich odniesień. Zbawienie jest podstawą i ostateczną treścią ludzkiej nadziei, bo wszelka nadzieja, doświadczenie jej, jest zawsze nadzieją otwierającą na zbawienie. To ostatnie ma jednak jeden fundamentalny warunek – wymaga nawrócenia. To zaś domaga się refleksji, bowiem ta ostatnia „może występować pod bardzo różnymi postaciami”, a samo „nawrócenie może być w końcu rodzajem refleksji”¹⁹⁶. Domaga się ono słuchania, wewnętrznej uczciwości, prawdziwie ludzkiego przekształcania międzypersonalnej wspólnoty oraz wycucia emanowania z niej i w jej obrębie świata, który nie poddaje się żadnym, czysto fizycznym (materialnym) rachubom, słowem – świata duchowego, który (jako taki) nie jest światem widzialnym¹⁹⁷.

¹⁹² Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 151-153. 155-156.

¹⁹³ Por. G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 339. „Wiara – powie tutaj Marcel – jest możliwa tylko u istoty wolnej, to znaczy takiej, której udzielono tajemniczej i groźnej możliwości odmowy” (*Być i mieć*, s. 179).

¹⁹⁴ Por. Tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 218. Zob. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 143-144.

¹⁹⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, s. 53.

¹⁹⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 107.

¹⁹⁷ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 30-31. W sensie ścisłym, powie Marcel, „nawrócenie jest aktem, poprzez który człowiek zostaje powołany, aby stać się świadkiem” (*Tajemnica bytu*, s. 345).

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Starając się dokonać krótkiego podsumowania myśli Gabriela Marcela, należy stwierdzić, iż w wielu aspektach myśl ta jest głęboko oryginalna. Owszem, sam fakt, że Marcel przedstawia się jako czołowy twórca egzystencjalizmu¹⁹⁸ już jest tego świadectwem. Jego myśl jest zorientowana wybitnie antropologicznie (nawet poniekąd antropocentrycznie) i przy całej w związku z tym „jednostronności” tego ujęcia, jest myślą otwartą na wszelkie inne typy dyskursów na temat człowieka, pod jednym wszak warunkiem, aby refleksje te pozostawały wierne doświadczeniu i opisowi człowieka w jego egzystencji, która to egzystencja jest bytowaniem konkretnym. Warto tutaj uwypuklić również fakt, niezmiernie doniosły, iż filozofowanie Autora *Homo viator* cechuje się swoistą merytoryczną integralnością i z tego względu, że otwiera ów egzystencjalny refleks człowieka na płaszczyznę tego, co człowieka w jego bytowaniu, w jego byciu-w-sytuacji przekracza. Przy tym, o ile zauważa się dyskusje, nawet liczne kontrowersje, wokół tego, czy Marcel w swoich analizach pozostaje wolny od interpretacji idących w kierunku dostrzegania u niego pewnych rysów zdradzających tendencje monizujące (tak uważa np. S. Kowalczyk¹⁹⁹), bądź też o proweniencji solipsystycznej (przed tymi ostatnimi zdaje się on sam bardzo często bronić), to istnieje powszechna zgoda co do tego, że prezentowana przez niego „wersja” namysłu nad człowiekiem i jego ontyczną kondycją, jest zdecydowanie otwarta na, specyficzne co prawda, mówienie o Bogu jako „absolutnym Ty”.

Mówienie to – podkreśla to S. Kowalczyk – jako *stricte* „antropologiczne”, z konieczności więc nie jest ściśle metafizyczne, to znaczy osadzone w realiach analizy rzeczywistości jako czegoś w rodzaju „drogi” naprowadzającej na „trop” Boga²⁰⁰. Jest raczej na odwrót – Bóg jawi się tutaj jako „warunek” ludzkiej egzystencji już zastany, niejako postulowany w punkcie wyjścia jako sens (nie przyczyna), jako światło i bliski, współczujący towarzysz ludzkiego losu (Osoba), który to los dzięki „łasce”

¹⁹⁸ Dokonując ogólnej charakterystyki tego „wydarzenia kulturowego”, jakim jest egzystencjalizm, S. Kamiński zauważa, że cechuje go podejście, które można ująć w trzech aspektach: 1) antyracjonalizm; 2) antysubstancjalizm; 3) antyesencjalizm. Por. *Filozofia i metoda*, s. 78.

¹⁹⁹ Kowalczyk mówi, iż „Marcel, kwestionując pojęcie przyczyny, wikła się w trudności monistycznej wizji świata. Jak bowiem zrozumieć – pyta – rezygnując całkowicie z koncepcji kauzalnych, korelację pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Jest wątpliwe, czy uda się wówczas wyjaśnić równoczesną transcendencję i immanencję Boga względem świata. Trudno sensownie wytłumaczyć charakter zależności stworzeń od Boga, zawsze nasuwa się niebezpieczeństwo monizmu”. I tutaj pojawia się końcowy wniosek wyprowadzany przez Kowalczyka, a mianowicie, sugerujący nawet rysy panteizujące: „Marcel odżegnywał się – zauważa – od panteizmu, ale jego irracjonalna niechęć do koncepcji przyczynowości prowadzi ku niemu” (*Bóg w myśli współczesnej*, s. 412).

²⁰⁰ „Autor *Homo viator* – zauważa S. Kowalczyk – wykazuje sugestywnie, iż ludzka egzystencja może stanowić punkt wyjścia chrześcijańskiego teizmu”. I mówi dalej, pytając: „Czy antropocentryzm epistemologiczny nie przekształca się w antropocentryzm ontologiczny?” (*Bóg w myśli współczesnej*, s. 410-411)

wiary okazuje się być wyprowadzony z obszaru absurdu, a przede wszystkim z zagrożenia, jakie niesie nihilizm. Bóg więc nie jest tutaj transcendentną Przyczyną, ale – co najwyżej – „podstawą ludzkiej osoby”, ale nie w rozumieniu metafizycznym, a zatem i kauzalnym, lecz jedynie ściśle „aksjologicznym” i „ontologicznym”²⁰¹. Faktem jest, że Marcel wielokrotnie przypomina o tym, że jego filozofia jest w istocie filozofią egzystencji, to znaczy, ostatecznie, filozofią wiary (w szerokim tego słowa znaczeniu – filozofią religii) i z tego tytułu trudno jest ją oceniać z pozycji realizmu metafizyki, gdyż – raz jeszcze to powtórzmy – jakby z założenia chce być ona wolna od jakichkolwiek, jak mówi Autor *Od sprzeciwu do wezwania* – konceptualizacji, abstrahowania, obiektywizowania, widząc w tym wszystkim pokusę, przede wszystkim, nie służącego ujęciu rdzenia egzystencji człowieka, uprzedmiotowiania, co także w przypadku refleksji wokół Boga, prowadzi w efekcie do tego, że rzeczony tutaj Bóg, nie jest już Bogiem żywym, prawdziwym, lecz li tylko jakimś Pascalowskim „Bogiem filozofów”.

Jak to zwykle bywa, wspomniane kontrowersje biorą się głównie z Marcelowskiej koncepcji bytu, która – i to należy tutaj podkreślić – jest koncepcją jakby programowo „niematafizyczną”, o ile brać pod uwagę, a wydaje się to konieczne, wyraźnie sformułowaną przez niego intuicję, że koncepcja bytu (jako takiego), ściślej bytu jako bytu, jest dziełem „refleksji pierwszej”, a ta nie jest właściwym polem dyskusji filozoficznych (czyt. antropologicznych). Można by – trochę nieprecyzyjnie – powiedzieć, że koncepcja bytu Marcela jest koncepcją „antropologiczną”, nie zaś adekwatną w tym wypadku, czyli metafizyczną. Jak to wielokrotnie w swoich analizach myśli francuskiego Egzystencjalisty podkreśla I. Dec²⁰², specyfika tego ujęcia i rozumienia bytu idzie w kierunku wyrażenia opinii, jakiegoś typu przeczucia raczej, niż jakiejś zwartej teorii (metafizycznej), w świetle której byt jest *de facto* czymś nieujmowalnym, on nie tyle jest, w sensie – istnieje, jako zdeterminowana w sobie realna treść, co raczej się staje, bytuje, tworząc się i ciągle dookreślając w rozmaitych przepływach jego ujawniania się, czy też w różnych sekwencjach możliwości jego doświadczenia, tj. dopiero właściwego chwytania jego „treści”. Mówimy „treści”, bo wbrew samej terminologii – egzystencjalnej właśnie, trudno jest doprawdy dopatrywać się tu jakichś rysów realizmu istnienia bytu w duchu filozofii św. Tomasza z Akwinu, czy nawet szerzej – Arystotelesa. Zresztą, niejednokrotnie Marcel podejmuje dyskusję nie tylko z idealistami, neokantystami, czy empirystami, lecz także z – jak mówi – „metafizyką tradycyjną”, nawiasem mówiąc dość specyficznie interpretowaną.

Dodajmy tu jeszcze, iż trop interpretacyjny K. Tarnowskiego, idzie w tym kierunku, aby wykazać, że w obrębie filozoficznego dorobku Marcela ujawnia się

²⁰¹ Zob. S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, s. 372.

²⁰² Zob. *Dwie antropologie*, s. 79nn.

przede wszystkim ewidentny sprzeciw wobec współczesnych prób przeciwstawiania się ateizmowi²⁰³ i innym postawom wobec problematyki Boga, z perspektywy – jak to nazywa – „teistycznej metafizyki racjonalnej”. Jest to o tyle słuszne, o ile w ogóle myśl Autora *Być i mieć* jest zorientowana *stricte* antropologicznie, nie zaś (również – *implicite*) metafizycznie²⁰⁴. Ale wydaje się, że przecież w swoim *credo* filozoficznym (z takim określeniem pewnie by się Marcel nie zgodził, jako przeciwnik wszelkich – jak mówi – *izmów*) jasno określa się jako filozof egzystencji, a nie metafizyk właśnie, chociaż bardzo często słowo to w wielu różnych znaczeniach u niego się pojawia. „Filozofia konkretna”, pomimo swej „konkretności” nie jest więc metafizyką, lecz wyraźnie jednostronną refleksją natury antropologicznej. Mówimy tu „jednostronną”, ponieważ zorientowaną tylko na wybranych obszarach bycia-egzystencji człowieka, pomijając przecież rozmyślnie zagadnienia, które w istocie winny się pojawić w obszarze wyjaśnień metafizyki, będącej teorią bytu jako bytu. Chodzi tu o takie na przykład problemy, jak kwestia ontycznej struktury człowieka, analiza jego specyficznie osobowych władz, nie wspominając już (gdyż to odrzuca Marcel jakby w punkcie wyjścia swoich refleksji – „refleksji drugiej”) o zagadnieniu ontycznych racji bycia człowiekiem, tj. jego realnych przyczyn. Być może, te ostatnie są ja-koś założone *a priori*, ale z pewnością nie są one poddawane analizom, ponieważ – konsekwentnie – wydawałoby się to sprzeczne z postulatami ciągłego odrzucania „refleksji pierwszej”.

²⁰³ Rzeczowe (i racjonalne) wskazanie „źródeł” ateizmu podejmuje Z.J. Zdybicka w swoim artykule: *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 161nn.

²⁰⁴ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 108. Jak powie: „Marcel buduje stopniowo teorię ludzkiego podmiotu, zanurzonego w istnieniu i w bogato zróżnicowanych relacjach międzyludzkich, a przede wszystkim partycypującego w *tajemnicy bytu*, to znaczy ostatecznie w coraz bardziej dialogicznie rozumianym *współbyciu z Absolutnym Ty*” (tamże, s. 108-109).

II

M. HEIDEGGER: „OSTATNI BÓG” WOBEC NIHILIZMU CZY PRZECIW REALIZMOWI?

Miniony wiek na gruncie dziejów filozofii stanowi tygiel wielu, czasem zupełnie przeciwstawnych sobie nurtów. Wspomnieć tu można, chociażby, niesprowadzalność, czy wręcz ideową wrogość – nawet jeśli nie była ona nigdy artykułowana *expressis verbis* – pomiędzy ujęciem wizji świata dokonany przez procesualną metafizykę Whiteheada z jej idealistycznym, wręcz miejscami poetyckim nachyleniem i – jakby z drugiej strony – tym rozumieniem „czystych faktów”, jakiego dostarczył, na przykład, logiczny pozytywizm. Jakimś więc w tym kontekście wyjątkowo interesującym fenomenem pozostaje myśl Martina Heideggera, którego myślowe dziedzictwo jest zorientowane na poły poetycko, na poły pozostając – choćby jedynie w warstwie deklaratywnej – bliskie rzeczywistości, a przynajmniej samemu człowiekowi, ujętemu jako podstawowy *modus* „bycia”. Człowiek przeżywający swoją egzystencję – jego niepowtarzalne „bycie” byciem-człowiekiem, samo rozumienie dziejowości owego „bycia”, jego – dramatycznego poniekąd – zanurzenia w świat i to w różnych jego odsłonach, to centralne tematy poszukiwań Autora *Listu o „humanizmie”*.

Heidegger jest – pomimo sprzecznych i czasem krańcowo odmiennych interpretacji, myślicielem wyjątkowo poważnym. Godnym uwagi na tyle, iż – wydaje się – jakkolwiek filozoficzny dyskurs dzisiaj, nie może odbywać się zupełnie poza jego „zasięgiem”, zwłaszcza gdy idzie o kwestie natury (pomimo jego totalnej jej krytyki) metafizycznej, ale i szerzej – antropologicznej, etycznej i w ogóle humanistycznej. Jego mówienie o bycie-byciu jest w istocie mówieniem o egzystencji człowieka. I jakkolwiek koncepcja bytu jest tutaj dość specyficzna i prawie nieprzekraczalnie niejednoznaczna (także nie do końca rozwinięta, bo nie wyszła *de facto* poza obręb mówienia o ludzkiej egzystencji, czy raczej w jej perspektywie), to jednak rzutuje ona, i to w sposób wyjątkowo zaawansowany, na kształt wielu współczesnych poglądów. Z całą pewnością dotyczy to również dyskusji wokół problematyki Boga – Jego istnienia i Jego natury, nawet jeśli – jak to się jeszcze okaże – postawa myślowa Heideggera nie jest tutaj jasna, to znaczy nie do końca wiadomo, czy można mówić tu o jakimś typie „obecności” Boga, czy też totalnego przemilczania, zarówno faktu Jego istnienia, jak i jakiegoś Jego stosunku wobec świata. Jakkolwiek by nie patrzeć, specyfika ujęcia Autora pracy *Bycie i czas* nie pozostawia wątpliwości co do tego, że sama filozofia Heideggera, jak i jej rozległe oddziaływanie na filozofię współczesną, ale także na teologię i w ogóle na całą humanistykę, sprawia, że nie jest wobec niej możliwa żadna postawa obojętna.

Tak zatem celem niniejszego rozdziału jest próba rekonstrukcji myśli Heideggera uwypuklająca te wątki jego filozoficznej wizji, które dotyczą możliwości i „warunków” stawiania pytań o Boga i Jego ewentualny, czy zaledwie postulowany, związek ze światem. Stąd też najpierw pojawi się tutaj próba ukazania jakby podstawowej aporii sformułowanej przez niemieckiego Filozofa, to znaczy ukazanie zagadnienia „bycia” jako nowej optyki formułowania i rozwiązywania filozoficznych problemów, w czym – jak on sam sądzi – kluczową rolę odgrywa postulat dekonstrukcji klasycznie rozumianej metafizyki jako płaszczyzny jego „zapomnienia”. Dlatego też drugą jakby odśłoną refleksji Heideggera okaże się zwrot w kierunku ujmowania tego, co niewyraźalne w postaci języka poezji. W jej dopiero tle pojawia się „problem” Boga, ale „problematyzowany” – powtórzmy to raz jeszcze – już nie w horyzoncie metafizyki, jej racjonalnych spekulacji, lecz w obrębie jakiejś specyficznej narracji z pogranicza mitu i poezji właśnie.

1. W STRONĘ „BYCIA” – RÓŻNICA ONTOLOGICZNA

Immanuel Kant, zwłaszcza w drugiej, krytycznej fazie swojego filozofowania, przystępując do analiz zawartych w pierwszej z *Krytyk – Krytyce czystego rozumu*, z uznaniem spogląda w „antymetafizyczną” przeszłość poprzednich pokoleń filozofii nowożytnej, szczególnie względem obdarzając krytyczną (na gruncie empiryzmu) myśl Davida Hume’a¹. Wyraża przy tym jednak opinię, że był to krytycyzm zaledwie częściowy². Z innego co prawda środowiska filozoficznego, ale z podobnym nastawieniem wobec „historii” metafizyki występuje Martin Heidegger, stawiając sobie cel podobny, tj. dokonać swoistego „dokończenia” (czy jak mówi ponownego „ugruntowania”, czy może nawet dopiero „projektowania”³) „rozkładu” tradycyjnego (realistycznego) rozumienia rzeczywistości. Głównie chodzi tutaj o narastający „ciąg” krytyki koncepcji bytu jako bytu (substancji⁴)

¹ Naturalnie chodzi tutaj głównie o krytykę zrębów metafizyki „tradycyjnej” przedstawionych przez Hume’a w jego sztandarowej pracy: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.

² Zob. *Prolegomena*, s. 6-14.

³ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 8-9.

⁴ W swoim artykule zatytułowanym *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, K. Stachewicz twierdzi, że czyniony tutaj przez Autora *Bycie i czas* zabieg ma służyć zasadniczo temu, aby już nigdy w żadnym dyskursie filozoficznym „nie wracać do nihilistycznej w swych konsekwencjach metafizyki substancjalistycznej”. Na innym miejscu dopowiada: „Uwikłanie teologii w metafizykę substancjalną czyni z niej jeden z elementów światłoobrazu, a nie wykładnię czystego chrześcijaństwa”. „Filozofia Chrześcijańska” 4(2007), s. 45. 47-48. Trzeba tutaj jednak podkreślić, że z taką wykładnią „metafizyki substancjalistycznej” nie można się zgodzić z uwagi na fakt – mówiąc krótko – że „odcinanie” metafizyki od „substancji” jest podcinaniem korzeni nie pod „tradycyjną” – jak się tu mówi – metafizyką, lecz pod

oraz zasady przyczynowości⁵. Jednakże – w przekonaniu Autora *Czym jest metafizyka?* – ani dokonania Kanta (czego on sam również był świadom), ani meta-refleksja wokół jego własnej myśli, będąc „przewycięzeniem metafizyki” – nie „likwiduje” jej, co ostatecznie ma związek z naturą człowieka, która ma charakter właśnie „metafizyczny” (z czego zdawał sobie sprawę także przywołany wyżej Kant)⁶. Koniec końców jednak, wydźwięk jego myśli jest zdecydowanie krytyczny wobec – jak to nazywa – „zapomnienia bycia”⁷. Metafizykę bowiem, która ma na myśli byt w jego całości, a mówi o byciu oraz „używa nazwy bycie”, mając na myśli byt jako taki (byt jako byt), należy przewyciężyć⁸. Dlaczego? Z tego głównie

racjonalnym obrazem świata, który albo istnieje realnie w podmiocie-substancji, albo jest zawieszony w jakimś „nicowaniu nicości”, jak to będzie jeszcze można zobaczyć w filozoficznej wizji samego Heideggera, którego zresztą rozwiązanie nie jest w historii filozofii czymś nowym.

⁵ Można by w tym miejscu odwołać się również do samych źródeł filozofii nowożytnej, głównie to myśli Kartezjusza, który przyjmując rozumienie materii jako *res extensa*, oderwał poniekąd jej – utrwalone w filozofii klasycznej – występowanie w funkcji przyczyny, właśnie materialnej. Pojęta jako prosta rozciągłość, jest w sobie bezwładna, a zatem musi się odwołać do jakiejś zewnętrznej przyczyny (sprawczej), która będzie mogła wprawić ją w ruch, powodować jej działania (zob. Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958: Medytacja II – *O naturze umysłu ludzkiego. Że jest on bardziej znany niż ciało* i Medytacja III – *O Bogu: że istnieje*). Co jednak jest tutaj niezmiernie interesujące, Heidegger mówi o konieczności „przewycięzenia” Descartes’a, gdyż to on – jego zdaniem – „ufundował metafizykę Zachodu”. Ale samo to „przewycięzanie” jest bardzo specyficzne. Chodzi w nim bowiem o to, by „pytać pytaniem pierwszym o sens, tzn. o zakres projektu i tym samym o prawdę bycia, które to pytanie odsłania się zarazem jako pytanie o bycie prawdy” (*Czas światoobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, K. Michalski (wybór i oprac.), Warszawa 1977, s. 153). Zob. analizy Heideggera zawarte w wykładzie *Moira*, tłum. J. Mizersa, [w:] *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 208nn.

⁶ „*Metafizyka* jest tu już pomyślana jako udział prawdy bytu, tzn. bytości, rozumianej jako skryte jeszcze, ale wyraziście na-darżające się przyswojenie (*Ereignung*) – mianowicie przyswojenie niepamięci o byciu”. M. Heidegger, *Przewycięzenie metafizyki*, tłum. M.J. Siemek, [w:] *Budować*, s. 284. Samo rozumienie kategorii *Ereignis* będzie przedmiotem wybiórczych analiz w dalszych częściach tego paragrafu i rozdziału.

⁷ Zdaniem Autora *Bycie i czas* „metafizyka nie tylko nie stawia pytania o prawdę bycia, lecz nawet buduje przed nim bariery, w miarę jak trwa z uporem w zapomnieniu o byciu” (*List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] *Budować*, s. 107). Wobec tego, „człowiek ustanawia sam siebie jako miarę wszystkich miar, którymi się od- i wymierza (przerachowuje) to, co może uchodzić za pewne, tzn. prawdziwe, tzn. bytujące” (*Czas światoobrazu*, s. 164). Heideggera rozumienie metafizyki przedstawia pierwsza część artykułu R. Rożdżeńkiego – *Perspektywy metafizyki po Heideggerze*, „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 48-51.

⁸ Zob. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 60-63; *List o „humanizmie”*, s. 90. Wspomnianą tutaj „całość bytu” na innym miejscu nazywa Heidegger „obrazem świata”. Wtedy – konsekwentnie – „świat występuje tutaj jako nazwanie bytu w całości”. Dlatego też „światoobraz byłby więc poniekąd podobizną bytu w całości. Atoli światoobraz mówi coś więcej. Rozumiemy pod nim świat sam, byt w całości, taki, jakim jest, miarodajny dla nas i zobowiązujący. Obraz nie oznacza tutaj odbitki, lecz to, co pobrzmiewa w zwrocie: mamy obraz czegoś. [...] Zyskać obraz czegoś – przekonuje dalej – znaczą postawić przed sobą sam byt, takim właśnie, jak z nim stoi sprawa, i w ten sposób postawiony stale mieć przed sobą” (*Czas światoobrazu*, s. 142). Ciekawa jest w tym kontekście uwaga,

powodu, że taka metafizyka – i to jest centralny zarzut Heideggera sformułowany w *Liście o „humanizmie”* – staje się, jak mówi: „techniką wyjaśniania poprzez ostateczne przyczyny”, co sprawia, że uprawiający ją myśliciel już „nie myśli”, ale jedynie „zajmuje się *filozofią*”, to znaczy formułuje różne, i to konkurencyjne wobec siebie, „-izmy”, których efektem, zamierzonym, czy też nie, jest „uprzedmiotowienie wszystkiego”, co przepuszczone przez „filtr” środków masowej komunikacji sprawia, że „panoszy się uprzedmiotowienie jako jednolita dostępność wszystkiego wszystkim”⁹.

1.1. „ŚMIERĆ” METAFIZYKI

Tak zatem – wyprowadza wniosek Autor *Przewyciężenia metafizyki* – chcąc reflektować metafizykę „z punktu widzenia jej narodzin i początków”, trzeba powiedzieć, że jest ona „czymś przeszłym; ona już kona”. Ale, jak zauważa, owo „konanie” trwa o wiele dłużej, niż całe dotychczasowe jej dzieje. Z jakiego powodu? Otóż dlatego, że nie można jej się „pozbyć” jak jakiejś zaledwie „opinii”, czy „doktryny”, która przestaje być przedmiotem „wiary”. Metafizyka, „nawet przewyciężona”, ostatecznie „nie znika”. Wciąż „powraca”, by „dzielić” (i gubić zarazem) „bycie od tego, co jest”. Ale metafizyka, nawet ta – rozumiana jako szukająca ugruntowania w „metafizyce jestestwa”¹⁰, „nie daje już wiary”, traci ją, gdyż „zmierzch prawdy tego, co jest”, jest po prostu „jawnością bytu” i tylko niego¹¹. Postulowane więc „przewyciężenie metafizyki” jest „myślane” jedynie „w perspektywie dziejów bycia”. To „przewyciężenie” jawi się zatem jako „przekazanie” metafizyki – jej treści, „jej własnej prawdzi”. Ostatecznie to jej „przewyciężenie” daje się ująć i wyrazić jedynie „na gruncie” niej samej, co prowadzi do jakiegoś metafizycznego dyskursu samej metafizyki. Dlatego też „epoka metafizyki”, tej już zrealizowanej, „dokonanej”, jest projektem przeszłości: „niedługo – mówi Heidegger – się rozpocznie”¹².

jaką czyni S. Kamiński, zdaniem którego w obszarze myśli Heideggera ma miejsce „charakterystyczne dla współczesności splecenie się filozofii bytu z antropologią filozoficzną” (*Filozofia i metoda*, s. 73).

⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 80. Zob. Tenże, *Czas światooobrazu*, s. 140. Jeśli z tym rozumieniem bycia powiązać – zresztą w zgodzie z intuicją Heideggera z *Sein und Zeit* – jedynie bytowanie człowieka, to tym samym „metafizyka – jak mówi – myśli człowieka poprzez animalitas i nie sięga myślowo w jego humanitas” (*List o „humanizmie”*, s. 86).

¹⁰ Zob. Tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 256. W *Bycie i czas* Heidegger powie, że „byt, którym zawsze sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytywania, ujmujemy terminologicznie jako *jestestwo*” (s. 10). Zob. C. Woźniak, *Wittgenstein i Heidegger: dwie koncepcje języka przewyciężającego metafizykę*, SPhCh 43(2007), nr 2, s. 169-185.

¹¹ Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 284-285. Ale przy tym, znowu, „rozwinięcie bezwarunkowego panowania metafizyki dopiero się zaczyna. Początek tego następuje wtedy, gdy metafizyka afirmuje właściwe sobie bezistocie, wydając mu i w nim umacniając całą swą istotę” (tamże, s. 291). Zob. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 26-28. Odnosząc się do refleksji Heideggera, M. Buber w swej pracy *Problem człowieka* zauważa: „Przez *jestestwo* rozumie on byt, który odnosi się do własnego bycia i bycie to rozumie. Takim *jestestwem* może być tylko człowiek” (s. 50).

¹² Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 293-294.

Wspominany tutaj „ciąg” myślowy ma swoje głębokie korzenie, i to zarówno w aspekcie czysto historycznym, jak i ściśle merytorycznym, gdy idzie o koncepcję bytu jako takiego. Ostrze krytyki Autora *Bycie i czas* jest tu zasadniczo wymierzone w rozumienie metafizyki, której przedmiotem jest byt jako „to, co jest” (*das Seiende*), gdyż ujęcie to nie jest zdolne uchwycić samego bytu, ponieważ zdaje się interesować jedynie jego aspektem esencjalnym¹³. Dlatego też, rezultatem tak ujętego przedmiotu metafizyki (w języku Arystotelesa – filozofii pierwszej¹⁴) nie jest byt w jego rdzeniu-byciu, lecz jakaś o nim „wypowiedź (*Aussage*)”¹⁵. Takie nastawienie należy – zdaniem Heideggera – „przewyciężyć”, ponieważ „coś, co jest, nazywamy bytem”, ale bycie – kurs poszukiwań Autora pracy *Co zwie się myśleniem?* – „nie jest wcale bytem”¹⁶. I tak samo pytanie o metafizykę „sięga”, czy raczej wykracza „poza” nią. Dlaczego? Ponieważ jest ono zawarte w jej wnętrzu, to znaczy „wypływa z myślenia, które jest zaangażowane w przewyciężanie metafizyki”¹⁷. Wspomniane ostrze krytycznego nastawienia wobec metafizyki tradycyjnej nie oznacza tu bynajmniej zarzucenia – jak podkreśla Z. Kunicki – „aspiracji” metafizycznych, lecz próbę znalezienia nowego, czy raczej – jak sądzi sam Heidegger – zagubionego po drodze meandrów historii znaczenia-rozumienia bytu. „Metafizyka jest pytaniem – pisze on – wykraczającym poza byt, o który zapytuje, aby następnie ów byt – jako taki i w całości – przywrócić pojmowaniu”¹⁸. Wobec tego swoistym *antidotum* ma tu być ontologia fundamentalna¹⁹, która, owszem, stawia sobie za cel za-

¹³ „Ludzie myślą *bycie* (*Sein*) – zauważa Heidegger – jako przedmiotowość, a następnie, wychodząc od tego, kłopotczą się o *byt sam w sobie*, zapominając przy tym zapytać i powiedzieć, co też rozumie się tu przez *byt* i przez *sam w sobie*”. Co to *jest* bycie? – kontynuuje – Czy wolno nam zadawać *byciu* pytanie, czym ono jest? Bycie pozostaje czymś, o co nie pytamy, co jest samo przez się zrozumiałe, a przeto nie brane pod rozwagę. Spoczywa ono w dawno zapomnianej i żadnych podstaw nie mającej prawdzie” (*Przewyciężenie metafizyki*, s. 298).

¹⁴ Zob. Tenże, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 60. Co prawda Heidegger mówi, iż „metafizyka pozostaje tym, co pierwsze w filozofii”, ale – i to jest główną jej wadą – „nie dosięga tego, co pierwsze w myśli”. Stąd też jego wniosek: „W myśleniu o prawdzie bycia metafizyka zostaje przewyciężona”. Dlaczego? Ponieważ „tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym związkiem z *byciem* i miarodajnego określenia wszelkiego stosunku do bytu jako takiego” (tamże).

¹⁵ Zob. E. Morawiec, *Metafizyka jako właściwa ontoteologia*, SPCh 30(1994), z. 2, s. 195.

¹⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 96. „Wszelako – mówi – bycie bytuje bardziej niż wszelki byt”. Ale „ponieważ nicestwienie istotczy się w samym byciu, nie będziemy nigdy mogli *sposzrzec* go w bycie jako czegoś, co jest” (tamże, s. 122). Zob. też uwagi W. Stróżewskiego w jego zbiorze – *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 56-58.

¹⁷ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 48.

¹⁸ Tenże, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] *Budować*, s. 43. „Ponieważ jednak wszelkie uprzedmiotowienie bytu – pisze – sprowadza się do tego, że dostarcza go ono i zabezpiecza stwarzając sobie w taki sposób możliwość kontynuacji, przeto ob staje ono przy bycie i bierze go za bycie samo” (*Czym jest metafizyka? – Posłowie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 48-49).

¹⁹ „Ontologią fundamentalną – wyjaśnia tutaj Heidegger – nazywamy tę ontologiczną analizę skończonej istoty ludzkiej, która ma przygotowywać fundament dla *właściwej ludzkiej naturze* meta-

kwestionowanie takiej metafizyki, lecz tylko po to, by ukazać nową jej perspektywę – swoistą wizję „wyprowadzenia” filozoficznego myślenia poza obręb determinacji bytu²⁰. Wszystko to po to, aby wydobyć byt prawdziwy, a raczej „prawdę bycia”²¹. Jej efektem okaże się próba dekonstrukcji metafizyki jako ontycznego fundamentu dla – znowu – tradycyjnie i, jak przekonuje, niepoprawnie rozumianego teizmu²². Heidegger powie tutaj po prostu (nawiasem mówiąc, jakby odwracając paradoksalnie znaczenie), że myślenie metafizyczne, czy raczej „myśleć metafizycznie” oznacza reflektować świat – „myśleć” właśnie (konstruować?) „z podłoża” metafizyki, ale jego zdaniem oznacza to – myśleć „już nie metafizycznie”²³. Chodzi więc o specyficzny „namysł”, gdyż dopiero on jest w stanie skierować ludzką egzystencję-bycie „w stronę miejsca” jego „pobytu”. Ono – *ex definitione* – jest „dziejowe” i to bez względu na to, czy jest, czy też nie jest „przedstawiane” i rozumiane „na sposób historyczny”. W sensie ścisłym bycie nie ma możliwości „odwrotu” od historii, jakiegoś wewnętrznego dziania się, pomimo „wrzucenia” go w świat rzeczy, ponieważ – także i z tego względu – że samo „pytanie *czym jest rzecz?* jest pytaniem dziejowym”. I jeszcze więcej: „Czym jest rzecz? jest pytaniem: Kim jest człowiek?”²⁴. A zatem „dzieje świata – wyprowadza wnioski – są przesłaniem płynącym od świata, który nas wzywa”²⁵. Jest tak, ponieważ *rzecz*, ze swojej poniekąd natury, „rzeczy świat”. To „wzywanie” ze strony świata oznacza zatem, że samo myślenie „rzeczy

fizyki. Ontologia fundamentalna jest – nieodzowna do tego, by [uprawianie] metafizyki było w ogóle możliwe – metafizyką ludzkiego jestestwa (*Dasein*). *Kant a problem metafizyki*, s. 7. Zob. również: tamże, s. 257nn.

²⁰ Niemniej jednak, samo „przewyciężenie” metafizyki jest tu trudne, czy wręcz nieosiągalne z uwagi na fakt, że – jak zauważa S. Kamiński – powraca tu stare (metafizyczne – ontologiczne bardziej) pytanie o to „dlaczego raczej istnieje coś niż nic?”. Por. S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, s. 74.

²¹ Zob. np. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 72-73. „Myślenie metafizyczne – powie Heidegger – zasadza się na różnicy między czymś, co jest prawdziwe, a tym, co – mierzone tą miarą – stanowi coś nieprawdziwie bytującego”. Tenże, *Kim jest Zarathustra Nietzschego?*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 108. Na innym miejscu powie Heidegger, że „kwestia bycia jako pytanie o możliwość pojęcia bycia zostaje raz jeszcze cofnięte o jeden poziom – ku pytaniu o istotę rozumienia bycia w ogóle” (*Kant a problem metafizyki*, s. 251).

²² Por. Z. Kunicki, *Teizm*, s. 17. Na ten temat zob.: A. Wawrzyniak, *O właściwe rozumienie Heideggera*, „Znak” 4(1965), s. 469-476. Trzeba tutaj dodać, iż samą ontologię pojmuje Heidegger na wzór Twórcy fenomenologii, to znaczy jej celem jest docieranie i ujmowanie „rzeczy samych”.

²³ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 49.

²⁴ Tenże, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2001, s. 53. 221. Por. Tenże, *Nauka i namysł*, tłum. M.J. Siemek, [w:] *Budować*, s. 282. J. Machnaczu zauważa, iż „w egzystencjalnej fenomenologii Heideggera nie chodzi o to, w jaki sposób podmiot *otwiera* sobie drogę do różnych fenomenów, lecz o to, jak te fenomeny istnieją same w sobie, dokładniej: w jaki sposób byt czegoś bytującego (*das Sein des Seienden*) znajduje się w fundamentalnej płaszczyźnie bytu osoby ludzkiej” (*Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 260).

²⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 113.

jako rzeczy” umożliwia „chronienie” jej istoty w tej jej niszy, w której się ona istoczy. Dlatego Heidegger powie, że „rzeczenie” jest w istocie „bliżeniem” świata, a to z kolei jest obliczem „bliskości”. Tak zatem „bliżenie bliskości” stanowi ostatecznie najbardziej właściwą perspektywę „zwierciadlanej gry świata”²⁶.

Z drugiej jednakże strony domeną „metafizyki” jest to, że zawsze „był myśli ona jako byt”, ponieważ w każdym wypadku, kiedy pada pytanie fundamentalne, to znaczy pytanie o byt, ten ostatni odsłania się w jej perspektywie. Skąd jednak ta perspektywa? Jej genezą jest „światło bycia”. Zachodzi tutaj swoista odpowiedniość pomiędzy „światłem” a myślą, bowiem „wszędzie, gdzie metafizyka przedstawia byt, prześwituje bycie”. Można więc powiedzieć, iż światło myśli, to czego ona „doświadcza”, powoduje to, że bycie, jego głębia „nadchodzi” w jakimś przejawie „nieskrytości”. Błąd metafizyki polega zatem na tym, że całą swoją możliwą uwagę skupia na refleksji wokół bytu jako bytu i w ten sposób z konieczności pozostaje w jego obrębie, nie mogąc tym samym dotrzeć do istoty bycia jako bycia. Efektem tego jest to, że istota, sens (ten właściwy) metafizyki, jest „czymś innym niż metafizyka sama”. Przedstawiając i analizując jedynie byt jako byt, nie jest metafizyka w stanie myśleć o bycie, czyli byciu. Ciekawe, przy całym tym krytycznym refleksie metafizyki, Heidegger przyznaje ostatecznie, że myśl („metafizyczna”), która zgłębia prawdę bycia, owszem – „nie zadowala się” takim jej kształtem, ale z drugiej też strony „nie myśli przeciw” niej. To, co z pewnością jest jej niedoskonałością to fakt, iż „nie dopuszcza do głosu” bycia samego, czego z kolei zasadniczym powodem jest to, że nie reflektuje bycia w jego prawdzie, a to nie jest możliwe z uwagi na to, że nie dostrzega jej nieskrytości. W konsekwencji więc, owa nieskrytość nie jest myślana w jej istocie²⁷.

1.2. „NOWY POCZĄTEK” – NICOŚĆ I PRAWDA

To, co postuluje tutaj i zresztą w swej refleksji rozwija Heidegger, to „nowy początek”, uchwycenie tego, czym jest *Ereignis* – „wydarzenie”, które otworzy istotnie i rozświetli prawdę bycia jako takiego²⁸. „Ostatni Bóg”, o którym w swoim mitolo-

²⁶ Tenże, *Rzecz*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 160. Naturalnie, nie chodzi tutaj tylko o stosowaną przez M. Heideggera terminologię, ale o całość jego „nowego”, tj. niemetafizycznego myślenia, ale Autor *Sein und Zeit* – uważa tak np. R. Palmer – jest właściwie prekursorem radykalnej wersji postmodernizmu. Zob. R. Palmer, *The Postmodernity of Heidegger*, „Boundary” 2(1976) – numer specjalny pt. *Martin Heidegger and Literature*, s. 411-432. Zob. na ten temat: W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 286-295.

²⁷ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 62. Kontynuując tę kwestię Autor eseju *Cóż po poecie?* pisze: „Lecz oto metafizyka nieustannie i w najrozmaitszych odmianach wypowiada bycie. Sama rozbudza i utwierdza pozór, jakoby zadawała pytanie o bycie i odpowiadała na nie. Metafizyka nigdzie jednak nie odpowiada na pytanie o prawdę bycia, ponieważ nigdy pytania tego nie stawia. Nie stawia, gdyż bycie przemyśliwa tylko przedstawiając sobie byt jako byt” (tamże). Zob. *Czas światoobrazu*, s. 162-163. Zob. Tenże, *Moir*, s. 212-213.

²⁸ Zob. Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, s. 15.

gizującym dyskursie mówi Autor eseju *Cóż po poecie?* jest Bogiem dopiero „przyszłym”; Tym, który ma nadejść, gdyż aktualnie „odsuwa się”, skrywa się poza zasięgiem „zapomnienia bycia”, ale nie tylko z tego powodu. „Gra” – jeśli tak można się wyrazić – pomiędzy samym byciem, jego zakorzeniem w czasie a nicością, trwa nadal, wciąż się dokonuje, oddalając jednocześnie ten „prześwit” prawdy, który objawi – jak mówi Heidegger – Boga „boskiego”. Dlatego też Heideggerowski „atak” wymierzony w stronę metafizyki jako takiej, nie mówiąc już o metafizyce realistycznej, dotyczy tych jej podstaw, które przypisywały Bogu – zresztą całkiem podobnie, jak mówi Whitehead – jakichś w sumie zbędnych „komplementów” odnoszących się do próby opisu Boskiej natury²⁹. W każdym razie, tak opisywany Bóg musi „umrzeć”, musi odejść, ponieważ *de facto* nie jest Bogiem, jest jakimś tylko jego „idolem”. Nie można w takim merytorycznym kontekście mówić o Boskiej transcendencji oraz immanencji, gdyż te są wypadkową raczej „zapomnienia Bycia”, niż prawdą bycia, tj. jego „odkrytością”. Przeciwnie, to co Boskie ujawnia się zasadniczo w *Ereignis*, które – owszem – „wydarza się”, ale jest „niezdecydowaniem” – jest dalekie i bliskie zarazem, ale w swej głębi, to znaczy w istocie swego wydarzenia się, nie jest jawne. Powód główny owej niejawności tkwi w tym, że Boga, Jego jakby „prześwitu”, nie można interpretować w kategoriach nie tylko bytu jako bytu, ale również w rozumieniu tego, czym jest bycie³⁰. „Ubóstwienie się” Boga, jakiś refleks Jego *Ereignis*, „istoczenie się” się Jego istoty, potrzebuje jednak bycia, aby Ten się jakoś „objawiał”, ale w istocie musi być wobec Niego czymś różnym³¹. Bycie bowiem samo nie stanowi jakiejś bytującej (istniejącej?) „jakości” tego, co jest. Owszem, zgadzając się tutaj nawet z Heideggerem, że bycia nie można „na wzór bytu” ująć przedmiotowo, to jednak budzi wątpliwość myśl, w obrębie której wszystko, co jest „inne” wobec bytu, musi być traktowane jako niebyt. Ale – i tutaj wniosek-paradoks – „to Nic istoczy się jako bycie”. Jakimś wyjściem z tej rysującej się sprzeczności jest uwaga, że poza byciem, każdy byt „tkwiłby w niebyciu”. Ale także owo niebycie rozumiane jako „opuszczenie przez bycie” byłoby nie znaczącym zupełnie nic „Niczym”, ponieważ nie wydarza się ono, nie istoczy się bez bytu, a przecież poza byciem nie ma bytu³². To samo, innymi słowy, wyraża Autor pracy *Pytanie o rzecz* – „nicestwiącym w byciu jest istota tego, co nazywamy Niczym”. Dlatego też samo myślenie jako to, co „myśli bycie”, z konieczności „myśli ono także Nic”³³.

²⁹ Por. A.N. Whitehead, *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magala, Warszawa 1988, s. 187.

³⁰ „Prawdziwie istnieje to – pisze J. Machnaczk – co rozumie swój byt. Egotycznie byt istnieje prawdziwie, ponieważ on rozumie swój byt. Prawdziwie istnienie nazywa Heidegger: egzystencją. Tylko egotyczny byt egzystuje” (*Człowiek religijny*, s. 39).

³¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 101-102.

³² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* – *Postowie*, s. 51.

³³ Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 123. „Nic nigdy nie jest niczym, a podobnie nie jest też czymś, w sensie jakiegoś przedmiotu; jest samym byciem, którego prawdziwie człowiek zostaje darowany wówczas, gdy przezwycięzył siebie jako podmiot, tzn. gdy nie przedstawia już bytu jako obiekt” (*Czas światooobrazu*, s. 167).

Ostrze krytyki Heideggera – jak widać – zbierać ma zatem plon w postaci podważenia pryncypiów samej metafizyki, jak i – co jest bezpośrednim i naturalnym następstwem jej „rozkładu” – swoistego rozsadzenia zasadności wszelkich tez formułowanych przez naturalną teologię, którą Autor zbioru *Budować, mieszkać, myśleć* traktuje, jakby wbrew sobie samemu, jako ontoteologię³⁴. Otóż, jego zdaniem, jako pierwszy „systemowy” warunek należy postawić tezę o absolutnej niemożliwości traktowania metafizyki jako ontoteologii³⁵. Ona bowiem, jej obejmujące wszystko schematy, uprościła rzeczywistość na tyle, że zatraciła różnicę pomiędzy byciem a bytem³⁶. W efekcie, bycie jako bycie stało się schematycznym fundamentem, na którym kolejne etapy rozwoju metafizyki budowały przekonanie o „stałej obecności”, czyli o Bogu rozumianym zawsze jako ostateczny „fundament” tejże stałości. Tymczasem zadaniem filozofii (ale nie metafizyki) jest badanie bycia, a więc jej naczelnym celem jest być ontologią, nie zaś – w żadnym wypadku – ontoteologią. Jedynej zatem metody pozwalającej docierać do sedna bycia, jego rozumienia, dostarcza fenomenologia, która może to czynić poprzez „drogę” bytu. Oznacza to, iż fenomenologia rozpatruje najpierw byt, by w jego świetle, by w jego ukazywaniu się tak, jak jest on dany, docierać do istoty bycia. Byt jest tu swoistym „pretekstem” do tego, by sięgnąć w głąb rzeczywistości, to znaczy do rozumienia bycia³⁷. Nie jest to jednak możliwe bez odniesienia głębszego, to znaczy bez postawienia pytania o nicość, która nie sytuując się „obok” bytu, wyraża coś „z” niego i coś „w” nim, to znaczy „wykracza”, ale i oddaje coś z jego „ontyczności”.

³⁴ To, co staje się dziełem Heideggera można by, przy jakiejś interpretacji, opatrzeć mianem „metafizyki człowieka” – jak sugeruje E. Wolicka – „ontoantropologii” (*Metafizyka na rozdrożu*, [w:] „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 14).

³⁵ Zob. np. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 71. W tym kontekście pisze: „Teologiczny charakter ontologii nie na tym polega, że grecką metafizykę przejęła potem i przekształciła kościelna teologia chrześcijańska. Polega on raczej na sposobie, w jaki się byt od zarania odsłaniał jako byt. To właśnie ta nieskrytość bytu umożliwiła teologii chrześcijańskiej zawładnięcie grecką filozofią [...]” (tamże).

³⁶ *Metafizyka – uważa Heidegger – ma swoje „przeznaczenie”. „Jednakże to przeznaczenie – mówi – o którym należy myśleć w perspektywie dziejów bycia, jest konieczne dlatego, że przechowywana w byciu różnica między nim samym a bytem, może, dzięki byciu właśnie, znaleźć się w prześwicie dopiero wtedy, gdy sama ta różnica wy-darza się jako taka. Ale jak – pyta dalej – mogłoby to nastąpić, gdyby uprzednio byt nie popadł w skrajne zapomnienie o byciu, a zarazem bycie nie objęło bezwzględności, choć dla metafizyki niepoznawalnego panowania jako wola woli, która nadaje sobie ważność od początku i jedynie przez wyłączny priorytet, jaki przyznaje bytowi (czemuś, co jest przedmiotowo rzeczywiste) nad byciem”* (*Przewyciężenie metafizyki*, s. 291-292).

³⁷ Husserl, poszukując jakiegos oparcia dla – jak uważa nowej metody poznawania świata – powie, że „Metoda krytyki poznania [jest] fenomenologiczna. Fenomenologia to ogólna nauka o istocie, której podporządkowana jest nauka o istocie poznania”. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 10. Sam jednak Heidegger – jak to podkreśla S. Kamiński – z rozmysłem pominął „aprioryczne doświadczenie istot przedmiotów i redukcję transcendentalną”. Umożliwiło to Heideggerowi swoiste przeorientowanie rozumienia fenomenologii jako „metody” docierania do istoty bycia. Por. *Filozofia i metoda*, s. 74. Por. także: K. Tarnowski, *Bóg*, s. 63-64.

„W pytaniu o nicość – mówi Heidegger – dokonuje się takie wykroczenie poza byt jako byt w całości. Pytanie to okazuje się tedy pytaniem *metafizycznym*”. Z jakiego względu? – można by zapytać wraz z Autorem *Bycie i czas*. Jego odpowiedź – w duchu całości jego refleksji – jest tyle zrozumiała, co i brzmiąca paradoksalnie: „Nicość nie pozostaje nieokreślonym przeciwieństwem bytu, lecz ujawnia się jako przynależna do jego bycia”³⁸. Dlatego tak ważne jest tu wyczucie-ujęcie bytu w jego całości, co nie jest sprawą jednoznaczną, ponieważ ów byt w całości „bytuje dopiero i tylko o tyle”, o ile projektuje go, „postanawia” człowiek, który go i „przedstawia, i dostawia”, nawet „wytwarza”. Pomocna jest tu więc Heideggerowska kategoria „światoobrazu”. Wszędzie tam, gdzie konstytuuje się „powstaje światoobraz”, tam też „zapada istotna decyzja”, jakby tematyzacja „bycia w całości”³⁹. Stąd też, jakby wniosek wysnuty przez Autora *Pytania o rzecz*: „Człowieka należy pojmować jako tego, kto zawsze już przeskakuje rzeczy, tak jednak, że owo przeskakiwanie jest możliwe tylko wówczas, gdy rzeczy są spotykane”. I dodaje: „i właśnie w ten sposób pozostają samymi sobą – kiedy odsyłają nas one poza nas samych i naszą powierzchowność”⁴⁰. Jakakolwiek zatem analiza bycia – podkreśla J. Machnac – poza „kontekstem” bytu-bycia człowieka, ale i (jakby na odwrót) człowieka poza płaszczyzną bycia, jest w istocie i zapoznaniem samego bycia, i zapoznaniem samego człowieka⁴¹.

W rozumieniu zaś samego bycia kluczową rolę zdaje się pełnić kategoria jego otwartości, która jest medium prawdy; ta zaś jest dana w niezakrytości oraz zakrytości bytu. W swojej najgłębszej istocie byt niesie poniekąd fenomen otwartości, który Heidegger nazywa też po prostu „niezamkniętością”. Wypływa ona przede wszystkim ze sposobu ukazywania się, prezentowania się bytu jako „to oto”. Tak więc, w pierwszym rzędzie, taką naturalną otwartością charakteryzuje się *Dasein*⁴². We wszystkim tym, czym on jest, w jego świetle, to znaczy w świetle jego otwartości, jego wewnętrzna „zawartość” wychodzi na jaw, staje się czytelna, tj. ukazuje się no-

³⁸ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 43. 44. Usprawiedliwiając poniekąd takie ustawienie sprawy Heidegger dopowiada: „Bycie i nicość współtworzą się razem, ale nie dlatego, że z punktu widzenia heglowskiego pojęcia myślenia – zbiegają się w swej nieokreśloności, lecz dlatego, że samo bycie jest w swej istocie skończone i ujawnia się tylko w transcendencji dokonywanej przez byt przytomny, który przekracza byt ku nicości”. I wracając do „ustawienia” metafizyki wyjaśnia: „Jeśli pytanie o bycie jako takie jest wszechobejmującym pytaniem metafizyki, to pytanie o nicość okazuje się tego rodzaju, że pochłania całość metafizyki. Pytanie o nicość przenika zarazem całość metafizyki o tyle, o ile narzuca nam ono problem źródeł zaprzeczenia, tzn. w istocie narzuca rozstrzygnięcie prawomocności panowania *logiki* w metafizyce” (tamże, s. 44).

³⁹ Por. Tenże, *Czas światoobrazu*, s. 141-142.

⁴⁰ Tenże, *Pytanie o rzecz*, s. 221.

⁴¹ Por. J. Machnac, *Człowiek religijny*, s. 260. Owszem, dopowiada Machnac: „Sytuacja, w której odsłania się bycie i byt człowieka jest *Dasein*” (tamże). Zob. dyskusję E. Stein wokół rozumienia owego *Dasein* Heideggera (tamże, s. 86-90).

⁴² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 170-172. Zob. analizy K. Michalskiego, *Heidegger*, s. 28-30.

śnik prawdy. Kontekst ontyczny *Dasein*⁴³, jego otwartość na wszystkie wymiary odsłonięcia czasu⁴⁴ – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość⁴⁵ – ustawia, jakby dopasowuje do siebie sensy poszczególnych rzeczy, które wprzęga w „ten oto” świat-egzystencję *Dasein*, w obieg jego wolności. W tym sensie można powiedzieć, że ta otwartość jako klucz do uchwycenia istoty prawdy, staje się również kluczem do interpretacji ludzkiej wolności. Objawia to podstawowe zrelatywizowanie wobec siebie prawdy i wolności – Heidegger powie nawet, że „istotą prawdy jest wolność”⁴⁶. Dlatego prawda bycia uwalnia egzystencję człowieka w sposób bardziej wyraźny, niż na odwrót, tzn. człowiek prawdę. Owszem, bowiem rozumowanie to bazuje na fakcie, iż to nie tylko byt wyłania się z bycia, jest w jego kontekście zrozumiałą, ale w sensie bardziej jeszcze podstawowym – samo bycie „spoczywa” w swojej prawdzie. Ta zaś ostatnia, to jest prawda bycia, ujawnia się (istoczy się) jako bycie prawdy właśnie⁴⁷. Naturalnie, jest to spójne z tym, co Autor *O istocie prawdy* mówi o niezakrytości bytu. Otóż ona, ta nie-zakrytość bytów jest prawdą w tym sensie, że jawność, a więc niezakrytość bytu, nie dlatego jest jawnością, to znaczy nie dlatego jest medium prawdy, że jest nieskrytością, ale ponieważ istnieje coś, co ją odkrywa, wydobywa na jaw. Oto dlatego, także prawda jako taka, jest czymś w rodzaju „gry” pomiędzy skrytością a nieskrytością, to znaczy jest tym, co Heidegger nazywa „prześwitem”. Ten ostatni jest byciem w swojej własnej prawdzie, byciem odróżnionym od nicości odsłaniającej się ostatecznie w trwodze⁴⁸. „Metafizyka – powie on w związku z tym

⁴³ Za analizami A.B. Stępnia dodajmy, iż w ujęciu „Heideggera – którego stanowisko jest dyskomplikowane, żeby nie powiedzieć: niezbyt jasne – rolę filozofii pierwszej spełnia analityka *Dasein*, czyli rozważania o bycie (o byciu) w perspektywie bytu ludzkiego (szczególnie ujętego)” – *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia a metafizyka*, [w:] *Studia metafizologiczne*, t. I, Lublin 1993, s. 17.

⁴⁴ Dodajmy, R. Ingarden mówi tu o „czasie konkretnym”, zaznaczając, iż jest on „wypełniony tym, co się w nim dzieje lub też zdarza, lub wreszcie trwa” (*Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962, s. 214. Nawiasem mówiąc, wspominając o tym, co się zdarza, Ingarden podkreśla, że samego zdarzenia nie pojmujemy na wzór Whiteheada (zob. tamże, s. 220-221).

⁴⁵ „Mijanie czasu jest, rzecz jasna, nadchodzeniem, nadchodzeniem jednak, które mija, przechodząc. To, co nadchodzące czasu, nigdy nie nadchodzi, aby pozostać, lecz aby iść. To, co nadchodzące czasu, już zawsze jest naznaczone piętnem przechodzenia i przemijania. Dlatego to, co czasowe, uchodzi po prostu za przemijające”. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 48-49. R. Ingarden, raz jeszcze wróćmy do niego, zauważa, iż „wydaje się, że dopiero to istnienie, które jest przechodzeniem z przyszłości w teraźniejszość i przeszłość, jest tym specyficznym *modus existentiae*, który realnością nazywamy” (*Spór o istnienie świata*, s. 285).

⁴⁶ M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 74. Zob. K. Michalski, *Heidegger*, 197nn.

⁴⁷ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 49.

⁴⁸ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 85-86. Heidegger pisze: „W jasnej nocy nicości trwogi powstaje dopiero pierwotna otwartość bytu jako takiego, to mianowicie, że jest on bytem, nie zaś nicością. To nie zaś nicością, przez nas dopowiedziane, nie jest dodatkowym wytłumaczeniem, lecz poprzedzającym warunkiem, który czyni możliwym ujawnienie się bytu w ogóle; istota tej nicości pierwotnie nicościującej polega na tym – kończy myśl – że ona dopiero stawia przytomność wobec bytu jako takiego” (*Czym jest metafizyka?*, s. 38). Zob. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.

– zna prześwit bycia tylko jako widok tego, co obecne w jego *wyglądzie* [...] Oznacza to: prawda bycia jako sam prześwit pozostaje skryta przed metafizyką. Skrycie to nie stanowi jednak braku metafizyki, lecz raczej – ukrywany przed nią samą, a jednak zarazem ukazywany skarb jej własnego bogactwa. Sam prześwit jest jednak byciem⁴⁹.

1.3. W POSZUKIWANIU BYTU PRAWDZIWEGO

Sprawą zasadniczą wydaje się być tutaj zakładana przez Heideggera koncepcja bytu. Koncepcja, która chce pozostać wolna od historycznych „naleciałości” w nadinterpretacji, czy wręcz w niezrozumieniu bytu w jego najgłębszych ontycznych pokładach. Otóż, pierwszym i fundamentalnym „zabiegiem” ontologii fundamentalnej jest spostrzeżenie różnicy – różnicy ontologicznej – pomiędzy *das Seiende* – „tym, co bytuje” a *das Sein*, to znaczy bytem⁵⁰. W tym kontekście, jedynie w perspektywie ludzkiego, osobowego *Dasein*⁵¹, dochodzi do zrozumienia, uchwycenia tego, co jest owym *Dasein* i tego, co nim nie jest, a zatem – *Seiende*. W sensie ścisłym, sam człowiek jest tym, co bytuje, tym, co – na sposób ludzki – egzystuje, lub jeszcze inaczej: „człowiek jest – ek-sistując”, to znaczy ek-sistencja jest czymś w rodzaju – jak mówi Heidegger – tradycyjnie rozumianej substancji, gdyby tę ostatnią rozumieć jako fundamentalną obecność bycia⁵². „Człowiek jest tym właśnie bytem, którego bycie wyróżnia się w byciu i z perspektywy bycia przez to, że wewnątrz nieskrytości bycia stoi ku niej otworem”⁵³. Kwestią jednak fundamentalną pozostaje tutaj uchwycenie i zrozumienie czegoś zasadniczego, a mianowicie wspomnianej

⁴⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 94.

⁵⁰ Porządkując „układ” swojej ontologii fundamentalnej, Heidegger mówi: „Bytem, który jest jako egzystencja – jest człowiek. Jedynie człowiek egzystuje. Skala jest, lecz nie egzystuje. Drzewo jest, lecz nie egzystuje. Koń jest, lecz nie egzystuje. Anioł jest, lecz nie egzystuje. Bóg jest, lecz nie egzystuje” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 67).

⁵¹ Zob. *Analizy w Bycie i czas* (s. 60nn). Jest to nieco niejasne, ale są pewne powody, by twierdzić, że podstawowa kategoria filozofii Heideggera – „bycie” – ma, zdaniem K. Tarnowskiego, konotacje „bez-osobowe”. Zob. Tenże, *Bóg*, s. 118. Elementy antropologii Heideggera ukazuje S. Kowalczyk w pracy: *Człowiek w myśli współczesnej*, s. 238nn.

⁵² Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 92. Odnosząc się do Heideggera rozumienia bytu, Krąpiec twierdzi, że można dopatrywać się tutaj trzech możliwych tropów interpretacyjnych. Otóż, jego zdaniem może to być linia interpretacyjna w sensie pre-sokratejskim, to znaczy byt byłby tutaj ujmowany jako swoiste tworzywo, z którego dopiero – jakby coś wtórnego – wyłania się byt w jakiejś określoności. Może to również być interpretacja w duchu szkotyizmu, wedle którego byt jest czymś niesprzecznym, tj. niesprzeczność jest podstawą tego, co bytuje. I wreszcie „trop” kantowski – byt objawia się w człowieku poprzez bycie człowieka. Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii* (dalej cyt.: XIV), Lublin 1991, s. 91-92.

⁵³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 67. „Istotna wielkość człowieka – powie on – z pewnością nie bierze się stąd, że jest on substancją bytu jako jego *podmiot*, by jako *pełnomocnik* bycia dopuścić do rozpuszczenia się bycia-bytem (*das Seiendsein*) bytu in aż nadto głośno okrzyczanej *obiektywności*” (*List o „humanizmie”*, s. 93).

„różnicy ontologicznej”, ponieważ bycie, o którym tutaj mowa, odsłania swoją specyfikę, ujawnia swą różnicę wobec ujęcia tego, co jest bytem. Jest to doniosłe tym bardziej – podkreśla Heidegger – że byt jako byt ujawnia swoją bytowość jedynie na podstawie jakiegoś pierwotnego ujęcia, jakiegoś rozumienia tego, że w swej bytowości jest i istnieje w jakiś określony sposób⁵⁴. Dlatego powie, że „wszelka ontyczna wykładnia porusza się na gruncie ontologii, która wpierv przeważnie bywa zakryta”⁵⁵. Stąd też brak tej różnicy (ontologicznej) to owoc – jak twierdzi Autor rozprawy *Nietzsche* – zaślepienia „bytowego” i upraszczającego dyskursu metafizyki. Sprawilo to, konsekwentnie, zwykłe „przeoczenie” głębi bycia, które tymczasem jest o wiele bogatsze, niż kojarzenie go z „kategorią” bytu, ponieważ ono – bycie, jest nieustannym „dzianiem się”, wydarzaniem się, jest ekspresją otwartości i wolności. Tak zatem chodzi o przeciwstawienie się pędowi historii, o zatrzymanie racjonalistycznej „machiny” metafizyki i wydobywanie sensu bycia jako bycia, nie zaś, jak czyniono dotychczas – sensu bytu jako bytu⁵⁶. W jakim celu? Po to, by odtworzyć prawdę bycia, by dotrzeć do głębi bycia-człowieczeństwa. „Człowiek jest i jest człowiekiem, o ile ek-sistuje”. To zaś jest „wychylaniem się” w stronę „otwartości bycia”, która jest i samym byciem, ale też i tym, co jako „rzut rzuciło istotę człowieka w *troskę*”. Taka właśnie – „rzucona”, ludzka egzystencja znajduje się wobec, a raczej „stoi w otwartości bycia”, wobec której „świat jest prześwitem bycia”, w który to prześwit, dzięki swojej istocie (jako „rzuconej”), człowiek „się wychyla”⁵⁷.

Wspomniana różnica ontologiczna – i to należy podkreślić – ukazuje swoją nośność jedynie w obrębie przeżywania ludzkiej egzystencji⁵⁸. Tylko bowiem eg-

⁵⁴ Ów sposób to przede wszystkim osłona czasu. „Bycie jako takie – uważa Heidegger – jest nieskryte mocą czasu. W ten sposób czas odsyła do nieskrytości, tzn. do prawdy bycia. Czasu wszakże, który teraz trzeba pomyśleć, nie doświadczamy w zmiennym upływie bytu. Czas ma najwidoczniej całkiem inną jeszcze istotę, której metafizyka w swoim pojęciu czasu nie tylko nie pomyślała jeszcze, lecz pomyśleć nie zdoła”. Stąd też i wniosek, jaki się narzuca Autorowi *Czym jest metafizyka?*, wniosek, który towarzyszy całej jego filozoficznej refleksji: „Tak więc czas jest pierwszym, które rozważyć należy, imieniem prawdy bycia, najpierwszego z powolnych doświadczeń” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 69).

⁵⁵ M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, [w:] „Znak” 295-296(1979), s. 130.

⁵⁶ Tenże, *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 52-53. W związku z tym, tym kto może zatrzymać tę „machnę”, a w każdym razie ten jej bieg reflektować, jest człowiek. Zob. Tenże, *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, s. 101.

⁵⁷ Por. Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 112. Nawiązując do wprowadzonej przez siebie kategorii „czworokąta”, Heidegger mówi, że „Śmiertelni otaczają opieką rzeczy samodzielnie rosnące i gdy z rozmysłem wnoszą te rzeczy, które nie rosną same” (*Budować, mieszkać, myśleć*, s. 323). Zob. K. Michalski, *Heidegger*, s. 30nn. Zob. L. Elders, *Filozofia Boga*, s. 56.

⁵⁸ Leszek Kołakowski, ustosunkowując się do tego wątku myśli Heideggera pisze: „Człowiecza egzystencja, zawsze moja, daje się opisać w jej różnorodnych relacjach do siebie, do innych i do świata, lecz nie sposób jej zdefiniować w bardziej pierwotnych terminach; jest faktem ontologicznym, nie psychologicznym czy empirycznym, i nie ma w niej nic ostatecznego, żadnego źródła pewności co do siebie, Boga czy świata”. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990, s. 76.

zystencja człowieka odnosi się do bycia i rozumie je jednocześnie jako „to oto” – swoje bycie, przeżywanie go, chwywanie jego sensu⁵⁹. Jest to rozumienie w ścisłym znaczeniu, ponieważ jest rozumieniem egzystencjalnym, a zatem i ontologicznym. Owo rozumienie-pytanie brzmi: „Co dzieje się, kiedy bycie bytu, byt w jego byciu, kiedy różnica obu znajduje wyraz w języku *jako* różnica?”⁶⁰. Jest więc jakby zdwojeniem tych porządków, które wyrażają jakiś jeden, pierwotny stan, doświadczenie świata w jego wieloaspektowości, właśnie „egzystencjalno-ontologicznej”⁶¹. Ta ostatnia jednak jako w pierwszym rzędzie ujmująca bycie siebie („się”) w kontekście innych układów, poziomów bytów, zakłada porządek egzystencjalny głębszy, bo ontyczny. Z tej perspektywy można zatem powiedzieć, że jawiący się w doświadczeniu świat, to nie w pierwszym rzędzie określony przedmiot wobec świadomości-podmiotu, który tenże świat jakoś poznawczo penetruje, ale „narzędzie”, w tle którego, czy raczej wobec którego ów podmiot działa, żyje-egzystuje. Chodzi więc o to, że ta „narzędziowość” świata zewnętrznego ujawnia wielkie jego bogactwo. Ukazuje bowiem te narzędzia w możliwości ich „napotkania” oraz – co jest jakoś wtórne – także ich „rozumienia” – rozumienia ich uposażenia, ich (jakby) wewnętrznego celu, a wszystko to w kontekście innych narzędzi, a więc i innych kryjących się w ich pobliżu celów. Heidegger powie, że narzędzie, „przedmiot w sensie ob-iekty” jest możliwy do ujęcia tylko w sytuacji, kiedy „człowiek staje się podmiotem”, to znaczy, kiedy „podmiot przechodzi w Ja, a Ja – w *ego cogito*”, co oznacza, że ostatecznie objawi się jako „jaźniowość”. Dlatego też następuje tutaj nierozłączność i samej podmiotowości, i przedmiotu oraz towarzyszącej im refleksji⁶².

⁵⁹ Podejmuje tutaj Heidegger dyskusję z J.P. Sartrem, w istocie egzystencjalizmu którego „egzystencja poprzedza esencję”. Dla wyeksponowania swojego własnego stanowiska podkreśla: „Główna teza Sartre’a, że egzystencja poprzedza esencję, usprawiedliwia nazwę *egzystencjalizm* jako odpowiednią dla tej filozofii. Ale główna zasada *egzystencjalizmu* nie ma nic wspólnego z główną tezą *Sein und Zeit*, nie wspominając już o tym, że w *Sein und Zeit* zasada dotycząca stosunku esencji do egzystencji nie mogła być w ogóle sformułowana, ponieważ szło tam o to, by przygotować jedynie teren” (*List o „humanizmie”*, s. 91).

⁶⁰ M. Heidegger, *Logos*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 202. B. Skarga w artykule *Tożsamość czy różnica* podejmuje próbę ukazania dyskusji Heideggera z Heglem, a konkretnie z jego myśleniem dialektycznym (oderwanym – mówiąc językiem Heideggera – od „bycia”). Zob. B. Skarga, *Tożsamość czy różnica*, [w:] „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 24-25. Zob. J. Ożarowski, *Rola nauki Hegla w myśleniu „istotnym” Martina Heideggera*, Wrocław 1980.

⁶¹ K. Michalski mówi tutaj, iż „różnica ontologiczna to przeto tyle, co skrywanie się bycia jako takiego. Nigdy więc nie jest w pełni jawna. Bycie i byt nie różnią się tak, jak ołówek i pióro. Różnią się przez to, że gdy jedno jest jawne, drugie chowa się w cień”. I ostatecznie wyprowadza wniosek: „Różnica między nimi zatem dzieje się”. Tenże, *Heidegger*, s. 201.

⁶² Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 299. 301. („Dopiero gdy doświadcza się refleksji jako takiej – tj. jako dźwigającego wszystko inne w związku z bytem – dopiero wtedy możliwe jest określenie bycia jako przedmiotowości” – tamże).

Wszystko to podsiada jeszcze jeden – wydaje się zasadniczy – wymiar, ten mianowicie, że bycie-egzystencja reflektuje swoją ontyczną całość, ale odnosi się również do całości innych bytów⁶³. Dlatego można skonstatować, iż egzystencja ujmuje siebie i jednocześnie potrafi zrozumieć siebie wyłącznie w świadomości nieskończonego splotu relacji wobec świata, w który jest „wrzucona”. Stąd bardziej jeszcze porządkujący wniosek, że świat – mówiąc językiem Heideggera: cały obszar *besorgen* – jest koniecznym odniesieniem, korelatem tejże egzystencji, której pierwszą płaszczyzną działania jest jednak „troska” o własne bycie w jego głębi, w jego autentyczności. Pojawia się tu kolejny jeszcze aspekt, niezmiernie istotny, a mianowicie fakt, że świat działa jakby dwukierunkowo. Najpierw jest naturalnym kontekstem odkrywania się, ujawniania się bytów – jest ich „tłem”, ale tym samym, co dzieje się równocześnie, jest taką ontyczną niszą, która powoduje sprawę najbardziej istotną – „zapomnienie bycia”. Dlatego – jak powie K. Tarnowski – „zakrytość i zapomnienie bycia”, to „niezbywalne rysy świata”⁶⁴, co pozwala ostatecznie na to, by właściwie oceniać projekt odkrycia bycia samego, którego dzieje „są wciąż przed nami, a nie za nami”⁶⁵. To jest sedno owej – postulowanej przez Heideggera – nowej mowy, mowy poetów demaskujących to „zapomnienie” i odsłaniających prawdziwe „rysy” otaczającego bycie świata. Myślenie przecież jest „myśleniem bycia”, które oznacza-komunikuje myślenie „wydarzone przez bycie” i temu byciu – i tylko jemu – „przynależne”. Stąd też, myślenie może „przysłuchiwać się” byciu, ponieważ mu „sprzyja”, w zamian za co bycie daje „podwaliny dla myślenia”. Więcej – bycie samo „umożliwia je”⁶⁶. To jest ten fundamentalny projekt ludzkiej egzystencji, który odsłania fakt, że człowiek jako byt istnieje pośród innych bytów, co sprawia, że staje się mu dostępny sam byt, którym on jednak nie jest, bo sam jest byciem, jak i ten byt, którym on sam jest. To jest ten fundament, czyli ludzka egzystencja, poddająca się refleksywaniu na gruncie ujęcia tego, czym jest bycie. I tylko z tej perspektywy możliwe staje się „wtargnięcie w całość bytu”, tj. ujawnienie go jako samego w sobie, to znaczy właśnie jako bytu⁶⁷.

⁶³ „Jako rzucone – wyjaśnia Heidegger – jestestwo jest rzucone w *egzystencję*. Egzystuje ono jako byt, który ma być takim, jakim jest i jakim może być” (*Bycie i czas*, s. 347-348).

⁶⁴ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 62-63. 68. 78-79.

⁶⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 77. „Projekt oznacza – pisze K. Tarnowski – jak to pokazał Heidegger, pewien rodzaj wizji czy rozumienia tego, jakie cele chcemy w życiu osiągnąć, czyli czym chcemy być – jeśli prawdą jest, że człowiek *jest* tym, co ze sobą *czyni*”. Tenże, *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995, s. 34.

⁶⁶ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 79-80.

⁶⁷ Por. Tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 253-254. „Egzystencja jako sposób bycia jest w sobie skończonością – argumentuje Heidegger – i jako taka jest możliwa tylko na podstawie rozumienia bycia. Coś takiego jak bycie jest i musi być tylko tam, gdzie skończoność nabrała charakteru egzystencji. W ten sposób ujawnia się rozumienie bycia, które nierozpoznane w swym zasięgu, trwałości, nieokreśloności i bezproletematyczności na wskroś opanowuje egzystencję człowieka jako najgłębsza podstawa jego skończoności” (tamże, s. 254-255).

1.4. OD SUBSTANCJI POPRZEZ NICOŚĆ DO „PRZYTOMNOŚCI”

Wróćmy raz jeszcze do kwestii już zasygnalizowanej i tym samym do kwestii – z punktu widzenia Autora *Sein und Zeit* – najbardziej chyba dyskusyjnej, a mianowicie rozumienia substancjalności świata. Martin Heidegger – zauważa M.A. Krąpiec – poddając krytyce całą arystotelesowską teorię substancji, formułuje wobec niej zarzut podstawowy, tzn. wiążąc jej rozumienie – co świadczy o czysto apriorycznym jej pojmowaniu – z koncepcją bytu-substancji jako swoistego rdzenia rzeczywistości, ale ujmowanego jako coś, co jest niezmiennie i statyczne. Tymczasem substancja jako zasada-racja tożsamości bytu i paradoksalnie na odwrót – pomimo swojej dynamiczności i zmienności, jako racja tożsamości właśnie, jest fundamentalnym przedmiotem poznania definicyjnego, które – jako definicyjne – „chwytą” konieczne, istotne cechy samej substancji. Mówiąc inaczej, substancja będąca *de facto* tym samym, co istota, sama w sobie jako podmiot zmian i dynamizmu jest nieprzypadkowym „układem” konstytutywnych cech, które w związku z tym decydują o jej tożsamości. I dlatego – wbrew stanowisku Heideggera – z konieczności, dla niepopadania w oczywiste absurdy – substancję należy rozumieć jako podmiot, który jest samodzielny z uwagi na przysługujący mu akt istnienia. I na tej podstawie (realnej) substancja jest podmiotem zmian i dynamizmu świata, gdyż ten ostatni jest czymś niepowątpiewalnym, ale, by być czymś realnym, musi się w „czymś” dokonywać, musi mieć swoje ontyczne „podłoże”⁶⁸.

Naturalnie, kiedy Heidegger mówi o substancjalności człowieka i tutaj wyraża swoje obawy przed zbytym kojarzeniem rozumienia jego – z natury przecież dynamicznego bytu-osobowości – z czymś statycznym i niezmiennym, wyraża tym samym słuszne intuicje. Człowiek w istocie tego, kim jest, byciem-osobą, przeżywaniem ludzkiej egzystencji, personalnego bycia, zmienia się „od wewnątrz” ciągle, w każdej sekwencji swojego czasowego egzystowania. Stąd też, mówiąc o bycie-byciu człowieka, stosuje on odmienną terminologię, wolną od zapożyczeń Arystotelesowskich. Mówi więc o egzystencjach jako tych obszarach bycia człowieka, które chwytają jego naczelne, ontyczne wymiary, jakimi są: bytowanie w świecie⁶⁹ przedmiotów, pośród rzeczy tego świata, w który jest „wrzucony”; bytowanie („współbytowanie”⁷⁰) pośród innych ludzi, czy precyzyjniej – wobec innych ludzi i w końcu –

⁶⁸ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 150-152.

⁶⁹ „Bycie-w-świecie – wyjaśnia Heidegger – nie jest stosunkiem między podmiotem a obiektem, lecz tym, co już z góry umożliwia taki stosunek, o ile transcendencja realizuje projekt bycia bytu. To projektowanie (rozumienie) staje się w egzystencjalnej analizie widoczne zrazu w tym tylko obszarze, który jest jej udostępniony przez jej punkt wyjścia”. I dopowiada, że „chodzi nie tyle o śledzenie rozumienia aż po najgłębsze ujęcie transcendencji, ile raczej o naświetlenie istotowej jedności tego rozumienia z położeniem i rzuceniem” (*Kant a problem metafizyki*, s. 262). Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 247nn.; Tenże, *Kultura i fetysze*, s. 90.

⁷⁰ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 154nn. Zob. J. Żelazna, *Egzystencjalna i struktury heideggerowskiego Dasein*, Toruń 1993.

bytowanie w swojej własnej głębi, w „środku” swojego osobowego „ja” – bycia tego oto „ja”⁷¹. Tak zatem owa ludzka „substancjalność” tj., *de facto*, egzystencjalność, wyraża swoje bycie na trzech poziomach tego, co jest-stanowi egzystencjale.

Przypomnijmy, najpierw w obrębie tego, co *besorgen*, czyli w swojej relacji wobec przedmiotów. Bycie człowieka ujawnia się tu jako bycie-stawanie się zatroskanym użytkownikiem wobec przedmiotów nieożywionych, ale także ożywionych z wyłączeniem świata ludzi. Świat tych rzeczy zwraca na siebie uwagę człowieka, głównie z tego powodu, że ukazuje swoją użyteczność, przydatność do jego poziomu bytu-bytowania personalnego. Tylko ludzie („śmiertelni”) – „zamieszkując” świat (jako świat), „osiągają” go, ponieważ to jedynie, co „się wykrąża” z niszy tego świata, „staje się rzeczą”⁷². Otaczające go przedmioty traktuje jako środki wyrażania siebie. Kolejny krąg bycia, odniesienia się do świata, to płaszczyzna tego wszystkiego, co wyznacza funkcja *fürsorgen*, a zatem wszelkich odniesień wobec otoczenia innych ludzi. Konfrontacja (pozytywna, czy także negatywna), wchodzenie w relacje z innymi ludźmi jest uświadomieniem sobie specjalnego ich statusu ontycznego. Drugi jest tutaj osobowym byciem. Domaga się zatem ustosunkowania się personalnego, reagowania proporcjonalnego, tj. na miarę ludzkiej (jego – także „się”) egzystencji. Tak więc, sposób bycia-odniesienia się do drugiej osoby jest przede wszystkim zaangażowaniem się w (jego) bycie, jest współ-troską. I wreszcie, co zarazem stanowi swoistą kwintesencję „poziomów” ludzkiego bytowania, pojawia się płaszczyzna tego, co bytuje-egzystuje w sobie i odnosi się do bycia-siebie. Chodzi o istnienie (w czasie) – *Dasein*⁷³. Człowiek-osoba jest swoistym „miejsmem” – byciem, które bytuje, egzystuje na sposób ludzki, współ-czując i jednocześnie odkrywając swoje oblicze⁷⁴. Ostatecznym wyrazem jestestwa⁷⁵ tej ludzkiej „twarzy” jest – chciałoby się rzec – na-

⁷¹ Reflektując ten wątek myśli Autora *Bycie i czas*, Krąpiec zauważa: „Człowiek będąc – jak mówi Heidegger – *zanurzony w świecie*, jest zdolny nie tylko do poznania zewnętrznej w stosunku do niego rzeczywistości, ale też do refleksyjnego poznania siebie jako właśnie bytu działającego na określone przedmioty otaczającego świata, a zwłaszcza na osoby drugie jako na samodzielne rozumne podmioty działania [...]”. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. XXIII: *Odzyskać świat realny* (dalej cyt.: XXIII), Lublin 1999, s. 284.

⁷² M. Heidegger, *Rzecz*, s. 161.

⁷³ Zob. ujęcie istnienia *Dasein* w *Bycie i czas*, s. 258nn.

⁷⁴ Odsłania tutaj Heidegger głębszy sens owego *Dasein*. „Ażeby – pisze on – jednocześnie i jednym słowem utrafić zarówno związek bycia z istotą człowieka, jak też stosunek do otwartości bycia (*oto*) jako takiego, wybrano dla zakresu istoczenia, w którym człowiek występuje jako człowiek, nazwę przytomność (*Das Dasein*)”. I wyjaśnia: „Postąpiliśmy tak, mimo że metafizyka posługuje się nazwą *Dasein* na określenie tego, co poza tym mianuje *existentia*, rzeczywistością, realnością i obiektywnością, mimo również, że nawet mówiąc potocznie o *bytowaniu człowieczym* zwykło się używać tego słowa w metafizycznym rozumieniu” (*Czym jest metafizyka?* – *Wprowadzenie*, s. 65).

⁷⁵ Oto krótka jego charakterystyka: „Jestestwo zawsze egzystuje faktycznie. Nie jest oderwanym projektowaniem się, lecz, przez rzucenie określone jako *factum* bytu, którym jest, zawsze już było zdane na egzystencję i ciągle się na nią zdaje”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 347.

turalne przyporządkowanie ku śmierci⁷⁶. Bytując w jej perspektywie, człowiek wyraża się, ukazuje jako ludzkie bycie – przeżywanie nieustannej troski (*Sorge*). Zresztą – „troska jest byciem ku śmierci”⁷⁷. To jednak przyporządkowanie „ku” ostatecznemu przeznaczeniu wspomaga sensowność i intensywność ludzkiego bycia. Tak zatem, w owym osobowym *Dasein* możliwe staje się ujmowanie bytu. Ten ostatni w jego ujęciu niejako się ukazuje, objawia swój sens. Można więc skonstatować, że poza obrębem ludzkiego *Dasein* byt (jako taki) jest kompletnie niedostępny, nieujmowalny. Dlatego też człowiek w takiej perspektywie staje się niejako „punktem spięcia” bytu z „takim oto bytem”, czy inaczej – ujawniania się bytu w wieloaspektowości, znowu, „takiego oto” bycia-bytującego. W sensie ścisłym, jedynie w ludzkim *Dasein* byt ujawnia się niejako tematycznie, to znaczy jako sens, który się tematyzuje, tj. spełnia jako sens, czyli właściwie – jest nosicielem prawdy⁷⁸.

Tymczasem w myśli Heideggera pojawia się jeszcze jeden „rozsadzający” tradycyjną metafizykę – jak mu się z pewnością wydaje – wątek, mianowicie to, że przybliżeniem rozumienia bycia jest „kategoria” nicości. Skoro bowiem świat w swej strukturze gubi istotę bycia, to nie może on być pojmowany jako grunt zabezpieczający i tłumaczący zarazem swoiście rozumiany autentyzm egzystencji. W kontekście tego, czym jest świat, nicność należałoby rozumieć jako uchwycenie tego, co jest totalnie (ale nie w sensie transcendentale odrębności) inne⁷⁹. Wiąże się z tym drugie (możliwe) jej ujmowanie, a konkretnie jako to, co skończone⁸⁰. „Nicość – mówi Heidegger – nie jest przedmiotem, nie jest ona w ogóle bytem. Nicość nie nadchodzi ani sama dla siebie, ani obok bytu, do którego miałaby niejako przystawać”. I dalej, jakby już wyczuwając

⁷⁶ Mówiąc o tym w „optyce” myśli Heideggera, M. Buber zauważa, iż „człowieka jako jestestwa, jako rozumienia bycia w perspektywie śmierci nie można oddzielić od człowieka jako istoty, która zaczyna umierać z chwilą, gdy zaczyna żyć, nie może żyć nie umierając, które mając siłę zachowującą nie może nie mieć siły niszczącej i rozkładającej” (*Problem człowieka*, s. 51). Zob. analizę W. Pannenberg: *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 209nn.

⁷⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 414.

⁷⁸ Por. M.A. Krąpiec, *Dziela*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne* (dalej cyt.: X), Lublin 1993, s. 123-124; Tenże, *Dziela*, t. XIII: *Język i świat realny* (dalej cyt.: XIII), Lublin 1995, s. 91; Tenże, *Dziela*, XII: *Człowiek – kultura – uniwersytet* (dalej cyt.: XII), Lublin 1998, s. 19. 109. W tym kontekście, skupiając uwagę na owym trzecim „poziomie” egzystowania, Autor *Realizmu ludzkiego poznania* dopowiada: „O wiele bardziej człowiek spełnia się jako człowiek w swych aktach osobowo-poznawczych, w swych decyzjach, w swej miłości do człowieka drugiego, aniżeli w swym stosunku do rzeczy, do narzędzi, które wytwarza i udoskonala” (XII, s. 283).

⁷⁹ „Tylko dlatego – pisze Heidegger – że nasza przytomność opiera się na jawności nicości, opaść nas może cała osobliwość bytu. Tylko wtedy, gdy trapi nas osobliwość bytu, pobudza on i ściąga na siebie nasze zdziwienie. Tylko na podstawie zdziwienia, tzn. ujawnienia się nicości, może się pojawić *dlaczego?* Tylko dzięki temu, że *dlaczego* jest możliwe jako takie, możemy w określony sposób zapytywać o podstawy, o zasady i uzasadniać. [...] Pytanie o nicość stawia nas samych, którzy zapytujemy, pod znakiem zapytania. Jest to pytanie metafizyczne” (*Czym jest metafizyka?*, s. 45-46).

⁸⁰ Szerzej zob. w: B. Dembiński, *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.

pozytywny jej sens, czy rolę w rozumieniu świata jako całości – nie bez ideowych założeń od Hegla⁸¹, dodaje: „Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności bytu jako takiego. Nicość nie tworzy po prostu pojęcia przeciwnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości”⁸². Tutaj dopiero okazuje się jakby prawdziwe oblicze bytu. Dotyczy to „całego” bytu, a zatem – a może przede wszystkim – samego *Dasein*, ponieważ poza kontekstem jakiegoś fundamentalnego odkrycia się nicości, nie sposób byłoby wskazać na jego działanie się-jaźń, a także na jego wolność. I jeśli można tak powiedzieć, poziom ontologiczno-antropologiczny zagadnienia jakby się dodatkowo komplikuje, gdyż, z jednej strony, nicość jest wciąż „przysłaniana” wyrazistością bytów, to znaczy bycie-egzystencja interesuje się nimi, bo mają one jakieś określone znaczenie, stąd też gubi się ten „dystans” wobec nicości, z drugiej zaś strony, w samym rdzeniu przeżywania egzystencji-bycia, a zatem w samym centrum jego narzucającej się „trwogi”, świat, cała jego ontyczna panorama, gubi swoje znaczenie, traci swoją (naturalną) określoność. Dlatego też „nieustanny, jakkolwiek dwuznaczny odwrót od nicości – przekonuje Autor *Czym jest metafizyka?* – dokonuje się jednak w pewnych granicach stosownie do najbardziej własnego sensu tejże nicości. Nicość w swym nicościowaniu odsyła nas właśnie ku bytowi”. I co ciekawe i zarazem kontrowersyjne – „nicość nicościuje nieprzerwanie”⁸³, głównie z tego powodu, że jest to podstawowy proces – wydarzenie się, które charakteryzuje, określa *Dasein*.

Zachodzi tutaj następująca prawidłowość: o ile bardziej myśl zatapia się w analizie bytów, „chwytają” ich znaczenie, o tyle tym bardziej to, co nie jest bytem, „odkrywa się” właśnie jako nicość. Naturalnie – jak już to było sygnalizowane – sam proces „odsłaniania się” bytu jest już jego „dzianiem się”, wydarzeniem się w czasie, ponieważ każdy byt posiada swój *modus* fundamentalny, jakim jest jego czasowość. Ta zaś umożliwia jego „odkrywanie się” i „skrywanie się”, przybliżanie do prawdy-rozumienia, jak i pozostawanie w sferze niezrozumiałości⁸⁴. Ontyczny „układ” tego, co *Dasein* ujaw-

⁸¹ Zob. np. G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 146. Zob. na ten temat: I.S. Fiut, *Negacja i niebyt: ujęcie systemowe Georga W.F. Hegla i Martina Heideggera*, Kraków 1997.

⁸² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 39. Odnosząc tę „pozytywną” moc nicości do ludzkiej egzystencji Heidegger wyjaśnia: „Ludzka przytomność może postępować ku bytowi i wstępować weń wyłącznie na gruncie pierwotnego ujawnienia się nicości. O ile jednak byt przytomny z istoty swej jest odniesiony do bytu – tego, którym on sam nie jest, oraz tego, którym sam jest – o tyle, jako byt przytomny właśnie, wychodzi on każdorazowo od ujawnionej już nicości” (tamże, s. 38-39).

⁸³ Tamże, s. 40. W nawiązaniu do Kanta, zob.: *Kant a problem metafizyki*, s. 137-139.

⁸⁴ „Wychodząc od właściwie pomyślanej egzystencji – argumentuje Heidegger – można pomyśleć istotę przytomności, w której się otwartość samego bycia jawi i skrywa, udziela i wymyka, acz tej przytomności bycia przytomność ani nie wyczerpuje, ani się z nią tym bardziej nie pozwala utożsamiać na wzór metafizycznego twierdzenia: wszelka obiektywność jest jako taka subiektywnością” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 66).

nia się w swoim wnętrzu jako dar. On się wydarza, dzieje się w kontekście przynależności wobec innych „to oto”. Byt staje się darem, to znaczy skrywa w sobie dar, stając się obecnością – oczywiście obecnością rozgrywającą się w czasie. Dlatego też dzianie się-wydarzanie się bycia, jego trwanie w czasie, przeżywanie jego losu, także trwogi, jest jedyne w swoim rodzaju. Jako dziejowe, jest niepowtarzalne⁸⁵. „Dzieje nie dzieją się wpieryw jako dzianie się. To zaś nie jest przemijaniem. Dzianie się dziejów istoczy się jako udział udzielone przez prawdę bycia. [...] Bycie udziela się, kiedy daje siebie. To zaś pomyślane stosownie znaczy: ono zarazem siebie daje i siebie wzbrania”. I nie-co dalej, jakby wyostrając tę myśl, Autor *Listu o „humanizmie”* dodaje: „Nie człowiek rzucił sam siebie w projektowanie, lecz rzuciło go samo bycie, które udziela człowiekowi ek-sistencji przytomnego bycia (*Da-sein*) jako jego istoty. Udział ten wydarza się jako prześwit bycia, którym jest. Prześwit zapewnia bliskość bycia”⁸⁶.

Kluczowa jednak wydaje się tutaj sprawa owej „przytomności”, ponieważ samo fundamentalne rozumienie świata jest zrozumiałe, niesie sens tylko wtedy, gdy dokonuje się w perspektywie „bycia przytomnego”, a to zawsze jest związane z fundamentem-pytaniem o sens bycia, nigdy zaś bytu⁸⁷. I – jak zapewnia Heidegger – sam fakt „niedefiniowalności bycia” nie oznacza braku formułowania pytań o jego sens. I chociaż bycie bytu nie jest nim samym, to jednak bytuje wszystko – wszystko, do czego w jakikolwiek sposób odnosimy się jako do bytującego, co oznacza i to, iż bytuje to, „czym my sami jesteśmy i jak jesteśmy”. A zatem poszukiwane tu („zapomniane”) bycie zadamawia się, „tkwi” w tym, „że jest” oraz w tym, iż „tak-a-tak-jest”, pomimo tego, że ustalenie tego, czym jest owo „jest”, jest nieprzekraczalnie trudne. Można natomiast powiedzieć, że we wszystkim tym, czym jest „realność”, „obecność”, „obowiązkiwanie”, „ciągłość”, wreszcie „istnienie”, a także tym, co „jest dane”, bycie promieniuje swoją istotą⁸⁸.

Z uwagi na doniosłość tego odniesienia, warto może raz jeszcze spojrzeć na „nicość”, próbę jej „uchwycenia” jako przeżycie „trwogi” skończoności, gdyż wprowadzane przez nią „napięcie” – ontologiczne, bo przecież nie antropologiczne, jest tutaj szczególnie istotne. Egzystencja ludzka („bycie ku śmierci”) ujawnia, rozświeśla jakby to, czym jest byt jako taki⁸⁹. A ten pociąga swoim znaczeniem, jest jakoś

⁸⁵ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 87-88.

⁸⁶ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 97-98. 99-100. Zob. Tenże, *Czas światooobrazu*, s. 158.

⁸⁷ Por. Tenże, *Czas światooobrazu*, s. 153. „Rozumiemy bycie – przekonuje Heidegger – choć brak nam jego pojęcia. To przedpojęciowe rozumienie bycia jest, pomimo swej trwałości i rozległości, zazwyczaj zupełnie nieokreślone. Specyficzny sposób bycia, np. rzeczy materialnych, roślin, zwierząt, ludzi, liczb, jest nam znany, ale to, co to znane, jest jako takie nie poznane. Więcej – wyostrza ten wątek, mówiąc, iż – bycie bytu przedpojęciowe rozumiane w całej swej rozciągłości, trwałości i nieokreśloności ukazuje się jako w pełni bezproblematyczne”. Tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 253.

⁸⁸ Por. Tenże, *Bycie i czas*, s. 6. 8-9.

⁸⁹ W obszarze „rozumienia bycia człowiek jest tym, co jawne (*das Da*), wraz z którego byciem dokonuje się otwierające wtargnięcie w byt, tak iż ten ostatni może się jako taki ukazać jaźni (*Selbst*)”. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 255.

pytajny i w tym swoim „ustawieniu się” – ukonstytuowaniu wobec, czy „naprzeciw” bycia-egzystencji, jest refleksem skończoności i „trwogi” *Dasein*⁹⁰. „Sprawia to – argumentuje Heidegger – że pustka i rozległość zaprzeczenia występują na jaw jeszcze wyraziściej. To, że postępowanie nicościujące przenika na wylot byt przytomny, poświadczy najlepiej ciągle, jakkolwiek zaciemnione ujawnianie się nicości, którą pierwotnie odsłania tylko trwoga”⁹¹. Zrozumiałe wydaje się to, iż głębia tej trwogi jest ciągle tłumiona – jest ona obecna, gdyż wymusza ją poniekąd „wrzucenie” w świat, ale jednocześnie „tylko drzemie”. Stąd też i sama skończoność nie jest w stanie ustawić egzystencji „przed oblicze nicości”, a co za tym idzie, także ludzka wolność jest wobec niej transcendentna⁹². Chociaż trwoga odsłania nicość, to jednak człowiek nie pozostaje „zawieszony w trwodze”. Ta ostatnia jakoś uporczywie trzyma go w takim „zawieszeniu”, powodując tym samym „wyslizgiwanie się” bytu w jego całości. Dlatego właśnie ludzka egzystencja, *Dasein*, będąc „wrzuconą” w świat rzeczy, egzystując pośród bytów, wraz z nimi, jakby w ich tle się „wyslizguje”. Trwoga polega więc na braku jakiegoś fundamentalnego „oparcia”. Fakt, że trwoga „ujawnia nicość”, staje się jeszcze bardziej klarowne w sytuacji, kiedy owa trwoga ustępuje, dając więcej miejsca samej „przytomności” (egzystencji), która informuje i potwierdza, że to właśnie „nicość jako taka” jawiła się jako coś obecnego, jako „tu obecna”⁹³.

Heidggerowskie analizy egzystencji, przeżywania bycia – wskazuje na to głównie treść *Sein und Zeit*, ale nie tylko – powiązane są ściśle, wręcz nierozłącznie, z tematyką czasu, czasowości tego bycia, jego dziejowości⁹⁴. Jak już to zaznaczono wyżej, świat – jego „narzędziowość” w stosunku do zanurzonego w nim człowie-

⁹⁰ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 83-84.

⁹¹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 41. Rozjaśniając sens tego, czym jest trwoga, zestawia ją Heidegger z pytaniem o nicość. „Czy ludzka przytomność – pyta – popada czasem w taki nastrój, w którym staje się wobec nicości samej?”. I odpowiada: „Jest to możliwe i rzeczywiście ma miejsce, choć rzadko i tylko chwilami, w owym fundamentalnym nastroju, jakim jest trwoga. [...] Trwoga jest zasadniczo różna od strachu. [...] Przeciwnie, ustanawia ona szczególnego rodzaju spokój. Zapewne, trwoga jest zawsze trwogą przed czymś, ale bynajmniej nie przed tym lub owym. Trwoga przed... jest zawsze trwogą o... ale nie o to lub tamto. [...] Wraz ze wszystkimi rzeczami my sami pogrążamy się w nieodróżnicowaniu. Nie polega to wszakże na prostym znikaniu, albowiem w swoim cofaniu się jako takim rzeczy zwracają się ku nam. To cofanie się bytu w całości, który w trwodze tłoczy się wokół nas, jest tym, co nas przytłacza. Żadne oparcie nie pozostaje. [...] Trwoga ujawnia nicość”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 35-36.

⁹² Por. tamże, s. 42 („Zatrzymanie bytu przytomnego w nicości na podstawie skrytej trwogi jest wykroczeniem poza byt w całości: jest transcendencją” – tamże).

⁹³ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 36-37.

⁹⁴ W swoim projekcie rozumienia bycia w kontekście czasowości, Heidegger twierdzi, iż „należy pokazać, że tym, na gruncie czego jestestwo w ogóle w sposób niewyraźny rozumie i wyklada coś takiego jak bycie, jest czas. Trzeba go wyświetlić i rzetelnie pojąć jako horyzont rozumienia bycia i wszelkiej jego wykładni” (*Bycie i czas*, s. 23).

ka – jest „korelatem” egzystencji. Ta ostatnia jednak wyraża się, artykułuje w tym jej koniecznym wymiarze, jakim jest jej dziejowość. Jako byt „ku śmierci”, człowiek i tylko on, projektuje swoją egzystencję, wybiega w jej przyszłość, ale jego wielkość i ograniczoność zarazem polega na tym, że wyczuwa jej – owego projektu przyszłości – kruchość, skończoność. Jawi się tu nieprzypadkowo „reżyserowany” ludzki świat – świat przeżywany, mikrokosmos egzystencji, która ma swoją przeszłość odwołującą się, sięgającą ku fazom jeszcze niezrealizowanym, ale wszystko to w egzystencjalnej niszy tego, co teraz przeżywane. Ujawnia to „mechanizm”, odczytywany przez każdą egzystencję, swoistego „czasowania” – jest to „ruch” bycia, chwytanie rozumienia siebie w pryzmacie spoglądania w przyszłość, ze zwrotnością wstecz, co razem wzięte, kumuluje się w byciu-przeżyciu terażniejszości: tu „oto” – „się”⁹⁵.

Stąd też „wrzucenie” w świat posiada swoje czasowe ramy. To znaczy, bycie-egzystencja ciągle się dzieje, ono się dokonuje w horyzoncie właśnie „tego oto” świata. Tak zatem, pokazuje w ten sposób Heidegger, że świat jako „kontekst” egzystencji nie stanowi jedynie pola możliwości znalezienia w nim „narzędzi”, poprzez które człowiek w nim „panuje”, zadomawia się w nim, ale przedstawia się też jako tło, którego motywem głównym jest „siatka”, układ „czasowania” wszelkich jego składowych. To właśnie tło i ujawnia, i skrywa zarazem, strukturę bytu. Dlatego też, biorąc pod uwagę swoistą spójnię tego, czym jest świat oraz tego jego „wymiaru”, którym jest czas, ten ostatni jest tym, „w czym” byt się jawi, albo, „w czym” się kryje. Wniosek, jaki z tego wypływa jest taki, że najbardziej podstawowym wymiarem, głębią czasu nie jest przywołane wyżej „czasowanie” bycia-egzystencji, ale zwrócenie uwagi na to, co jest warunkiem czasowości świata, a zatem rozumienie bycia jako czasu właśnie⁹⁶. Z natury bowiem rzeczy, wszystko to, co czasowe, jest tym, co przemija. Czas jest tedy „przemijaniem tego, co przemijające”. Samo zaś przemijanie, to uchwycenie tego, co „teraz” w sensie – „od *jeszcze nie teraz* do *już nie teraz*. Czas więc sam przemija i zachowuje taką właśnie (przemijania) naturę, ale wtedy jedynie, gdy „się ostaje” pomimo tego przemijania. Dlatego – powie Heidegger – „jest, kiedy nie jest stale”⁹⁷.

⁹⁵ „Co w czasie jest bytujące, wystaczające się? – pyta Heidegger. I odpowiada: „każdochwilowe *teraz*. Ale owo zawsze terażniejsze *teraz* wystacza się, przemijając. Przyszłe i przeszłe są *nie-wystaczającymi się*, są czymś, o czym nigdy nie można po prostu powiedzieć, że się wystacza” (*Co zwie się myśleniem?*, s. 50). Zob. Tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 211nn.

⁹⁶ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 79-81.

⁹⁷ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 87. Zob. K. Michalski, *Heidegger*, s. 144nn („Czasowość egzystencji – pisze Michalski – jest oznaką jej skończoności. Oznacza: bycie każdego z nas jest procesem, dzieje się, a więc nigdy nie jest w pełni jawne, jest zawsze okryte po części nie dającym się rozjaśnić mrokiem” (tamże, s. 159).

2. POEZJA ZAMIAST METAFIZYKI

Istotna – na podstawie wcześniejszych ustaleń – wydaje się perspektywa myśli Heideggera dotycząca rozumienia człowieka (zresztą, w sensie ścisłym on i tylko on – jest byciem) jako „wrzuconego”, poniekąd bezwolnie, w świat egzystencjaliów. Na pierwszy plan wysuwa się tu jego „przecucie” człowieka jako zasadniczo „byt ku śmierci”⁹⁸ (*zum Todssein*)⁹⁹, człowieka-bytu, który – mówiąc językiem Hölderlina – „poetycko mieszka”¹⁰⁰. Jest to świat pierwotnie bezrozumny¹⁰¹. Nabiera on pokładów racjonalności jedynie w efekcie gromadzenia się i porządkowania w nim ludzkiej myśli. Z drugiej zaś strony ten sam świat człowiekowi weń zadomowionemu dostarcza podstaw do rozumienia samego siebie¹⁰². Jest to rozumienie siebie jako sięganie w bycie, czyli historię ludzkiego „dziania się”. Można powiedzieć, że historia człowieka to nie tyle jakieś „cofanie się” wstecz, co raczej sięganie w głąb ludzkiej, dziejącej się egzystencji, a zatem nie jakiejs istoty ludzkiej pojętej abstrakcyjnie, lecz dziania się – jak powiedziałby Marcel – konkretnego, tj. konkretnej, niesprowadzalnej do żadnej innej, egzystencji.

Tutaj właśnie tkwi fundamentalne pojmowanie tego, czym jest postulowany przez Heideggera „nowy” humanizm. Jego pierwotną domeną jest to, aby „rozważać i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki, in-human, to znaczy

⁹⁸ Sensem bycia jestestwa jest jego „egzystencyjne bycie ku śmierci”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 296.

⁹⁹ Leszek Kołakowski w swoich analizach myśli Pascala dostrzega wyraźną analogię do ujęcia Heideggera. Otóż owo Heideggerowskie „bycie ku śmierci” jest „fundamentalnym, charakterystycznym wyróżnikiem ludzkiej egzystencji”. Sam fenomen śmierci rozpatrywany od strony czysto egzystencjalnej każe ją widzieć jako „sprawę nieredukowalnie prywatną”, co oznacza, że „moja śmierć to nie przypadek szczegółowy zjawiska powszechnego, lecz moja wyłącznie sprawa” (*Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 175).

¹⁰⁰ Zob. treść odczytu Heideggera pt. „... poetycko mieszka człowiek...”, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 165nn. Napisze tutaj Heidegger, że „człowiek istotczy jako śmiertelny. Zwie się tak, bo umie umierać. Umiejętność umierania oznacza: podołać śmierci jako śmierci. Tylko człowiek umiera – i to ciągle, dopóki przebywa na tej ziemi, dopóki mieszka” (tamże, s. 173-173).

¹⁰¹ Konieczny jest tu, zdaniem Heideggera, „namysł” jako tej „władzy” ludzkiego rozumu (szerzej: tworzonej przez niego nauki), który potrafi docierać do „stanu rzeczy”. „Stanem rzeczy – pisze on – który wszędzie rządzi w istocie nauki, tzn. teorii tego, co rzeczywiste, jest niedostępne Coś, co nie daje się obejść, a co jest stale pomijane”. I dodaje: „Niepozorny stan rzeczy rządzi wszędzie w przedmiotowości, gdzie pulsuje zarówno rzeczywistość tego, co rzeczywiste, jak i jego teoria, a zatem również i cała istota nauki [...]”. Tenże, *Nauka i namysł*, s. 280-281.

¹⁰² Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. VI: *Arystotelesowska koncepcja substancji* (dalej cyt.: VI), Lublin 2000, s. 143. „Heideggerowskie egzystencjalia – pisze w tym kontekście Krąpiec – (będące następstwem *Geworfenheit*), jakimi są: *Fürsorge Zunhandensein*, jako swoiste opiekunstwo sprawowane nad rzeczami; dalej: *Mitsorge* jako ludzka *współdola*, a wreszcie *Sorge* jako tragiczna *człowiecza dola*, bytująca ostatecznie ku śmierci: *zum Todssein*, nastroczają pytania, których rozwiązanie jest dla człowieka konieczne” (tamże).

poza swą istotą¹⁰³. Trzeba tutaj jednak raz jeszcze nadmienić, że Heideggerowski sprzeciw wobec uprzedmiotawiających tendencji metafizyki traktującej w jej „dostępności” wszystko na sposób przedmiotu, dotyczy również „kategorii osoby”. Ta ostatnia bowiem, nie w mniejszym stopniu, jak i sama, przywołana tu „kategoria przedmiotu” z konieczności „omija”, ale jednocześnie „zasłania” to, co jest naprawdę istotne, a mianowicie to, co istoczy bycie człowieka, czyli jego ek-sistencję. Ta zaś może być widziana jedynie „z perspektywy dziejów bycia”, co oznacza, że jako ek-sistujący, człowiek posiada zdolność podjęcia „przytomnego sposobu bycia”, co dokonuje się wtedy, gdy „obejmuje *troską oto (Da)* jako prześwit bycia”. Ale, znowu, przytomne bycie samo, staje się-istoczy zawsze jako „rzucone”, to znaczy istoczy się „w rzucie bycia”, które się udziela¹⁰⁴. Jest ono jak „błysk” – mówi poetycko Autor pracy *Bycie i czas* – „błysk”, który ujawnia się tylko w „burzy bycia”. I chociaż burzę usiłuje się „przepędzić”, to jednak tak uzyskany „spokój” jest jedynie pozorny, jest „znieczuleniem trwogi przed myśleniem”, a przecież ono „zmienia świat”. W ten sposób pogłębia się obszar „zagadki”, która kryje się w słowie „bycie”. Stąd też jego apel, by myślenie było „namysłem” nad byciem, które się „wyistacza”, a wyistaczając się – „wy-do-bywa się w nieskrytość”¹⁰⁵.

2.1. BYCIE „ZAPOMNIANE” – ZDRADA TECHNIKI

Człowieczeństwo człowieka, głębia jego bycia leży w jego istocie. Chodzi tu zatem Heideggerowi o takie ujęcie-opisanie tejże egzystencji¹⁰⁶, co Cz. Bartnik nazywa jej „protologią i eschatologią”, a więc także samą naturą jej bycia, jak i relacjami, w jakie wciąż wchodzi, zarówno w perspektywie czasowej, jak i wiecznej, zarówno w jej transcendencji, jak i immanencji, i wreszcie – w jej rzeczowości, która jest *de facto* personalnością.

¹⁰³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 82. Ma to oczywiście (pomimo wszystko, biorąc pod uwagę jej krytykę) związek z metafizyką. „Wszelki humanizm – uzasadnia Heidegger – bądź opiera się na metafizyce, bądź sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki”. Dlatego „wszelkie określenie istoty człowieka, zakładając wykładnię bytu bez pytania o prawdę bycia, jest świadomie lub nieświadomie metafizyczne. Dlatego ze względu na sposób określenia istoty człowieka rysem właściwym wszelkiej metafizyce okazuje się to, że jest ona *humanistyczna*. Dlatego każdy humanizm jest metafizyczny”. Spytajmy wraz z Heideggerem – dlaczego? Dlatego, że „humanizm, określając człowieczeństwo człowieka, nie tylko sam nie pyta o związek bycia z istotą człowieka, lecz nawet przeszkadza takiemu pytaniu, jako że pochodząc z metafizyki, ani je zna, ani je pojmuje” (tamże, s. 84).

¹⁰⁴ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 89-90. Dlatego Autor *Co zwie się myśleniem?* przekonuje, że „uważność, głębia serca jest skupieniem wszystkiego tego, co nas obchodzi, co nas dotyczy, na czym nam zależy, nam, o ile jesteśmy ludźmi”. Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, s. 167.

¹⁰⁵ Tenże, *Logos*, s. 204. „Bytem, którego analiza stanowi tu nasze zadanie, jesteśmy zawsze my sami. Bycie tego bytu jest zawsze *moje*. W swym byciu byt ten sam się odnosi do swego bycia. Jako byt o tym byciu jest on zdany na własne bycie. Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest *bycie*”. Tenże, *Bycie i czas*, s. 53.

¹⁰⁶ Zob. M. Wolicki, *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002, s. 119-120.

Owszem, ta personalna poezja, a więc próba wyrażania niewyraźnego, dotyczy również świadomości jako podstawy rozumienia człowieka jako osoby, to znaczy tego, kto posiada „swoje istnienie”, które z natury rzeczy, jest istnieniem historycznym (czasowym). Można nawet powiedzieć, że istnienie w ogóle (*Sein*), dzieje się w swoim czasie, w tej „hipostazie” istniejącej (*das Dasein*), którą jest osoba. Ta swoista poezja bycia suponuje, iż z jakiegoś bycia historycznego ogólnego wyradza się („istoczy się” – powie Heidegger) poniekąd dopiero byt istniejący konkretny, jakaś subsystema¹⁰⁷. Więcej, ta historyczność-dziejowość dotyczy też „ostatniego Boga”. On, Ten oddalający się i przybliżający się w kategorii *Ereignis*, jest zanurzony w samym „dniu” historii. Jest ujawnieniem właściwego jej sensu. Historia wszystkiego, co jest i egzystuje, historia, działanie się świata, jest czymś „Pomiędzy”¹⁰⁸. Owo „Pomiędzy” jest odpowiedzią – jawną i niejawną, odkrytą i zakrytą zarazem, jest i nie jest „prześwitem” prawdy (prawdy bycia) jako istotnego „powołania” i wyrazu ludzkiej egzystencji¹⁰⁹. Tylko przecież egzystując (ekzystując), człowiek partycypuje w byciu. Ta jednak ek-sistencja, ludzkie bycie posiada charakter na wskroś dziejowy. Oznacza to, że jedynie w obrębie dziejowo pojętej prawdy bycia można wyłonić sens tego, „jak bycie jest” (to bycie – wyjaśnia B. Skarga – po prostu „daje się bytowi lub, dokładniej, jest dane”¹¹⁰). I ono samo „prześwituje” ludzkiej doli w jakiejś ekstazyjnej projekcji, która nie jest tworzeniem bycia, lecz zwykłym „rzuceniem”. Tak zatem samo bycie „rzuca” człowieka w projektowanie, gdyż to ono obdarcza ludzką ek-sistencję byciem przytomnym. Dlatego wspomniany wyżej „prześwit” jest gwarantem „bliskości bycia”, którą to bliskość w kontekście najgłębszego sensu bycia wyraża słowo „ojczyzna”. Jej brak polega zasadniczo „na porzuceniu bytu przez bycie”, co prowadzi do zapomnienia bycia oraz tego, że „prawda bycia pozostaje niemyślana”¹¹¹.

¹⁰⁷ Por. Cz. Bartnik, *Dzieła zebrane*, t. I: *Teologia historii*, Lublin 1999, s. 32. 166. „To – pisze Heidegger – że przed człowiekiem stoi możliwość pomyślenia prawdy bycia, świadczy, że myśli on dzięki ek-sistencji. Ek-sistując, człowiek ma udział w byciu. Ek-sistencja człowieka ma, jako ek-sistencja, charakter dziejowy” (*List o „humanizmie”*, s. 98).

¹⁰⁸ Interpretacji kategorii „Pomiędzy” w duchu myśli Kanta dokonuje Heidegger w pracy *Pytanie o rzecz* (zob. s. 220-221). Zob. Tenże, *Bycie i czas*, s. 469nn. Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, s. 92 („Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty” – tamże).

¹⁰⁹ „Tym otwartym Pomiędzy jest bycie-przytomne, przez co rozumie się ekstazyjny obszar odkrywania się i skrywania bycia” (*Czas światooobrazu*, s. 167). Zob. M. Kostyszak, *Język jako medium prawdy w filozofii Martina Heideggera*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 49-62.

¹¹⁰ B. Skarga, *Tożsamość i różnica*, s. 27 („Bycie jest dziejowe i to właśnie ukazuje nam metafizyka. Jeżeli odrzucimy – mówi dalej – wszystkie sensory bycia, jakich nam metafizyka dostarcza, cofniemy się poza nią, do źródła, to otworzy się otchłań. Heidegger stawia nas tu wobec alternatywy: bycie, które się przejawia w metafizycznych postaciach i które rozumiemy w ten ograniczony sposób, swą istotę skrywa; zwrot ku jego istocie przekreśla w ogóle możliwość rozumienia” (tamże).

¹¹¹ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 98-101. „Powołany przeto w swej istocie do prawdy bycia człowiek – mówi Heidegger – jest zatem zawsze w pewien sposób nastrojony. Zdecydowana odwaga trwogi istotnej jest rękojmnią tajemnicznej możliwości doświadczenia bycia. Albowiem – dodaje

Stąd też wniosek Heideggera, iż aktualna epoka, odsłaniając niewystarczalność dyskursu metafizyki, gdyż ten „zapomina bycie”, „odzwyczajają się” od „przeceniania” jej roli. „Bieda świata” dzisiaj nie potrzebuje tyle filozofii, co raczej „dbałości o myślenie”, co symbolicznie wyraża jego zwrot-projekt: „mniej literatury, a więcej troski o literę”. Rodzi to nieodparcie pytanie: dlaczego? Otóż dlatego, że „pierwszym prawem myślenia” nie są reguły logiki, bo te – dla swej obowiązywalności – potrzebują praw bycia. Tu chodzi raczej o „stosowność wypowiedzania bycia jako udziału prawdy”. Myślenie samo, to jest myślenie w swojej „tymczasowej”, jakby prowizorycznej istocie, odchodzi „w stronę ubóstwa”, „zbierając” tym samym mowę-refleksję „w prostą opowieść”¹¹². Potrzebny jest do tego „namysł”, by potrafić „wypowiedzieć bycie”, to znaczy sięgnąć po prawdę – jej „udział” i tym samym „położyć kres przygodnej bezradności”, a tym bardziej – co brzmi jak apel niemieckiego Filozofa – „przełamać niechęć do myślenia”. Namysł ów jest konieczny jako ciągłe „odpowiadanie”, które – zwrócone w stronę (głębokiego) myślenia – „zapomina się w jasności nieustannych pytań” o to, co nie jest banalne, gdyż sięga w „istotę tego, co godne pytania”. I wciąż chodzi tu o przywołaną wyżej „prostą opowieść”. Próbując bowiem uchwycić to, co „niewyczerpalne”, samo owo „odpowiadanie” zatracą jakby w swoim czasie właściwym „swój charakter pytania” i staje się tak nią – tą „prostą opowieścią”¹¹³.

Stąd też obawa formułowana przez Heideggera wyraża się w obronie przed zawiadnięciem człowieka przez świat „ze-stawów” techniki, które tę „prostą opowieść” jakoś rozsadzają, po prostu niszczą. To samo zresztą dotyczy również nauki (nowożytnej), która „u-stawia to, co rzeczywiste”. Przywołana powyżej „bieda świata” posiada różne oblicza. I dlatego pierwszą „groźbą”, jaka staje wciąż przed ludzką egzystencją nie jest ta, związana z „odkrywaniem” świata poprzez technikę, ale ta, która dotyka go „w jego istocie”. Człowiek już nigdzie dziś, lub prawie nigdzie, nie doświadcza, bo „nie spotyka” samego siebie, tj. swojej własnej istoty. „Panowanie” wygenerowanego przez uprzedmiotawiającą technikę „ze-stawu” grozi „ewentualnością” pojawienia się niebezpieczeństwa, że mógłby być „odmówiony” człowiekowi „wstęp w odkrywanie bardziej pierwotne”, bo umożliwiające „doświadczenie namowy płynącej z prawdy bliższej źródeł”. Wysłuchanie tej „namowy” jest czymś istotnym, ponieważ niesie projekt „ratunku”. Lecz „ratunek” ten jest faktycznie „ratunkiem” tylko wówczas, gdy człowiek potrafi „przemysleć” to, w jakim zakresie i w jakim „sensie istoty” wspomniany „zestaw” jest właściwą istotą techniki. To bowiem – powie Autor książki *Kant o problem metafizyki* – „co niesie ratunek”, umożliwia człowiekowi „spojrzeć i wstąpić w najwyższą godność jego istoty”. A ta na tym

– istotnej trwodzi jako przeraźliwości otchłani bliska jest bojaźń. Czyni ona prześwitem i chroni ową siedzibę człowieczeństwa, w której obrębie pozostaje ono zdomowione w tym, co pozostaje” (*Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 52). Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 102.

¹¹² Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 126-127. Zob. Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, s. 109-111.

¹¹³ Por. Tenże, *Nauka i namysł*, s. 283.

głównie polega, aby „strzec nieskrytości”. Okazuje się zatem, iż „istoczące się” tego, czym jest technika, odkrywa coś podstawowego – „wzjęcie tego, co niesie ratunek”. Czym on jest? Możliwością, że poprzez „wszelką techniczność” ziści się istota techniki, co znaczy, że „istota techniki zistoczy się w wydarzeniu prawdy”¹¹⁴. Owszem, potrzebny jest tutaj „namysł”, poprzez który ludzka egzystencja dociera tam, gdzie nawet w sytuacji braku takiego doświadczenia i jakiegoś typu „naoczności” („nie widząc wyraźnie”) i tak tam właśnie „od dawna przebywa”. Namysł właśnie jest tym, co prowadzi ku takiej perspektywie („całości bytu”), w kontekście której „otwiera się przestrzeń” tego, co zawsze obecne, co „przemierza” ludzkie bycie, bo „zmierzch już się wy-darzył”¹¹⁵.

2.2. POEZJA BYCIA

Wspomniana poezja bycia, a jest ona „podstawową zdolnością ludzkiego zamieszkiwania”¹¹⁶, jest czymś z goła koniecznym, jeśli filozofia, jakiś jej namysł nad światem, tym, co jest-bytuje (także, a może przede wszystkim jako bycie) ma mieć jeszcze jakiś sens¹¹⁷. Nawiasem mówiąc, świat, oprócz tego, że jest „miejscem”, w którym dokonuje się-dzieje się bycie, to jednak jest on jednocześnie miejscem, w którym bycie jest „zapomniane”. A zatem ostateczny jego sens można wyrazić jedynie w poezji. Filozofia, naturalnie ta „wyzbyta” z metafizycznych nieporozumień, z metafizycznych nadinterpretacji, a zatem odrzucająca głównie substancjalny obraz świata, zaczyna być sztuką, a w ścisłym sensie – właśnie poezją. Jak, interpretując myśl Martina Heideggera – pyta Krąpiec – „przekroczyć wytwory idealistycznego przedstawienia”? Nie ma innego sposobu, jak tylko – jak chce Autor *Sein und Zeit* – poprzez podanie zadowalającej odpowiedzi na pytanie o to, co stoi u podstaw rozumienia bycia (bytowania). To jednak jest możliwe wyłącznie na drodze ukazania i zrozumienia „potrzeby bytu” oraz związanej z tym innej, głębszej jeszcze „potrzeby”, mianowicie – uchwycenia „daru Bytowania”. To ostatnie jest jakimś światłem,

¹¹⁴ Por. Tenże, *Pytanie o technikę*, s. 247-248. 252. 255. Nauka, rozumuje Heidegger, „u-stawia tak, że zawsze przedstawia się ona jako uskutecznione i uskuteczniające, tzn. w dających się objąć spojrzeniem następstwach założonych przyczyn. W ten sposób to, co rzeczywiste, daje się objąć spojrzeniem, a także staje się możliwe śledzenie jego następstw”. I wyprowadza stąd fundamentalny dla całości swojej refleksji wniosek: „Zostaje przeto podstawione w swej przedmiotowości” (*Nauka i namysł*, s. 268). Zob. W. Schirmacher, *Ereignis Technik. Heidegger und die Frage nach der Technik*, Hamburg 1980.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, s. 281 oraz *Przewyciężenie metafizyki*, s. 286. „Następstwami tego wydarzenia są wypadki dziejów powszechnych naszego stulecia. Wskazują one tylko drogę odejścia tego, co już się skończyło. Ta końcowa droga uporządkowana jest, w sensie określonym przez ostatnie stadium metafizyki, techniczne i historyczne” (tamże).

¹¹⁶ Tenże, „... poetycko mieszka człowiek...”, s. 180.

¹¹⁷ „To, co powiedziane poetycko i to, co powiedziane myśląco, nigdy nie jest takie samo, czasami jednak jest tym samym, wtedy mianowicie, kiedy przepaść między poetyzowaniem a myśleniem stanie jasno i wyraźnie otworem. Następuje to wówczas, gdy poetyzowanie jest wyższe, a myślenie głębsze”. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 18.

jest jakimś twórczym aspektem; takim, który – wychodząc od nicości, nadaje rzeczom – temu, co jest, sens¹¹⁸.

Póki co, sens ten uchwytany jest jedynie w strumieniu poezji, a nie jakiegoś (przedwczesnego) dyskursu filozoficznego. Oznacza to, że w pewnej mierze filozofia, poprzez dobroczynność-komunikatywność przekazu poezji, staje się czymś w rodzaju językowej „terapii”¹¹⁹. Jest to, na tym etapie rozwoju myśli – uświadamiania sobie prawdziwego „oblicza” bytu w jego rdzeniu, czyli najgłębszym pokładzie bycia-egzystowania, sprawa ekspresji ludzkiej myśli. Można by, parafrazując Heideggera powiedzieć, że człowiek nie tyle rozumie bycie, co po prostu, na sposób poetycki, zanurza się w ten świat i chce – w polu swojej świadomości – uchwycić w nim to, co (póki co) racjonalnie (metafizycznie?) nieujmowalne, przede wszystkim zaś to, co najważniejsze, to znaczy samo rozumienie bytu jako bycia, które stoi u podstaw uchwycenia całego sensu świata. Poeta zatem jest tym, który „bardziej ryzykuje”, ponieważ „zwraca naszą bezosłonność w Otwarte”¹²⁰. Chodzi więc o doświadczenie samego siebie, swojej ontycznej-egzystencjalnej kondycji, wyrażanej ostatecznie w mowie. Słowo bowiem (i szerzej – mowa) przynależy do bycia („słowo mówi” bycie)¹²¹. Mowa – proporcjonalnie do swojej istoty – „jest wydarzonym z bycia i byciem przepojonym domostwem bycia”. Jest, mówiąc krótko, „schronieniem” ludzkiej egzystencji¹²². Dlatego – jak uściśla swoją myśl Heidegger w *Liście o „humanizmie”* odnosząc się w ten sposób do poprawnej interpretacji intuicji zawartych w *Bycie i czas* – ową „przynależność” słowa do (czy wobec) bycia należy uwypu-

¹¹⁸ „Filozofia nicości – przestrzega Heidegger – jest kompletnym nihilizmem”. Aczkolwiek, z drugiej strony analiza bytu jako czegoś diametralnie przeciwnego wobec nicości, „badanie nigdzie nie znajdzie bycia. Zawsze spotyka byt tylko, gdyż, z założenia, obstaje przy bycie, aby go wyjaśniać”. *Czym jest metafizyka?* – *Posłowie*, s. 50-51. Zob. K. Michalski, *Heidegger*, s. 107nn.

¹¹⁹ Por. M.A. Krąpiec, XXI, s. 112. 197. Zob. W. Herman, *Heidegger a problem języka*, SPhCh 43(2007), nr 1, s. 31-45. Prowadzi to – w opinii Krąpca – do mitologizacji zarówno samej filozofii, jak i (nawet) teologii (por. XXI, s. 197). Sam Heidegger w swoim własnym (na sposób wyrazu Hölderlina) spoetyzowanym stylu pisze: „Człowiek dowie się tego, co jest nie do obrachowania – tzn. doniesie je w jego prawdę – tylko w pytaniach i kształtach twórczości, płynących z rzetelnego namysłu. Przenosi on przyszłego człowieka w owo Pomiędzy, gdzie należy on do bycia, a przecież w bycie jest na obczyźnie” (*Czas światobrazu*, s. 149). Dodajmy, S. Kamiński dostrzega tutaj pewne związki podejścia Heideggera z postawą Wittgensteina. Zob. Tenże, *Filozofia i metoda*, s. 74-75.

¹²⁰ M. Heidegger, *Cóż po poezji?*, s. 221.

¹²¹ Heidegger mówi, że „podstawowe ukonstytuowanie bytu, którym zawsze jesteśmy my sami, jest konstytuowane przez położenie, rozumienie, upadanie i mowę. Wnikliwsza analiza sumienia odsłania je jako zew. Zew to *modus mowy*. Zew sumienia ma charakter *wezwania* jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą; dokonuje się to w sposób pozwania ku najbardziej własnemu byciu winnym” (*Bycie i czas*, s. 339).

¹²² Por. Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 95-96. Powie więc Heidegger, że „idzie o ujęcie zakresu istoty jako takiego, w którego obrębie porusza się rzecz, oznaczana przez słowo. Tylko w ten sposób słowo mówi – i mówi tylko w pełnym kontekście znaczeń, w jakich nazwana przez nie rzecz rozpościera się poprzez dzieje myślenia i poezji” (*Nauka i namysł*, s. 260).

kląć w projekcie bycia właśnie, gdyż to ono oddala subiektywizm swego rozumienia. Stąd też „namysł” nad istotą mowy musi się wznieść na inny, wyższy poziom. I tutaj – rzecz ciekawa – pojawia się aluzja do niewystarczalności samych analiz językowych¹²³, gdyż „nie może być już dalej tylko filozofią języka”. Głównie z tej racji, że człowiek, egzystując, zanim jeszcze zacznie używać mowy, z konieczności – i to jest warunek – musi pozwolić „dać się ugodzić wezwaniu bycia”. I jest to ważne do tego stopnia, że jedynie na tej drodze można odtworzyć wagę słowa – „drogocennność jego istoty”¹²⁴. Jest to istotne z tego tytułu, by prawda bycia, a zatem to, o co w ogóle chodzi, „stała się mową” i – co z tego wynika – by także „myślenie osiągnęło tę mowę”. Zasygnalizowany powyżej „wyższy poziom” mowy oznacza, że prawda bycia domaga się bardziej „słusznego milczenia”, niż „pośpiesznych wypowiedzi”¹²⁵. Mowa po prostu „pozbawia” posługującego się nią człowieka „swego prostego i dostojnego mówienia”. Dlatego też „jej pierwotna namowa” nie objawia się jako „nie-ma, tylko milczy”. Chociaż i tak – i tu kolejna przestroga – „człowiek nie zważa na to milczenie”¹²⁶.

Ale to jest zaledwie jakiś pierwszy krok penetracji tego, co staje się celem poezji jako środka ekspresji tego, co niewyraźalne – egzystencji człowieka, ale bardziej jeszcze jakiegoś „prześwitu”, jakiejś formy do-rozumienia tego, kim jest ewentualnie Bóg. Zwykła, chciałoby się powiedzieć, myśl – proces myślenia, fenomen refleksji potrafi (nie bez trudów) wypowiedzieć głębię bycia¹²⁷, ale to, co święte, skryte pod osłoną Bycia, da się wypowiedzieć jedynie rytmem sztuki, artyzmem poezji. Heidegger powie tutaj krótko: „Myśliciel wypowiada bycie. Poeta nazywa świętość”¹²⁸, czy jak na innym miejscu – „myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z isto-

¹²³ Zob. ustalenia, które czyni M. Maciejczak: *Dwie teorie języka: Ludwig Wittgenstein (1889-1951) i Martin Heidegger (1889-1976)*, SPhCh 43(2007, nr 1, s. 5-12.

¹²⁴ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 81-82. Odnosząc się krytycznie do takiego, czysto idealistycznego podejścia, M.A. Krąpiec zauważa, że „przypadek Heideggera i fenomenologicznych egzystencjalistów (niemieckich i francuskich), wskazujących na kreatywność świadomości, jest z jednej strony jakimś ciągiem platońskiej wizji człowieka-ducha, odnowionej w kartezjańskiej *res cogitans*, a z drugiej, konsekwencją postszkótowskiej i nominalistycznej epistemologizacji metafizyki rozumianej w duchu Awicenny”. Dlaczego? Bowiem – zdaniem Autora *Metafizyki* – jak widać to w pracach Heideggera, „badanie świadomości dokonuje się poprzez refleksję nas działaniem samej świadomości i jej tworamii-sensami wykreowanymi przez tę świadomość” (XXI, s. 114-115).

¹²⁵ Suponuje to, zdaniem Heideggera, wniosek, iż „rzeczy brzemienne znaczeniem, nawet gdy przychodzą najpóźniej – przychodzą jeszcze we właściwej godzinie, także jeśli nie są na wieczność określone” (*List o „humanizmie”*, s. 106).

¹²⁶ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 319.

¹²⁷ Zachodzi tu, w interpretacji Heideggera, związek bycia z myślą: „Im bardziej bowiem myślenie staje się myśleniem, im adekwatniej wywodzi się ze związku bycia z myślą, tym pełniej jest już samo z siebie myślą w działaniu jemu tylko właściwym: w myśleniu tego, co jest pomyślane dla niego, a przede wszystkim pomyślane” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 64).

¹²⁸ Tenże, *Czym jest metafizyka? – Postłowie*, s. 56. Analogiczne intuicje pojawiają się także w myśli L. Kołakowskiego, gdzie występuje swoiste „napięcie” pomiędzy tym, co i jak potrafi powiedzieć „scep-

tą człowieka”, aczkolwiek ono samo tego związku nie konstryuuje¹²⁹. To, co się tutaj wydarza, to „ofiarowanie go” byciu jako czegoś, co – paradoks – samemu myśleniu udziela się na sposób bycia przez bycie właśnie¹³⁰. Stąd też, poszukując, czy zaledwie dotykając horyzontu „ostatniego Boga” – w Jego tajemniczości, czy swoistym wręcz mitologizowaniu Jego „objawiania się”, czy raczej świadomego skrywania – *de facto* nie wiadomo o jakiego Boga (bogów) tutaj Heideggerowi chodzi – Autor *Sein und Zeit* opowiada się tu zdecydowanie po stronie narzędzi, jakimi dysponuje poezja, a nie jakiś typ filozoficznego, z pewnością – nie metafizycznego, dyskursu. Ten ostatni, jako uwikłany w schematy bytowo-substancjalne, nie jest zdolny do wypowiedzenia Bycia-świętości. Zresztą, i religie, w obrębie metafizyki zachodniej – przede wszystkim chrześcijaństwo, jak sądzi Heidegger, przez metafizyczne zracjonalizowanie, zatraciły sedno głębi pytań o Boga.

2.3. MOWA PRZESTRZENIĄ „ZBIEGŁYCH BOGÓW”

Ten, przywołany przez Heideggera, kontekst zapomnienia bytu w jego istocie, czyli byciu, domaga się nowego otwarcia, gdyż – póki co – bogowie w ich byciu w tymże kontekście nie tyle, że są nieujmowalni, ale wręcz z takiej oprawy myśli – „uciekają”, są bogami „zbiegłymi”. „Boskość bogów – wyraża to dość enigmatycznie – jest eterem – w nim tylko są bogami. Żywioł eteru, to, w czym jedynie istoczy się jeszcze boskość, jest świętością. Żywioł eteru okazuje się tu sferą, w którą przyjąć mogą zbiegli bogowie. Świętość jest tropem zbiegłych bogów. Któż jednak zdoła taki trop wytropić?”¹³¹. Wbrew zamierzonej, czy też nie, mętności tych słów, odpowiedź Heideggera jest jednoznaczna: trop boskości mogą „wytropić” poeci, gdyż tylko poezja jako sztuka sama w sobie i sztuka życia-bycia zarazem, jest czymś w rodzaju zaczynu, przygotowawczą fazą „budowania” pomostu – „mieszkania” dla rozumienia, które znajdzie swój wyraz w „myśleniu”. Samo jednak bycie nie jest „produktem”

tyk”, a tym, co po prostu wie „mystyk” (zob. rozdział czwarty tejże części niniejszej rozprawy). „Poeta – mówi Heidegger – tworzy poetycko istotę poezji. [...] Poeta przenosi się myślą w okolicę określoną przez ów prześwit bycia, który uzyskał swój kształt jako obszar dopełniającej się metafizyki Zachodu” (*Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 171. 172). Zob. K. Stachewicz, *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, s. 44.

¹²⁹ W nawiązaniu do tych słów Heideggera, L. Elders podkreśla, że „świętość i boskość u Heideggera są rodzajem kosmicznego wymiaru, ale nie istniejącym Źródłem Bytu”. Dlatego wyprowadza stąd mocno brzmiący wniosek, iż „z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej stanowisko Heideggera jest ateizmem. Jego pełne niepokoju zainteresowanie bytem – zauważa – kończy się niezdolnością (albo odrzuceniem) osiągnięcia Bytu istniejącego samego przez się. Kończy on także rozpaczą niezdolności osiągnięcia prawdy i udziału posiadania prawdy z innymi” (*Filozofia Boga*, s. 56-57).

¹³⁰ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 76.

¹³¹ Tenże, *Cóż po poecie?*, s. 171. Heidegger uważa, że „niepoznawalny stał się nawet trop świętości”. Dlatego „nierozstrzygnięte jest, czy doświadczamy jeszcze świętości jako tropu wiodącego ku boskości tego, co boskie, czy też natykamy się już tylko na trop ku świętości. [...] Marny jest czas, gdyż brakuje mu nieskrytości istoty bólu, śmierci i miłości. Marna jest sama marność [...]” (tamże, s. 174-175).

myślenia, chociaż „myślenie istotne” jest „wydarzeniem bycia”. Z drugiej strony – choć brzmi to paradoksalnie – „myślenie bycia” nie musi szukać „oparcia w byciu”, aczkolwiek ten, kto myśli, to znaczy myśliciel – „wypowiada bycie”¹³².

Jest to droga, która – jeśli chce się wrócić do utraconego sensu (co dokonało się za sprawą racjonalizacji i technicyzacji) – jest konieczna do przebycia. Jej szlak wy-dają się znać jedynie poeci, jedynie ich mowa „rozcina” przesłonę tego, co utracone oraz tego, co może być jeszcze zachowane¹³³. Mowa otwiera więc perspektywę współwystępowania bytu i bycia. W samym bowiem byciu tkwi – mówi Heidegger – jakieś „przynależenie” do tego, co nieujmowalne, do poziomu tego, co „więcej”. Owszem, kryje się za tym „ryzyko” rozminięcia się z prawdą bycia, zresztą – samo bycie jest również owym ryzykiem¹³⁴. „Bycie, jako ono samo – mówi w eseju *Cóż po poecie?* – wymierza własny obwód, który obmierzony [...] zostaje dzięki temu, że bycie istoczy się w słowie. Mowa jest obwodem (*templum*), tzn. domem bycia [...]”. I wyprowadza wniosek: „Ponieważ mowa jest domem bycia, zatem do bytu docieramy nieustannie przechodząc przez ten dom”¹³⁵. Pojawia się więc tutaj swoista dialektyka myślenia i mowy, a także – co istotne – samego bycia. To właśnie myślenie sprawia to, że bycie właśnie staje się odsłoną ludzkiej istoty – dokonuje fundamentalnego tutaj aktu, jakim jest ofiarowanie. Ono zaś polega na tym, że „bycie w myśleniu” odnajduje swój wyraz w mowie, staje się nią. W tym więc sensie mowa to po prostu domostwo bycia, pod którego „strzechą” zamieszkuje człowiek. I znowu, podkreśla Heidegger, „stróżami” owego domostwa są myśliciele oraz poeci. Ci ostatni czują i przekazują „jawność bycia”. Ich narracja sprawia to, iż owa jawność staje się mową, ponieważ jedynie w niej jest „przechowywana”. Dlatego też pojawia się tutaj pointa, wedle której „myślenie działa, gdy myśli” oraz „opowieść [właśnie ta narracja – JT] myśliciela przemienia jego dzieje w mowę”¹³⁶.

¹³² Por. Tenże, *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 53. 55. 56. „Myślenie posłuszne głosowi bycia szuka dla niego słowa, którym przemówi prawda bycia. Dopiero jeśli mowa dziejowego człowieka wypływa z tego słowa, jest mową należyłą” (tamże, s. 56). Zob. Tenże, „... *poetycko mieszka człowiek...*”, s. 170nn.

¹³³ Heidegger powie tutaj, że „jako takie, bycie pozostaje pełną tajemnicą, prostą bliskością pozabawionych natręctwa rządów. Bliskość ta istoczy się jako sama mowa. Ale mowa nie jest zwyczajną mową, którą – gdy wyłania się – przedstawiamy sobie jako jedność postaci brzmieniowej (graficznej), melodii, rytmu i znaczenia (sensu). W postaci brzmieniowej i graficznej upatrujemy wtedy ciało słowa, w melodii i rytmie – duszę, a w wartości znaczeniowej – ducha mowy” (*List o „humanizmie”*, s. 95). Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 22.

¹³⁴ „Bycie wyzwała byt w ryzyko. [...] Byciem bytu jest ten stosunek wy-rzucania wobec bytu. Każdorazowy byt jest tym, co zaryzykowane. Bycie jest ryzykiem po prostu. [...] Byt jest o tyle, o ile pozostaje w każdej chwili czymś zaryzykowanym”. M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 179.

¹³⁵ Tamże, s. 212. Zob. Tenże, *Nauka i namysł*, s. 266-267.

¹³⁶ Por. Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 76-77. 125. („Odpowiedzialność za uwolnienie mowy od gramatyki ku bardziej pierwotnym istotowym zrębom spoczywa na myśleniu i twórczości poetyckiej” – tamże, s. 77). Zob. analizy K. Michalskiego w pracy: *Heidegger*, s. 77nn.

Pamiętać tutaj jednak należy i o tym, że mowa, ten „dom bytu”, narażona jest na niebezpieczeństwo, jakie niesie ludzka sytuacja, zwana trwogą¹³⁷. Jedynie trwoga „odbiera nam mowę”. Dzieje się tak, ponieważ byt, kontekst świata, „wyślizguje się” i „wyślizgując się” nie czyni niczego poza tym, że „narzuca nicość”¹³⁸. To jest powód, dla którego w jego kontekście przycicha i „milknie” afirmacja, że coś, jakiś byt jest-istnieje. Trwoga zatem, ten naturalny poniekąd stan ludzkiej egzystencji, przytłacza nią samą i pojawiająca się tutaj mowa nie jest już mową, ale „przygodną gadaniną”, co też jest dowodem obecności pustki – nicości właśnie. Tak zatem, przytomność-egzystencja ujawnia nicość i sprawia, że jej wycucie jest czymś stale obecnym. Nicość „odsłania się” w „przejściu” trwogi, ale nie na sposób bytu, to znaczy nie jest „przedmiotowa”. I jakkolwiek nicość ujawnia się w trwodze, to jednak ta ostatnia nie jest „uchwyceniem nicości”. Nicość nie jest jakąś hipostazą, czymś odrębnym dającym się uchwycić „obok” bytu – bytu w jego „całości”. Ta ontologia przechodząca w poezję mówi jeszcze więcej: w trwodze, w jej przytłoczeniu ujawnia się i nicość, i byt w całości. Ona sprawia, że „byt w całości staje się kruchy”, aczkolwiek nie jest w stanie go zniszczyć, gdyż wobec bytu w jego całości jest zupełnie „bezsilna”. I – co brzmi jeszcze bardziej enigmatycznie – o ile całość bytu „wyślizguje się”, nicość odsłania się właśnie „w” bycie i „z” nim¹³⁹.

2.4. „CZWOROBOK” – WOLNOŚĆ I EGZYSTENCJALIA

Heideggerowski „czworobok”: Boga (istoty boskości”), człowieka (jako ostatecznie „bytu ku-śmierci” – istota „Śmiertelna”) oraz – jakby z drugiej strony – wymiar „Nieba” i „Ziemi”, otwiera – jego zdaniem – możliwość „powrotu do rzeczy samych”. „Ziemia i Niebo – pisze on – Istoty Boskie i Śmiertelni mocą jakiejś pierwotnej jedności są jednym”¹⁴⁰. W jego strukturze należy odnaleźć to, co może jeszcze pośredniczyć pomiędzy nieujmowalnością tego, „co boskie”, a tym, co egzystencjalne w swej „trwodze”, czyli ludzkie¹⁴¹. Strefę tę zdają się wypełniać

¹³⁷ Zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, s. 264-265. „Trwoga jest tym podstawowym nastrojem – pisze Heidegger – która stawia wobec nicości. Bycie bytu jest w ogóle tylko wtedy zrozumiałe – i w tym tkwi najgłębsza skończoność transcendencji – gdy jestestwo u podstaw swej istoty przebywa w głębi nicości” (tamże, s. 265).

¹³⁸ Łącząc rozumienie trwogi z absolutnym fundamentem, jakim jest bycie, Heidegger mówi: „Doświadczeniem bycia jako Innego od wszelkiego bytu darzy nas trwoga, zakładając, że z trwogi przed trwogą, tzn. ze zwykłej trwożliwości strachu nie umykamy przed bezdźwięcznym głosem, który przepaja nas przerażliwością otchłani” (*Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 51). Na temat rozumienia „nicości” zob. F. Sawicki, *Pojęcie i zagadnienie nicości u Heideggera*, RF 4(1955), s. 125-137. Zob. także uwagi, jakie w nawiązaniu do myśli Heideggera czyni C. Wodziński w artykule: *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś... Projekt ontologii apofatycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 27(1999), nr 4, s. 183-210.

¹³⁹ Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 36-38.

¹⁴⁰ Tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 321. Zob. Tenże, *Rzecz*, s. 157.

¹⁴¹ „Śmiertelni – mówi Autor *Bycie i czas* – są w czworokącie, mieszkając. Zaś podstawowym rysem zamieszkiwania jest zachowywanie. Śmiertelni mieszkają zachowując czworokąt – to znaczy dając wolne pole

rzeczy w ich naturalności, nie zaś jakies tylko ich namiastki, coś w rodzaju pre-fabrykatów. Chodzi o rozumienie rzeczy w ich głębi, w pięknie ich natury, nie zaś rzeczy w ich sztuczności, prowizoryczności, to znaczy jakby technicznym tylko zreizowaniu, czy jakimś racjonalistycznym hipostazowaniem, co zresztą samego człowieka skłania do tego, by „przybrał pyszną pozę władcy świata”¹⁴². Rzecz w swej głębi jest „szyfrem” (jak powie w tym samym myślowym duchu K. Jaspers¹⁴³), jest symbolem, który – mimo swej specyfiki, czy może nawet dzięki niej – staje się przezroczysty, to znaczy komunikuje sobą coś innego, niż on sam. Można by rzec, że tak scharakteryzowana rzecz „objawia” to, co boskie i to, co zawarte w byciu człowieka. Staje się manifestacją ukrytej w sobie kultury, rozumienia tego, co jest jakby rozpięte pomiędzy płaszczyzną nieba i ziemi. I jeśli – w interpretacji Heideggera – ludzkość zatraciła dziś zdolność autentycznego „zamieszkiwania”, to uświadomiwszy to sobie, może ten lawinowy pęd technicyzacji zatrzymać. Może się go na nowo uczyć. W jaki sposób? Otóż – myśląc, to jest zanurzając się w świat tak, by spojrzeć, doświadczyć w nowej perspektywie bycia świętość, a zatem to, co ujmuje i Boga, i bycie człowieka w sposób rozjaśniony, prosty, jednoznaczny¹⁴⁴. Dlatego powie on, iż człowiek-egzystencja to „nie tylko żywa istota, posiadająca obok innych uzdolnień również mowę. Wszak mowa – przypomnijmy – jest domostwem bycia. Człowiek, zamieszkuje w nim – ek-sistuje, gdy przynależy do prawdy bycia, chroniąc ją”. A zatem – i tu pojawia się fundamentalna w Heideggera poezji filozofii intuicja – „człowiek to pasterz bycia”¹⁴⁵. I jako pasterz właśnie

jego istocie. [...] Śmiertelni mieszkają, o ile posłuszni są własnej istocie – temu mianowicie, że mogą podolać śmierci jako śmierci – i umierają dobrą śmiercią.” M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 322.

¹⁴² Tenże, *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, *Budować, [w:] Budować*, s. 245. Bardzo głębokie refleksje na temat rozumienia techniki, zwłaszcza techniki współczesnej snuje Heidegger w cytowanym tutaj wykładzie – *Pytanie o technikę*. Twórczość człowieka jest zanurzeniem się w świat, jest „odkrywaniem” jego „ze-stawu”. Ów „ze-staw przypadł nam jako udział w odkrywaniu” (tamże, s. 244). Pojawia się tutaj jednak zasadnicze niebezpieczeństwo: „zes-tawiając” te składy przyrody, którą człowiek przetwarza, sam może ulec uprzedmiotowieniu, to znaczy stać się takim „składem”. „Kiedy to, co nieskryte – pisze Autor monografii o Nietzschem – nie dotyczy już człowieka nawet jako przedmiot, lecz wyłącznie jako skład, człowiek zaś w obrębie nieprzedmiotowości jest już tylko nastawiaczem składu – wówczas idzie on samym skrajem przepaści, tam mianowicie, gdzie jego samego wypadnie ujmować jako skład jedynie” (tamże, s. 245).

¹⁴³ Zob. np. K. Jaspers, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 246. 619nn.

¹⁴⁴ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 23-24. Komentując istotę ujęcia rzeczy przez Heideggera, Tarnowski pisze: „Rzeczy takie jakby *skupiają* w sobie to, co boskie oraz ludzi, niebo i ziemię, tzn. nie tylko symbolizują je, ale łączą w coś nierozdzielnego i prostego; czyniąc to ujawniają boskość i udzielają jej miejsca wśród ludzi. Dopiero dzięki rzeczom świat staje się spójnią, sensowną, wielowymiarową całością. Dlatego *zamieszkiwanie* polega z istoty na *budowaniu*, to znaczy na przydzielaniu miejsca Bogu przez kulturę, a więc sakralizację świata” (*Bóg*, s. 23).

¹⁴⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 93. 96. „Człowiek nie jest – uzasadnia swą myśl Autor pracy *Pytanie o rzecz* – panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. [...] człowiek niczego nie traci, lecz

„mieszka niewidzialnie poza ugorami spustoszonej ziemi”¹⁴⁶.

Chodzi więc o poetycką próbę uchwycenia tego, co w człowieku, w jego istocie jest fundamentalne. Otóż, okazuje się, że w refleksji nad człowiekiem, jego człowieczeństwem jako takim, a zatem w jego ontycznym refleksie, którą odsłania „ek-sistencja” właściwa tylko jemu, to nie sam człowiek jest „tym, co istotne”, ale płaszczyzna bycia jako ten jego wymiar, ujęty w mowie poetyckiej jako jego „obwód”, który ujmuje jego „ekstytucyjność”, a konkretnie – ekstytucyjność jego właśnie ek-sistencji¹⁴⁷. Stąd też, może Heidegger wysnuć, właściwy w kontekście jego ontologii fundamentalnej wniosek, który przekonuje, że ujęcie i rozumienie „wszelkiej przestrzeni”, czy lepiej – „wszelkiej czaso-przestrzeni” dzieje się, czy istoczy jedynie w tym wymiarze („obwodzie”), który wyznacza to, co jest byciem¹⁴⁸. Trzeba tutaj jednak dodać, że tym, co „chroni”, tym, co jest „domostwem” zabezpieczającym ekstytucyjność tego bycia, jest mowa. Stąd też, jedynie istotcie ludzkiej „przysługuje ten rodzaj” egzystencji, to („oto”) bycie – „się”. Dlatego w sensie ścisłym ek-sistencja przysługuje tylko człowiekowi, gdyż tylko on z natury swojego projektu, swej ontycznej konstytucji „stoi w prześwicie bycia”, tzn. posiada zdolność myślenia istoty własnego swojego bycia. On je zna, ponieważ on „ma” – mówi Heidegger – „mowę”. Wynika zatem z powyższego swoista poezja ludzkiej istoty – metafizyczny (tradycyjny) dyskurs, mówiąc o tym, „czym człowiek jest”, określał to mianem istoty, *de facto* do niej nie mogąc dotrzeć. Tymczasem sedno problemu tkwi w rozumieniu tego, „czym człowiek jest” – właśnie w jego ek-sistencji. Fundamentalna różnica obu ujęć zasadza się w tym, że ek-sistencji nie można pojmować jako *existentia*, która swoim znaczeniem odwołuje do rzeczywistości (jako istniejącej) „w odróżnieniu od – jak stwierdza – *essentia*”, która odwołuje do jakiegoś stanu możliwego. W tym kontekście uzasadnień Autora eseju *Cóż po poecie?* pojawia się wniosek w postaci stwierdzenia, że „ekstytucyjna istota człowieka polega na ek-sistencji, będącej czymś różnym od *existentia* pojętej metafizycznie”¹⁴⁹. Oznacza to ostatecznie,

zyskuje, w miarę jak dochodzi do prawdy bycia. Zyskuje istotowe ubóstwo pasterza, którego godność polega na tym, że samo bycie powołuje go do strzeżenia swej prawdy. [...] Człowiek w swej dziejowej i o bycie opartej istotcie jest tym bytem, którego ek-sistencję, to znaczy bycie, stanowi to, że zamieszkuje on w bliskości bycia. Człowiek to sąsiad bycia” (*List o „humanizmie”*, s. 104).

¹⁴⁶ Tenże, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 313.

¹⁴⁷ „Ek-stytucyjną istotę przytomności myślimy wychodząc od troski, tak jak, odwrotnie, doświadczyć troski w dostatecznej mierze można tylko w jej ek-stytucyjnej istotcie. [...] Stasis tego, co ek-stytucyjne, polega, choć brzmi to osobliwie, na staniu wewnątrz *wy-* i *oto* nieskrytości, która jest istoczeniem się samego bycia” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 66-67). Zob. Tenże, *Bycie i czas*, s. 414nn.

¹⁴⁸ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 96. Zob. Tenże, *Cóż po poecie?*, s. 208-209.

¹⁴⁹ Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 88. „Człowiek jest raczej – argumentuje – przez samo bycie *rzucony* w prawdę bycia; tak ek-sistując chroni on prawdę bycia, aby w świetle bycia byt mógł pojawić się jako byt, którym jest. Czy pojawia się on i jak się pojawia, czy i jak Bóg i bogowie, dzieje i natura wyłaniają się w prześwicie bycia, wychodzą na jaw i kryją się w mroku – człowiek o tym nie decyduje.

że człowiek tak istnieje, tak egzystuje-jest byciem, to znaczy istoczy się, że egzystując jest czymś (kims) bardzo specyficznym, mianowicie – „oto” (*Da*). A to oznacza, że jest „prześwitem bycia”. Niesie to więc możliwość podstawowego odczytania tejże istoty jako byciego „oto”. Odczytanie go, ujęcie w adekwatnej mowie widzi w nim ek-sistencję, lub lepiej – bycie jako „stanie ekstazy wewnątrz prawdy bycia”. Jest to możliwe tylko w mowie, bo ona sama, to nic innego, jak „prześwitująco-skrywane nadejście samego bycia”¹⁵⁰.

„Ucieczka” w poezję¹⁵¹, jak to również widać na „obrzeżach” procesualnej metafizyki Whiteheada, wydaje się – paradoksalnie – czymś naturalnym w sytuacji, kiedy przedmiotem pierwotnego namysłu nad światem przestaje być (oczywiście – z różnych powodów, czasem pozornie „słusznych”) to, co istnieje realnie – konkretnie istniejący byt, a zaczyna nim być jakaś logicznie spójna „treść”, coś, co jawi się w polu świadomości jako „jakieś bycie”, ponieważ zawsze jest jakimś byciem (czymś, jakąś istotą). Akcent – i to należy tutaj podkreślić, gdyż jest to uwaga kluczowa – pada tutaj na aktywność podmiotu, który poznaje byt, to znaczy jest jakoś aktywny¹⁵². Chodzi tu, koniec końców, o wyeksponowanie pola świadomości jako swoistego „kreatora” sensów¹⁵³. „Samo tworzenie (kreacja) sensów i operacja na sensach stanowi osnowę współczesnej filozofii, nawet – wyraża poniekąd zdziwienie M.A. Krąpiec – u Heideggera, u którego człowiek-*dasein* tworzy-kreuje rzeczy jako sensory wydobywane z nicości przez kreacyjne *Dasein*, obdarowujące byciem-*Sein*, kształtowanym jako *Seiende*”¹⁵⁴. I tutaj też pojawia się ludzka aktywność postulowana przez Heideggera, a mianowicie mowa, ekspresja, język wyrazu tego

Nadejście bytu – kończy Heidegger myśl – udzielone jest przez bycie” (tamże, s. 93).

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 88. W tym kontekście refleksji Heidegger zauważa, że „ek-sistencja pomyślana ekstazy nie pokrywa się ani co do treści, ani co do formy z *existentia*. Ek-sistencja co do treści znaczy: stać-poza-sobą, wykraczając ku prawdzie bycia. W przeciwieństwie do tego *existentia* (*existence*) znaczy *actualitas*, rzeczywistość, w odróżnieniu od czystej możliwości jako idei. Ek-sistencja jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda. *Existentia* pozostaje nazwaniem urzeczywistnienia tego, czym coś, przejawiając się w swej idei, jest” (tamże, s. 89).

¹⁵¹ Wydaje się słuszne wiązać – w interpretacji K. Tarnowskiego – poezję z tym, co on nazywa „pозaracjonalną *logiką* dziejów bycia”, uważając jednocześnie, iż jest to wprowadzenie do jego, Heideggera, „teologii”. Zob. Tenże, *Bóg*, s. 88.

¹⁵² Sam Heidegger mówi, że „człowiek zachowuje się tak, jakby to on był twórcą i panem mowy, podczas gdy to ona przecież nim włada. Być może właśnie wypaczanie tego stosunku panowania przez człowieka wypędza przed wszystkim innym jego istotę z własnego jej domu” (*Budować, mieszkać, myśleć*, s. 317).

¹⁵³ „Rezultatem takich zabiegów – pisze M.A. Krąpiec – jest wzmoczenie świadomości i zarazem zasadnicza niemoc dotarcia do świata realnie istniejącego na mocy samej analizy *przedmiotów* świadomościowego punktu wyjścia”. I odnosząc się wprost do propozycji „ucieczki” w poezję, dodaje: „Stara platońska koncepcja *jaskini poznania*, z której nie ma wyjścia, została wzmocniona namiastką *sztuki* uobecniającej na hąfcie myśli różne sensory bytu, ostatecznie pochodne od świadomości. Rzeczywistość istniejącego świata osób i rzeczy jest tu nieobecna” (XXI, s. 115).

¹⁵⁴ Tamże, s. 166.

wszystkiego, czym-kim człowiek jest w swojej najgłębiej przeżywanej egzystencji. Owa mowa pełni tutaj niezwykle doniosłą rolę. Dlaczego? – można zapytać razem z Autorem *Bycie i czas*. Odpowiedzią byłaby tutaj fundamentalna, bo też i wyrosła przeciw z ontologii fundamentalnej, podstawowa sytuacja, jaką po prostu jest egzystencja-bycie ludzkie jako „znalezienie się” w świecie. Tę sytuację trzeba jakoś opisać, wyrazić w mowie. I tak, mowa staje się poniekąd najbardziej gruntownym sposobem wyrazu bycia-istnienia człowieka¹⁵⁵.

Istotnym i niczym niezastępowalnym wyrazem tegoż bycia, ludzkiej egzystencji jest wolność, a raczej poezja wolności, jako podstawowa otwartość na perspektywę sensu, który „wydarza się”, dzieje w ludzkim świecie i jako taki – stanowi dar. Wolność poniekąd pozwala być-bytować bytom, które po prostu istnieją, ale jedynie w odniesieniu do bycia osobowego odnajdują sobie właściwe znaczenie. Jest więc wolność sposobem życia-bycia człowieka. Dlatego też można powiedzieć, że człowiek jest wolnością w odniesieniu do bytów, ponieważ jest dla nich jakby „tłem”, ujawnia je, ale zarazem zaznacza właściwy wobec nich dystans, jakąś totalną dysproporcję. Jest zatem zasadniczo człowiek wolnością-egzystencją ku byciu. Dopiero bowiem ono ujawnia odpowiednią proporcję wobec bytów, ich rozumienie. Samo jednak bycie-egzystencja, bycie jako bycie jest pierwotniejsze od wolności jako wtórnego jego – wewnętrznego i zewnętrznego jednocześnie – wymiaru. To jest fundamentalny powód, dla którego – w konsekwencji – jedynie człowiek może pojąć to, co oznacza naprawdę „być”, co jest wewnętrzną treścią bycia. Ostatecznie jest ono darem dla ludzkiej wolności; takim darem, który jest nieustanną otwartością teź wolności na wciąż nowe, a także mogące się dopiero pojawić horyzonty, ukazujące nowe płaszczyzny bycia, nowe jego doświadczenia¹⁵⁶.

W tym kontekście należy podkreślić fakt, że ta wolność bycia jest w istocie dwuaspektowa, to znaczy ukazuje się w swej strukturze jako zdolność udzielania się, kreatywności, ale także – jakby z drugiej strony, równolegle zarazem – jest zdolnością podejmowania, asymilacji tego, co jej się udziela. Nie chodzi zatem o jakieś rozumienie wolności w jej pełnej realizacji, lecz w wymiarze jej „niestałości”, ciągłej potencjalności wyboru, opowiedzenia się za czymś. W tym właśnie znaczeniu, co zaznaczono powyżej, wolność ludzkiej egzystencji jest otwartością na bogactwo sensu, który jest i darem, i wydarzeniem. W tej, i jedynie w tej perspektywie, należy – zdaniem Heideggera – umiejscowić „dyskurs” o Bogu, a ściślej mówiąc, nie tyle

¹⁵⁵ Naturalnie, z realistycznego punktu widzenia należałoby z takim ustawieniem sprawy dyskutować, głównie z uwagi na to, że dochodzi tu do prawie całkowitego przesunięcia akcentu. Pierwszym aspektem wiążącym człowieka ze światem jest jego poznanie, a nie mowa o nim, jakieś wyrażanie go, bo to jest jakaś operacja wtórna wobec samego, kontaktującego człowieka z rzeczywistością, poznania. Tak rozumie to Krąpiec np. w X. s. 89. Zob. XIII, s. 48.

¹⁵⁶ Warto tutaj nadmienić, iż kategoria „otwartości”, tego, co „Otwarte” pojawia się u Heideggera, będąc owocem jego fascynacji poezją Rilkego. Zob. *Cóż po poecie?*, s. 173nn.

jakiś typ dyskursu, co raczej umożliwić poetycką mowę o Bogu, co otwiera możliwość spotkania Go. Znaczy to również, a może przede wszystkim, że człowiek, w kontekście swojej własnej „przeraźliwej” sytuacji bycia-trwogi, porzuca obrazy Boga jako jedynie jakichś idoli, które nie tylko, że nie ukazują Jego prawdziwej „natury”, lecz – wręcz przeciwnie – przesłaniają Go, deformując Jego „pojęcie”, co właściwie czyni (czyniła), i to na różne sposoby, dotychczasowa metafizyka¹⁵⁷.

Przywołane tutaj „spotkanie” Boga nie jest jednak – podobnie zresztą – jak i inne elementy spoetyzowanej myśli Heideggera – czymś poddającym się prostym interpretacjom¹⁵⁸. Wprowadzona w późnym etapie jego myśli kategoria *Ereignis* usiłuje – bardziej językiem poetycko-mitologicznym, niż ściśle filozoficznym, co sam Heidegger zdaje się „usprawiedliwiać” w innych punktach swojego przesłania o „zapomnieniu bycia” – ukazać głębię problemu. „Prześwit” jako swoista funkcja dziejowości bycia, ale przede wszystkim jego prawdy, odsłania ideę „nowego początku”. *Ereignis* to coś, co jest rdzeniem samego wydarzenia się, jako płaszczyzny ujęcia tego, co boskie. Dyskurs klasycznej metafizyki tutaj nie wystarcza – chciał on bowiem zawłaszczyć to, co boskie jako „podstawę”, utożsamiając je z koncepcją Najwyższej Przyczyny. Tutaj zaś raczej należy się „cofnąć, chociażby owo cofnięcie oznaczało krok wstecz”, w pustkę. „Nowy początek” jest uświadomionym (przez *Dasein*) przebywaniem w obrębie tego, co boskie. Stosuje tu Heidegger bardzo skomplikowaną, hermetyczną grę słów. To, co boskie jakoś się ujawnia, ale i skrywa. Ono „pokazuje” siebie, ale równocześnie oddala, cofa się i chowa, i to niekoniecznie za bytami jako bytami, bo również – zdawałoby się – za ich logicznym zaprzeczeniem, to znaczy nicością¹⁵⁹.

„Walka bogów” – oto dalszy ciąg tejże poezji – ma więc swoje tło. Jest nim „światło” i „odmowa”, jest nim istota bycia i „sens nicości” jednocześnie. Poezja tego „zapadania się” bycia i jego sensu ma za zadanie ukazywać skrytość Boga (bogów), Jego – wynikającego z „zapomnienia bycia” opuszczenia, ale zarazem jest „śladem” – znakiem Jego dostępności. W tym znaczeniu pojawia się idea Boga, który „odmawia” siebie i poprzez tę odmowę staje się „ostatnim Bogiem” właśnie w tej „odmowie”. Ta odmowa staje się jednocześnie „znakiem” (obecności?), znakiem, w którym dokonuje się to, co istotne, to znaczy „istoczenie się”. „Nędzą opuszczenia bycia”, skończoność jako – choć brzmi to paradoksalnie – „dojrzałość”, jest zatem czymś

¹⁵⁷ To tego zagadnienia przejdziemy w kolejnym paragrafie pracy. Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 20-21. 72.

¹⁵⁸ Sądzi Heidegger, że „poetyzowanie i myślenie nigdy nie używają języka, aby za jego pomocą wypowiedzieć siebie, lecz poetyzowanie i myślenie są w sobie początkowym, istotowym i dlatego zarazem ostatecznym mówieniem, jakim język mówi przez człowieka” (*Co zwie się myśleniem?*, s. 96).

¹⁵⁹ Swoim poetyckim wyrazem Heidegger tak to konstatuje: „Żadna zmiana nie nadchodzi bez straży przedniej, która ją prowadzi i wskazuje jej drogę. Ale jak jednak straż taka ma się zbliżyć, jeśli nie w prześwitywaniu wydarzenia, które wzywając istotę człowieka i potrzebując jej, ma-ją-na-oku, tj. dostrzega ją i w tym spojrzeniu kieruje śmiertelnych na drogę budowania myślą i poezją” (*Przewyciężenie metafizyki*, s. 315).

w rodzaju odskoczni ku temu, co boskie, choć oddalone, choć odmawiające swojej jawności w świetle prawdy bycia. W „znaku” więc „ostatniego Boga” odsłania się fundamentalna skończoność bycia. „Dojrzałość” współwystępująca ze skończonością jest także refleksem nicości. W dojrzałości-skończoności bycia, także bycia jako daru, tkwi pewne ontyczne napięcie istoty bytu, którego odsłoną jest tutaj granica pomiędzy „już” i „jeszcze” nie. Co to konsekwentnie oznacza? Oznacza to ten wymiar istoczenia się bytu, który w swym „nadmiarze” jest twórczy, ale w swej skończoności skrajnie ograniczony. Jego zatem tłem jest coś w rodzaju dialektyki, „trójstopniowego” spięcia – bycia, czasu oraz nicości. Przypomina to ducha uzasadnień Hegla, ale dla samego Heideggera oznacza to przede wszystkim ruch ku owemu „nowemu początkowi”, w którym chodzi o to, by porządek bycia jako możliwości widzieć na wyższym poziomie refleksji niż rozumienie bycia jako czegoś rzeczywistego¹⁶⁰.

Pozostaje jeszcze do przybliżenia poezja ludzkiego działania. Heideggerowskie egzystencjalna¹⁶¹, a więc płaszczyzna uwypuklenia trzech rodzajów ludzkiej działalności jest wyrazem jego twórczości. Czymże bowiem innym jest ludzki (osobowy) sposób bycia w ramach tego świata, jego zarazem „światowania”? Świata rozumianego jako „wydarzeniową, zwierciadlaną grę jedni ziemi i nieba, istot boskich i śmiertelnych”¹⁶². Tworzenie człowieka jest zanurzeniem się w ten świat; jest próbą, najpierw oswojenia, zagospodarowania świata pozapodmiotowego, później, odpowiednio, jest to wejście (już nie tyle „wrzucenie”) w świat innych ludzi i wreszcie, trzeci poziom owego tworzenia, jakim jest przeżywanie swojego własnego świata – bycia „ja”¹⁶³. Ten ostatni jest jakby najbardziej „oryginalny”, bowiem tutaj rozgrywa się największa sztuka, to znaczy przeżywanie losu własnego, tj. odmiennego i odrębnego od innych, jakaś, płynąca od wewnątrz troska o własną egzystencję, chwytanie jej sensu¹⁶⁴. Tym bardziej, że ta „troska”, swoisty „lęk” o swój własny los, jest uświadomianiem sobie różnych wymiarów egzystencji w jej przygodności, czego najbardziej wymownym wyrazem jest bycie ku śmierci. Poezja zatem ludzkich przeżyć nie jest wyrazem jakichś li tylko zewnętrznych refleksji o świecie, ale – i to przede

¹⁶⁰ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 97-100. Heidegger powie, że „jeżeli można mówić o dziejach bycia, to wprzód trzeba rozważyć, że bycie oznacza: wystarczanie czegoś wystarczającego się: dwoistość. Tylko wychodząc od tak pomyślanego bycia, możemy następnie z niezbędnym namysłem pytać, co zwie się tutaj *dziejami*. Są one przesłaniem dwoistości” (*Moira*, s. 224-225).

¹⁶¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 70-73. „Bycie przy świecie – w wymagającym jeszcze bliżej analizy sensie zanurzenia w świat – stanowi egzystencjał ufundowany w byciu-w” (tamże, s. 70).

¹⁶² Tenże, *Rzecz*, s. 159. Chodzi Heideggerowi o to, aby podkreślić to, iż „światowania świata nie da się ani wyjaśnić przez coś innego, ani z czegoś innego uzasadnić. [...] Niewyjaśnialność i nieuzasadnialność światowania świata polega na tym, że przyczyny i racje pozostają nieadekwatne do światowania świata” (tamże).

¹⁶³ Zob. Tenże, *Rzecz*, s. 147nn.

¹⁶⁴ Zob. Tenże, *Kant a problem metafizyki*, s. 263nn; Tenże, *Bycie i czas*, s. 411nn.

wszystkim – wyrazem uzewnętrzniania przeżywania swojego wnętrza. Człowiek przeżywa swój los jako ciągle zagrożony. Tutaj też rodzi się, być może niewypowiedziane z jakąś mocną ekspresją, ale jednak – „zawierzenie się” Byciu-Transcendencji, którego jakby pierwszym progiem jest zawierzenie się, powierzenie się drugiemu człowiekowi; temu kto potrafi współodczuwać, czuć-przeżywać ludzki los – kruchy i przygodny¹⁶⁵.

Naturalnie, poezja jako taka – ekspresja ludzkiego ducha, wyraz ludzkiej świadomości, koresponduje z samą Heideggerowską koncepcją człowieka jako – ogólnie mówiąc – „wrzucenia” ludzkiej kondycji, ludzkiej doli, ludzkiego losu w wir tego świata. Otóż, same egzystencjalnia, niejako najbardziej rzucające się w oczy przejawy owego ludzkiego losu, wypływają – poniekąd bezwolnie – z samego faktu znalezienia się i zadomowiania się człowieka w granicach tego świata. Ten ostatni ze swej „ontycznej” natury nie jest rozumny. Wymaga on, jako koniecznego warunku, pojawienia się w jego obrębie ludzkiej myśli, która naddaje mu racjonalność-sens. Ale zachodzi też, z drugiej strony, jakby proces odwrotny – racjonalny w swej osnowie świat, w „konfrontacji” z człowiekiem-bytem „ku śmierci”, przydaje podstaw rozumienia-sensu temu ostatniemu. Poetycka gra tej całości polega więc na tym, że człowiek najpierw, jakby pierwotnie, „opiekuje się” rzeczami (*Fürsorge*), pośród które został usadowiony¹⁶⁶. Dalej, niejako na wyższym już poziomie owego bytowania-zanurzenia się w świat, „objawia się” jako ten, kto współodczuwa, kto dzieli dołę, przeżywa „współ-dolę” (*Mitsorge*). I wreszcie – gdzieś przy końcu tej drogi – chwytą sens swojego bytu-bycia, osobowego egzystowania, kumulującego się w przeżywaniu swojej najbardziej osobistej doli-losu człowieka (*Sorge*), którego kulminacją rozumienia i odczuwania jest bycie ku śmierci (*zum Todessein*)¹⁶⁷.

3. „BOSKI” BÓG A „ŚMIERĆ” ABSOLUTU

Podstawowy zabieg czyniony przez Martina Heideggera polega na – jak sam sądzi – swoistym ratowaniu „boskości” Boga, myśleniu tego, który myśli „to, co poważne”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Ciekawe analizy na ten temat, w nawiązaniu do myśli Heideggera, snuje M.A. Krąpiec w pracy: *Dzieła*, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury* (dalej cyt.: XV), Lublin 1991, s. 193nn.

¹⁶⁶ „Czym innym – przekonuje Heidegger – jest wykorzystywać tylko ziemię, a czym innym przyjąć jej błogosławieństwo i zadomowić się w prawie tego przyjęcia, by chronić tajemnicę bycia i czuwać nad nienaruszalnością tego, co możliwe. [...] Ale ziemia pozostaje ukryta w tym niepozornym prawie możliwości, którą jest” (*Przewyciężenie metafizyki*, s. 314-315).

¹⁶⁷ Zob. M.A. Krąpiec, VI, s. 143.

¹⁶⁸ Nie jest to jednoznaczne, ale – być może – mówienie Heideggera o tym, co „poważne”, co budzi „zainteresowanie” jest jakąś próbą mówienia (a także – jak się to potem okaże – milczenia) o Bogu. Zob. np. refleksje w: *Co zwie się myśleniem?* (s. 12nn. 61). „To, co daje do myślenia, nazywamy poważnym. Wszelako to, co jest poważne nie tylko okazjonalnie i w zawsze ograniczonym względzie, lecz

W tym kontekście główny jego zarzut pod adresem metafizyki klasycznej i – przypominajmy raz jeszcze – ujawniającej się w jej „obiegu” (i *de facto* jedynie w jej obiegu, bo tylko na jej gruncie możliwej) teologii naturalnej, koncentruje się na traktowaniu jej jako ontoteologii¹⁶⁹. Ta ostatnia bowiem opiera się na źle pojętej, czy wręcz wypaczonych koncepcji bytu (czyni tak – jego zdaniem – cała tradycja filozoficzna, począwszy od greckiej starożytności, głównie od ojca „ontologii” – Parmenidesa)¹⁷⁰. Pojawiający się zatem w jej obrębie Bóg (Bóg prawdziwy, tj. Bóg religii, Bóg wiary¹⁷¹) traktowany jest poniekąd „przedmiotowo”¹⁷², to znaczy analogicznie do innych bytów-przedmiotów ukazujących się w polu ludzkiego poznania i filozoficznych analiz¹⁷³. I owszem, taka interpretacja – należy to podkreślić: interpretacja – zasadniczo myśli greckiej (także w jakiejś mierze neoplatonńskiej) – nie odpowiada postulatowi mówienia o „bo-

raczej z siebie i dlatego od dawna i stale daje do myślenia, jest czymś po prostu poważnym. Nazywamy to najbardziej poważnym. To, co daje ono do myślenia, dar, którym nas obdarza, jest ni mniej, ni więcej tylko nim samym, tym, co wzywa nas w myślenie. [...] O ile, myślimy to, co najbardziej poważne, myślimy *właściwie*. O ile myśląc, jesteśmy skupieni na tym, co najbardziej poważne, zamieszkujemy w tym, co skupia wszelkie przypominanie” (tamże, s. 94. 103).

¹⁶⁹ Zdaniem Heideggera „teologia poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu”, ale od razu jakby dodaje, że „system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza” (*Bycie i czas*, s. 14; zob. tamże, s. 62). Zob. uwagę W. Pannenberg, wedle której Heidegger nie rozumie teologii jako „nauki o Bogu”, lecz „refleksję nad wiarą” (*Człowiek, wolność, Bóg*, s. 149nn). Niemniej jednak, S. Kamiński dopatruje się tutaj jakichś śladów rozumienia metafizyki jako ontoteologii, „na którą – jak zauważa – składają się studium dziedziny ontycznej, czyli tego, co bytuje (*Das Seiende*), oraz wyjaśniające przez przyczyny pierwsze poznanie bytującego jako takiego i w całości, do czego ontologia fundamentalna dawałaby podstawy” (*Filozofia i metoda*, s. 73-74). Zob. krótką analizę Heideggera pojmowania stosunku wiary religijnej i filozofii, jaką przeprowadza J. Pieper w pracy: *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 76nn.

¹⁷⁰ Zob. M. Heidegger, *Moira*, s. 216nn. Heideggera rozumienie tożsamości (w nawiązaniu do rozwiązań Parmenidesa) przedstawia B. Skarga w swoim tekście *Tożsamość czy różnica*, s. 28-29.

¹⁷¹ Heideggera rozumienie wiary religijnej podejmuje K. Tarnowski w artykule: *Wolność i wiara*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 695-706 (zwłaszcza: s. 703-704). L. Elders zauważa tutaj pewne podobieństwo myśli Heideggera oraz M. Lutra. W ujęciu obydwu „wiarą nie potrzebuje filozofii bytu”. I dlatego – mówi dalej Elders – „jest bardzo ciekawym pytaniem, dlaczego Heidegger odrzuca tak samo jakąkolwiek relację pomiędzy filozofią i religią. Jednym z powodów – wyjaśnia – mógłby być ten, że ma on z góry przyjęte pojęcie Boga całkowicie różne od Absolutnej Podstawy bytu” (*Filozofia Boga*, s. 55).

¹⁷² Przykładowo, zauważa Heidegger, „w języku metafizyki słowo *egzystencja* określa to samo, co oznacza *das Dasein*, mianowicie rzeczywistość wszystkiego, co rzeczywiste, od Boga aż po ziarnko piasku” (M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, s. 66).

¹⁷³ „W wypowiedziach *Bóg jest i świat jest* wypowiedamy bycie. To słowo *jest* nie może jednak dotyczyć w takim samym sensie każdego bytu, skoro między tymi dwoma bytami zachodzi *nieskończona różnica bycia*”. I, zdaniem Heideggera, „gdyby znaczenie *jest* miało jeden sens, to to, co stworzone, zostałoby uznane za niestworzone, lub to, co niestworzone, sprowadziłoby się do stworzonego. *Bycie* jednakże nie funkcjonuje jako tylko ta sama nazwa, lecz w obu przypadkach jest rozumiane”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 119-121.

skim” Bogu¹⁷⁴. I tutaj niewątpliwie Heidegger ma rację¹⁷⁵. Problemem jednak pozostaje to, iż taką interpretacją wydaje się on opatrywać również myśl metafizyczną o zdecydowanej proveniencji chrześcijańskiej, nie uwzględniając jakby zupełnie tego wszystkiego, co stanowi istotę zupełnie oryginalnej koncepcji bytu zaproponowanej przez św. Tomasza z Akwinu; koncepcji bytu egzystencjalnej, w której centralnym „punktem” dociekań nie jest esencjalna – istotowa „strona” bytu, co uogólniając Autor *Bycie i czas* nazywa *das Seiende*, lecz jego „aspekt” egzystencjalny¹⁷⁶. A przecież taka dopiero metafizyka – jak słusznie zauważa E. Morawiec – może stać się podstawą ufundowania całkowicie odmiennej ontoteologii, gdzie fundamentalną perspektywą jest ta, która bierze za swój przedmiot właściwy aspekt ogólnie-egzystencjalny rzeczywistości i to w świetle jej racji ostatecznych. W takim „układzie” treści, Bóg „ujawnia się” jako wewnętrzny problem metafizyki (i tylko jej problem), ściśle mówiąc jako ostateczna racja uniesprzeczniająca zarówno sam byt (byt przygodny jako istniejący – *habens esse*) oraz jego (wewnętrzną) inteligibilność¹⁷⁷. Tak zatem, ta „wersja” ontoteologii ukazuje Boga nie jako swoistego „protoplastę” w rodzaju Platonskiego Demiurga, czy też Arystotelesowskiego Nieruchomego Poruszyciela, bądź po prostu Czysty Akt, lecz Boga jako *Esse Subsistens*. Nie jest On więc „czymś” w rodzaju kolejnego, tyle tylko, że „absolutnego” przedmiotu (jednak nie „boskiego”), jak sugeruje to nieodparcie Heidegger¹⁷⁸.

3.1. MILCZENIE JAKO „POBOŻNOŚĆ MYŚLI”

Staje on tym samym po stronie wielkiego „milczenia” o Bogu¹⁷⁹; milczenia jako „wyższego poziomu” mowy – w konsekwencji „milczenia”, które nie jest ateizmem,

¹⁷⁴ Zob. w tej sprawie stanowisko Z. Kunickiego w jego pracy *Teizm*, zwłaszcza wyprowadzone przez niego wnioski (s. 268).

¹⁷⁵ Zob. tamże, *Teizm*, s. 189.

¹⁷⁶ Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, Warszawa 2004, s. 370nn.

¹⁷⁷ Naturalnie z takim stanowiskiem nie zgodziłby się Kant. Zob. S. Judycki, *Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka*, RF 56(2008), nr 1, s. 136-139 (całość: s. 123-140).

¹⁷⁸ Zauważmy zresztą, że sam Heidegger, poddając krytyce metafizykę w jej dziejach, zdaje się mieć na uwadze *de facto* jedynie – jak sam mówi – „nowożytną metafizykę subiektywności” (*List o „humanizmie”*, s. 81), co by mogło oznaczać, że albo pomija, albo przemilcza wielkie systemy metafizyczne średniowiecza – św. Bonawentury czy św. Tomasza z Akwinu, które przecież (zwłaszcza Tomaszowy) są wolne od owej „subiektywności”, gdyż są jawnie realistyczne. Por. E. Morawiec, *Metafizyka jako właściwa ontoteologia*, s. 193. 195-196. 197. W swojej analizie Morawiec podkreśla, że „zarzuty, jakie wysuwa [Heidegger – JT] pod adresem pojęcia Boga w jego interpretacji metafizyki, są jak najbardziej słuszne, sama natomiast interpretacja jest niepełna”. Tym samym „nie znaczy to – podkreśla – że M. Heidegger przyjmuje takie rozróżnienie lecz, że według niego metafizyka tradycyjna ze względu na właściwy jej przedmiot i zadania jest ontoteologią” (tamże, s. 194).

¹⁷⁹ W swoim artykule pt. *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, K. Stachewicz wyraża przekonanie, że Heidegger „musiał milczeć w tych obszarach, w których bycie zostało całkowicie za-słonięte i przy-słonięte” lub na innym miejscu: „Heidegger woli apofatyzm aniżeli dyskurs o Bogu, odzierający Go z boskości” (s. 37. 46). Zob. także: S. Kowalczyk, *Wiek o Bogu*, s. 368.

choć – przywołując F. Nietzschego – mówi o „śmierci Boga”¹⁸⁰. „Cóż bowiem – pyta sam Autor *Listu o „humanizmie”* – jest bardziej logiczne niż to, że kto doświadczył śmierci Boga, stał się bez-bożnym?”¹⁸¹. Ten – trzeba to podkreślić – specyficzny protest Heideggera jest, jak o tym zapewnia, przede wszystkim protestem przeciwko uprzedmiotawianiu wszystkiego tego, co istnieje, a więc także i Boga, chociaż – jak mówi – „filozofia niniejsza nie opowiada się ani za istnieniem, ani za nieistnieniem Boga”. I dodaje: „zachowuje ona postawę indyferencji”. Umacnia ją także „wszelkie wartościowanie” rzeczy, ponieważ także wtedy, „czy nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie” to i tak „stanowi subiektywizację” tego, co poddaje owemu wartościowaniu. Przykładem jest tu próba „uprzedmiotawiania”, a zatem również „wartościowania” Boga¹⁸². „Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością – wyraża swój sprzeciw Autor rozprawy *Kant a problem metafizyki* – poniża się istotę Boga”. Na pytanie: dlaczego tak? – Heidegger odpowie, że – jak to nazywa „myślenie według wartości” w tym wypadku i w każdym innym, jest „największym bluźnierstwem”, jakie w ogóle „można pomyśleć przeciwko byciu”¹⁸³. Skutkiem tego jest to, co nazywa on „odbóstwieniem”. Ono samo jednak nie jest „prostakim ateizmem”, lecz „stanem nierozstrzygnięcia o Bogu i bogach”. Nie prowadzi to – twierdzi Autor eseju *Czas światobrazu* – do zanegowania sensowności religijności jako takiej. Wręcz prze-

¹⁸⁰ Komentując zdanie Nietzschego „Bóg umarł”, M. Buber w kontekście refleksji odnoszących się do Heideggera, odnotowuje: „człowiek popada w taki stan, gdy z samotności swej nie potrafi nawet wyciągnąć rąk do boskiej postaci” (*Problem człowieka*, s. 54). Zob. W. Morszczyński, *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej: Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992.

¹⁸¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 109. Interpretując te wątki myśli Heideggera, K. Tarnowski zauważa: „Świat ani ludzka egzystencja nie pozwalają poszukiwać ostatecznych, ponadczasowych punktów odniesienia, nie otwierają się same z siebie na boską wolność. Zamiast jednak wspierać się o Boga, egzystencja może wspierać się o kulturę, nie pytając, czy prezentowane przez nią sensy są prawdziwe czy nie, natomiast twórczo je interpretując. Zanurzone w przenikniętą czasem kulturę, a nie w ostateczny fundament rzeczywistości, *Dasein* egzystuje *autentycznie*”. Tenże, *Człowiek i Transcendencja*, s. 187-188.

¹⁸² „Istoty boskie – akcentuje to Heidegger – są dającymi znaki posłańcami boskości. Z jej skrytego władania zjawia się Bóg w swojej istocie, która wyklucza wszelkie porównywanie go z czymś obecnym. Gdy nazywamy istoty boskie, z jedni czterech współmyślimy już pozostałą trójkę” (*Rzecz*, s. 157-158). Zob. R.S. Gall, *Beyond theism and atheism. Heidegger's significance for religious thinking*, Dordrecht 1987.

¹⁸³ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 111. 113. Wspomniane tutaj przez Heideggera „wartościowanie” Boga ma związek z jego rozumieniem „rzeczy”. „Rzecz w sobie – pisze on – jest czymś, co nam, ludziom, *nie* jest dostępne w doświadczeniu, tak jak kamienie, rośliny i zwierzęta. Jako rzecz, każda rzecz dla nas jest także rzeczą w sobie, tzn. jest ona absolutnie poznana w absolutnym poznaniu Boga; nie każda jednak rzecz w sobie jest rzeczą dla nas. Rzecz w sobie jest na przykład Bóg. [...] W ścisłym użyciu języka *rzecz* oznacza tu tylko tyle, co *coś*, to, co nie jest niczym. Używając słowa i pojęcia *Bóg*, możemy coś myśleć, nie możemy jednak doświadczać samego Boga [...]. Bóg – o ile w ogóle jest czymś – jest rzeczą, jakimś X. Tak samo liczba jest rzeczą, wiara jest rzeczą i wierność”. M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, s. 12-13.

ciwnie, na drodze „odbóstwienia” relacja „do bogów” znajduje ujście w „przeżywaniu religijnym”. Ale oznacza to również i to, że „bogowie już uciekli”, a zatem jedynie mit pozostaje jakąś przestrzenią wyrażenia religijnych tęsknot, czy raczej wyczekiwania na ich powrót¹⁸⁴.

Innymi słowy i jednocześnie jakby w odmiennym kluczu interpretacyjnym, Heidegger argumentuje, iż „im bardziej zbliżamy się do niebezpieczeństwa”, a to, o czym mówił wyżej, jest niebezpieczeństwem szczególnego rodzaju, „tym jaśniej świecić poczynają drogi ku temu, co niesie ratunek”. I to jest główny powód-racja tego, że człowiek – jakby ze swej natury – w ogóle pyta. „Gdyż pytanie jest pobożnością myśli”¹⁸⁵. Owa „pobożność myśli” staje się świadoma boskiej „nieobecności”, gdyż – to co on nazywa „brakiem Boga i tego, co boskie” jest po prostu „nieobecnością”. Pytanie jednak pozostaje, ponieważ ta „nieobecność” jest w istocie obecnością – „świeżo przyswojoną obecnością skrytej pełni”; jest próbą uchwycenia tego, „co istoczące” (co w istocie „boskie”) „w Grecji, w profetyzmie żydowskim, w nauczaniu Jezusa”. Przewija się tutaj wątek swoistej pokory, której podstawą jest droga ciągłego „sprawdzania i słuchania odpowiadania”. Ale tym odpowiedziom i pytaniom, to znaczy „drodże”, nieustannie zagraża to, „że stanie się bezdrożem”¹⁸⁶.

Konieczna jest zatem jakaś odpowiednia „miara”, a ta „wydarza się”, jak już to było podkreślone poprzednio, w poezji – jest ona w swej istocie „braniem miary”. Do czego owa „miara” jest Heideggerowi potrzebna? Po to, by „odsłonić” Boga. „Miara występuje w sposobie – mówi on – w jaki pozostający nieznanym Bóg *jako* Bóg jest jawny za sprawą nieba”. Dlatego też „odsłanianie się” Boga ujawnia to, „co się skrywa” w tym jedynie sensie, że „strzeże to skryte” w jego własnym skrywaniu się¹⁸⁷. Niebo, jego „jawność” jest „mostem” poprzez który „nieznany Bóg” ujawnia się „jako Nieznany”. Trudność jednak polega na tym, że to „zjawianie się” jest właśnie „miarą”, w perspektywie której sam człowiek „mierzy siebie”. Stąd też szczególnie wydzwięk powołania poety, dlatego że jest on nim tylko wtedy, kiedy „bierze miarę”, odczytuje „niebo”, „włącza się” w nie i tym samym, czy właśnie poprzez to,

¹⁸⁴ Por. Tenże, *Czas swiatioobrazu*, s. 129. Zob. J.A. Kłoczowski, *Sacrum i Ethos: jedno czy dwoje?*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1994, s. 97.

¹⁸⁵ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 255.

¹⁸⁶ Tenże, *Rzecz*, s. 163-164. „Heidegger zauważa – pisze Elders – że argumenty na istnienie Boga mogą być formalnie bez zarzutu, a jednak mogą nie dowodzić niczego, ponieważ Bóg, którego istnienie musi być najpierw ukazane jest bardzo niegodnym Bogiem. Niestety, Heidegger nie mówi nam, jak dochodzi on do swojej idei *niegodnego Boga*, ani nie mówi, jak rozumie dowodzenie w nauce” (*Filozofia Boga*, s. 88).

¹⁸⁷ Poetycko wyraża to Heidegger w sposób następujący: „niewchodzenie w skrycie jest trwającym wschodzeniem ze skrywania się”. I dodaje: „W taki sposób żarzy się, świeci i zmyślnie działa pożoga świata. Gdy pomyślimy ją jako czyste oświetlanie, wtedy będzie ono sprawadzać nie tylko jasność, lecz zarazem wolny przestwór, w którym wszystko się rozświecła, zwłaszcza coś przeciwstawnego”. Tenże, *Aletheia*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 246-247.

„przesyła się nieznaną Bóg”¹⁸⁸. Konieczne jest tutaj „oświecenie”, bowiem tylko w nim, jedynie w stosunku do niego, „bogowie i ludzie” nie mogą pozostawać jako „skryci”. Są „wyświetleni w oświeceniu” i tym samym mogą się „wyistaczać”, gdyż rozświetla to ich istotę¹⁸⁹.

3.2. „OTCHŁAŃ” – „ŻYWIOŁ ETERU” I „OTWARTOŚĆ”

Pozostaje jedynie – używa tutaj Heidegger szaty poetyckiej Hölderlina – „sięganie w otchłań”, która „wszystko kryje”¹⁹⁰. Ale czynią tak, to znaczy „oczekują Istot Boskich jako Boskich” tylko nieliczni¹⁹¹, ponieważ czas „Nocy Świata” jest czasem tak „marnym”, że wymaga, aby „śmiertelni odnaleźli swą własną istotę”. Ta „marność” ma jeden podstawowy powód – „kres Dnia Bogów”. Świat przestaje być światem bliskim, przestaje być „ojczyzną”. Trwa jakieś paradoksalne „odistaczanie się”, czy lepiej – „wyistaczanie się”, co jest obszarem „rosnącego zamętu”. Tak więc zarysowuje się już jedynie „brak Boga”, ponieważ panoszy się wszechobecny brak świętości, jakiegoś fundamentalnego jej poczucia. Stąd „żaden Bóg” już nie przemawia, „nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny”. W tej „Nocy Świata” dzieje się coś jeszcze gorszego, bowiem, mało tego, iż „zbiegli bogowie i zbiegł Bóg”. W sekwencji dziejów świata „wygasł blask boskości” do tego stopnia, że w tym swoim „zmarnieniu”, świat nie wie już i tego, że to właśnie „brak Boga jest właśnie brakiem”. To jest powód, dla którego „świat, któremu brak Boga” zapada się w jakąś „nieobecność spodu”, to znaczy „grunt” ginie mu „spod nóg”.

Pesymizm diagnozy Autora eseju *Cóż po poecie?* („w czasie marnym” – można by dodać za cytowanym przez Heideggera poetą, J.Ch.F Hölderlinem¹⁹²) posuwa się

¹⁸⁸ M. Heidegger, „... poetycko mieszka człowiek...”, s. 174-175. 177. Warto może dodać tutaj, iż takie intuicje Heideggera zdradzają pewne podobieństwo do ujęcia Hegla, gdzie – jak to zauważa S. Kowalczyk – w jego teorii panlogizmu „diwinizacja natury”, jak to nazywa, w obrębie ludzkiej racjonalizacji styka się (z konieczności) z jej kresem, to znaczy „finityzacją bóstwa”. Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991, s. 174.

¹⁸⁹ Por. M. Heidegger, *Aletheia*, s. 248-249. „Niepozorne świecenie oświecenia wypływa ze zbawczego krycia się trzymającej się w sobie przechwalni przesłania. Dlatego świecenie oświecenia jest w sobie zarazem zaślaniem się i w tym sensie czymś najciemniejszym” (tamże, s. 252). Zob. Tenże, *Bycie i czas*, s. 46.

¹⁹⁰ „Epoka kultury – mówi w swoim diagnozowaniu sytuacji Heidegger – zbliża się do końca – nie dlatego, że niewykształceni dochodzą do władzy, ale dlatego, że widoczne stają się znaki nowej epoki światowej, w której dopiero to, co godne pytania, ponownie otworzy bramy do istotności wszelkich rzeczy i losów” (*Nauka i namysł*, s. 282).

¹⁹¹ Tymi „nielicznymi” są „śmiertelni” z Heideggerowskiego „czworokąta”. „Śmiertelni mieszkają – przekonuje – o ile oczekują Istot Boskich jako Boskich. Wyczekując przeciwstawiają im to, co niewyczekiwane. Czekają na znaki ich nadejścia i nie zapoznają znamion ich braku. Nie czynią się sami bogami i nie służą bożyszczom. Nawet w niedoli czekają na odebrane im ocalenie” (*Budować, mieszkać, myśleć*, s. 322).

¹⁹² Wpływ Hölderlina na filozofię Heideggera omawia B. Allemann w pracy: *Hölderlin et Heidegger*, Paris 1959.

do wniosku, że „epoka, która straciła grunt, chyli się ku otchłani”. Konieczny jest zatem jakiś zwrot, który, by coś zmienić, musiałby być totalnym „odwrotem”. Ów „odwrot” nie dokona się jednak – chciałoby się rzec – tak, po prostu. „Nowy” lub „stary” Bóg „nie uderzy nas z ukrycia”. Bo – snując swoją mitologiczną poniekąd wizję, Heidegger dopowiada, a raczej zapytuje – „dokądże miałby się udać, powróciwszy”? Konieczne jest wszak „przygotowanie Mu siedziby”. „Jakaż siedziba Boga – pyta w dalszym ciągu – mogłaby by być na miarę Boga, jeśliby pierwej wszystko, co jest, nie poczęło świecić blaskiem boskości?” Stąd też „marny czas Nocy Świata” jest przerażająco długi. Jedynie zatem ci, co „tropią trop zbiegłych bogów”, to znaczy poeci, „śpiewając”, „baczą” na ów – skądinąd niedostępny – trop. Tylko oni „wyповідаją to, co święte”¹⁹³.

O co zatem chodzi? Fundamentem okazuje się tutaj fakt prawdy bycia. Dopiero w jej świetle prześwituje „istota świętości”, to znaczy daje się ona „pomyśleć”. To z kolei jest warunkiem tego, iż wtedy dopiero, kiedy „wychodzi się od istoty świętości” można reflektować to, czym jest „istota boskości”. I ostatecznie, w tym obszarze, tj. znając istotę boskości, reflektując ją, czy raczej myśląc ją, „można pomyśleć i wyrazić to”, do czego odwołuje, często używane, ale nierozumiane „słowo Bóg”. Czym tedy jest „Boskość bogów”? – pyta Heidegger. Jest wspomnianym już wcześniej „eterem”, gdyż „w nim tylko są bogami”. „Żywioł eteru – wyjaśnia enigmatycznie – to, w czym jedynie istoczy się jeszcze boskość, jest świętością”. I powtarza raz jeszcze: „Żywioł eteru, w który przyjąć mogą zbiegli bogowie, świętość – jest tropem zbiegłych bogów”¹⁹⁴. To wszystko, przywołane tutaj kroki, jakby „progi” umożliwiające myślenie Boga (tego, kim On jest) umożliwia doświadczenie czegoś podstawowego, czym jest, wyczuwane tylko, „zwrócenie się Boga w stronę człowieka”. Tak zatem świętość, ten wymiar – zresztą obecnie zapomniany przez ludzi – jawi się jako jedyny pomost, który jest *de facto* „wmyśleniem się” w to, czy Bóg się „przybliża”, czy może się „oddala”.

Konieczne staje więc tutaj spełnienie jakby dwóch warunków ku temu, by „wymiar” świętości był wymiarem „otwartym”. Są to: jakaś fundamentalna otwartość bycia umożliwiająca „prześwitywanie” oraz „stanie w pobliżu człowieka”. I mówiąc już językiem na poły religijnym, Heidegger wyraża obawę, czy raczej stawia diagnozę, że największym problemem współczesności jest to, że jest ona zamknięta na wymiar tego, „co zbawienne” i – być może – fakt owego „zamknięcia” jest czymś najbardziej „zgnubnym”¹⁹⁵. Ale – znowu dochodzi do głosu projektowane przez He-

¹⁹³ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 168-171. „Bogowie, którzy byli tu dawniej, powracają tylko we właściwym czasie; wtedy mianowicie, gdy w stosownym miejscu i sposobie nastąpi zwrot wśród ludzi” (tamże, s. 169).

¹⁹⁴ Tamże, s. 171.

¹⁹⁵ Por. Tenże, *List o „humanizmie”*, s. 113-114.

ideggera „milczenie o Bogu”¹⁹⁶, gdyż twierdzi on, że myślenie samo, czyli to, co ukazuje prawdę bycia, odsłania ją, niejako „demaskuje” jako „to-co-jest-do-myślenia”, nie „opowiada się” wyraźnie „za teizmem”. Dlaczego? „Jak nie mogło być ono ateistyczne – próbuje odpowiedzieć na to pytanie – tak nie może również być teistyczne”. I dopowiada w duchu pryncypiów swojej filozofii egzystencji-bycia: „nie z racji obojętności, lecz ze względu na granice, jakie stawia myśleniu jako myśleniu jego zadanie, czyli prawda bycia”¹⁹⁷. Dzieje się tak, gdyż myślenie musi być przez nią „ugodzone”. Musi być „ugodzone”, bo jest przez nią „wezwane”, a musi być „wezwane”, ponieważ jest nieustannym „nadchodzeniem bycia”¹⁹⁸. To „nadejście bycia” jest czymś koniecznym, bo w jego perspektywie ujawnia się świętość, a zatem, to, co jako jedyne „wiąże to, co boskie”. A przecież jedynie „Boskość przybliży Boga”. To właśnie jest nieodzownym projektem, który stoi przed światem i wyczekuje „Otwartego”¹⁹⁹. To samo, innymi słowy w pracy *Co zwie się myśleniem?*, Heidegger ujmuje jako „rozdarcie świadomości”, która dzięki jakiemuś w niej „rozstępowi” staje się „otwarta na nadejście Absolutu”. To „rozdarcie” właśnie prowadzi ku temu, „co metafizyczne”, chociaż trzeba pamiętać, że „dopóki myślimy tylko metafizycznie, nie myślimy jeszcze właściwie”²⁰⁰.

3.3. BYT „ZAPOMNIANY” A BÓG „OSTATNI”

Problem – wydaje się fundamentalny – w Heideggera rozumieniu bytu i bycia to ten, że wyznaczana przez te „pojęcia” płaszczyzna, to znaczy domena filozofii jako ontoteologii, nie jest w stanie ująć tego, czym (kim) jest Bóg. Jest On bowiem tutaj jakby niejawny, tajemniczy, „zakryty”²⁰¹. Nawet bycie, fenomen jego głębi nie ujaw-

¹⁹⁶ W interpretacji W. Pannenberg’a „filozofia ma – jak mówi – według Heideggera, milczeć o Bogu, ponieważ metafizyczne mówienie o Bogu, uwarunkowane przez różnicę podstawy i tego, co podstawa uzasadnia, nie dokonuje namysłu nad głównym jej warunkiem”. W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, s. 148; zob. tamże, s. 154.

¹⁹⁷ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 114. „Myślenie pracuje przy budowie domu bycia. Dom ten to mieszkanie w prawdzie bycia każdorazowo udzielane istocie człowieka przez spojenie bycia. Zamieszkiwanie w prawdzie bycia stanowi istotę *bycia-w-świecie*” (*List o „humanizmie”*, s. 120-121).

¹⁹⁸ „Myślenie jest w swej istocie, jako myślenie bycia, ugodzone przez jego wezwanie. Myślenie odnosi się do bycia jako do tego, co nadchodzące [...]. Myślenie jako myślenie jest związane z nadchodzeniem bycia, z byciem jako nadejściem. Bycie udzieliło siebie myśleniu. Bycie jest, jako udział myślenia. Udział jednak sam w sobie jest dziejowy” (*List o „humanizmie”*, s. 125).

¹⁹⁹ Por. Tenże, *Cóż po poecie?*, s. 221-222.

²⁰⁰ Tenże, *Co zwie się myśleniem?*, s. 44. 49. Współbrzmi to, chociaż z innego punktu widzenia, z intuicją autorstwa J.M. Bocheńskiego. „Dziś żaden poważny myśliciel – pisze on – nie przeczy, że świętość jest czymś pierwotnym, że nie można jej sprowadzić do czegoś innego, że mamy w niej do czynienia z całkiem szczególnymi wartościami i postawami. Większość dzisiejszych myślicieli – mówi dalej – jest jednak zdania, że ta religijna dziedzina nie ma nic wspólnego z metafizyką – że w sprawie istnienia Boga nie ma pomostu między wiarą a myśleniem. Bóg metafizyki, twierdzą, jest inny niż święty Bóg religii” (*Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 77).

²⁰¹ Jakiś ślad takiego rozumowania jest widoczny np. w *Liście o „humanizmie”* (zob. 81-82). Oto

nia wprost istoty Boga, jakichś wobec Niego „naturalnych” referencji, aczkolwiek należy pamiętać o tym, że samo zapomnienie bycia²⁰², co stało się już historycznym faktem, jeszcze bardziej pogłębia owo zapomnienie, „skrywanie się” Boga. Ale, owszem, z jednej strony – zauważa Heidegger – tylko Bóg posiada ostateczną moc „ocalenia” – wyrwania z jakiejś ostatecznej „trwogi” bycia, a więc jest jakąś ostoją, oparciem, ale z drugiej strony – patrząc na czasowy (w sensie „dziania się”) horyzont ludzkiej egzystencji, z natury wolnej – nie ma tu nic nieobalalnie pewnego, ani zobowiązującego, a to oznacza, że chociaż – jak wspomniano wyżej – „zapomnienie bycia” jako bycia może być dodatkowym „powodem” zapomnienia Boga, to jednak rodzi to paradoksalny, jak się wydaje, wniosek, że ewentualny „powrót” Boga równałby się „śmierci filozofii”. Dlatego uporczywy wręcz ukłon Heideggera w stronę samego „zapomnienia bycia” – jego swoistego dramatu, jest bardziej nagły, niż sama refleksja, wgłębianie się w istotę bycia²⁰³. Ale usiłując dotknąć-doświadczyć tej jego istoty, trzeba jakby powrócić na drogę „myślenia” (i mowy –poetyckiej?), by uchwycić to – jego „czymże jest bycie? Ono – to ono samo”. Nie jest ono – jak podkreśla – ani Bogiem, ani zasadą-racją świata. Jego naturą jest czymś „dalej” i „bliżej człowieka niż wszelki byt”, cokolwiek byłoby jego desygnatem – skała, dzieło sztuki, anioł, nie wyłączając Boga. I ponownie paradoks, jakieś zamierzone odwrócenie sensu – tym, co „najbliższe” jest bycie właśnie, ale „bliskość owa pozostaje dla człowieka czymś, co najdalsze”. Pytanie o to: dlaczego tak jest, musi być zreflektowane w świetle tego, co określa bytowanie człowieka, a to sygnalizuje fakt, że człowiek „zawsze i przede wszystkim trzyma się bytu”. I chociaż myślenie, i ujawniająca nieskrytość bytu mowa, ujmując byt, „wiążą się” z byciem, ale *de facto* odnoszą się do bytu jako bytu, „a nigdy bycia jako takiego”. Jedynym zatem światłem w tunelu pozostaje fakt, że wszelka refleksja „wychodzi od bytu” i powracając do niego, „już stoi w świetle bycia”²⁰⁴. Ono, bycie właśnie, jego „bliskość” jest udzielana poprzez prześwit. I tutaj, w projektowaniu owej bliskości poprzez ów prześwit „zapada rozstrzygnięcie” spraw fundamentalnych, które niemiecki Egzystencjalista ujmuje

specyficzna narracja Heideggera: „Człowiek, zanim zacznie mówić, musi na nowo dać się ugodzić wezwaniu bycia, narażając się na niebezpieczeństwo, że wtedy rzadko będzie miał coś do powiedzenia. W ten tylko sposób zostanie przywrócona słowu drogocенność jego istoty, a człowiekowi domostwo dla zamieszkania w prawdzie bycia” (tamże, s. 82).

²⁰² „Zapomnienie to – zdaniem Heideggera – nie jest przypadkowe i przejściowe, lecz kształtuje się z konieczności i ciągle”. Stąd też „wszelka konstrukcja ontologii fundamentalnej, mająca za cel odślonienie wewnętrznej możliwości rozumienia bycia, musi w trakcie projektowania wydzierać zapomnienie tu, co zostało ujęte w projekt” (*Kant a problem metafizyki*, s. 260).

²⁰³ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 69-70. 72-73. 76.

²⁰⁴ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 93-94. W związku z tym, „istotę człowieka stanowi to, że jest on czymś więcej niż tylko człowiekiem, jeżeli człowieka przedstawiamy sobie jako żywą istotę rozumną”. I dodaje, wyjaśniając owe „więcej”, które „znaczy: bardziej pierwotnie i dlatego bardziej w istocie istotnie” (tamże, s. 104).

na sposób poetycki, czyli w sposób, jaki w ogóle jawi się tutaj jako – jego zdaniem – możliwy. Pyta więc, „czy i jak Bóg i bogowie odmawiają nam siebie i trwa noc, czy i jak świta dzień świętości, czy i jak w jutrzence świętości znów mogą objawić się bogowie i Bóg”. I pytając o to, zresztą wielokrotnie, dopowiada, że „przestrzenia istoczenia się boskości” jest świętość, która w obliczu aktualnego kształtu świata, wydaje mu się projektem dopiero na przyszłość²⁰⁵.

Fundamentalnie zagadnienie to wiąże się z Heideggera – na poły poetyckim, na poły mitologicznym wręcz – mówieniem o koncepcji „ostatniego Boga”²⁰⁶, czy o „zbiegłych bogach”. „Ucieczka bogów” jako zasadniczo konsekwencja „zapomnienia bycia” jako takiego jest faktem, ale z tym faktem należy – zdaniem Autora *Czas światobrazu* – się mierzyć. Ale, odpowiedź brzmiąca paradoksalnie – jedynym punktem odniesienia jakichkolwiek refleksji o Bogu, musi być to nieuniknione doświadczenie, jakim jest Jego nieobecność. Nieobecności tej w sensie ścisłym doświadczają poeci, oni też, jako zresztą jedyni, są w stanie uchwycić moc i trwałość zarazem tego doświadczenia²⁰⁷. Stosowana tutaj przez Heideggera kategoria, pojęcie – *Ereignis* zdaje się mieć za swój cel podstawowy ująć to, co (póki co, nadal) jest tajemnicze, skryte, bo zapomniane. Otóż, *Ereignis* to samo wydarzenie się bycia, jego pełen sensu-określoności wyraz, ujmowanie jego prawdy. Dokonuje się na płaszczyźnie „styku” pomiędzy bytem, jego jakby do-rozumieniem, a „tym oto” egzystującym, *Dasein*. Tkwi w tym pewna „rozpiętość” prawdy, pewne jej „krążenie”, ujawnianie istoty, tego co ważne-fundamentalne²⁰⁸. W tym, jakby samoczynnym, samo-zwrotnym „dzianiu” się w *Ereignis* pojawia się jakiś impuls, jakiś refleks tego, co boskie (co jest *sacrum*). Jest to wewnętrzny „zwrot” ukazujący głębię wydarzenia się, ale równocześnie jego oddziaływanie²⁰⁹.

W tym „zwrocie” wydarza się bardzo wiele. Najpierw samo *Dasein* przybiera swoją postać właściwą, co oznacza, że jest tym czymś „pomiędzy” Bogiem (bogami) a człowiekiem. Dalej, w tym samym „zwrocie” dzieje się coś – fundamentalne-

²⁰⁵ Por. tamże, s. 101.

²⁰⁶ Jest zastanawiające, czy w koncepcji „ostatniego Boga” nie czyni Heidegger jakiejś analogii do tego, co – referując poglądy Nietzschego – ten ostatni nazywa „ostatnim człowiekiem”. Zob. część pracy Heideggera – *Co zwie się myśleniem?* (s. 33-40).

²⁰⁷ „Zapewne – pisze Heidegger – niejedno wiadomo o stosunku filozofii i poezji. Nic jednak nie wiemy o rozmowie poety i myśliciela [...]. Jednym z miejsc istoczenia bezmowności jest trwoga w sensie przerażenia, w które otchłań Nic nastraja ludzi. Nic jako Inne wobec bytu jest zasłoną bycia. Wszelki udział bytu już się u zarania dopełnił w byciu” (*Czym jest metafizyka? – Posłowie*, s. 56).

²⁰⁸ „Do ukonstytuowania bycia jestestwa należy projekt: otwierające bycie ku jego możliwości bycia. Jako rozumiejące, jestestwo może rozumieć siebie, wychodząc od świata i innych lub od swej najbardziej własnej możliwości bycia. Ta ostatnia możliwość oznacza, że jestestwo otwiera się sobie samemu w najbardziej własnej możliwości bycia i jako najbardziej własna możliwość bycia. [...] Bycie ku bytowi nie wygasa, lecz się wykorzystania. Byt nie jest zupełnie skryty, lecz właśnie otwarty, choć zarazem zamaskowany; pokazuje się on – ale w *modus* pozoru”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 281.

²⁰⁹ Por. K. Stachewicz, *Martina Heideggera*, s. 45. Zob. analizy B. Skargi: *Tożsamość czy różnica*, s. 29nn.

go i absolutnie tajemniczego zarazem – a mianowicie jakiś impuls, wycucie, czy raczej przecucie „ostatniego Boga”. Jest to jednak gra poezji i mitu, gdyż On przychodzi, ale i staje się nieobecny. *Dasein* to „przejsie” czyni jakoś swoim, jest w jego zasięgu, ale równocześnie gubi, zatracą i – mówiąc językiem wczesnego Heideggera – pogrąża się przepastnej „trwodze”²¹⁰. Chodziłoby tutaj zatem o uchwycenie czegoś nowego-pierwotnego, jakiegoś „nowego początku”, który ujawniłby swoją nośność-sens w fundamentalnym znaczeniu „prześwitu”. Prawda bycia, prawda jako korelat wolności, tej naturalnej niszy, która ujawnia sens bycia, niosąc przez to poniekąd jedynie „ratunek” dla bytów, rozświetla się w obrębie *Ereignis* jako prawdy najgłębszej, bo ukazującej dramat „opuszczenia przez bycie”. Dlatego słuszne wydaje się łączenie poszukiwania, odkrywania „nowego początku” i wiązania go z tym, co boskie; prawda bycia i idea boskości są tutaj sobie bardzo bliskie²¹¹.

W każdym razie z tematem „zapomnienia bycia” i w ogóle niewłaściwego rozumienia metafizyki, co jest konsekwencją tego pierwszego, wiąże się kwestia pojmowania Boga. Otóż metafizyka zatraciła sens Boga „boskiego”, to znaczy Boga „prawdziwego”. Ontologia fundamentalna nie szuka Boga metafizycznych dociekań, który jest traktowany jakby „przedmiotowo” i w związku z tym – jako najwyższa Przyczyna, lecz Boga czującego ludzką „trwożę”, Boga będącego w „zasięgu” jego egzystencji. Dlatego ta ontologia, ontologia Heideggera, woli pozostać daleka od takiej Jego wizji, która w refleksji o Nim pozbywa się czegoś istotnego – „boskiego” właśnie. W związku z tym, woli być ona „bez-bożna” jako przeciwieństwo metafizycznego dyskursu o Bogu jako *causa sui*²¹². Wydobycie rozumienia prawdziwego Boga, wyłuskanie myśli o Nim autentycznej jest możliwe jedynie w kontekście ujęcia fundamentu, czyli „istoczenia się” prawdy bycia. To zaś staje się możliwe tylko na płaszczyźnie chwytania tego, co jednoczy i co różnicuje zarazem rozumienie tego, czym jest byt oraz rozumienie-wycucie tego, czym jest bycie. Uchwycenie bowiem tej prawidłowości otwiera rozpoznanie i wyartykułowanie sensu jeszcze głębszego, tego mianowicie, który informuje o współgrze, jaka zachodzi pomiędzy byciem a myślą. Objawia to poniekąd istotę bycia człowiekiem, w której to istotowości, dziejowej w swojej ontyczności, dochodzi nieustannie do obdarowywania się: egzystencja ludzka rozświetla bycie, to zaś ostatnie jest jego niepowtarzalną własnością. Dzieje się tutaj, wydarza się w tym wymiarze jeszcze coś więcej, gdyż bycie udziela siebie, daruje siebie, ale jednocześnie „zakrywa się” za osłoną możliwości. Jest to w istocie odsłanianie, ale i zakrywanie prawdy bycia; prawdy, której jakby „podmiotem”, w którym się ukazuje, jest czasowość jako taka, to znaczy koniecz-

²¹⁰ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 237nn.

²¹¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 93-95. Zob. także: Tenże, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 89-90.

²¹² Zdaniem Heideggera „przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, takiemu Bogu nie może on grać, ani przed nim tańczyć”. Tenże, *Identyeczność i różnica*, tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, J. Mizera (red.), Kraków 1998, s. 182.

ne, ontyczne tło. Całość takiego rozumienia „losów” bycia prowadzi Heideggera do wniosku, że bycie jest coraz bardziej zapominane, że „zapada się” w mrokach braku pamięci-zapomnienia, co konsekwentnie oznacza, że wraz z tą niepamięcią coraz bardziej nikną też ślady obecności Boga. Bycie „skrywa się” za bytami i jeśli wyczuć „różnicę ontologiczną” o tym nie przypomina, to byty swoją bytowością, swoją statycznością przesłaniają to, co jest istotne – gubią horyzont bycia. Gubi się byt jako byt, gubi się człowiek – byt „ten oto”, *Dasein*, ale także – jest to wynik zatracenia fundamentalnego sensu – Bóg staje się jedynie „idolem”, staje się Bytem pośród bytów. Bóg jest zapomniany poprzez Jego racjonalizację, poprzez zagubienie sensu bycia i pośrednio samego świata, który jest wyraźnie stechnicyzowany i jako taki – na różne sposoby interpretowany przez różne odmiany metafizyki. I żadna z nich – podkreśla Heidegger – ani jej „próba” idealistyczna, ani materialistyczna, ani nawet chrześcijańska, nie osiąga czegoś istotnego, tj. „udzielającego się bycia”, tego, co jest jego sensem²¹³.

„Zapomnienie bycia” jest zapomnieniem tego, co w ogóle wydaje się czymś najbardziej doniosłym, bo związanym z płaszczyzną tego, co odsłania ontologia, mianowicie wymiar „teologiczny”²¹⁴. Trzeba przecież pamiętać o tym, że ujęcie bycia jako najbardziej fundamentalnego „początku” jest zarazem rozumieniem go jako podstawy bytu. Podstawa owa to swoiste „zrośnięcie” dwóch wymiarów tego, co jest, a zatem bycia i bytu. Bycie jako bycie jest byciem bytu; ujawnia to jego sens jako „to oto”. A zatem byt jest i jednocześnie byt jest jako bytujący. I co ciekawe, pomimo postulowanej (jako obecnej) „różnicy ontologicznej” uwypuklającej to, że są to różne typy patrzenia na byt i bycie, to jednak sam byt i bycie są czymś nierozdzielnym. Dlatego też analizy Heideggera zawarte w pracy *Identyczność i różnica* idą w tym kierunku, aby ostatecznie wykazać, że i byt, i bycie „są” z różnicy; ich rozumienie na niej się opiera. Owszem, jego zdaniem, nakładająca się na całość interpretacji świata kategoria „logosu” sprawia, że bycie posiada w sobie moc z jednej strony tego, co stoi za spójnością tego, co jest, a z drugiej – jest jego czynnikiem jednoczącym. Obie zatem płaszczyzny – sugeruje Autor *Bycie i czas* – dopełniają się nawzajem, to znaczy bycie i byt „krążą” w kontekście ich ujęcia i ich rozumienia²¹⁵. Stąd również, odnosząc się w tym kontekście raz jeszcze do możliwości poznawczych, odkrywczycy metafizyki, powie on, że owszem, „prawdą jest, że metafizyka przedstawia

²¹³ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, s. 103. „Technika – pisze Heidegger – będąc jakąś postacią prawdy, ma swą podstawę w dziejach metafizyki. Metafizyka stanowi znamieny, a tylko dotąd przeoczony etap dziejów bycia” (tamże, s. 102-103). Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 91-92.

²¹⁴ Ciekawa wydaje się uwaga S. Kamińskiego, który – referując niektóre współczesne tendencje, w świetle których teologia bywa traktowana jako *sui generis* antropologia teologiczna, zauważa, iż dziełem Heideggera staje się tutaj przyjęcie takiej interpretacji egzystencji człowieka wierzącego, którą można by opatrzyć mianem podejścia „filozoficzno-histeryczno-psychologicznego”. S. Kamiński, *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994, s. 489.

²¹⁵ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 89-90.

był w jego byciu i w ten sposób myśli bycie bytu. Ale – podkreśla natychmiast – nie myśli różnicy pomiędzy nimi. [...]”. Dlatego, wyprowadza wniosek: „Metafizyka nie pyta o prawdę samego bycia”. Nie jest zdolna tego uczynić, ponieważ „nigdy nie pyta o to, w jaki sposób istota człowieka należy do prawdy bycia”²¹⁶.

3.4. KU „BOSKIEMU” BOGU

Jedyny i poniekąd „naturalny”, ale nie w sensie – „zdroworozsądkowy”, czy – tym bardziej – ujęty „realistycznie”, kontekst-rozumienie Boga w Jego „boskości” niesie rozumienie-wyczucie bycia-egzystencji człowieka jako tego, kto dzięki otwartości-wolności posiada, wyczuwa to, co święte. Dzieje się tak, ponieważ – zdaniem Heideggera – „dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc z istoty świętości można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo *Bóg*”. I zaraz potem, pytając, dodaje: „Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy Bóg przybliży się i oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenie się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione?”²¹⁷. Oczywiście, wymiarem tym jest uchwycenie sensu bycia, doświadczenie jego – mówiąc językiem Husserla – „naukowości”, coś w rodzaju „dotknięcia” jego wewnętrznej konstytucji, doświadczając ją jednocześnie jako wolność, otwartość, obecność, bycie danym jako egzystencja (naturalnie – w czasie²¹⁸). Tym samym, to znaczy jakby na tym samym poziomie, wyczucie bycia, jego zrozumienie odkrywa prawdę o tym, że Bóg jest „zakryty” przed (czy wobec) ludzkiego myślenia. Owa „skrytość”, tajemniczość – bo przecież nie przejaw jakiejś Boskiej transcendencji – jest czymś w rodzaju „ostoi”, która chroni, „zabezpiecza” Jego wolność²¹⁹.

Odnotujmy tutaj, iż – zdaniem Krąpca – wbrew swoim deklaracjom, Heidegger jedynie pozornie „broni” „boskości” Boga, ponieważ faktycznie odrywa Jego poznanie i w ogóle rozumienie Jego Istnienia (nazwijmy je – Bycia) i – jako pośrednio – Jego natury (Bycia) od kontekstu wyjaśniania w świecie rzeczywistym. Nie jest to w każdym razie droga realistyczna, bowiem nie bazuje na uniesprzecznia-

²¹⁶ M. Heidegger *List o „humanizmie”*, s. 85. Warto tutaj przytoczyć szersze tło rozumowania Heideggera: „Metafizyka nie tylko dotychczas nie postawiła tego pytania, lecz jest ono dla niej jako metafizyki wprost niedostępne. Bycie wciąż oczekuje, by samo stać się dla człowieka godne myśli” (tamże).

²¹⁷ Tamże, s. 114.

²¹⁸ Na temat rozumienia (swoistego) współoddziaływania myśli „późnego” Husserla i Heideggera zob. badania S. Judyckiego: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 58.

²¹⁹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 21. Jeśli chodzi o Heideggera rozumienie transcendencji, to jak mówi S. Kowalczyk, jej „punktem wyjścia jest sama ludzka egzystencja, niejasny jest jednak punkt dojścia. Nie kieruje się ona ku Absolutowi. Heidegger milczy na ten temat całkowicie. [...] U Heideggera – mówić dalej – transcendencja zamyka się w immanencji bytu ludzkiego, różnej od transcendencji Absolutu”. S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 374.

niu przygodności bytów niekoniecznych, a z takimi przecież ma człowiek do czynienia, kiedy rozumiejąco zanurza się w świat, w który jest „wrzucony”, lecz jest to jakiś typ założonej idei Boga; idei uświadamianej sobie przez poznający podmiot na tle innych idei. Taka idea pojawia się – owszem – na obrzeżach ludzkiej świadomości, ale jest to tylko idea²²⁰. Może wynikać to z faktu, że sam Heidegger „mówienie”, narracją o Bogu pozostawia na „czas” późniejszy, jakby bardziej dojrzały. Owo mówienie o Bogu, w tym celu, by było sensowne, winno mieć swój czas dojrzały. Obecny przedział czasu, tego czasu, którego człowiek doświadcza, to jest, w którym żyje-bytuje – zdaje się sugerować Heidegger – jest czasem „zaćmienia Boga”. Tak zatem, najpierw należy zrozumieć samo bycie (człowieka), które z natury rzeczy jest uświadomioną i w pełni wolną otwartością na wszystko co jest-bytuje. Jest to istotne, ponieważ ta otwartość bycia stanowi jakby „warunek”, który jest płaszczyzną wszystkiego tego, co jest-istnieje jako byt. Tak więc pojawia się swoista „zasłona” bytu, pewna jego otoczka, która dzięki byciu, rozumieniu, owej otwartości, przybliży najgłębszy sens wszystkiego tego, co jest-staje się zrozumiałe. To jest właśnie, między innymi, ów „prześwit” przeczuwany i sygnalizowany przez Autora *Budować, mieszkać, myśleć*²²¹.

Raz jeszcze to należy podkreślić – jak się wydaje – najbardziej istotnym zarzutem, jaki czyni Heidegger pod adresem tradycyjnej metafizyki jest ten, że nie zapewnia ona Bogu pełnej, właściwej transcendencji, głównie z powodu swoistej „obiektywizacji” Jego natury, co jest – znowu – związane z błędną, jak sądzi, koncepcją bytu²²². W świetle tej ostatniej, Bóg jest „Przedmiotem” pośród przedmiotów znanych z kontekstu bytów przygodnych. Krótko mówiąc, ujmowany w takiej metafizycznej perspektywie Absolut, z konieczności musi być „(z)obiektywizowany”, tj. poddany jakiejś niesłusznej „horyzontalizacji”. Naturalnie, stanowi to powód neutralizowania Jego Bytu i poznawczego traktowania Go jakby poza Jego boskością²²³. Ale trzeba przy tym mieć świadomość i tego, że przecież zauważony i poniekąd wywołany przez samego Heideggera „kryzys” koncepcji Boga znalazł, chyba nie bez takich intencji jego samego, ujście nie tylko – jak mówi Z. Kunicki – w swoistym ataku na filozofię bytu z jej nachyleniem przedmiotowym, a zatem jakoś po-

²²⁰ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 215-216.

²²¹ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 18-19.

²²² „Wszystko o czym mówi Heidegger – podkreśla B. Skarga – jest raczej próbą ominięcia tej płaszczyzny, na którą wraz z metafizyką Bóg wkraczałby do filozofii. Ma to być filozofia bez Boga, ale – zauważa – w tym miejscu następuje pęknięcie” (*Tożsamość czy różnica*, s. 31).

²²³ Por. E. Morawiec, *Metafizyka*, s. 197. Byłoby to, jak się wydaje, zbieżne z intuicjami E. Husserla, dla którego – jak zauważa S. Judycki – „Bóg jest ideą, która porusza całą rozwijającą się dziejowość transcendentalnej subiektywności (resp. intersubiektywności), ideą leżącą w nieskończoności. Jest on – zauważa dalej – leżącym w nieskończoności celem, w którym zrealizować by się mogła prawdziwa wspólnota wszechludzkości jako wspólnota żyjąca według norm absolutnej racjonalności, a tym samym w absolutnej prawdzie” (*Intersubiektywność i czas*, s. 220).

mijającym (rzekomo czy *de facto*) samą jego bytowość, lecz również z późniejszym atakiem na „ontologię bycia”, która jak ukazuje to chociażby refleksja krytyczna J. Derridy²²⁴ czy J.L. Mariona przestała być źródłem inspiracji i tym samym słusznego oraz właściwie już pojętego ożywienia dyskursu o Bogu. Jak zdają się sugerować ci ostatni, Heideggerowska wersja ontoteologii wydaje się być niewystarczająca, ponieważ jest – jak sądzi Derrida – za mało otwarta na byt-tekst (ontologię literatury) oraz – jak chce Marion – za mało „teologiczna”. W takim myślowym tyglu, okazuje się, można uprawiać filozofię (i ontoteologię) poza „promieniowaniem” i bytu, i bycia. Krótko mówiąc, wystarczy literatura i teologia²²⁵.

Dodajmy, że dla samego Heideggera teologia jedynie jako „ontyczna nauka pozytywna”, dana na sposób nietematyczny, sięga właściwymi sobie metodami problematyki Bytu Boga, gdyż Ten musi być „wyłączony” z zakresu filozofii rozumianej jako ontologia. Można by tu – ewentualnie – mówić o jakiejś „regionalnej” ontologii, przesuując analizę istoty Boga w sferę filozofii religii. Jest to jednak możliwe na płaszczyźnie nie rozważań o Boskiej naturze jakby wprost, lecz pośrednio, jak może to czynić ontologia, czyli przybliżać fenomenologiczne rozumienie tego „czym” Bóg jest oraz to, „jak” Bóg jest. Spełniałby się wtedy, naturalnie jedynie prowizorycznie, „warunek możliwości” dyskursu-mowy o Bogu na tyle, na ile może On być „dany”, analogicznie do „danych”, znanych z analizy bytów przygodnych, ale to, jak już wielokrotnie wspomiano, zaciemnia raczej, a nie rozjaśnia tę perspektywę. Dużo więc światła daje tutaj Heideggera rozumienie ludzkiego *Dasein* jako czegoś pierwotnego; czegoś, co jako „przytomne”, jest otwarte na otaczający świat i to w sposób bezznakowy. Owo *Dasein* osobowe jest przecież bardziej pierwotne, tematycznie niezaangażowane wobec wszelkich możliwości wyrazu, jakiejś komunikatywnej ekspresji.

Występuje tu zatem coś w rodzaju „spirali” następujących po sobie doświadczeń, przedstawień odwołujących się ciągle do czegoś bardziej bazowego. Współwystępuje tu jednocześnie i nastrojowość chwytająca otoczenie jako „całość” bytów w ich istnieniu-przedstawianiu się, i rozumienie jako ujmowanie tychże bytów w sposobie ich istnienia, konkretności, nawet w ich istocie. Co ważne, kluczowa jest tutaj ludzka przytomność-obecność dotycząca, na kanwie przywołanej tu nastrojowości oraz rozumienia świata zewnętrznego, ale także samego wnętrza człowieka, jego bycia, zanurzenia w świat. Przytomność ta „demaskuje” pierwotnie samą siebie, a więc w perspektywie i bycia, i bytów, ale także nicości – stawia pytania. Jest to spójne

²²⁴ Zob. szerzej: Th. Clark, *Derrida, Heidegger, Blanchot*, New York 1992.

²²⁵ Por. Z. Kunicki, *Teizm*, s. 9. 268-269. Kunicki zauważa, że w wyniku przeobrażeń dokonanych przez Heideggera „nieufność rzucona jest już nie tylko na filozofię bytu, ale także na ontologię bycia, które przestaje być źródłem i warunkiem rewitalizacji pytań o Boga. W gruncie rzeczy chodzi o to – wyprowadza stąd wniosek – że Heideggerowskie pojmowanie onto-teologii okazało się nie dość głębokie i przemyślane” (tamże, s. 9).

z wcześniejszymi ustaleniami, gdyż zanurzenie-bycie w świecie jest ontologicznie fundamentalnym „układem” bycia. Na dobrą zatem sprawę, przytomność-obecność jest-egzystuje, to znaczy ujawnia się jako bycie-otwartość²²⁶. Jest to zarazem podstawą tego, czym jeszcze jest metafizyka pytająca o całość w horyzoncie tego, co jest byciem – ową przytomnością. „Ludzka przytomność może być odniesiona do bytu tylko o tyle, o ile zatrzymuje się wewnątrz nicości”. Dlatego „wykroczenie poza byt dokonuje się w istocie przytomności. Ale tym wykroczeniem jest właśnie sama metafizyka”. Więcej jeszcze, ona jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności”, a to oznacza, że jest ona „samą tą przytomnością”²²⁷.

Wracając jednak do intuicji Heideggera, swoistym nieszczęściem w samej perspektywie rozumienia bytu jest dotychczasowa metafizyka przesłaniająca poniekąd to, o co chodzi. A chodzi o dotarcie do głębi bytu, czyli bycia. Otóż, Bóg metafizyki jest Bogiem „schowanym” w jej rozumieniu. Jako nie mogący być ujęty w jej terminologii, jak uważa Autor *Bycie i czas*, jest w istocie niezauważalny. Jedynie zatem wymiar bycia, który ujawnia sens, jest odbiciem *logosu*. *Logosu* – jak zauważa B. Skarga – jako tego, „co jednocy”, będąc zarazem „podstawą każdego istnienia”, a nawet jego *sui generis* „racją”²²⁸. Tajemnica bycia poprzez swoją naskórkową zaledwie jawność, jest czymś, co się wymyka wszelkim schematycznym ujęciom. Takie rozumienie bycia jest rozumieniem jakby z pozycji argumentacji Kanta, to znaczy w świetle wolności tego, kto egzystuje – przeżywa swoją bytowość, jako wolny, czuje ją i wyraża przez przywołaną wyżej otwartość na to, co jest-bytuje. Człowiek zatem, który w swej wolności przeżywa swoje bycie, które wyprzedza wszelki byt i wyprzedzając, określa go, wciąż tęskni za odkryciem, za rozszyfrowaniem światła (była już o tym mowa wcześniej), które nie jest dostępne z perspektywy tego, co tylko bytuje. Bycie w czasie wymaga stosownej perspektywy, by rozróżnić to, co jest byciem i Bytem Absolutnym (Bogiem)²²⁹. Jest to jednak sprawa nieprzekraczalnie trudna z uwagi na fakt, iż wplata się tutaj, z konieczności, horyzont dwóch jakby wektorów – wolności z jednej strony i czasu z drugiej, jako swoistych „warunków” bycia. Wol-

²²⁶ Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 64-66.

²²⁷ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, s. 46.

²²⁸ Por. B. Skarga, *Tożsamość czy różnica*, s. 26-27. Interpretacja Skargi idzie tutaj bardzo daleko. „Ponieważ bycie jest podstawą – zauważa – byt staje się tym, co zostało ustanowione. Ustanowienie – wyprowadza stąd kolejny wniosek – odsyła natychmiast do pojęcia ostatecznego źródła, do podstawy będącej już *causa sui*, a tę podnosi się do godności Bytu Najwyższego. Oto jak na mocy *Austrag* – konkluduje – Bóg wkracza do filozofii” (tamże, s. 26).

²²⁹ M. Buber, w świetle swoich ustaleń, powie tutaj, że „życie ludzkie dotyka absolutu przez swój dialogiczny charakter [...] nie przez stosunek do własnej jaźni, lecz przez stosunek do jaźni innego, człowiek może stać się całością” (*Problem człowieka*, s. 54). Dlatego nieco dalej stwierdzi, że „Heideggerowskie *jestestwo* jest monologiczne” (tamże, s. 55). Co to ostatecznie oznacza? „Jestestwo – odnosi się krytycznie Buber – spełnia się w byciu sobą; dla Heideggera nie ma ontycznej drogi wiodącej poza to. [...] Heideggerowskie bycie sobą jest systemem zamkniętym” (tamże, s. 58).

ność jednakże jako wolność tego, kto bytuje, zgadza się niejako na tę niewyrażalność tego, co nieprzekraczalne, czyli w sumie „otwiera się” na nieprawdę, to znaczy „chowa się” za jej przesłoną, czyniąc bycie człowieka w jego konkretności, w realiach (egzystencjalnych) jego osamotnienia, jakby zamkniętym²³⁰.

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Ostateczną interpretację tekstów Heideggera, zaliczając go do grona przedstawicieli egzystencjalizmu o zabarwieniu ateistycznym, podaje M.A. Krąpiec²³¹. Z takim jednak ujęciem zdaje się nie zgadzać K. Stachewicz w swoim polemicznym artykule – *Martina Heideggera mówienie o Bogu*²³². W jego ujęciu centralna kwestia, to Heideggera „milczenie” o Bogu; milczenie, którego podłożem nie były jakieś braki w jego na nowo „ugruntowanej” myśli, wręcz przeciwnie – próba przeciwstawienia się nieadekwatnym nadinterpretacjom dotychczasowej metafizyki, której „substancjalność” na gruncie teologii naturalnej jest przyczyną zarysowującego się nihilizmu²³³. Zdaniem tego Autora, także merytoryczny wydzwięk prac Jana Sochoń, odnoszących się do myśli Heideggera zbyt jednostronnie, należy opatrzyć mianem – w tym wypadku – agnostycyzmu, ponieważ – jego zdaniem – Sochoń przekonuje o zasadniczej niemożliwości poznawczego „dotarcia” do kwestii poznawalności Boga²³⁴. Z takim jednak podejściem (jakie reprezentuje K. Stachewicz), to znaczy z upraszczającym metafizykę klasyczną, zwłaszcza w jej nurcie realistycznym, trudno jest się zgodzić, ponieważ jest ono racjonalne i dlatego w pełni uzasadnione, a jest takie z uwagi na jego podejście jednoznacznie realistyczne. Ono nie „projektuje” świata, nie czyni z niego jakiejś „gry”, lecz go wyjaśnia w świetle racji ostatecznych, i to tych przede wszystkim, które wyprowadzają jakikolwiek, pojawiający się w jego obrębie dyskurs, z pola absurdu.

Warto tutaj jeszcze odnotować stanowisko wybitnego historyka filozofii – F. Coplestona, który w jedenastym tomie swojej *Historii filozofii*, analizując różne oblicza egzystencjalizmu, dziedzictwo myślowe Heideggera włącza do nurtu opatrzonego tytułem *Egzystencjalizm ateistyczny*. Czyni tak, gdyż, jak twierdzi, taka interpretacja jest najbardziej spójna, bowiem chociaż Autor rozprawy *Kant a problem metafizyki* „nie twierdzi, że nie ma Boga”, to jednak „nie uznaje istnienia Boga”. Poza tym, wszelki Heideggerowski dyskurs wyrażający się głównie w jego „milczeniu” na Jego

²³⁰ „Wszelkie eksplikacje – pisze Heidegger – jakich dostarcza analityka jestestwa, uzyskuje się mając na uwadze strukturę jego egzystencji. Ponieważ określa się ona na podłożu egzystencjalności, charakteru bycia jestestwa nazywamy *egzystencjalami*”. Tenże, *Bycie i czas*, s. 56. Por. K. Tarnowski, *Bóg*, s. 19-20.

²³¹ Zob. *Porzucić świat absurdów. Z Ojcem Profesorem Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia ks. Jan Sochoń*, „Człowiek w Kulturze” 8(1996), s. 254 (całość pod tym samym tytułem – Lublin 2002).

²³² Zob. „Filozofia chrześcijańska” 4(2007), s. 35-49.

²³³ Por. K. Stachewicz, *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, s. 45.

²³⁴ Zob. np. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 226.

temat, nie odnosi się nigdy do jakiegoś „bytu transcendentnego rozumianego jako Bóg”. Taki Bóg musiałby wtedy być – wszak uważa tak niemiecki Filozof – bytem, nie zaś Byciem. Sprawia to wszystko, że w sensie ścisłym na tym gruncie nie można „sensownie podnieść zagadnienia Boga”. Jeśli – jak mówi Copleston – „niejasność należy do istoty filozofii Heideggera”, to nie dziwi fakt, że chociaż nie odrzuca on wprost istnienia Boga, tym niemniej jednoznacznie sugeruje, iż „poza samym człowiekiem i surową, nieprzeniknioną egzystencją rzeczy jest tylko Nic”²³⁵.

Jak wynika z analiz w obszarze teologii historii, Cz. Bartnik idzie w kierunku przyznania Heideggerowi jakiegoś typu dyskursu o Bogu. Historia, a ściślej mówiąc, działanie się bytu, czy po prostu bycie, zakłada swoisty proces jego rozumienia: od istnienia jakby w ogólności do istnienia (w czasie) osobowego. Z bycia historycznego, ogólnego, „wyłania się” byt konkretny, „istniejący”. „Jest to droga – zauważa Autor pracy *Teologia historii* – od anonimowości i zamknięcia wewnątrz siebie do przekraczania swego subiektywnego świata i do Istniejącego jako Boga. Historia – konkluduje on – ma strukturę religijną. Inny i Bóg są to hipostazy – osoby”²³⁶.

Powściągliwe w ocenie krytycznej są także myśli S. Kowalczyka, którego zdaniem filozofia M. Heideggera jest po prostu teizmem. Mówiąc o jego „ostrożnie sformułowanym teizmie” stwierdza, że „jednak dość wyraźnie sugerował istnienie Boga”, chociaż z drugiej strony, „zawsze reprezentuje programowy agnostycyzm”²³⁷. Zdaniem tego Autora, trudności interpretacyjne i „systemowe” są pochodną fenomenologicznej proveniencji myśli niemieckiego Filozofa, co spowodowało „ograniczenia ontologiczne i metodologiczne”. Oznacza to, iż w myśli Autora *Bycie i czas* obecne są elementy, zarówno idealizmu, jak i związanego z nim subiektywizmu, które niejako w sposób konieczny ograniczają maksymalistycznie pojętą problematykę Boga. I tak, tym – argumentuje Kowalczyk – co zasadniczo przesądza o rozumieniu Boga jako „sprawcy wszelkiego bytu” jest fakt czegoś, co można nazwać „darmowością” istnienia²³⁸. Wydaje się to jednak dalece dyskusyjne, ponieważ w istocie trudno jest znaleźć w pracach Heideggera takie miejsca, gdzie wyraźnie, bądź nawet – zresztą w jego stylu – a więc w sposób enigmatyczny, wyraża intuicje, że świat – tak, jak go opisuje – domaga się jakiegoś typu uniesprzeczniania, zwłaszcza gdy idzie o ten ontyczny fundament, jakim jest pytanie nie tyle o „bycie”, co raczej o rację (przyczynę) tegoż bycia.

I z tego głównie tytułu trudno jest się zgodzić z upraszczającym podejściem K. Tarnowskiego, dla którego ukazana przez Heideggera i realizowana – w różnych stylach myślenia – przez jego kontynuatorów „próba postawienia problemu myśle-

²³⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 129132-134.

²³⁶ Cz. Bartnik, *Teologia historii*, s. 166.

²³⁷ S. Kowalczyk, *Wieki o Bogu*, s. 362, a także: Tenże, *Bóg w myśli współczesnej*, s. 368.

²³⁸ Por. Tenże, *Wieki o Bogu*, s. 368.

nia o Bogu dziś²³⁹ wydaje się być czymś jedynie sensownym, tak jakby poddawane przez Heideggera krytyce etapy metafizyki (ale *de facto* nigdy nie była to rzeczowa krytyka metafizyki realistycznej) takiego typu „myślenia” nie realizowały. Przecież rzeczowa, solidna, oparta na realistycznych fundamentach myśl teodycealna nie rozpoczyna swojego biegu od – nie wolnej zresztą od wielu naleciałości irracjonalnych (poetyckich?), wręcz mitologicznych, myśli Heideggera. Nawiasem mówiąc, refleksja Autora *Czym jest metafizyka?* jedynie w jakimś małym stopniu realizuje to, czym jest dojrzały teizm. Wydaje się zatem czymś nieodzownym przemyślenie tej problematyki na nowo w świetle ujęć realistycznych, a zatem także racjonalnych. W każdym razie takich, które nie tylko mówią o „byciu”, ale sięgają do uzasadnień świata ostatecznych, podając tym samym jego rzeczowe uniesprzecznienia.

Pytaniem tutaj zatem fundamentalnym jest to, czy Martina Heideggera dyskurs o „byciu” (co jest ostatecznie podstawą jego rzeczywistości?), o „całości” świata egzystencjalów i jakiś też – owszem – „prześwit” prawdy w kierunku zapytywania o Boga („ostatniego” czy „zbiegłych bogów”?) jest podstawą tej filozoficznej, racjonalnej (nie mitologizującej, nie jedynie poetyckiej) koncepcji, którą przedstawia dojrzały teizm? Otóż, refleksja Autora *Bycie i czas* zdaje się nie pozostawiać większych złudzeń. Dokonany przez niego antymetafizyczny zwrot, nie tylko zamknął refleksję filozoficzną w kręgu poszukiwania podstawy dla samej „różnicy ontologicznej”, ograniczając ostatecznie jej zasadność do uprawiania poezji, ale przede wszystkim zakwestionował podstawy realizmu samej filozofii jako takiej. Stąd też wszelkie w tym kontekście próby filozoficznego „mówienia” o Bogu, jeśli się nawet pojawiają na kształt jakiegoś typu mitologii raczej, niż racjonalnej refleksji, to i tak stanowią one zdecydowanie coś w rodzaju apriorycznego „balastu” tej myśli, niż perspektywę odsłaniającą spójny sens świata jako całości. Krótko mówiąc, zanegowanie metafizyki jako takiej, ukazuje się tutaj jako źródło pozaracjonalnego dyskursu na temat problemu poznawalności Boga i ostatecznie wzmacnia jedynie postawę agnostycyzmu.

²³⁹ K. Tarnowski, *Bóg*, s. 266.

III FILOZOFIA ANALITYCZNA: OD FILOZOFII RELIGII DO WIARY RELIGIJNEJ?

Mówiąc o doniosłości analitycznego sposobu filozofowania w wieku XX, nie sposób pominąć faktu, że kamieniem milowym w kształtowaniu jej oblicza była, ale i (pod wieloma względami) pozostaje nadal, złożona co prawda i wieloaspektowa, myśl austriackiego filozofa – Ludwiga Wittgensteina. Jak już to zaznaczono we wstępie książki, do dorobku, w pewnym sensie, protoplasty pozytywizmu logicznego, twórcy teorii „gier językowych” – z czego głównie jest znany – sięgamy z tego zasadniczo powodu, aby postarać się wykazać, iż filozofia analityczna i wszystko to, co w jej obrębie się dokonuje, jest fenomenem, oczywiście, dyskusyjnym, gdyż jej „dyskurs” jest wybitnie – wydaje się – jednostronny, co i bardzo interesującym, także w perspektywie zajmującego nas tutaj tematu, to znaczy dostrzeżenia, bądź też nie, ewentualnych podstaw do formułowania i rozumienia teistycznej interpretacji świata. Raz jeszcze powtórzmy, rola Wittgensteina jest tutaj bez wątpienia szczególnie znacząca, już to z uwagi na jej niezaprzeczalne znaczenie, już to z racji jej merytorycznej wielotorowości.

Należy więc zapytać, na ile w mocy są zastrzeżenia Autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*, że „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹ oraz – czy w istocie „granice mego języka oznaczają granice mego świata”? A po wtóre, jaki wpływ na twórczy sens („metafizyczny”?) mają językowe „gry”, zwłaszcza ta, w obszarze której może się znaleźć i coś sensownie znaczyć nazwa „Bóg”? I jeszcze jedno, czy poza tym wszystkim, Wittgenstein (późna faza jego twórczości) mówi coś, komunikuje coś jeszcze więcej – czy przekazuje jakiś ukryty dotąd sens? Wreszcie, jaki ewentualnie ma to wpływ na współczesną myśl analityczną zorientowaną już „teistycznie”, to znaczy poza obszarem zainteresowań atomizmu logicznego, a nawet poniekąd, również poza samą analizą języka potocznego? Na przykład na swoiste konsekwencje całej palety weryfikowalności (również „eschatologicznej”) Johna Harwooda Hicka, czy też na kształt „chrześcijańskiej filozofii” Richarda G. Swinburne’a, dla której centralnym postulatem staje się „systemowy” wymóg koherencji?

Słowem, czymś jak najbardziej zasadnym wydaje się dokonanie takiego refleksu filozofii analitycznej, aby spróbować uchwycić jej „treść” jakby integralnie oraz – co ma

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1978, 6.54 (zob. również tę myśl w *Przedmowie*).

² Tamże, 5.6 (zob. także ten wątek w *Przedmowie*).

znaczenie o wiele bardziej fundamentalne – wyłuskać *signum distinctivum* poszczególnych jej ujęć, ważnych z interesującego nas w niniejszej pracy punktu widzenia. To znaczy, mówiąc ściślej, chodzi o uwypuklenie swoistego „narastania” problematyki z zakresu teologii naturalnej, tutaj – wkomponowanej poniekąd w kształt zaproponowanej przez wspomnianych analityków – szeroko rozumianej filozofii religii jako jedynej perspektywy w tym myślowym środowisku mówienia o Bogu, w każdym razie o jakimś transcendentnym wymiarze struktury świata, czy raczej jej przekraczania.

1. L. WITTGENSTEIN. „MILCZENIE”, DYSKURS RELIGIJNY JAKO „GRA” I POSZUKIWANIE SENSU

Jest rzeczą znamioną, że Wittgenstein, pomimo wielkiej popularności i powszechnego niemal uznania, zwłaszcza w tradycji anglosaskiego świata filozofii analitycznej, zresztą we współtworzeniu którego brał czynny udział (wystarczy wspomnieć o jego oddziaływaniu na kształt myśli G.E. Moore’a oraz B. Russella³), staje na stanowisku, że jego myślowe propozycje nie powinny być poddawane jakimkolwiek typom zewnętrznych ocen. Chodzi tu głównie o jakieś ogólne postrzeżenie i zaszerogowywanie jego poglądów z fazy pierwszej (także i naskórkowo interpretowanych poglądów z okresu *Dociekań filozoficznych* jako swoistej kontynuacji tej samej tradycji, ale w zmienionej już perspektywie), które – w jego przekonaniu – nie mogą rzutować na całość jego ujęcia. Otóż, nieporozumieniem wydaje się opinia, wedle której, po prostu, filozofia języka jako taka, jest pełnym dorobkiem Autora *Traktatu*. Wydaje się, że tak właśnie nie jest. Od tego bowiem momentu – jak podkreśla to znawca tematu, W. Sady – na dobrą sprawę, wiele poglądów zaczyna nabierać nowych, głębszych aspektów. Byłoby to, należy to również uwypuklić, zgodne z całym „programem”, jaki nakreślili (inna sprawa, że go do końca nie zrealizowali) twórcy myśli analitycznej (Moore, Russell), według których analiza języka jako narzędzia filozofowania, jest zaledwie wstępem do samego filozofowania⁴. Nawiasem mówiąc, sam Wittgenstein podziela taki punkt widzenia, gdyż „w wyścigu filozofii – zauważa – wygrywa ten, kto umie biec najwolniej. Albo: ten, kto osiąga cel jako ostatni”⁵.

³ Zob. analizy dziesiątego rozdziału jego książki *Mój rozwój filozoficzny*, pt. *Wpływ Wittgensteina* (tłum. H. Kraheńska, Cz. Znamierowski, Warszawa 1971).

⁴ Por. W. Sady, *Wprowadzenie*, [w:] Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 9-10. Niemniej jednak, należy nadmienić, że w owej pierwszej fazie Wittgenstein był przeciwny wyprowadzaniu jakichkolwiek wniosków natury filozoficznej niejako na obrzeżu uprawiania logiki. W. Sady zauważa, że przecież „przez półtora roku Wittgenstein z niezwykłą intensywnością studiował logiczne prace Russella, jednocześnie od samego początku wrogo odnosił się do jego tekstów filozoficznych” (tamże, s. 10).

⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 147. Prawie już pod koniec życia zauważa: „To, co teraz piszę, jest może kiepskie; tak więc nie jestem obecnie w stanie wydobyć na jaw nic wielkiego, ważnego.

Nie wchodząc tutaj w cały splot uwarunkowań, jakie wystąpiły pomiędzy myślą Wittgensteina a przedstawicielami Koła Wiedeńskiego (głównie R. Carnapa oraz M. Schlicka), trzeba zauważyć, iż w dyskusji z nimi wyprowadzony przez Autora *Dociekań filozoficznych* fundamentalny wniosek, że sensem każdego zdania – ono „wyznacza miejsce w przestrzeni logicznej”⁶ – jest zasadniczo metoda jego weryfikacji, poprowadziła tych ostatnich do zanegowania wszelkich prób formułowania logicznie sensownych zdań metafizycznych⁷. Ta, jako nauka „przemycająca” jakiegokolwiek sensy, staje się niemożliwa z uwagi na kształt jej wypowiedzi, które w istocie – ich zdaniem – są jedynie symptomami jakichś stanów natury emocjonalnej, w każdym razie czymś z pogranicza sztuki, nie zaś narzędziem zdatnym do odwoływania stanów faktycznych⁸, z których w istocie utkana jest logiczna struktura świata, a „w logice nic nie jest przypadkowe”, ponieważ „forma logiczna” jest – jak uważa – „formą rzeczywistości”⁹. Niemniej, należy zauważyć, że treść samego tekstu *Traktatu* nie jest jednorodna. Daje się tu bowiem zauważyć partię tez odnoszących się do kwestii relacji, jakie zachodzą pomiędzy myśleniem a światem („moim światem” – jak go nazywa sam Wittgenstein¹⁰) oraz część druga, oscylująca wokół zagadnień, na pozór bardzo słabo powiązanych z logiczną analizą językową, a mianowicie problematyką sensu życia, gdzie pojawia się nawet konstatacja, w myśl której rozwiązanie wszelkich możliwych problemów natury naukowej, absolutnie ma się nijak do „problemów życiowych” jako takich. Ale, z drugiej strony – paradoks – rozwikłanie problemu życia da się zreflektować jedynie „po zniknięciu tego problemu”. A zatem pojawia się wniosek Autora *Dociekań filozoficznych*: istnieje „zaiste coś niewyraźnego”¹¹ i jeśli to ostatnie uznać za coś z obszaru „nadprzyrodzoności”,

Lecz te słabowite uwagi – wyraża swoje przewidywanie – kryją w sobie wielkie perspektywy” (tamże, s. 181). Tymczasem, dodaje: „ja przystaję tam, gdzie inni idą dalej” (tamże, s. 182).

⁶ Tenże, *Traktat*, 3.4.

⁷ W *Przedmowie do Traktatu* Wittgenstein powie, iż jego dzieło „dotyczy problemów filozoficznych i pokazuje – jak zauważa – że płyną one z niezrozumienia logiki naszego języka”. Zob. J. Życiński, *Język i metoda*, Kraków 1983, s. 111nn; zob. także: Tenże, M. Heller, *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988, s. 267-268. Zob. również uwagi S. Kamińskiego: *Filozofia i metoda*, s. 58-59. 155nn, a także: Zob. C. Woźniak, *Wittgenstein i Heidegger: dwie koncepcje języka przewyżczającego metafizykę*, s. 169-185.

⁸ Przypomina to ujęcie twórcy pozytywizmu, A. Comte’a, zdaniem którego „rzeczywistą jest tylko ta wiedza, która opiera się na zaobserwowanych faktach” (*Metoda pozytywna w 16 wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961, s. 13). Zob. K. Rotter, *Idea nauk formalnych we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina 1913-1922*, Wrocław 1996; B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa 1968.

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (dalej cyt.: *Traktat*), tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1979, 2.012; 2.18 („Jeżeli rzecz – przekonuje Autor *Uwag o religii i etyce* – może występować w stanie rzeczy, to możliwość stanu rzeczy musi być w niej już przesądzona” – tamże).

¹⁰ „Książka mierza więc – pisze on – do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli” (*Przedmowa*). Zob. tamże, 5.62.

¹¹ L. Wittgenstein, *Traktat*, 6.52; 6.521; 6.522. Zob. W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 14-15. Zresztą powie Wittgenstein, że „świat i życie to jedno” (*Traktat*, 5.621). „A może coś jest poza faktami? – zauważa

to tylko pogłębia wcześniejszą tezę, iż jest ono w istocie czymś realnym, ale z pewnością niewyraźnym, ponieważ jedynie „nadprzyrodzone – mówi on – może wyrazić Nadprzyrodzone”¹².

1.1. ŚWIAT „FAKTÓW” W „PRZESTRZENI LOGICZNEJ”

Przechodząc do charakterystyki poglądów Wittgensteina, tutaj zwłaszcza tych z obszaru precyzyjnych ustaleń *Traktatu*¹³, należy zauważyć, iż generalnie nie jest możliwe zrekonstruowanie tejże myśli z punktu widzenia jakiegoś zwartego systemu filozoficznego¹⁴. Jeśli – jak to podkreśla Autor *Dociekań filozoficznych* – nadrzędnym celem filozofii jest spełnianie funkcji terapeutycznej wobec formułowanych i rozwiązywanych przez nią problemów¹⁵ („rozjaśnianie myśli”, gdyż „wszelka filozofia jest krytyką języka” i w związku z tym, jest nie tyle „teorią, lecz pewną działalnością”¹⁶), to naturalne wydaje się to, że tak określony ogólnie jej cel rozmija się,

Wittgenstein – Coś, czego nasze zdania wyrazić nie mogą? Ale mamy tu np. rzeczy i wcale nie chcemy wyrażać ich w zdaniach. Nie wyrażamy tego, czego wyrazić nie można. – A jak chcemy zadać pytanie, czy można wyrazić to, czego wyrazić nie można? Czy jest jakaś dziedzina poza faktami?” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 59).

¹² Tenże, *Uwagi o religii i etyce*, s. 110. „Gdy używasz słowa *Bóg* – podkreśla – nie wskazuje to, kogo masz na myśli – a raczej, co myślisz” (tamże, s. 165). Religijne wątki występujące w myśli Wittgensteina podejmuje M. Kiliszek w pracy: *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 32-43. Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, s. 13nn. Badania dotyczące poznawalności Boga na gruncie szeroko rozumianego scentyzmu podejmuje S. Kamiński w zbiorze – *Jak filozofować?*, s. 229-240.

¹³ Po „zmianie” perspektywy, to znaczy nie licząc już tylko na samą precyzację, powie on: „filozofując należy zstąpić w pradawny chaos i czuć się tam dobrze (*Uwagi o religii i etyce*, s. 181). Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Humę'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003, s. 185-186.

¹⁴ Podobna trudność – jak zauważa R. Murawski – pojawia się także w precyzyjnym ustaleniu wkładu Wittgensteina w rozwój matematyki. To, co warto podkreślić to fakt, iż Autor *Traktatu* (wbrew pozorom) jest przeciwny logicyzmowi. Pełni on bowiem w matematyce jedynie funkcję pomocniczą, nie zaś podstawową. Murawski konstatuje, że Wittgensteina refleksje na temat matematyki mają „w dużej mierze – jak pisze – charakter kantowski”, a poza tym, zdradzają wiele podobieństw z „koncepcjami intuicjonistów”, np. Brouwera (*Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995, s. 140-142). Zob. w tym kontekście uwagi S. Kiczuka: *Związek przyczynowy a logia przyczynowości*, Lublin 1995, s. 134-135.

¹⁵ Takie stanowisko zdaje się też utrzymywać P.F. Strawson, gdy mówi: „Potrzebna jest nam więc nie ogólna teoria wyjaśniająca, ale uzdrawiająca dyscyplina, która będzie nam przypominać o faktach dotyczących użycia wyrażań [...] i ewentualnie również rozpoznać źródła filozoficznych iluzji, gdy myśl nie trzyma się faktów”. P.F. Strawson, *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, tłum. A. Grobler, Kraków 1994, s. 22.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Traktat*, 4.0031; 4.112. zob. M. Maciejczak, *Dwie teorie języka*, s. 5-12. Nawiasem mówiąc, także w treści Wittgensteinowskich *Dociekań* pojawia się analogiczne rozumienie celów stawianych wobec poznania filozoficznego. „Filozofia – powie tutaj Wittgenstein – jest walką z opętaniem naszego umysłu za pomocą środków naszego języka” (*Dociekania filozoficzne*, 109), a sam „filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” tamże, 255). W *Uwagach o religii i etyce* wyrazi to Wittgenstein w słowach: „Walczymy z językiem. Pozostajemy w stanie wojny z językiem” (tamże, s. 120), albo inaczej: „Filozofem jest ten, kto musi uleczyć w sobie wiele chorób umysłu, nim zdoła dotrzeć do pojęć zdrowego rozsądku” (tamże, s. 157).

i to prawie zupełnie, z pretensjami do formułowania jakichkolwiek definitywnych formuł systemowych. Dość oryginalnie przedstawia to Wittgenstein, gdy mówi, że „problemy filozoficzne powstają [...] wtedy, gdy język *świętuje*”¹⁷. Akcentuje to, w przekonaniu austriackiego Filozofa, jeszcze bardziej i tak już ostro zarysowującą się granicę pomiędzy tą płaszczyzną wiedzy, która opiera się i dostarcza zdań prawdziwych, ponieważ ścisłych, sprawdzalnych, a jest nią obszar nauk szczegółowych (przyrodniczych), a tym, do czego do tej pory pretendowała filozofia, z jej zdaniami metafizycznymi, czyli niesprawdzalnymi, nieweryfikowalnymi w ustalonym sensie logicznej precyzacji¹⁸. Tak zatem – interpretując myśl Autora *Uwag o religii i etyce* – A.A. Maurer stwierdza, że w jego myśli poniekąd musi dojść do owego rozdzwieku między sensownością opartych na faktach pytań i odpowiedzi w obrębie nauk przyrodniczych, a ich odpowiednikami na gruncie filozofii¹⁹. Oznacza to, iż ta ostatnia nie wyjaśnia świata, nawet go nie opisuje²⁰, ponieważ ten jest po prostu „wszystkim, co jest faktem”; sam „świat – jak zaraz na początku *Traktatu* podkreśla Wittgenstein – jest ogółem faktów, nie rzeczy”. Nie da się go zatem „metafizycznie” zreizować, czy hipostazować, tym bardziej, że jego granice są ściśle określone poprzez sam zakres tego, czym jest świat. Ten zaś „jest wyznaczony przez fakty oraz przez to, że są to *wszystkie* fakty”, bo też, jeśli starać się go rozłożyć na jakieś ontyczne składowe, to okaże się, iż, znowu – tylko i wyłącznie „rozpada się na fakty”, a „fakt – podkreśla nasz Autor – jest istnieniem stanów rzeczy”, które z kolei są niczym innym, jak „połączeniem przedmiotów”, czyli obiektów i znowu – rzeczy²¹. Ostatecznie zatem

¹⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 38. Jest to już nieco inna perspektywa patrzenia na sam język (tzw. Wittgenstein II), ale istotny „zarzut” pozostaje niezmienny. Także i w *Uwagach o religii i etyce* stosuje Wittgenstein podobną retorykę: „Rozwiązanie problemu filozoficznego – przekonuje – jest porównywalne do skarbu z bajki, który w zaczarowanym zamku wydaje się czarodziejski, ale oglądany w dzień, na zewnątrz, jest niczym, jest najwykleszą sztuką złomu (lub czymś podobnym)” – tamże, s. 120.

¹⁸ Dlatego Wittgenstein proponuje coś w rodzaju próby „ustawienia” przedmiotów nauk szczegółowych oraz filozofii. „Ogół zdań prawdziwych – pisze – stanowi całość przyrodoznawstwa (albo ogół nauk przyrodniczych). Filozofia – podkreśla – nie jest jedną z nauk przyrodniczych. (Słowo *filozofia* musi oznaczać coś stojącego ponad naukami przyrodniczymi, albo poniżej ich, ale nie obok nich.)” – *Traktat*, 4.11; 4.111.

¹⁹ Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979, s. 506.

²⁰ Zauważmy, że, dla przykładu, G.E. Moore w rozdziale wprowadzającym do pracy *Z głównych zagadnień filozofii*, mówi, że najbardziej doniosłym zadaniem stojącym przed filozofią jest „dać opis ogólny całości Wszechświata” (tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 12).

²¹ L. Wittgenstein, *Traktat*, 1-2.01. Doda tutaj Wittgenstein, że „*żadnego* przedmiotu nie możemy pomyśleć sobie poza możliwością jego związku z innymi przedmiotami” (2.0121). I nieco dalej: „Jeżeli dane są wszystkie przedmioty, to tym samym dane są też wszystkie możliwe stany rzeczy” (2.0124). „Każda rzecz – wyjaśnia – jest niejako w przestrzeni możliwych stanów rzeczy” (2.013), lub: „przedmioty zawierają możliwość wszystkich sytuacji” (2.014). Na innym miejscu mówi o „konfiguracji” przedmiotów, które – jako skonfigurowane – tworzą stan rzeczy (zob. 2.0272), a „sposób, w jaki przedmioty są powiązane w stanie rzeczy, jest strukturą stanu rzeczy” (2.032). Zob. tamże, 5.4711.

– wyprowadza wniosek L. Wittgenstein – „sens świata musi leżeć poza nim”²². Aczkolwiek z drugiej strony, płaszczyna tego, co niewypowiadalne, a zatem wszystko to, co zdaje się być okryte tajemnicą, a w każdym razie nie da się tego (komunikatywnie) wyrazić, jest niezbywalną podstawą, na której „zyskuje znaczenie” to, co jest do wypowiedzenia możliwe²³.

W analitycznym ujęciu Wittgensteina domeną filozofii, skoro nie jest jej dostępna sfera faktów-świata w sensie ścisłym, nie jest i być nie może ustalanie jakichś nowych faktów, jakieś odkrywcze do nich docieranie, a zatem i wypowiedzanie jakichkolwiek sądów – weryfikujących, bądź falsyfikujących, lecz jedynie coś w rodzaju klaryfikacji, mętnych skądinań, myśli (Wittgenstein powie, że to „język przesłania myśli”²⁴). W tym celu, aby sensownie coś o świecie orzekać, należałoby znać-rozumieć logiczną strukturę samego języka, a to jest w większości wypadków snucia filozoficznej refleksji niemożliwe. „Rozumieć zdanie – przekonuje on, ale już później, w *Dociekaniach filozoficznych* – znaczy rozumieć jakiś język”. Natomiast „rozumieć język – znaczy włączyć pewną technikę”²⁵. Tymczasem, jedynie „zdanie ma sens” i jedynie w jego obrębie jakakolwiek „nazwa ma znaczenie”²⁶. Z tego też tytułu sformułowane w obrębie metafizyki i szerzej – filozofii w ogóle, tezy, nie są z gruntu ani prawdziwe, ani nawet fałszywe. One są po prostu pozbawione sensu – są „niedorzeczne”²⁷.

Skąd się to bierze? Otóż, zdaniem Autora *Niebieskiego i brązowego zeszytu*, powód zasadniczy tkwi w braku precyzji w obrębie związku, jaki zachodzi pomiędzy pozorną formą logiczną danego zdania²⁸, a jego strukturą (formą) faktyczną, rze-

²² *Traktat*, 6.41. Skąd taki wniosek? „W świecie wszystko jest tak, jak jest, i wszystko dzieje się tak, jak się dzieje; nie ma w nim żadnej wartości – a gdyby była, to nie miałyby wartości” (tamże). Jakiś trop interpretacyjny znajduje się w następującej wypowiedzi zawartej w *Uwagach o religii i etyce*, będący częściowo nawiązaniem do sformułowań pochodzących z *Traktatu*: „Co wiem o Bogu i celu życia? Wiem, że ten świat istnieje. [...] Że jest w nim coś zagadkowego, co nazywamy jego sensem. [...] Sens życia, tzn. sens świata, możemy nazwać Bogiem. I powiązać z tym porównanie Boga do ojca. Modlić się to rozmyślać o sensie życia [...]” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 60).

²³ Por. L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 125. Zob. uwagi J. Jaskóły w artykule: *Alternatywa dla faktów – światy możliwe. Interpretacja filozofii Michela Foucaulta, Ludwiga Wittgensteina i Edmunda Husserla w kontekście koncepcji światów możliwych*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 77-90.

²⁴ L. Wittgenstein, *Traktat*, 4.002; zob. tamże, 4.112.

²⁵ Tenże, *Dociekania filozoficzne*, 199.

²⁶ Tenże, *Traktat*, 3.3.

²⁷ Zauważa tutaj Autor *Dociekań filozoficznych*, że „tezy i pytania, jakie sformułowane w kwestiach filozoficznych, są w większości nie fałszywe, lecz niedorzeczne. Stąd też na pytania tego rodzaju nie możemy w ogóle odpowiedzieć, lecz jedynie stwierdzić ich niedorzeczność”. I wyprowadza ostateczny niejako wniosek: „Pytania i tezy filozofów polegają przeważnie na tym, że nie rozumiemy logiki naszego języka”. Stąd, „nic dziwnego, że najgłębsze problemy nie są właściwie *żadnymi* problemami” (*Traktat*, 4.003). Zob. tamże, 6.53.

²⁸ Przypomina tutaj Wittgenstein, że do natury zdania w sensie logicznym należy to, że „wyraża to, co wyraża, w sposób określony i dający się jasno sformułować”, co znaczy, iż „zdanie jest artykułowane” (3.251).

czywistą (wszak „znak zdaniowy jest faktem”²⁹). Przykładem takiej sytuacji, bodaj najbardziej obciążonej metafizycznymi nadinterpretacjami, jest sposób rozumienia pozornie prostego słowa „jest”³⁰, które, owszem, może występować w funkcji zrównującej podmiot i orzeczenie zdania, ale równie dobrze, i dzieje się tak bardzo często, pełni ono rolę orzecznika, a ten, jako taki, odsyła do czegoś, co istnieje³¹. Problem zdaje się więc polegać na tym, iż występuje proste i niczym nieuzasadnione mylenie i mieszanie faktycznego sensu słów w pewnych strukturach zdań, gdzie ten sens jest czytelny, to znaczy *de facto* zachodzi, i – niejako przez analogię – swoiste „przerzucanie” tego sensu w strukturę innych zdań, gdzie w rzeczywistości tego sensu już tam nie ma. A przecież, powie Wittgenstein, zdanie jest prostym obrazem rzeczywistości³², tak jak ją myślimy, a zatem, jeśli jest jej wiernym odwzorowaniem – jest prawdziwe, jeśli zaś nie – jest fałszywe. „Aby rozpoznać – wynika stąd, twierdzi Autor *Uwag o podstawach matematyki* – czy obraz jest prawdziwy, czy fałszywy, musimy porównać go z rzeczywistością”. Dlaczego? Ponieważ „z samego obrazu nie można rozpoznać, czy jest prawdziwy, czy też fałszywy”, co oznacza coś bardzo oczywistego, a konkretnie to, że „nie ma obrazu prawdziwego *a priori*”³³. Potwierdza to fakt, że sama w związku z tym rzeczywistość wyrażana w zdaniu, jest każdorazowo „ustalona” na „tak” lub na „nie”, ponieważ zdanie – niejako ze swojej natury – może być prawdą albo fałszem, ale jedynie poprzez to, że jest obrazem rzeczywistości³⁴.

²⁹ L. Wittgenstein, *Traktat*, 3.14. „Okoliczność – wyjaśnia dodatkowo austriacki Filozof – że znak zdaniowy jest faktem, przesłaniana jest przez zwykły sposób wypowiedzania się w piśmie lub druku” (3.143).

³⁰ Oto tok argumentacji Wittgensteina: „słówko *jest* pojawia się jako spójka, jako znak równości i jako wyraz istnienia; *istnieć* – jako czasownik nieprzechodni jak *iść*; *tożsamy* – jako przymiotnik; mówimy o *czymś*, ale także o tym, że *coś* się dzieje” (*Traktat*, 3.323; zob. podobne uwagi w *Dociekaniach*, 561). Przestrzegając przed konsekwencjami niezwracania uwagi na samą analizę struktury języka zauważa, że w ten sposób „powstają łatwo najbardziej zasadnicze pomyłki (których pełno w całej filozofii)” – tamże, 3.324. Dlatego cała uwaga winna się skupiać na nośności samego znaku (językowego). „Znak – mówi – wyznacza pewną formę logiczną dopiero wraz ze swym logiczno-syntaktycznym zastosowaniem” (tamże, 3.327).

³¹ Przypomina to trochę refleksje M. Heideggera, który postawił sobie za cel wydobyć prawdziwego, właściwego sensu bytu, czegoś bytującego (bycia). Wittgenstein zauważa tutaj, że swoiste kopiowanie problemów filozoficznych od starożytności greckiej po czasy jemu współczesne, biorą się w istocie z braku rozumienia tego, czym jest „być” w odróżnieniu od innych czasowników. „Póki będzie występował czasownik *być*, który wydaje się funkcjonować tak jak *jeść* i *pić*, póki będą występować takie przymiotniki, jak *identyczny*, *prawdziwy* [...], póty ludzie będą potykać się o te same zagadkowe trudności [...]” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 124).

³² Por. L. Wittgenstein, *Traktat*, 4.01. To samo wyraża Wittgenstein w słowach: „zdanie jest modelem rzeczywistości, tak jak ją sobie myślimy” (tamże).

³³ Tamże, 2.223; 2.224; 2.225. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 506-507.

³⁴ Por. L. Wittgenstein, *Traktat*, 4.023; 4.06.

Chodzi więc o to, aby wyrażać świat jako zbiór faktów, a to dokonuje się w języku, który z kolei posiada strukturę zdania („język jest ogółem zdań”³⁵). I o ile, bywa tak, że zdanie jest obrazem faktu, gdyż ujęte samo w sobie jest czymś fizycznym, podpadającym pod zmysły³⁶, to jednak nie w każdym wypadku w sposób wierny odpowiada ono, czy lepiej – reprezentuje, dane przedmioty (obiekty, rzeczy) jako dane w polu rzeczywistości, świata jako zbioru faktów. Wspomniane przedmioty „stanowią substancję świata” i jako takie, „nie mogą być złożone”. Zresztą, ta swoicie rozumiana „substancja jest tym, co istnieje niezależnie od tego, co jest faktem. Jest ona formą i treścią”³⁷. Dlatego też, w nawiązaniu do poprzednich ustaleń należy dodać, że w sposób, w jaki to czyni język logiki matematycznej (sama „matematyka jest pewną metodą logiki”³⁸), żaden inny język, logiczna nośność jego struktury, nie jest w stanie odzwierciedlać rzeczywistej struktury faktów. Nie posiada bowiem wystarczającego poziomu przejrzystości oraz jasności, tj. analityczności jako takiej. Tymczasem – przekonuje Wittgenstein – „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć”³⁹. Ale przy tym, należy sobie zdawać sprawę z tego, iż pomimo, że zdania logiki matematycznej są czymś w rodzaju przedstawień struktury rzeczywistości, to jednak nie oznacza to, że coś o niej mówią. W istocie – zapewnia Autor *Dociekań filozoficznych* – są one zwykłymi tautologiami⁴⁰ (a „tautologia wynika z wszystkich zdań” i dlatego „nie mówi ona niczego”⁴¹), co suponuje, że w istocie nie mówią nic – są „niby-zdaniami”. „Wszystkie tezy logiki – dodaje – mówią to samo. Mianowicie nic”⁴². Wszystko to sprowadza się do wniosku, że zdania mogą być prawdziwe albo fałszywe jedynie w sytuacji, kiedy składające się na nie wyrażenia odnoszą się do rzeczy i ich jakości, to znaczy w jakiś sposób je oznaczają. W związ-

³⁵ Tamże, 4.001.

³⁶ „W zdaniu myśl wyraża się w sposób zmysłowo postrzegalny” (*Traktat*, 3.1). Dodaje tu Wittgenstein: „Posługujemy się zmysłowo postrzegalnym znakiem zdania (fonetycznym lub graficznym, itd.) jako projekcją możliwej sytuacji”. „Znak, przez który wyrażamy myśl, nazywam znakiem zdaniowym. Zdanie zaś jest to znak zdaniowy w swym projekcyjnym stosunku do świata” (tamże, 3.11; 3.12).

³⁷ Tamże, 2.021; 2.024; 2.025. Podkreśla przy tym Autor *Niebieskiego i brązowego zeszytu*, że „substancja świata może wyznaczać jedynie pewną formę, nie zaś własności materialne” (tamże, 2.0231).

³⁸ Tamże, 6.234. W *Uwagach o religii i etyce* wypowiada Wittgenstein zgoda dziwnie brzmiące zdanie na temat natury matematyki: „W żadnym z wyznań religijnych błędne użycie wyrażen metafizycznych nie doprowadziło do tylu grzechów, co w matematyce” (tamże, s. 108).

³⁹ Tenże, *Traktat, Przedmowa*. Stąd też i spostrzeżenie, że „wynikiem filozofii nie są tezy filozoficzne, lecz jasność tez” (tamże, 4.112). Podobnie wypowiada się Wittgenstein w temacie jasności myślenia oraz wypowiedzi. „Cokolwiek da się w ogóle pomyśleć, da się jasno pomyśleć. Cokolwiek da się wypowiedzieć, da się jasno wypowiedzieć” (tamże, 4.116). Zob. tamże, 5.61.

⁴⁰ „Prawdziwość tautologii – zaznacza Wittgenstein – jest pewna, zdania – możliwa, sprzeczności – niemożliwa” (*Traktat*, 4.464). Nieco wcześniej podkreślił to, że „tautologia nie ma warunków prawdziwościowych, gdyż jest bezwarunkowo prawdziwa; a sprzeczność nie jest prawdziwa pod żadnym warunkiem” (tamże, 4.461). Zob. tamże, 6.1; 6.12.

⁴¹ Tamże, 5.142.

⁴² Tamże, 5.43.

ku z tym, okazuje się, że nie istnieją jakieś specyficzne zdania-twierdzenia z zakresu filozofii, co jednak nie prowadzi do wniosku – co już było podkreślone wyżej – że filozofia jako taka nie ma do spełnienia żadnego celu wspomagającego całość zagadnień przyrodoznawstwa. Wręcz przeciwnie, funkcja filozofii wydaje się w tym kontekście doniosła z uwagi na fakt, iż może ona odsłaniać to, co można, a czego nie można wypowiedzieć. Mówiąc ściślej, jej głównym zadaniem jest coś w rodzaju określania granic samego języka, a to prowadzi do wniosku, że jej ważną domeną jest wytyczanie granic myślenia jako myślenia⁴³. Już przecież w swojej *Przedmowie do Traktatu* Wittgenstein podkreśla, że samą „granicę wytycza się zatem tylko w języku, a co leży poza nią będzie po prostu niedorzecznością”⁴⁴.

1.2. „GRY” I GRANICE „GRANIC JĘZYKA”

Sprawa ta jednak okazuje się być bardziej skomplikowana, niż wypływa to wprost z powyższych wniosków. Dlaczego? Odpowiedź poniekąd narzucają dalsze tezy *Traktatu*. Wittgenstein zauważa bowiem, że – aby filozofia mogła spełniać taką rolę: wspomnianego wytyczania granic⁴⁵ językowi i myśleniu – musiałaby posługiwać się wypracowaną przez siebie, w każdym razie w jej obrębie, teorią zdania. Ale, nie tylko to – dysponując taką teorią, stanęłaby przed koniecznością poznania jej stosunku do rzeczywistości, a to, póki co, wydaje się czymś niemożliwym. Owa niemożliwość bierze się stąd, że jeśli nawet struktura języka odzwierciedlana w zdaniach będzie jakoś mogła odwzorowywać ontologiczną strukturę faktów, czyli świata jako „ogółu istniejących stanów rzeczy”⁴⁶, to i tak nie da się orzec, czym ta struktura w istocie swej jest⁴⁷. Niebezpieczeństwo bierze się stąd, że filozof po-

⁴³ Również i z tego powodu, że „granice języka ujawniają się poprzez niemożność opisanego faktu, który odpowiada zdaniu (jest jego przekładem), bez powtórzenia po prostu tego zdania” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 118).

⁴⁴ Tenże, *Traktat, Przedmowa*. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 507-508. Rozumienie owych „granic” w kontekście refleksji etycznej omawia Wittgenstein w *Uwagach o religii i etyce* (zob. 84-85). Zob. uwagi krytyczne S. Kamińskiego (*Jak filozofować?*, s. 209-210).

⁴⁵ „Filozofia winna wytyczać granice tego, co się da pomyśleć, a tym samym tego, co się pomyśleć nie da” (*Traktat*, 4.114)

⁴⁶ Tamże, 2.04. Warto tu, w kontekście tego wątku nadmienić, że zdaniem Wittgensteina „istnienie i nieistnienie stanów rzeczy jest rzeczywistością. (Istnienie stanów rzeczy nazywamy też – dopowiadamy – faktem pozytywnym, nieistnienie – negatywnym)” – 2.06. Ale, co tutaj jest istotne – „Z istnienia i nieistnienia jednego stanu rzeczy nie można wnosić o istnieniu lub nieistnieniu innego” (2.062). Zob. tamże, 4.1; 4.2; 4.3; 4.4. Warto tutaj zwrócić również uwagę na analogiczne refleksje z *Dociekań filozoficznych*: „Co znaczy [...] powiedzenie o elementach, że nie można im przypisać ani istnienia, ani nieistnienia? – Można by rzec: jeżeli wszystko, co zwiemy *istnieniem* i *nieistnieniem* polega na zachodzeniu i niezachodzeniu związków między elementami, to nie ma sensu mówić o istnieniu (czy też nieistnieniu) elementu [...]” (*Dociekania filozoficzne*, 50).

⁴⁷ Ujmując to także intuicją wyrażoną przez S. Kamińskiego w jego pracy – *Jak filozofować?*: „Próba skonstruowania poprawnego języka o treści ontologicznej eliminuje klasyczne problemy filozoficzne, a filozofia redukuje się do logiki wiedzy”. I odnosząc te uwagi do metodologii filozofii, dodaje: „nie na-

sługuje się językiem, który odsłania „kształt” faktów, czyli świata, ale tym samym pokazuje, że już, jakby przedwstępnie, zakłada treść tego, co chce właśnie zakomunikować⁴⁸. Z drugiej strony również, wydaje się czymś zgoła niemożliwym mówić sensownie o relacjach, jakie mają miejsce między strukturą języka a rzeczywistością, gdyż to znowu suponuje konieczność relacjonowania czegoś o teźże rzeczywistości, która „cała jest światem”⁴⁹, ale w postaci jakby „czystej”, poza płaszczyznę jej obrazów, które są jej „modelami”⁵⁰. Owszem, to wszystko raz jeszcze daje, dodatkowo wzmocniony, argument, że zdania formułowane przez metafizykę są bezsensowne, głównie z uwagi na fakt, iż wykraczają one daleko poza granice logiki języka i jako takie, pretendują do miana zdolnych wyrazić coś, co przecież, w tym kontekście – poniekąd *ex definitione* – należy do sfery tego, co absolutnie nie daje się wyrazić⁵¹. Jest ono czymś z obszaru tego, czym jest to, co „mistyczne”⁵². Tymczasem, sam „obraz jest faktem”. Więcej, „jest powiązany z rzeczywistością; osiąga jej”, to znaczy – „by być obrazem, fakt musi mieć coś wspólnego z tym, co odwzorowuje”⁵³.

Naturalnie, co zresztą w świetle też *Traktatu logiczno-filozoficznego*, wydaje się czymś logicznie spójnym, Wittgenstein nie podważa tu bynajmniej realnego istnienia⁵⁴ tego wszystkiego, co niewyraźalne, ale jest faktem, że instrumentarium logiczne, jakim posługuje się (póki co) metafizyka, nie jest w stanie mówić sensownie o takich obszarach myśli, jak problem przyczynowości⁵⁵ („nic głupszego

leży widzieć w języku filozoficznym przedmiotu badań filozofii, ale ich środek narzędny, który winien być uprzednio dobrze poznany i zdeterminowany, ażeby filozofowanie posiadało walor epistemologiczny” (s. 90-91).

⁴⁸ Z tego chyba tytułu, uważa Wittgenstein, „filozofowanie jest tak męczące dlatego, że nieustannie trzeba myśleć wbrew tej potrzebie” i dlatego wyraża propozycję, aby „wzajemne pozdrowienie filozofów” przybrało postać zdania: „Nie spiesz się!” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 193. 198).

⁴⁹ Tenże, *Traktat*, 2.063.

⁵⁰ Tamże, 2,12. Autor rozjaśnia nieco swoje rozumienie przywołanego tutaj obrazu mówiąc, że jego funkcja „polega na tym, że jego elementy mają się do siebie w pewien określony sposób” (2.14). Następnie nadmienia, iż „to, że elementy obrazu mają się do siebie w pewien określony sposób, wyobraża, iż rzeczy tak się do siebie mają. Nazwijmy ten związek elementów obrazu jego strukturą, a jej możliwość – jego formą odwzorowania” (2.15). „Forma odwzorowania jest to możliwość, że rzeczy tak się do siebie mają, jak elementy obrazu” (2.151).

⁵¹ Po prostu, powie Wittgenstein: „*Granice mego języka oznaczają granice mego świata*” (*Traktat*, 5.6).

⁵² „Nie to, jaki jest świat – mówi Autor *Niebieskiego i brązowego zeszytu* – jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest” (*Traktat*, 6.44).

⁵³ L. Wittgenstein, *Traktat*, 2.141; 2.1511; 2.16. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 508. Dlatego też, Wittgenstein sili się na dość mocną tezę, wedle której „logika nie jest teorią, lecz lustrzaną podobizną świata”, co z innej strony oznacza, że „logika jest transcendentalna” (*Traktat*, 6.13).

⁵⁴ „Artystycznym cudem – pisze – jest to, że świat istnieje. Że istnieje to, co istnieje” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 71).

⁵⁵ Ponieważ, podkreśla Autor *Dociekań filozoficznych*, „wszelkie wnioskowanie dokonuje się *a priori*” (*Traktat*, 5.133), stąd też „ze zdania elementarnego nie da się wywnioskować żadnego innego”

– mówi bez ogródek – niż paplanina o przyczynach i skutkach⁵⁶), zagadnienia etyczne⁵⁷, kwestie związane z nieśmiertelnością człowieka⁵⁸, jak również jego cierpienia i śmierci, czy w końcu o istnieniu, a tym bardziej o naturze Boga, ponieważ On nie objawia się w granicach świata⁵⁹. „Istota Boga – przekonuje Autor *Dociekań* – gwarantuje jego istnienie”, ale wyprowadza stąd paradoksalnie brzmiący wniosek, iż „znaczy to właściwie, że nie o istnienie tu chodzi”⁶⁰. W związku z tym, znowu, najbardziej klarownym przykładem jest tu zagadnienie faktu samego istnienia. Dlaczego? Bowiem w mocy nauk szczegółowych jest jakiś adekwatny sposób opisu tego, jaki świat jest, natomiast sam fakt, że on jest-istnieje, jest dany jakby wprost i nie wymaga to jakichś dalszych analiz, czy uzasadnień. Podobnie poniekąd ma się sprawa z innym aspektem świata, a mianowicie ujęciem go jako pewnej „całości”. Z czego to wypływa? Wypływa to stąd, że aby sensownie mówić o „granicach” świata, należałoby wyjść poza te jego granice i reflektować z je z jakiejś innej już perspektywy. Niemniej, intuicja (w treści *Dociekań* nazwie ją Wittgenstein „zbędną wymówką”⁶¹), jaką posiadamy o otaczającej nas rzeczywistości, informuje nas, że postrzegamy ją jako jakąś „ograniczoną całość”⁶². Inna zresztą sprawa, bardziej jeszcze jasna – nie jesteśmy w stanie wyrazić adekwatnie struktury świata w używanych przez nas słowach, a jednak język w jakiś sobie właściwy sposób tę strukturę sygnalizuje⁶³.

(tamże, 5.134), a to konsekwentnie prowadzi do wniosku, iż „z istnienia jakiejś sytuacji nie można w żaden sposób wnosić o istnieniu sytuacji zupełnie od niej różnej” (tamże, 5.135), to znaczy „nie ma związku przyczynowego, który by taki wniosek usprawiedliwiał” (tamże, 5.136). Dlatego pointą takiego rozumowania jest teza, że „wiara – jak to nazywa Wittgenstein – w związek przyczynowy jest *przesądem*” (tamże, 5.1361). Dalej dopowie, że „jest przecież nie do wiary, by z jakiegoś faktu *p* miało wynikać nieskończenie wiele *innych*, mianowicie $\sim p$, $\sim\sim p$, itd.” (tamże, 5.43). Jeszcze na innym miejscu powie, że „prawo przyczynowości nie jest prawem, lecz formą prawa” (tamże, 6.32; zob. tamże, 6.36).

⁵⁶ Tenże, *Uwagi o religii i etyce*, s. 178). I – nie podając przy tym żadnych rzeczowych uzasadnień – dodaje: „nic błędniejszego, mniej przemyślanego” (tamże).

⁵⁷ Zob. Tenże, *Traktat*, 6.42nn.

⁵⁸ Zob. tamże, 6.431nn. Ciekawa, ale zarazem nieco enigmatyczna jest refleksja Wittgensteina na temat rozumienia tego, co nazywa on „ja filozoficznym”. Otóż, jego zdaniem, „nie jest to człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia, lecz jest to podmiot metafizyczny – granica, a nie część świata” (tamże, 5.641).

⁵⁹ „Bóg nie objawia się w świecie” (*Traktat*, 6.432). Zob. uwagi L. Eldersa w jego *Filozofii Boga* (s. 59). Zob. uwagi M. Manikowskiego w: *Próba nowej interpretacji „Tractatus logico-philosophicus” Ludwiga Wittgensteina*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 91-102.

⁶⁰ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 200.

⁶¹ Tenże, *Dociekania filozoficzne*, 213.

⁶² Tenże, *Traktat*, 6.45. Zresztą, „odczucie świata jako ograniczonej całości jest tym, co mistyczne” (tamże).

⁶³ Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 508.

W związku z tym, końcowe zwłaszcza tezy *Traktatu*, raz jeszcze podtrzymują w mocy to, co było już wyartykułowane w *Przedmowie*, a mianowicie, podkreślenie bezwzględnych granic języka, przy jednoczesnej uwadze, że służy to wydobyciu jakby na jaw struktury myśli, i wtórnie – języka, i więcej – bo w efekcie – także i struktury świata. A przecież myśl jest „logicznym obrazem faktów”, co konsekwentnie prowadzi do wniosku w postaci tezy, że „ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata”, bo w ogóle „myśl jest to zdanie sensowne”⁶⁴. Samo zaś zdanie posiada tutaj rolę wyróżnioną, ponieważ – jak podkreśla to Wittgenstein – ono „konstruuje pewien świat”, czyniąc to „z pomocą rusztowania logicznego”⁶⁵. Ale to wszystko staje się dobrym planem do tezy, że – raz jeszcze powtórzmy – „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Jest to tym bardziej ważne, że – jak zauważa, nieco nawet paradoksalnie, sam Wittgenstein – „tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne.” I ukazując w końcu ową „niedorzeczność” tychże tez, dodaje: „gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie”. W jakim celu to wszystko? W tym, aby „niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy”. Tezy te są słuszne, wprowadzają przecież jasność⁶⁶, ale ten kto je pojmuje – sugeruje Autor *Dociekań filozoficznych* – „musi te tezy przewyciężyć”, bo „wtedy świat przedstawi mu się właściwie”⁶⁷.

Pomimo odrzucenia ostrości wielu tez *Traktatu logiczno-filozoficznego*, niejako łagodząc swoje stanowisko⁶⁸ i czyniąc je bardziej ostrożnym, elastycznym, nawet pragmatycznym⁶⁹, w *Dociekaniach filozoficznych* Wittgenstein pozostaje generalnie przekonany o tym, że problemy, to znaczy nadinterpretacje i nieuzasadnione roszczenia metafizyki mają swoją genezę w nadużywaniu logicznej struktury języka. Głównym obszarem jego zainteresowań pozostaje więc język, ale to, co teraz uwypukla, to ta jego struktura, którą można rozumieć jako pewną, z natury złożoną

⁶⁴ L. Wittgenstein, *Traktat*, 3; 3.01; 4. Poza tym, przypomina Wittgenstein, „nie możemy pomyśleć nic nielogicznego, gdyż inaczej musielibyśmy myśleć nielogicznie” (3.03), a to jest niemożliwe. Zob. tamże, 5.4731.

⁶⁵ Tamże, 4.023. Zob. tamże, 6.124. Podobnym sformułowaniem posługuje się też Wittgenstein w *Dociekaniach*, w paragrafie 240.

⁶⁶ Warto tutaj przypomnieć, co zaraz na początku *Traktatu*, a zatem już w *Przedmowie*, Wittgenstein niejako zakłada: „[...] prawdziwość komunikowanych tu myśli – pisze – zdaje mi się niepodważalna i definitywna. Jestem więc zdania – dodaje – że w istotnych punktach problemy zostały rozwiązane ostatecznie. A jeżeli się co do tego nie myślę, to wartość niniejszej pracy jest po wtóre taka, że pokazuje ona, jak mało się przez rozwiązanie tych problemów osiągnęło.”

⁶⁷ Tamże, 6.54-7. To jest chyba zasadniczy powód, dla którego „późny” Wittgenstein powie: „Nie wystrzegaj się tak mówienia niedorzeczności! Musisz się tylko swej niedorzeczności przysłuchiwać” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 171).

⁶⁸ Zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 187.

⁶⁹ W *Przedmowie* do *Dociekań filozoficznych* Wittgenstein podkreśla, iż w prezentowanym przez niego dziele można dopatrywać się podobieństw do innych ujęć filozoficznych (zob. *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 5), np. do pragmatyzmu amerykańskiego, czy też do psychoanalizy. Zob. J. Życiński, *Język i metoda*, s. 91-93.

„grę”⁷⁰. Wspominając w *Dociekaniach* po raz pierwszy o koncepcji owej „gry”, Wittgenstein wyjaśnia, że możemy „sobie pomyśleć, że cały proces używania słów w jedną z owych gier, za pomocą których dziecko uczy się swego ojczystego języka. Gry te nazywać będę grami językowymi” i dodaje: „stosując też czasem to określenie do języka prymitywnego”⁷¹. Więcej, język przedstawia się jako panorama różnych „gier” i pomimo zachodzenia pewnych między nimi odpowiedniości, są to, za każdym razem, „gry” o wyraźnie się zarysowującej specyfice⁷². Rodzi to bardzo konkretne wymaganie, aby badacz, np. filozof, w ten sposób „dociekał” teże specyfiki, aby gdzieś w planie tych poszukiwań posiadać, przybliżony chociażby, obraz całokształtu rozmaitych sposobów stosowania języka⁷³. Ważne zatem stają się jakby różne punkty widzenia. Bo owszem, wszystkie one mają za swój „przedmiot” słowo – język i jego wieloaspektowe „czynności”⁷⁴, ale zakres operatywności tego słowa (słownika) jest bardzo szeroki. Dlatego – zauważa Autor *Traktatu* – sam „termin *gra językowa* ma tu podkreślać, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia”⁷⁵. Słowo jako takie, raz o coś pyta, za innym razem coś apodyktycznie stwierdza, to znowu opisuje, wyraża rozkaz, niesie różne stany emocjonalne; raz przybiera postać ostrej definicji, a raz jest wyrazem mistycznego uniesienia. I co ciekawe, wydaje się, że poza tymi wszystkimi próbami ujęć konkretnego *modus* słowa, nie ma jakichś ściśle określonych reguł⁷⁶.

⁷⁰ L. Koj w swojej pracy *Problemy semiotyki logicznej* (Warszawa 1990, s. 406) zwraca uwagę na oryginalny w tym zakresie wkład Wittgensteina, ale zauważa (czyni tak również wielokrotnie w *Dociekaniach* i sam austriacki Filozof) nieoceniony wpływ myśli św. Augustyna.

⁷¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 7.

⁷² Zob. tamże, 53-54.

⁷³ Nieco obrazowo, ale jest to język bardzo charakterystyczny dla całości treści *Dociekań*, Wittgenstein zauważa, że „w trakcie filozofowania często okaże się pożyteczne powiedzieć sobie: nazywanie czegoś jest czymś podobnym do przymocowywania do rzeczy tabliczki z nazwą” (tamże, 14; zob. tamże, 26).

⁷⁴ „*Grą językową* – wyjaśnia nasz Autor – nazywać też będę całość złożoną z języka i z czynności, w które jest on wpleciony” (*Dociekania filozoficzne*, 7).

⁷⁵ Tamże, 23. Wyraża tutaj L. Wittgenstein coś w rodzaju „dylematu”, swoistego napięcia pomiędzy tym, co już wyraził w *Traktacie*, a tym, co w swojej refleksji snuje teraz, tzn. w obrębie *Dociekań*. „Im dokładniej – pisze – przyglądamy się rzeczywistości językowi, tym silniejszy staje się rozdźwięk między nim a naszym postulatem. (Kryształowa czystość logiki nie jest przecież czymś, do czego *doszedłem*; była jedynie pewnym postulatem). Rozdźwięk ten staje się nieznośny; zanosi się teraz na to, że postulat stanie się czymś pustym. [...]”. I wyrażając się na poły poetycko, zgłasza kolejny postulat: „z powrotem na szorstki grunt”. Już w kolejnym paragrafie wyjaśnia: „Dostrzegamy, że to, co zwiemy *zdaniem*, *językiem*, nie jest tą formalną jednością, jaką sobie wyobrażałem, lecz rodziną mniej lub bardziej spokrewnionych ze sobą tworów. – A co się stanie z logiką? Jej ścisłość zdaje się rozpyływać. – Czy tym samym nie zniknie ona zupełnie? – W jakim bowiem sposób logika mogłaby utracić swą ścisłość? [...]”. I kończąc tę myśl, dodaje: „*Przesąd* kryształowej czystości może być tylko w ten sposób usunięty, że odwróci się cały nasz sposób patrzenia” (tamże, 108).

⁷⁶ Zob. tamże, 18-19. 23. Por. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 510.

Brak owych reguł, czy inaczej – wyraźna teza, iż nie istnieje coś takiego jak jakaś „istota” języka (ten jest po prostu „labiryntem ścieżek”⁷⁷, czy prościej jeszcze – „instrumentem”⁷⁸), suponuje, że tak, jak zachodzi nieskończona ilość sposobów stosowania słów, tak też – niejako analogicznie, czy raczej proporcjonalnie – istnieje nieograniczona ilość językowych gier⁷⁹. Znaczy to również, iż *de facto* nie istnieje jakaś jedna wyróżniona płaszczyzna, na której poszczególne słowa znajdują swoje znaczenia. Nie wynika to jakby z samego atomizmu logicznej struktury języka. Sensy bowiem, znaczenie słów – ich nośność staje się „pochodną” swoistej pragmatyczności. Dlaczego? Język, skoro nie jest odzwierciedleniem jakiejś jednej tylko gry, ale elementem całej ich „rodziny” (językowe – jak się wyraża Wittgenstein – „podobieństwa rodzinne”⁸⁰), jest utkany z różnych reguł tychże gier oraz odmiennych instrumentów, a także celów, które są wypadkową tych gier. Dlatego też, język-gra jest czymś otwartym, to znaczy, aby poruszać się w obrębie danej gry, należy się nauczyć znaczeń słów, jakie w tej grze się pojawiają. Po to bowiem, by znać znaczenie słowa, konieczne jest poznanie czegoś, co jest po prostu sposobem jego zastosowania, naturalnie – w tej jednej konkretnej grze. Naturalnie, chodzi tutaj o ściśle określony sens zdania, gdyż pomimo pewnej swej „otwartości”, musi mieć ono konkretne „zdefiniowany” sens. Wynika stąd, że sens jakiś nieokreślony, dowolny, w istocie nie jest sensem. Podobnie zresztą ma się sprawa z rozumieniem tego, czym jest „granica” – jeśli jest ona nieostra, to praktycznie w ogóle nią nie jest⁸¹. W tym kontekście pyta Wittgenstein o to, czym w sensie ścisłym jest związek, jaki zachodzi pomiędzy nazwą, a tym co przez nią jest nazywane? Zwraca przy tym uwagę na owo „czym”. I próbując odpowiedzieć, stwierdza, że między innymi, związek ów może „polegać i na tym, że usłyszenie nazwy przywołuje” jakiś „obraz nazwanego przedmiotu”. Albo jeszcze bardziej plastycznie, zaznacza, że „nazwa jest na przedmiocie nazwanym napisana”, albo po prostu – może być „wypowiedziana”⁸².

Można zatem wyprowadzić stąd wniosek, że znaczenie słowa musi iść za owym *modus* jego użycia, tj. ściśle określonym kontekstem, w którym ono się pojawia. W *Dociekaniach filozoficznych* więc – taki też wniosek wyprowadza A.A. Maurer

⁷⁷ Tamże, 203.

⁷⁸ Tamże, 569.

⁷⁹ Jakby już w nowym świetle patrzenia, Wittgenstein mówi, że „filozofia logiki nie mówi o zdaniach i słowach w innym sensie niż to się dzieje w życiu codziennym [...]” (*Dociekania filozoficzne*, 108). Sama jednak „gra ma być wyznaczona przez reguły!” (tamże, 567). Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005, s. 74-75.

⁸⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 67.

⁸¹ Por. tamże, 99.

⁸² Tamże, 37. „Nazywanie jawi się nam jako *osobliwy* związek słowa z przedmiotem. – I taki osobliwy związek rzeczywiście zachodzi, mianowicie wtedy, gdy chcąc dojść stosunku między nazwą i nazwanym filozof wpatruje się w jakiś przedmiot i powtarza przy tym niezliczoną ilość razy pewną nazwę albo i wyraz *to*” (tamże, 38).

– Wittgenstein dąży nadal do pokazania „granic” języka, ale tym razem, w odróżnieniu od ujęcia właściwego dla treści *Traktatu*, owe „granice” stają się wypadkową koniecznej obowiązywalności reguł pewnej określonej gry językowej, co oznacza, że już nie tylko struktura języka matematycznej logiki, ale również (swoista co prawda) struktura języka potocznego posiada swój, wytyczony granicami gry, sens⁸³. Nowego wymiaru dostarcza to także pracy filozofa, który, owszem, nadal ma rozjaśniać sposób używania języka, ale czyni to opisując i analizując reguły różnych gier, które – odniesione do samej filozofii – pokazują, iż jej problemy w dalszym ciągu nie są realne i jako takie, nie dostarczają realnych rozwiązań⁸⁴. Słowem – pozostają one „nieporozumieniami” wyrosłymi na kanwie językowych nadużyć. Ale Wittgenstein powie, naturalnie odnosząc się w ten sposób do swojego własnego typu filozofowania, że „to my sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do codziennego użytku”⁸⁵. Jakkolwiek nie do końca wydaje się to skuteczne, bowiem – jak mówi – efektami dociekań filozofii jest nic poza odkryciami „zwykłych niedorzeczności” oraz coś, co nieco z przekąsem nazywa „guzami”, „jakich nabawia się rozum atakując granicę języka”. Z innej jednak strony, faktem pozostaje i to, iż owe filozoficzne dociekania nie są w stanie „w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka”, co oznacza, że pozostaje im jeszcze jego deskrypcja⁸⁶. Skoro więc filozofia opisuje to wszystko, co jest dane⁸⁷ „jak na dłoni”, bo jest czymś po prostu danym, w związku z tym, niczego swoim działaniem („słowa są czynami”⁸⁸) nie wyjaśnia, ani też nie formułuje żadnych wniosków z przedziału tego, co „jest ewentualnie ukryte”, bo to ostatecznie wcale nas – zaznacza Autor *Traktatu* – „nie interesuje”⁸⁹. Dlatego właśnie filozofia nie wyprowadza żadnych konkretnych wniosków, ponieważ

⁸³ Zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 39nn. Zob. J. Wawrzyniak, *Dlaczego język potoczny? Kilka uwag o roli pojęcia języka potocznego w filozofii Wittgensteina*, SPhCh 43(2007), nr 1, s. 13-29. Autor przekonuje tu, iż uwagi o języku późnego Wittgensteina należy uznać za „nurt filozofii języka potocznego” (s. 28).

⁸⁴ „Filozofując – mówi Wittgenstein – jesteśmy jak ludzie dzicy, prymitywni, którzy słysząc mowę ludzi cywilizowanych pojmują ją błędnie i wysnuwają stąd najdziwniejsze wnioski” (*Dociekania filozoficzne*, 194). Na innym miejscu powie on, że „z całym filozoficznym bagażem tylko powoli potrafię wspinać się na górę matematyki” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 109).

⁸⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 116. Zob. E. Gilson, T. Langan, A.A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, s. 510-513. „W *Dociekaniach filozoficznych* – pisze Maurer – Wittgenstein odrzucił [...] koncepcję analizy oraz leżący u jej podstaw atomizm logiczny. Głosi teraz pluralizm lingwistyczny: istnieje wiele sposobów użycia języka, a każdym z nich rządzą jego własne reguły”. Stąd też „filozofia ma polegać na opisie owych sposobów użycia języka celem usunięcia problemów filozoficznych” (tamże, s. 513).

⁸⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, 119. 124.

⁸⁷ „Jak trudno przychodzi mi zobaczyć to – mówi Wittgenstein z jakąś nieskrywaną nutą zażenowania – co leży przed moimi oczami!” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 151). „Oby – wyznaje – Bóg dał filozofowi wgląd w to, co leży przed oczyma wszystkich” (tamże, s. 179).

⁸⁸ Tamże, s. 160.

⁸⁹ Por. Tenże, *Dociekania filozoficzne*, 126.

ona „konstatuje tylko to”, co i tak „każdy jej przyzna”⁹⁰. W tym pewnie znaczeniu można by powiedzieć, że „filozofia – co nawiasem mówiąc, współbrzmi z intuicjami Heideggera – może być właściwie tylko poezją”⁹¹.

1.3. WOBEC „TEGO, CO MISTYCZNE”

Nie jest do końca jasne to, co konsekwentnie Wittgenstein ma na myśli, gdy mówi o metafizyce, ale nie ulega wątpliwości, że w pismach innych (późniejszych), to znaczy poza utartym kanonem interpretacji, zarówno *Traktatu logiczno-filozoficznego*, jak i *Dociekań filozoficznych*, odnosi się on generalnie życzliwie wobec tego, co nazywa „potrzebą metafizyki”, zapewniając, że rozumie w związku z tym coś na kształt refleksji A. Schopenhauera i w ogóle „nie gardzi” myślą metafizyczną⁹². A bierze się to również i stąd, iż żywi wielki szacunek „dla niektórych wielkich systemów filozoficznych przeszłości”, bo te stanowią „najszlachetniejsze wytwory ludzkiego umysłu”⁹³. Znacząca filozofii Wittgensteina, W. Sady⁹⁴, podkreśla, że w jakiejś fundamentalnej refleksji zmierzającej do zrozumienia tego, do czego pretenduje metafizyka, jest ona, po prostu, próbą-szkicem dla wyrażenia czegoś istotnego, w każdym razie tak ważnego, że to coś „decyduje o sensie naszego życia”. Jak już to było widać i w *Traktacie*, jest więc ona próbą ujęcia i wypowiedzenia czegoś „mistycznego”, czy tego, co Autor *Uwag o religii i etyce* nazywa tym, co „niewyraźalne”. Należy tu bowiem przypomnieć, iż dla Wittgensteina same opisywane w strukturach języka fakty są same w sobie zupełnie bezwartościowe, ale to, co znajduje się poza granicami tego, czym są owe fakty, to dopiero jest czymś wartościowym, w każdym razie czymś ciągle myśl ludzką frapującym. Dlatego, zdaniem przywołanego tutaj W. Sadego, większą, niż się to czyni zwykle, uwagę należy przykładac do tych tez i znajdujących się w ich obrębie wyjaśnień zawartych w *Traktacie*, które sam Wittgenstein, i to w okresie swojej twórczości najbardziej zlogiczowanej, zatomizowanej, to znaczy cechującej się najwyższym poziomem rygoru, nazywa krótko, fakt, że nieco enigmatycznie – tym, co „mistyczne”⁹⁵.

⁹⁰ Tamże, 599.

⁹¹ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 134.

⁹² Metafizyczne tło myśli Wittgensteina ukazują prace: E. Obbo, *Metaphysical elements in Wittgenstein's Philosophy*, Rome 1991; J.W. Cook, *Wittgenstein's metaphysics*, Cambridge 1994 oraz – L. Goddard, B. Judge, *The metaphysics of Wittgenstein's „Tractatus”*, Bundoora 1982.

⁹³ M. O'C. Drury, *Some Notes on Conversations with Wittgenstein* oraz *Conversations with Wittgenstein*, [w:] *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, R. Rhees (ed.), Oxford 1981, s. 120 (cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 19). Mówiąc o tych genialnych systemach filozoficznych przeszłości, Wittgenstein ma na myśli św. Augustyna, na którego zresztą w *Dociekaniach* powołuje się wielokrotnie, ale też Pascala, czy z bliższych sobie chronologicznie myślicieli – Kierkegaarda. O wpływie innych myślicieli wspomina w *Uwagach o religii i etyce* (zob. s. 128). W swoich uwagach odnotowuje też Wittgenstein myśl, wedle której zachodzi pewna prawidłowość: „Jeśli chrześcijaństwo jest prawdą, to każda dotycząca go filozofia jest fałszem” (tamże, s. 201).

⁹⁴ Zob. opracowanie: W. Sady, *Wittgenstein*, Lublin 1993.

⁹⁵ Por. W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 20-21. 25. Śledząc literaturę przedmiotu, Sady zauważa, że od

Otóż, w nawiązaniu do powyższych uwag należy spostrzec, że najbardziej centralnym tematem tego, co „mystyczne” jest bez wątpienia problematyka Boga – problematyka poznania, czy wyczucia Jego istnienia⁹⁶ i Jego stosunku wobec człowieka oraz świata. Nie wspominając tu o jakichś próbach „dowodzenia” Jego istnienia⁹⁷, Wittgenstein mówi po prostu o wierze. „Wierzyć w Boga – zauważa – znaczy rozumieć pytanie o sens świata”. I konsekwentnie dodaje: „Wierzyć w Boga znaczy wiedzieć, że na faktach tego świata sprawy tego świata się nie kończą”. I wreszcie stwierdza, że „wierzyć w Boga znaczy widzieć, że życie ma sens”⁹⁸. To ostatnie jakby najbardziej go interesuje, to znaczy – życiowo jest najbardziej doniosłe⁹⁹. Oznacza to też, że to, co nadaje sens, jest zarazem czymś (kimś), od „czego jesteśmy zależni” i to właśnie „możemy nazwać Bogiem”. I mówiąc już bardziej enigmatycznie, dodaje, że to suponuje, że Bóg¹⁰⁰ mógłby być kojarzony z tym, co ludzie nazywają „losem lub, co na jedno wychodzi: światem – niezależnym od naszej woli”. Sprawę, wyda-

jakięś czasu „coraz powszechniejsza staje się świadomość, że dla Wittgensteina istotne były nie problemy filozofii języka – które w jego działalności filozoficznej pełniły tylko rolę środków – ale zagadnienia określane zwykle mianem etycznych, estetycznych i religijnych” (tamże, s. 27). Więcej, twierdzi on, że „sens obu filozofii Wittgensteina był etyczny – a także estetyczny. [...] Tyle że starał się on zawrzeć te treści w swoich książkach – milcząc” (tamże, s. 34), co – zauważmy – przypominałoby również podejście M. Heideggera.

⁹⁶ „Jeśli – zaznacza Wittgenstein – powstaje pytanie o istnienie bóstwa lub Boga, to odgrywa ono zupełnie inną rolę niż pytanie o istnienie jakiejś osoby lub przedmiotu, o jakich kiedyś słyszałem” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 93).

⁹⁷ „Dowód na istnienie Boga – zauważa austriacki Filozof, bardzo zresztą podobnie, jak czyni to G. Marcel – powinien być właściwie czymś, dzięki czemu można przekonać się o Jego istnieniu. Lecz myślę sobie, że wierzący, którzy takich dowodów dostarczali, chcieli swoją *wiarę* przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą takich dowodów nigdy do wiary by nie doszli. Można by kogoś *przekonać o istnieniu Boga* odpowiednio go wychowując, tak a tak kształtując jego życie. Życie może doprowadzić do wiary w Boga. I są takie doświadczenia, które to powodują [...]” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 204-205). Zauważmy tutaj jednak – zwraca na to uwagę Z.J. Zdybicka – że rozumienie samej wiary przez Wittgensteina jest dość osobliwe. „Wittgenstein i jego kontynuatorzy – mówi Autorka pracy *Religia i religioznawstwo* – traktuje wiarę religijną jedynie jako zaangażowanie w pewien sposób życia. Przeczą natomiast temu, że łączy się ona z przeświadczeniem o prawdziwości jakichkolwiek zdań, a więc także zdania o istnieniu Boga”. Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 110. Zob. na ten temat monografię: W.D. Hudson, *Wittgenstein and religious belief*, London 1975 oraz: N. Malcolm, *Wittgenstein: a religious point of view?*, London 1993.

⁹⁸ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 61. Oto jedna z bardzo osobistych refleksji Autora *Traktatu*: „Gdybym [...] miał zostać naprawdę zbawiony – to potrzebuję pewności – nie mądrości, marzeń, spekulacji – a taką pewnością jest wiara. A wiara jest wiarą w to, czego potrzebuje moje serce, moja dusza, a nie mój spekulatywny rozum” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 145).

⁹⁹ „Chrześcijaństwo – uważa nasz Autor – jak sądzę, nie jest doktryną, teorią tego, co wydarzyło się i co się wydarzy z duszą człowieka, lecz jest opisem czegoś, co naprawdę zdarza się w życiu” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 138). Zob. tamże, s. 158-159.

¹⁰⁰ Zresztą, zauważa Wittgenstein, „Słowo *Bóg* należy do tych, których uczymy się najwcześniej”. I dodaje: „Używa się tego słowa niczym słowa oznaczającego osobę. Bóg widzi, nagradza, itd.” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 93).

je się, komplikuje Autor *Traktatu*, gdy w tym samym kontekście myśli zaznacza, że człowiek może się przecieżyć od „losu” „niezależnić”, co prowadzi go do paradoksalnego wniosku, iż w istocie istnieją „dwa bóstwa: świata i moje niezależne ja”¹⁰¹. Owszem, sprowadza jednocześnie te refleksje do poziomu etyki, ale faktem pozostaje to, że owo mówienie o Bogu jest jakąś wypadkową stanu faktów, czyli świata oraz ludzkiej w nim kondycji¹⁰². Wyrażają to kolejno przywoływane tematy, jakimi są: wolność, strach przed śmiercią, przecucie wieczności, sumienie, gdzie przy tym ostatnim pojawia się znowu „temat” Boga, wedle którego „poprawne jest – jak zapewnia – powiedzenie: sumienie jest głosem Boga”¹⁰³.

Niczym niezastąpioną pomocą w dosięganiu tego, co „niewyraźalne” spełnia jednak, pomimo swej ułomności, filozofia, gdyż to ona ustala niejako i reflektuje „granice” języka i pozwala w ten sposób rozjaśnić tę sytuację na tyle, aby człowiek rozpoznał to, iż znajduje się *de facto* na granicy, która w istocie tkwi gdzieś w nim samym; na granicy, to znaczy – posługując się terminologią Autora *Dociekań filozoficznych* – na przecięciu „mojego świata” – świata faktów ze światem tego, co „mystyczne”. Jakieś dodatkowe światło daje tutaj sam, dokonany przez Wittgensteina, przełom, polegający na swoistej komplementarności przejścia od rozumienia „metafory” zdań w funkcji obrazów do „metafory” zdań, ale tym razem jako narzędzi. Lub inaczej: swoista zamiana „przyporządkowania” struktury języka do świata faktów na „przyporządkowanie” dokonujących się w tymże języku gier do zwykłego sposobu ludzkiego życia. A zatem, jeśli gdzieś szukać rozwiązania wielu fundamentalnych życiowo, jakby doniosłych praktycznie, problemów, głównie zagadnienia sensu życia jako takiego, to właśnie w tym obszarze, albo mówiąc bardziej precyzyjnie – „poza” nim. Dla przykładu, powie Wittgenstein z właściwą sobie retoryką, że „religia jako szaleństwo jest szaleństwem wpływającym z niereligijności”¹⁰⁴. Ozna-

¹⁰¹ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 62. Jak podkreśla L. Elders „sam Wittgenstein nigdy nie wykluczał wiary w Boga. Uważał, że religia i etyka religijna przynależą do mistycznego wymiaru człowieka i nie mogą być przedmiotem naukowego badania. To nie znaczy, że problem ten nie był ważny dla Wittgensteina. Przeciwnie, podkreśla, że to o czym nie można mówić, o tym należy milczeć. W związku z tym Wittgenstein nazywał nawet Boga sensem życia” (*Filozofia Boga*, s. 59).

¹⁰² „Jakie uczucie mielibyśmy – pyta Autor *Dociekań filozoficznych* – gdybyśmy nie słyszeli o Chrystusie? Czy mielibyśmy uczucie ciemności i osamotnienia? Czy unikamy go w taki po prostu sposób, jak unika go dziecko, gdy wie, że ktoś jest wraz z nim w pokoju?” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 122).

¹⁰³ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 62; zob. tamże, s. 204-205. „Prawie nie sposób – mówi Wittgenstein – wyobrazić sobie, jak Bóg osądza człowieka. [...] On został tak stworzony, aby w wyniku gry sił albo zwyciężyć, albo zginąć. I nie jest to w ogóle – wyprowadza nieco dziwnie brzmiący wniosek – myśl religijna, a raczej hipoteza naukowa. Jeśli chcesz pozostać w sferze religijnej, to musisz walczyć” (tamże, s. 205).

¹⁰⁴ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 122. Warto tutaj przywołać „świadeństwo”, jakie daje o sobie samym B. Russell: „zacząłem nie wierzyć w Boga – pisze – i zająłem stanowisko bardzo podobne do filozofów francuskich XVIII wieku. [...] wierzyłem w racjonalizm; [...] głęboko wierzyłem w zdolność doskonalenia się człowieka przez połączenie rozumu i mechanizmu. [...] Żałowałem, że

cza to, że filozofia rozumiana dotąd mniej jako teoria, a bardziej jako „działalność”, staje się czymś w rodzaju dość specyficznej „pracy nad sobą”¹⁰⁵. Efektem tej „pracy” jest uchwycenie wszystkiego tego, co niewyraźne, lub mówiąc inaczej – ujęcie czegoś istotnie fundamentalnego, a mianowicie tego, jak faktycznie rzeczy się mają¹⁰⁶. Ale, tu pojawia się ze wszech paradoksalna uwaga, jak się rzeczy mają w swojej jakby „całości” odkrywa dopiero kontekst tego, co „mistyczne”. Co to konkretnie oznacza? Otóż, „to, jak się wszystko ma – mówi Wittgenstein – jest Bogiem. Bóg jest tym, jak się wszystko ma”. Do jakiego jeszcze wniosku chce przekonać takim rozumowaniem Autor *Dociekań*? Widzi tu również, zdaje się, genezę religii jako takiej, bo mówi, że „jedynie ze świadomości wyjątkowości mego życia wyrasta religia – nauka – i sztuka”¹⁰⁷.

utraciłem wiarę. Byłem zupełnie niezdolny połączyć w jedną harmonijną całość wiedzę XVII wieku, przekonania XVIII wieku i entuzjazmy XIX wieku. Wątpliwości miałem nie tylko co do teologii, lecz również co do matematyki” (*Mój rozwój filozoficzny*, s. 33).

¹⁰⁵ „Praca w filozofii jest – jak pod wieloma względami praca w architekturze – właściwie bardziej pracą nad samym sobą. Nad należyтым pojmowaniem” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 125). Por. W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 38. 43-44. 52-53. Stąd też pewnie pełne egzystencjalnej „trwogi” wołanie („modlitwa”) Wittgensteina w jednym z jego szyfrowanych zapisków z dnia 4 maja 1916 roku, a więc z jego zaangażowania w doświadczenie I wojny światowej: „Niech Bóg mnie oświeci. Jestem robakiem, ale dzięki Bogu stanę się człowiekiem. Bóg ze mną. Amen”. Zapisek ów znajduje się w: R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London 1990, s. 138 (cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, s. 35). Wspominając o zagadnieniu owej „pracy nad sobą” warto przywołać inną, jakby zorientowaną antropologicznie intuicję Wittgensteina, która zresztą współbrzmi bardzo dobrze z refleksjami G. Marcela, mianowicie uwaga dotycząca jakości relacji z innymi ludźmi. Otóż, kształt tychże relacji, przekonuje Autor *Dociekań filozoficznych*, zależy od stopnia wejścia w „świat” drugiego, zaangażowania w jego życie, w jego problemy. Genezą tych problemów jest jednak rozróżnienie poziomów tego, co „być” oraz tego, co „mieć” „Człowiek – pisze Wittgenstein – widzi dobrze to, co ma, lecz nie to, czym jest” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 164; zob. tamże, s. 160). W innym kontekście, ale w tym samym duchu mówi: „Ważną cechą naszego poglądu na rzeczy jest poczucie, w odniesieniu do innych ludzi, że ich wewnętrzne życie na zawsze pozostanie dla nas tajemnicą. [...] Problemy życia na powierzchni są nierozwiązywalne, dają się rozwiązać jedynie w głębi. Są one nierozwiązywalne w wymiarach powierzchniowych” (tamże, s. 191). Ujęcie to odpowiada, dopowiedzmy, intuicji innego autora – H. Bergsona, który, owszem, z innej perspektywy badawczej, zauważa: „Religia jest tym, co powinno uzupełnić u bytów wyposażonych w refleksję ewentualny niedostatek więzi z życiem” (H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, s. 206).

¹⁰⁶ „Nigdy wcześniej – wyznaje Wittgenstein – nie wierzyłem w Boga – to rozumiem. Ale nie: Nigdy wcześniej nie wierzyłem w Niego naprawdę” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 168). W innym nieco kontekście dodaje: „Nie potrafię uklęknąć, aby się modlić, ponieważ moje kolana są jakby zeszywniałe. Boję się, że gdybym zmiękł, to (ja sam) ulegnę rozkładowi” (tamże, s. 171).

¹⁰⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 65. W interpretacji T. Szubki, uwagi L. Wittgensteina na temat Boga i religii zawarte w jego publikacjach, jeśli spojrzeć na nie w perspektywie całokształtu osiągnięć filozofii analitycznej, nie są „zaliczane do najlepszych” (dotyczy to również refleksji B. Russella). T. Szubka, *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne’a*, [w:] R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 7).

2. J. HICK. OD FALSYFIKACJI „DOWODÓW” DO „WERYFIKACJI ESCHATOLOGICZNEJ”

Naturalnie, truizmem byłoby twierdzenie, że myśl Ludwiga Wittgensteina wywarła ogromny wpływ na całą analitycznie zorientowaną filozofię dwudziestego stulecia, ale również i na inne współczesne nurty filozoficzne, głównie z tego powodu, że wydaje się ona być swoistą cezurą, podobnie zresztą, jak i – z innego punktu oddziaływania – myśl M. Heideggera, co do wpływu której na kształt myśli najnowszej, dyskusja wydaje się być poza wszelkimi wątpliwościami. Wracając jednak do dziedzictwa samego Autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*, wiele intuicji jego filozoficznej drogi, zwłaszcza z jej okresu „drugiego” znajduje swój oddźwięk w pracach wielu myślicieli, szczególnie świata anglosaskiego, między innymi w – na wskroś oryginalnej, co i kontrowersyjnej – refleksji Johna Hicka¹⁰⁸. Zasygnalizowana tu oryginalność znajduje swoje „ujście” w poniekąd dwutorowym ujęciu filozofii brytyjskiego Filozofa. Po pierwsze, w jego krytycznym podejściu do interpretacji, a ściślej – konkluzywności „dowodów” na rzecz istnienia Boga¹⁰⁹ oraz, po drugie, w jego, jakby już pozytywnej, autorskiej propozycji (sformułowanej wspólnie z I.M. Crombim¹¹⁰), jaką jest teoria „weryfikacji eschatologicznej”¹¹¹. Gdzieś w tle tych zagad-

¹⁰⁸ M. Kiliszek, omawiając poglądy J. Hicka zauważa, iż jest on przedstawicielem tzw. nieredukcjonistycznego nurtu analitycznej filozofii religii. Podkreślając to, chce, jakby w punkcie, zaznaczyć, że podejście takie (będzie jeszcze o tym mowa później) nie stosuje (jak bywa to w innych ujęciach) restryktywnego traktowania języka religijnego jako pozbawionego sensu poznawczego. Wręcz przeciwnie, zakładany tu przez Hicka język poddaje się, jak on sam uważa, regułom weryfikacji i falsyfikacji. Por. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983, s. 57. W tym kontekście P. Strzyżyński zauważa, iż „filozofia Hicka, jak i współczesna mentalność wyrosły z tego samego ruchu filozoficznego, jakim był empiryzm, pozytywizm i neopozytywizm” (*Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 764).

¹⁰⁹ Powiedzmy już teraz, że krytyka tychże argumentów dokonana przez J. Hicka, nie jest krytyką z obszaru metafizyki, lecz logiki. Dla ścisłości, za S. Kamińskim i Z.J. Zdybicką, zauważmy, że „nie są to dowody w znaczeniu, jakie temu terminowi przypisuje współczesna logika, nie są to jednostki samodzielne, które można by rozpatrywać niezależnie od kontekstu całej filozofii bytu. Są to raczej punkty wskazujące kierunek i sposób analizy rzeczywistości ujętej w aspekcie istnienia. Celem tej analizy metafizycznej – uzasadniają dalej – jest ukazanie podstawowej cechy bytów ze świata nas otaczającego, mianowicie tego, że same z siebie nie są zdolne usprawiedliwić swego istnienia i że wobec tego domagają się przyjęcia innego bytu, który wyjaśnia fakt ich niekoniecznego istnienia. Zasada racji dostatecznej, która stoi u podstaw tej analizy, nie pozwoli zatrzymać się wcześniej, zanim nie dojdzie się do uznania bytu, który jest Pełnym Istnieniem [...]” (*Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 197).

¹¹⁰ Zob. I.M. Crombi, *The Possibility of Theological Statements*, [w:] *Faith and Logic*, B. Mitohell (red.), London 1957, jak również: Tenże, *Theology and Falsification*, [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew (red.), London 1955.

¹¹¹ J. Hick, *Theology and Verification*, [w:] *Philosophy of Religion*, Oxford 1971, s. 59-60. Na tych stronach zawarł Hick znaną parabolę dwóch pielgrzymów, która stała się tłem dla samego rdzenia rozumienia weryfikacji eschatologicznej. Zob. także odpowiedź Hicka na zarzuty i pytania sformułowane

nień znajdują się inne kwestie, niejako wspólne innym propozycjom analitycznym, a mianowicie – problematyka zła, problem wielości religii (tzw. pluralizm relatywistyczny), jak również ich prawdziwości, czy w końcu – próba uzasadnienia obowiązywalności sensowności języka religijnego jako takiego.

Warto tutaj podkreślić, że w pracach J. Hicka przewija się, i to na różnych poziomach jego argumentacji, swoisty spór ze współczesnymi formami ateizmu, także tymi zarysowującymi się w obszarze zainteresowań filozofii analitycznej w szerokim jej rozumieniu¹¹². Ujawnia się więc tutaj dyskusja ze stanowiskami takich Autorów, jak A. Flew¹¹³, R.B. Braithwait¹¹⁴, R.M. Hare¹¹⁵, czy J.H. Randall, jak również D.Z. Phillips¹¹⁶. Problemem centralnym – jak ukazuje to refleksja Hicka – nie jest już generalnie negacja istnienia Boga w postaci jakby „klasycznego” ateizmu¹¹⁷,

przez przeciwników (np. W. Bean, S.T. Davis, G.S. Kavka, M. Tooley) tejże argumentacji: *Eschatological Verification Reconsidered*, „Religious Studies” 13(1977), s. 189-202.

¹¹² Zob. C.R. Bräkenhielm, *How philosophy shapes theories of religion? An analysis of contemporary philosophies of religion with special regard to the thought of John Wilson, John Hick and D.Z. Philips*, trans. by C. Mckay, Lund 1975.

¹¹³ Zob. m.in.: *God and Philosophy*, London 1966; Tenże, *The Falsification Response*, „Religious Studies” 5(1969), s. 164-177. Swoje agnostyckie (czy wręcz ateistyczne) stanowisko zarysowuje on m.in. w pracy *Theology and Falsification*, [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, Tenże, A. MacIntyre (red.), London 1955, s. 106-108. Odnotujmy jeszcze, że zdaniem M. Kiliszka „poglądy na religię A. Flewa są zastosowaniem poglądu weryfikacjonistycznego, czy raczej falsyfikacjonistycznego, do tej dziedziny rzeczywistości. Powstaje jednak – zauważa Kiliszek – problem statusu samej zasady falsyfikacji oraz pytanie, czy rzeczywiście tylko te zdania mają znaczenie, które są zbudowane z terminów obserwacyjnych?” (*Lingwistyczna filozofia religii*, s. 54-55). W pracy „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*” – dodajmy – J. Wojtysiak zauważa, że aktualnie Flew zdaje się zmierzać w kierunku rozwiązań deistycznych (zob. s. 87).

¹¹⁴ Zob. R.B. Braithwait, *Models and Mystery*, „Theoria to Theory” 1(1967), s. 250-267, a także: Tenże, *An Emiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955. Zob. uwagi M. Kiliszka w: *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 59-62 (z całą pewnością Braithwait opowiada się zdecydowanie za (skrajnie) subiektywistycznym rozumieniem religii). Zob. także uwagę J. Życińskiego, który podkreśla, że Braithwaite’a rozumienie języka teizmu sprowadza ten ostatni jedynie do funkcji praktycznych jako deskrypcji sposobów działania (zob. *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, s. 30-31).

¹¹⁵ R.M. Hare zdaje się, podobnie jak Braithwait opowiadać za subiektywizacją doświadczeń religijnych. Mają one inny charakter niż te, tzw. doświadczenia „świeckie”; nie są też z nich wyprowadzalne (zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 62-64).

¹¹⁶ Zob. D.Z. Phillips, *Religious Beliefs and Language Games*, „Ratio” 12(1970), s. 26-46; Tenże, *Religion without Explanation*, Oxford 1977.

¹¹⁷ Bardzo interesującą myśl wypowiada w tym kontekście J.M. Bocheński, twierdząc, że „żaden wielki myśliciel nigdy nie podawał w wątpliwość istnienia Boga. To może – wyjaśnia – brzmieć dziwnie, jeśli pomyśleć o sporej liczbie tak zwanych ateistów. Jeśli jednak przyjrzeć się sprawie bliżej, to okaże się, że spór filozoficzny wcale nie toczy się o *istnienie* absolutu, czegoś nieskończonego. [...] Bo przecząc z wielką stanowczością istnieniu *chrześcijańskiego* Boga, twierdzą jednocześnie zazwyczaj, że świat jest nieskończony, wieczny, nieograniczony, absolutny. Co więcej, ich postawa jest pod niejednym względem jak każdy łatwo może sprawdzić, typowo religijna”. I wyprowadzając wniosek końcowy mówi: „Sporny problem polega [...] nie na tym, czy Bóg istnieje, lecz na tym, jak Go sobie powinniśmy wyobrażać”. J.M. Bocheński, *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 71-72.

a więc jako określonej „postawy negatywnej”, w każdym razie charakteryzującej się brakiem afirmacji dla zagadnienia istnienia Boga (ateizm jako typ intelektualnej, i życiowej w związku z tym, „postawy”), lecz takiej zaawansowanej jego formy, wedle której cały zakres problematyki oscylującej wokół „kwestii Boga” jest pozbawiony, jasne, że z różnych punktów widzenia, jakiegokolwiek sensu. Tu już nie chodzi tylko o to, że zdania dotyczące Boga są wypowiedziami, typem dyskursu, który jest po prostu fałszywy, ale dyskurs ów – pojawiające się w jego obszarze zdania, w istocie zdaniami nie są. A zatem, co także wydaje się być czymś istotnym, krytycy sensowności języka religijnego, nie tyle poddają krytycznemu osądowi konkretne przekonania ludzi deklarujących się jako „wierzący”, lecz sam rdzeń języka, który funkcjonuje w polu różnych wypowiedzi religijnych, a więc także posługujących się pojęciem „Bóg”¹¹⁸. Jak powie Hick, pytanie sformułowane w sposób poprawny „nie dotyczy tego, czy byt zwany Bogiem nie posiada, bądź posiada cechę istnienia”, ale raczej o to, czy – jak mówi – „definicja terminu *Bóg* nie ma, czy też ma swój desygnat” i proponuje tym samym, aby pozostać, jak się wyraża, przy „tradycyjnym wyrażeniu”, to znaczy formie nazwowej „istnienie Boga”¹¹⁹.

2.1. PROBLEM Z „WERYFIKOWALNOŚCIĄ”

Stąd też, naturalnie, że w sposób metodologicznie nieuzasadniony, w każdym razie nie do końca uzasadniony, same kwestie językowe religijnego dyskursu, przenoszone są na płaszczyznę logiki jako takiej (nie na płaszczyznę logiki języka religijnego, co byłoby – na przykład w ujęciu I.M. Bocheńskiego jak najbardziej czymś

¹¹⁸ Por. J. Hick, *The Justification of Religious Belief*, „Theology” LXXI(1968), s. 346-358. Zob. analizy dokonane przez I. Ziemińskiego w jego tekście wprowadzającym do książki J. Hicka (*Argumenty za istnieniem Boga*) zatytułowanym: *John Hick i dylematy filozofii Boga*, s. 11-13. Ziemiński zauważa tutaj, że podejście „radikalnego ateizmu” jest generalnie wypadkową postulatów neopozytywistów, zdaniem których, jakimkolwiek sensem mogą odznaczać się tylko i wyłącznie zdania poddające się faktycznej (empirycznej) weryfikowalności. Warto nadmienić już teraz, że w postulowanej przez siebie teorii, zwanej religijnym pluralizmem relatywistycznym, Hick zamierza świadomie pomijać utrwalone nazwy „kojarzące się z pojęciem „Bóg”. Stąd też, nawiasem jakiejś zapowiedzi pisze: „Ucieknijmy się zatem do takich terminów, jak Ostateczny, Ostateczna Rzeczywistość, Rzeczywistość Absolutna, Rzeczywisty, Transcendentny, Boski, Święty, Wieczny, Nieskończony – pisanych wielkimi bądź małymi literami. Będę – kontynuuje – używał ich wszystkich, nawet w niepoprawnych gramatycznie formach, jak *ostatecznie Rzeczywisty*, jako przypomnienie, że żaden z nich nie jest całkowicie adekwatny” (*Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005, s. 43).

¹¹⁹ J. Hick, *Argumenty*, s. 34-35. Wyjaśnia Hick, że „istnienie Boga można, niewątpliwie dowieść, jeśli dowód utożsamia się z formalnie poprawnym rozumowaniem. Jest bowiem znanym logicznym truizmem, że można przeprowadzić prawomocny dowód, w którego wniosku znajdzie się dowolne zdanie. Mając jakieś zdanie *q* – kontynuuje ten wywód – można znaleźć takie zdania, że uzyskałoby się sprzeczność uznając je i przecząc *q*. Zdania te stanowią przesłanki, z których *q* wynika jako wniosek”. I wyprowadza stąd pointę: „Można łatwo przeprowadzić dowód, w takim właśnie znaczeniu, na istnienie Boga” (*Argumenty*, s. 36). Zob. Tenże, *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*, New Haven 1993.

uzasadnionym) i tam poddawane czysto logicznej „obróbce”, to znaczy normalnym procedurom, jakimi są proste weryfikacje, bądź falsyfikacje¹²⁰. Tymczasem, w interpretacji J. Hicka, to, co w obszarze logiki jawi się jako coś koniecznego, np. „byt konieczny” (Bóg – jako logicznie niesprzeczny, możliwy¹²¹), nie jest logicznie konieczny¹²². Owa konieczność logiczna jest koniecznością pozorną, bo jest Bóg konieczny, ale „faktualnie”, co podkreśla tezę ujawniającą się szczególnie w ramach chrześcijaństwa¹²³, że Bóg jest Absolutem – Bytem Najwyższym, Dobrem Najwyższym, a to już wnosi całkiem inną, „metafizycznie” koniecznościową, perspektywę analiz¹²⁴. Niemniej jednak, kluczowa wydaje się tu sprawa formułowanych w historii i podejmowanych aktualnie prób (na bazie różnych typów argumentacji) „dowodzenia” istnienia Boga, co zdaniem Hicka, za każdym razem ujawnia ich faktyczną nieskuteczność¹²⁵. Dlatego, jak najbardziej celowe wydaje się podjęcie, z konieczności skrótowe jedynie, prezentacji, uchodzących za „klasyczne”, typów argumentacji istnienia Boga w ich rozumieniu przedstawionym w jego pracy *Argumenty za istnieniem Boga*. I od razu nadmienić tutaj należy, że – w rozumieniu Hicka – żaden z nich nie posiada mocy konkludującej¹²⁶, ponieważ w istocie żaden nie spełnia wszystkich trzech naraz kryteriów konkluzywności, a mianowicie: logicznej poprawności wynikania wniosku z przedstawionych przesłanek, samej prawdziwości (weryfikowalności) przesłanek i wreszcie – rzeczowe ujęcie prawdziwości tychże

¹²⁰ Bardzo interesujące i wiele wnoszące do rzeczonyj problematyki są analizy, jakie przedstawia J.M. Bocheński w swej pracy *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990. Na temat owej weryfikowalności Hick pisze: „Powiedzenie, że *p* zostało zweryfikowane, oznacza [...], że (przynajmniej) jedna osoba zweryfikowała *p*, a często implikuje ono, że wypowiedź owej osoby (czy osób) zdająca sprawę z owej weryfikacji jest powszechnie uznawana. Przy takim użyciu tego słowa – konkluduje – nie sposób, by *p* zostało zweryfikowane, gdy nikt go nie weryfikował”. J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa 1997, s. 42-43.

¹²¹ W punkcie wyjścia swoich analiz Hick zaznacza, że nie chodzi o roztrząsanie pytania: „czy Bóg istnieje”, ale o samą poprawność „wyrażenia *Bóg istnieje*, w formie twierdzącej lub przeczącej” (*Argumenty*, s. 33-34).

¹²² Niemniej „jest rzeczą absolutnie racjonalną i zdrową – przekonyuje – uważać doświadczenie religijne człowieka nie tylko za projekcję wyobraźni, ale za szereg angażujących wyobraźnię odpowiedzi na ostateczną rzeczywistość, która znajduje się zarówno w nas, jak i poza nami” (*Piąty wymiar*, s. 376).

¹²³ W krytycznym podejściu Hicka w interesującym nas tutaj temacie sensowności dowodzenia istnienia Boga, znajduje się, mimo wszystko, jego pogląd, że pojawiające się w obrębie chrześcijaństwa pojęcie Bóstwa jest, jak się wyraża, „zasadniczo weryfikowalne”. J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, s. 42. Zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 55-56.

¹²⁴ Por. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 14-15.

¹²⁵ Jakkolwiek, sądzi Hick, „w przeszłości traktowano owe tradycyjne argumenty jako mające zasadnicze znaczenie religijne, odpowiadały bowiem na pytanie, czy jest rzeczą rozumną wierzyć w Boga. [...]”, ale „obecnie [...] nie tylko nie dowodzą one istnienia Boga, ale w dodatku za błędne uważa się przekonanie, iż dowód taki mógłby kiedykolwiek zostać zbudowany” (*Argumenty*, s. 40).

¹²⁶ Dowody bowiem, wskazując na możliwość istnienia Boga, nie stają się tym samym przekonyującym dowodzeniem „dedukcyjnym” (zob. *Argumenty*, s. 109).

przesłanek przez samego człowieka. Mówi tutaj Hick o trzech, jakby różnych, ale dla samej konkluzyjności dowodu, muszących występować „równolegle” aspektach tego, co znaczy coś „dowieść”. Niemniej jednak w obronie przed popadaniem w stare błędy, proponuje on, aby – jak mówi – „postępować zgodnie z ogólnie przyjętą praktyką” po to, aby „rozzóżniać między prawomocnością dowodu, a prawdziwością jego wniosku”¹²⁷.

Chodzi o to, że sama prawomocność dowodu jest cechą natury czysto formalnej; cechą, jaka się ujawnia w relacji między zdaniami, które są jej składowymi, ale ona sama nie jest gwarantem ich prawdziwości. Co natomiast z całą niepowątpiewalnością zapewnia owa prawomocność? To mianowicie, że pod warunkiem prawdziwości przesłanek, prawdziwy będzie także i wniosek. Nie będąc jakimś typem „logicznego” *a priori*, nie posiada jednak mocy, aby, jako taka, gwarantować, i prawdziwość przesłanek, i prawdziwość wniosku. Dodajmy, w ślad za rozumowaniem Autora *Piątego wymiaru*, że innym razem „dowieść” czegoś, oznacza uznać wniosek za słuszny, udowodniony, ale nie z tego tytułu, że jest on wyprowadzony z jakichkolwiek przesłanek, ale wyłącznie wynika z przesłanek, które są prawdziwe¹²⁸. Stąd też pojawia się wniosek, że do wyartykułowanych tutaj „warunków” poprawności dowodzenia, trzeba jeszcze dodać trzeci, a mianowicie „wymóg uznania prawdziwości przesłanek lub posiadania o nich wiedzy”. Dlatego też, zdaniem J. Hicka, należy podkreślić, że w sytuacji, kiedy „pytamy, czy można udowodnić istnienie Boga”, to trzeba brać pod uwagę „dowodzenie” w tym trzecim aspekcie, który podsuwa intuicję, że „udowodnić coś, oznacza udowodnić komuś”, a zatem pojawia się tutaj „motyw” odbiorcy takiej argumentacji – jest nim oczywiście człowiek, którego chcemy „przekonać”¹²⁹.

¹²⁷ J. Hick, *Argumenty*, s. 36. Taka „procedura” wydaje się czymś koniecznym w każdym typie argumentacji istnienia Boga, ale zwłaszcza chyba – twierdzi Hick – przy dowodzeniu na bazie, jak to nazywa prawdopodobieństwa, ponieważ tutaj szczególnie pojawia się paleta zdań-wypowiedzi, w świetle których świat jawi się jako „całość”. „W takiej sytuacji – podkreśla – nie można wskazać odpowiedniego zakresu informacji, na podstawie których można byłoby określić prawdopodobieństwo”. To znaczy, nie zachodzi tutaj sytuacja istnienia takiego „zespołu zdań, ze względu na który można byłoby uznać całościową interpretację za prawdopodobną lub nieprawdopodobną, ponieważ wszystkie nasze poszczególne informacje znajdują się w obrębie całości, która jest przedmiotem interpretacji” (*Argumenty*, s. 80).

¹²⁸ Ciekawa jest Hicka koncepcja poznania w ogóle. Otóż, w pierwszym rzędzie zdaje się on utożsamiać wiedzę jako taką z pewnością. Mówiąc zaś o samej pewności, kluczowa wydaje się być tutaj pewność psychologiczna. Ta ostatnia, aby być pewnością, musi spełniać kryterium racjonalności, a poza tym jakiś poziom ugruntowania. Chodzi tu zatem także o coś, co można by określić mianem (psychologicznej właśnie) akceptowalności. Tak zatem, to co jest przedmiotem owej pewności, powinno być akceptowalne na poziomie psychologicznym. Należy stąd zatem wyprowadzić wniosek, że pewność, o jakiej tutaj mowa, jest pewnością subiektywną, to znaczy nie musi jej towarzyszyć jakiś typ koniecznego obiektywizmu. Stąd również pojawia się tutaj wniosek, że sama zawiera w sobie jakiś pierwiastek wiary (przekonania). Por. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 748-749.

¹²⁹ Por. J. Hick, *Argumenty*, s. 36-37. Por. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 19.

2.2. NIEKONKLUZYWNOŚĆ ARGUMENTÓW „TEISTYCZNYCH”

Najwięcej bodaj miejsca w swoich refleksjach na kanwie prezentowanych przez siebie krytycznie typów argumentacji istnienia Boga, poświęca Hick dowodom ontologicznym, czy raczej dowodowi ontologicznemu św. Anzelmia z Canterbury w różnych jego interpretujących wersjach (Kanta, Kartezjusza in.), uważając przy tym, że jest on – jak mówi – „być może, najciekawszym spośród tradycyjnych *dowodów teistycznych*”¹³⁰. Największym jednak ich mankamentem jest to, że w istocie całe dowodzenie zasadza się na zupełnie apriorycznym założeniu odpowiedniości porządku czysto pojęciowego¹³¹ z porządkiem realnym, bytowym. Warstwa dowodowa tego argumentu – jak mówi Hick – posiada fundament „logicznie wcześniejszy” i tym samym „niezależny od doświadczenia”, to znaczy opiera się na „czysto logicznych rozważaniach” i w sytuacji, gdyby był prawomocny, zdolny byłby osiągnąć ten stopień pewności, „jaki cechuje prawdy matematyczne”¹³². Owszem, w takim kształcie rozumowania, dowód ontologiczny „dowodzi” tego, iż – i tu pojawia się konieczne założenie: jeśli Bóg (idea Istoty Najwyższej) istnieje, to istnieje On w sposób konieczny, to jest koniecznie niepowątpiewalny, ale tym samym nie uzasadnia to Jego istnienia realnego¹³³. A zatem, chociaż dostrzega w tej argumentacji Hick poważne braki, swoiste luki w niepoprawności ujęcia zachodzenia na siebie dwóch jakby zakresów – logicznego i czysto faktycznego (bytowego?), to jednak twierdzi jednocześnie, że w tej koncepcji, przywoływana w jej obrębie idea Boga, jest zdecydowanie bliższa postulatowi sformułowanemu przez Pascala, aby mówić wyłącznie o Bogu religii, a więc Bogu „żywym”, a nie o Bogu scholastycznych spekulacji, rozumianym jako Pierwsza Przyczyna, czy po prostu Pierwszy Motor wobec struktur kosmosu¹³⁴.

¹³⁰ J. Hick, *Argumenty*, s. 129. Zainteresowanie tym dowodem usprawiedliwia Hick tym, między innymi, że w jego warstwie argumentacyjnej znajdują się takie pojęcia jak: „byt konieczny” (i w ogóle „konieczność”), „Bóg”, „istnienie”, wreszcie – „doskonałość” (zob. tamże). Niemniej, wyprowadzając już wnioski z analizy wszystkich jego wersji, Hick stwierdza, że „dowód ontologiczny [...] jest nieprawomocny”. Ale „można jednak – mówi – wciąż stawiać pytanie, czy podobnie jak w wypadku argumentów celowościowych, kosmologicznych i moralnych nie można byłoby uznać, że dowód ten wskazuje na możliwość istnienia Boga przez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg. Jednak, jak się wydaje, dowód ten nie nadaje się nawet i do tego. Nie ujawnia on bowiem – przekonuje Autor *Piątego wymiaru* – w przeciwieństwie do innych argumentów, problematycznego aspektu doświadczenia ludzkiego, który może zostać rozjaśniony dzięki postulatowi istnienia Boga. Dowód ten należy więc do innej kategorii niż pozostałe przeanalizowane przez nas argumenty, czego można było oczekiwać w przypadku jedyne go – jak podkreśla – czysto apriorycznego argumentu” (*Argumenty*, s. 170-171).

¹³¹ Odpowiada to skądinąd uwadze, jaką czyni P.F. Strawson: „Nieporozumienia i problemy filozoficzne czyhają na nas dopiero wtedy, gdy pozwolimy oderwać pojęcia czy słowa od ich właściwego zastosowania, od tych kwestii praktycznych lub teoretycznych, które nadają im znaczenie”. P.F. Strawson, *Analiza i metafizyka*, s. 10.

¹³² J. Hick, *Argumenty*, s. 35.

¹³³ Zob. tamże, s. 149-150.

¹³⁴ Zob. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 19-20.

Dokonując krytycznej oceny prób dowodzenia Boga na drodze – jak mówi J. Hick – *a posteriori*¹³⁵ (jak wyjaśnia: „aposterioryczne argumenty za istnieniem Boga wywodzą naturę bóstwa z danych naszego ludzkiego doświadczenia”¹³⁶), czy jak to nazywa w typie argumentacji „kosmologicznej”, zwłaszcza w wersji św. Tomasza z Akwinu (terminologia taka nie jest do końca zasadna, gdyż „drogi” Akwinaty są, w sensie właściwym, „tropami” myślenia zdecydowanie metafizycznego¹³⁷), zauważa on, że – szczególnie dotyczy to, w jego interpretacji, pierwszych trzech spośród *quinquae viae* – założone, a więc jakby *de facto* pojawiające się bez podania racji, istnienie i racjonalność tego, co bytuje przygodnie, a zatem w sposób niekonieczny, i co w istocie z konieczności, to jest – dla sytuacji niepopadania w logiczny i ontyczny absurd, domaga się, właśnie, założenia istnienia Bytu¹³⁸ (który „wszyscy – jak mówi Doktor Anielski – nazywają Bogiem”¹³⁹), który z istoty, to znaczy na mocy swojej natury jest (jako jedyny) Konieczny – taki, który istnieje w sobie i przez siebie, co oznacza, że żadną miarą nie dotyczy go, znowu – jako jedynego takiego bytowego przypadku – powszechna obowiązywalność zasady racji dostatecznej. Słowem – jak mówi Hick – „argumenty te mają postać logicznego dylematu”, według którego zachodzi konieczny typ dysjunkcji: „albo jest jakiś Bóg”, albo z drugiej strony: „świat jest ostatecznie niezrozumiały”¹⁴⁰. Wniosek tutaj wysnuwany brzmi zatem: istnieje i istnieć musi, za cenę niezgadzenia się na jakąś postać realizacji pola absurdu, jakiejś totalnej niedorzeczności i bytu, i samego jego poznania, Absolut, Byt Konieczny. I tutaj właśnie, konieczność owa jest koniecznością nie tylko logiczną, ale faktualną. W rozumowaniu tym, jak się okazuje, widzi Hick wiele niejasności, czy wręcz czegoś w rodzaju przed-założeń. Z tego bowiem faktu, że w argumenta-

¹³⁵ „W najszerszym znaczeniu tego określenia – uważa Hick – wszelki argument teistyczny, który za punkt wyjścia obiera świat, by dojść do Boga, może być scharakteryzowany jako kosmologiczny. W tym sensie wszystkie argumenty *a posteriori* są argumentami kosmologicznymi, włącznie z argumentem z celowego zamysłu” (*Argumenty*, s. 90).

¹³⁶ Tamże, s. 35.

¹³⁷ Szersze powody takiego rozumienia zostaną przedstawione w części drugiej niniejszej dysertacji.

¹³⁸ Zauważa tutaj Hick, że argumentacja tego typu „opiera się na tezie, iż *continuum* czasoprzestrzenne jako zjawisko przypadkowe i niesamowytym wyjaśniającym się staje się zrozumiałe w relacji do wiecznego samoistnego bytu, który je ustanowił” (*Argumenty*, s. 102).

¹³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 2, a. 3.

¹⁴⁰ J. Hick, *Argumenty*, s. 38; zob. tamże, s. 107-108. I wyjaśnia: „Pierwszy z argumentów [ma na myśli dowód z przyczynowości sprawczej – JT] domaga się uznania, że albo istnieje nieskończony, a więc bezsensowny, regres w łańcuchu przyczyn, albo że ciąg przyczyn musi być w końcu zakotwiczony w nieuwarunkowanej przyczynowo pierwszej przyczynie, którą jest Bóg. W drugim argumentacie [tym razem chodzi o dowód z przygodności bytu – JT] twierdzi się, że każda rzecz w przyrodzie wskazuje poza siebie na swe wystarczające wyjaśnienie, i zarazem podkreśla się, że albo wyjaśnienia tworzą regres do nieskończoności i w rezultacie nic nie jest wyjaśnione ostatecznie, albo muszą zostać przerwane przez odwołanie się do samodzielnie istniejącego bytu, który ani nie wymaga wyjaśnienia, albo mu nie podlega – a jest nim Bóg” (tamże, s. 38).

cji wielu ludzi zachodzi logiczna odpowiedniość, coś w rodzaju porządku myślenia opierającego się na schemacie: jeśli istnienie świata i jego wpływająca stąd inteligibilność zachodzą, to znakiem tego Bóg – i to w sposób konieczny – istnieje¹⁴¹.

Zdaniem Autora *Faith and Knowledge* następuje tutaj daleko zaawansowane przesunięcie sensu, w którym ostatecznie „udowadniany” Bóg, jest w istocie jakimś „postulatem rozumu”. Na czym wszak oprzeć zarysowującą się tutaj pewność, że w ogóle byt „dostosowuje się” do zasad ludzkiego poznania?¹⁴² Bo – jak zdaniem Hicka wynika to z rozumowania zawartego w „drogach” Akwinaty – pojawia się w nich pewna dysjunkcja: albo istnieje Bóg i w związku z tym świat, jako istniejący, jest racjonalny, albo nie istnieje Bóg, ale w tym wypadku istnienie i idąca za nim owa racjonalność, są czymś w zasadzie pozornym. Słowem – ten świat byłby realizacją absurdu. Oznacza to w interpretacji Hicka i to, że owszem, jest tu w ogóle jakiś ukryty, czy założony „akt wiary” w konieczność istnienia innego, to znaczy nie z obszaru tego świata, pochodzący czynnik usprawiedliwiający fakt jakiegś (ostatecznej) zrozumiałości. Wniosek końcowy więc przybrałby postać zdania: to, co argumentacja „kosmologiczna” uważa za osiągnięty już cel, *de facto* zostało to już wcześniej założone w przesłankach, albo inaczej – człowiek uznający przesłanki rozumowania za słuszne, takim też odczytuje wniosek; lecz jeśli ktoś, kto nie zgadza się na założenie prawdziwości przesłanek, nie uzna także prawdziwości samej tezy końcowej. Błądność tego typu rozumowań pochodzi głównie z przesadnego, czy wręcz zupełnie nieprzydatnego „uhonorowania” zasady racji dostatecznej, wedle której „zawsze istnieje jakaś racja”, dla której świat istnieje. Ale sama zasada – jak przekonuje Hick – „nie może być udowodniona”, lecz stanowi zwykłe „założenie” dla wielu „procesów myślowych”, które uznajemy (niejako arbitralnie) za „racjonalne”¹⁴³. Dlatego też Hick powie, że alternatywa w postaci oparcia się na rozumowaniu: świat jest absolutnie „nieracjonalny” lub „istnieje Bóg”, owszem, coś wyraża, coś komunikuje, ale nie jest ona tym samym kompletna, a zatem i nie jest „dowodliwa”. Inny, ale wydaje się niezmiernie istotny, zarzut Autora *Argumentów za istnieniem Boga* to ten, według którego prezentowany w tym typie dowodzenia Bóg jest jedynie Absolutem, Przyczyną Pierwszą świata, ale nie Bogiem bliskim – Bogiem-Miłością, Bogiem-Ojcem. Gdy natomiast mówić o pewnych niepodważalnych zaletach tej argumentacji, to na czoło wysuwa się jej swoista „odwaga” w postaci sformułowania i wielokrotnego powtarzania pytania, wydaje się, tutaj bazowego, a mianowicie –

¹⁴¹ Hick twierdzi, że moc dowodowa tych argumentów jest bardzo słaba z uwagi na fakt, że – jak mówi – „z konieczności zakładają to, co chcą udowodnić, jako że ktoś, kto akceptuje przesłanki, już uznał rzeczywiste istnienie Boga”. I dodaje: „Argumenty teistyczne tej odmiany zakładają bowiem istnienie jakiegś powiązania pomiędzy Bogiem i światem” (*Argumenty*, s. 37).

¹⁴² Zob. monografię: J. Hick, *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.

¹⁴³ Por. tamże, s. 104-105.

dłaczego w ogóle świat istnieje? Pytanie takie bowiem, o tyle jest pytaniem ważnym, bo niejako wytrącającym ludzi umysł z jakiejś poznawczej bierności, czy obojętności, a w tym zakresie taka obojętność byłaby czymś wręcz nienaturalnym¹⁴⁴.

Kategoria „celowości” i „prawdopodobieństwa” to słowa-klucze innego, przywoływanego przez J. Hicka sposobu argumentacji na rzecz istnienia Boga. Dodajmy, sposobu, który w empirystycznie zorientowanej filozofii D. Hume’a (on zresztą, zdaniem Hicka, poddał gruntownej krytyce zasadność argumentacji „z celowego zamysłu” w sposób najbardziej zasadny) stał się pierwszym przedmiotem jego metafizycznego ataku, gdyż to one właśnie wprowadzają ludzki umysł w ujawniony przez niego stan, który określa mianem „przyzwyczajenia”. Wszystkie „wnioski” – przekonuje Hume – pochodzące „z doświadczenia nie są wynikiem rozumowania, lecz przyzwyczajenia”¹⁴⁵. Wracając do tematu samej celowości i „strategii” uprawdopodobniania, generalnie chodzi tutaj o taki typ rozumowania, według którego istnienie Boga, Jego logiczna konieczność jest czymś bardziej uzasadnionym, niż brak takiej afirmacji. To znaczy, przyjęcie tezy o Boskim istnieniu jest czymś bardziej racjonalnym-spójnym, lub mówiąc inaczej – bardziej akceptowalnym, niż założenie Jego nieistnienia. „Argument z zamysłu i argumenty moralne (te ostatnie głównie w wersji Kanta i Newmana) – podkreśla jednak Hick – zmierzają raczej do ustalenia wysokiego prawdopodobieństwa niż logicznej konieczności”¹⁴⁶. Wspomniana celowość ujawnia się – zdaniem obrońców takiej linii interpretacyjnej – na podstawie skonstatowania istnienia-zachodzenia w świecie takich fenomenów, jak fakt powszechnej religijności ludzi, posiadania przez nich czegoś, co określają mianem sumienia¹⁴⁷, wreszcie takie specyficznie ludzkie przeżycia, jak doświadczenia mistyczne, czy sytuacje odbierane jako „cudowne”, nie wspominając już nawet o istnieniu prawa natury, czy w ogóle podstaw ludzkiej moralności. Wszystko to, a ściślej mówiąc, powszechność zachodzenia takich, nazwijmy to – fenomenów, naprowadza ludzką myśl na konieczność afirmacji Boga jako absolutnej, koniecznej, transcendentnej ich podstawy¹⁴⁸. „Piąty wymiar naszej natury, to, co transcendentne

¹⁴⁴ Zob. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 20-22. 24.

¹⁴⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 55. Na podstawie „przyzwyczajenia” właśnie i w sumie tylko na jego podstawie, człowiek jest skłonny mówić o zachodzeniu całego porządku przyczynowo-skutkowego. „Jest ono – pisze Hume – jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie jest dla nas pożyteczne i że oczekujemy w przyszłości podobnego porządku zjawisk jak ten, który poznaliśmy dawniej” (tamże, s. 56-57).

¹⁴⁶ J. Hick, *Argumenty*, s. 39. Dlaczego? „Nie mamy tu – odpowiada Hick – do czynienia z dowodem istnienia Boga. Jednakże – zauważa dalej – wyprowadzenie logicznych wniosków z naszych moralnych intuicji i przekonań oznacza postawienie pytania, na które odpowiedzią może być – Bóg” (tamże, s. 127-128). Sam argument moralny, zwłaszcza w wersji I. Kanta omawia artykuł J. Wojtysiaka: *O argumencie moralnym za istnieniem Boga*, RF 52(2004), z. 2, s. 391-428.

¹⁴⁷ Zob. J. Hick, *Argumenty*, s. 123nn.

¹⁴⁸ W swoich analizach krytycznych opiera się J. Hick na, jego zdaniem – „klasycznych” chyba (kry-

w nas – mówi w innej nieco optyce referowany Autor – odpowiada na piąty wymiar wszechświata, to, co transcendentne poza nami”¹⁴⁹. W ujęciu jednak Hicka cały ten wachlarz „danych”, nawet, jeśli są to dane powszechne i w związku z tym, wydawałoby się – obiektywnie uchwycone, są danymi czysto subiektywnymi¹⁵⁰ (Hume nazywa to po prostu „skrzydłami wyobraźni”¹⁵¹), ponieważ na ich podstawie nie ma powodu, aby twierdzić, że – jak mówi – „myślowne przejście” od tych danych („punktów wyjściowych”) do samego Boga, może się dokonywać przy jednoczesnym respektowaniu „żelaznych zasad logicznego wynikania”. Co to konsekwentnie oznacza w interesującej nas tutaj problematyce? To, że – jak to akcentuje Autor *Piątego wymiaru* – nie da się zasadnie pokazać owego przejścia, „dokonać ścisłej dedukcji”, czy w istocie wyprowadzić „nieskończoną naturę Boga” z czegoś, co jest jedynie „indywidualną naturą skończonych rzeczy”¹⁵². Pojawia się zatem, brzmiały nawet trochę paradoksalnie wniosek, ponieważ, jak mówi Hick, to, że „teście teizm, ateście ateizm, a naturaliście naturalizm wydaje się bardziej adekwatny, jest truizmem, jeśli nie tautologią”¹⁵³. Ale pyta od razu: dlaczego tak się sprawy mają? I odpowiadając wyjaśnia, że wszyscy oni formułują swoje sądy-tezy „pod istotnymi względami”, ale z absolutnie odmiennych punktów widzenia, stosując przy tym odmiennie kryteria, jak i jakieś wstępne (odmienne) założenia. Naturalnie, w takiej sytuacji rozwiązanie tejże aporii wydaje się niemożliwe z uwagi na fakt, iż nie ma tu jakiegos rzetelnego, to znaczy – obiektywnego punktu odniesienia¹⁵⁴.

tycznych) ustaleniach D. Hume’a, których – jak mówi – ich „pewną liczbę” streszcza, grupując je w pięciu typach zarzutów. Zob. *Argumenty*, s. 53nn.

¹⁴⁹ Tenże, *Piąty wymiar*, s. 43.

¹⁵⁰ Zawsze – twierdzi Hick – pytanie pozostaje otwarte: „czy pojęcie prawdopodobieństwa używane jest w takich sądach dla wyrażenia czegoś więcej niż całkiem osobistego i trudnego do uchwycenia wrażenia czy przecucia” (*Argumenty*, s. 81). Ów subiektywizm pociąga również za sobą pewną dozę sceptycyzmu, gdyż w polu tej problematyki jawią się też inne problemy, jak na przykład: „czy istnieje jeden sposób interpretacji świadectw [ludzi – JT] bardziej prawdopodobny niż pozostałe” (tamże, s. 83), albo „czy jeden sposób wyjaśniania danych można określić jako z istoty swej bardziej adekwatny od innego sposobu” (tamże, s. 85).

¹⁵¹ D. Hume, *Badania*, s. 168. Mówiąc na przykład o zasadności przedmiotu teologii, etyki i estetyki powie Hume, że jest to kwestia „sofisterii i złudzeń” (tamże, s. 200).

¹⁵² J. Hick, *Argumenty*, s. 39. Formułuje tutaj Hick coś w rodzaju „przestrogi”, aby zbyt łatwo nie dokonywać owego „przejścia” od stworzeń do samego Boga, gdyż grozi to jakby ujednoczeniem ich „statusu”. „Jako *de facto* mające charakter ostateczny – mówi – Bóg i wszechświat fizyczny mają ten sam status” (tamże, s. 105). Hume powie po prostu, że „to przeniesienie się myśli z przyczyny na skutek nie pochodzi z rozumu. Jego źródłem jest wyłącznie przyzwyczajenie i doświadczenie” (*Badania*, s. 68). Albo inaczej: „mamy tu [...] coś w rodzaju – twierdzi szkocki Filozof – przedustanowionej harmonii pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei” (tamże).

¹⁵³ J. Hick, *Argumenty*, s. 85.

¹⁵⁴ Por. J. Hick, *Argumenty*, s. 85-86. Pojawia się tutaj wniosek, że „teista nie może mieć nadziei, iż udowodni istnienie Boga, ale mimo to może on jednak wykazać, że z jego punktu widzenia uznawanie istnienia Boga jest w pełni racjonalne” (tamże, s. 183).

Dlaczego tak się sprawy mają ze „słabością” tych argumentów? Otóż, zdaniem Hicka, ich zachodzenie, i na ich podstawie wyprowadzany wniosek w postaci zdania: „Bóg istnieje”, jest tylko jedną z alternatyw¹⁵⁵, ponieważ istnieją-zachodzą sytuacje odwrotne, tj. takie, które taki wniosek, a już z pewnością z punktu widzenia ateistów, są w stanie łatwo, jak sądzi, sfalsyfikować („ześrodkowane są – mówi – wokół pojęcia prawdopodobieństwa”¹⁵⁶). Powie Hick, jakby zbierając kontrargumenty tych ostatnich, że przecież istnieją w świecie przypadki, a nie zjawiska postrzegane jako cuda; są sytuacje, w których ten sam człowiek potrafi zachować się moralnie i amoralnie¹⁵⁷. Poza tym, co jest chyba największym „balastem” zalegającym na drodze za utrzymaniem sensowności takiej argumentacji, w świecie występuje zło, zwłaszcza to, najbardziej wprost dotykające człowieka, a więc – choroby, a jeszcze bardziej – śmierć¹⁵⁸. A zatem, jak uważa Autor pracy *Problems of Religions Pluralism* – nie jest logicznie możliwa zgoda, jakiegokolwiek ustalanie jakiegoś jednego, „wzorcowego” kryterium, na mocy którego można by, i to w sposób nieobalalny, ocenić ważność, a zatem i zasadność takiej argumentacji, gdyż takie akurat kryterium ważności, będzie po prostu zawsze subiektywne, bo w obszarze czysto racjonalnym, za każdym razem – nierozstrzygalne. W każdym razie, stosunkowo – jak twierdzi – łatwo takie kryteria opierane na prawdopodobieństwie¹⁵⁹ poddawać (słusznej w końcu) krytyce¹⁶⁰. Niemniej jednak i ten typ „dowodzenia” Boskiego istnienia posiada pewne rysy pozytywne, jakby powszechnie doniosłe, a widać je zwłaszcza w obszarze rozumowania wokół istnienia Boga jako podstawy i „stróża” obserwowanej

¹⁵⁵ Posługując się, dość dogodną w tym kontekście, wykładnią Hume’a, można by w ślad za nim powiedzieć, iż „wszystkie te akty są rodzajem wrodzonych instynktów, których żadne argumentowanie, żaden proces myślowy czy rozumowy nie może ani wytworzyć, ani usunąć”. D. Hume, *Badania*, s. 59.

¹⁵⁶ J. Hick, *Argumenty*, s. 39.

¹⁵⁷ Starając się „ważyć” różne typy podejść do analogicznych racji, Autor *The Myth of God Incarnate* mówi tu, iż, dla przykładu, „ludzka podłość i cierpienie będące udziałem wszystkich istot, nie wyłączając człowieka, zdolnych do odczuwania – jako przykłady świadectw o naturze na pierwszy rzut oka antyteistycznej – nie są faktami, które teista wybrałby jako przesłanki korzystne przy konstruowaniu swego własnego argumentu”. Nieco dalej dodaje: „Nie ma takiego przypadku, który przedstawiany jako świadectwo teistyczne, bądź antyteistyczne, który nie mógłby zostać włączony, przez umysł posługujący się innymi założeniami, do stanowiska przeciwnego” (*Argumenty*, s. 83).

¹⁵⁸ Zob. całą monografię J. Hicka: *Evil and the God of Love*, London 1977² (pierwsze wyd.: 1968), także: Tenże, *The problem of evil in the first and last things*, „The Journal of Theological Studies. New Series”, vol. 19(1968), s. 591-602. Z nieco odmiennej perspektywy, ale owszem, D. Hume jest skłonny w związku z tym twierdzić, że „najwyższa inteligencja i dobroć są czymś całkowicie wymagowanym, a przynajmniej rozumowo bezzasadnym” (*Badania*, s. 168).

¹⁵⁹ Nawiasem mówiąc, koresponduje to ściśle z ujęciem sprawy przez Hume’a, który zapewnia, że „z prawdopodobieństwem przyczyn ma się rzecz tak samo, jak z prawdopodobieństwem przypadku” (*Badania*, s. 71).

¹⁶⁰ Ponieważ, po prostu, „przybierają [one – JT] następującą ogólną postać: ze względu na te, czy inne właściwości świata jest bardziej prawdopodobne, że istnieje jakiś Bóg, niż że nie istnieje” (*Argumenty*, s. 39). Zob. tamże, s. 172-173.

w świecie hierarchii wartości, jak też całego moralnego porządku¹⁶¹. Dostrzeżenie owych „stron” pozytywnych uwidacznia się szczególnie w tym, że taki typ refleksji „teistycznej” osłabia, i to w dużym stopniu, czysto naturalistyczną¹⁶², a zatem jakoś też spłaszczającą rzeczywistość, interpretację humanizmu jako takiego¹⁶³. Ten ostatni, a tym bardziej pozostająca w jego obrębie sfera moralności, nie może być rozumiana jedynie jako wypadkowa jakichś tylko tendencji naturalistycznych¹⁶⁴.

2.3. KU NOWEJ „WERYFIKACJI”

Jak już to zasygnalizowano wcześniej, najbardziej oryginalnym osiągnięciem J. Hicka, naturalnie z interesującego nas tutaj punktu widzenia, jest jego koncepcja – jak ją nazywa – „weryfikacji eschatologicznej”. Okazuje się bowiem (było to widoczne w powyższych analizach), że porządek samego rozumu, owszem, na drodze dochodzenia do afirmacji tajemnicy Boga – cenny, będący dobrym narzędziem wspomagającym, zwłaszcza w porządku filozoficznym, ale, okazuje się – absolutnie niewystarczający¹⁶⁵. Jak – interpretując myśl Hicka – zauważa I. Ziemiński, „ro-

¹⁶¹ Odnosząc się do pochlebnych opinii I. Kanta pod adresem, zwłaszcza argumentacji z moralnego porządku, Hick nadal podkreśla, że dowodzenie takie „ani nie dowodzi istnienia stwórczego umysłu poza fizycznym wszechświatem, ani też nie wykazuje, że jest to prawdopodobne w jakimkolwiek obiektywnym sensie” (*Argumenty*, s. 86), pomimo zapewnień Filozofa z Królewca, że byłoby to „nie tylko beznadziejne, lecz także zupełnie nadaremne, gdyby kto chciał coś ująć powadze tego dowodu”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 364.

¹⁶² Analizy na temat rozumienia naturalizmu w kontekście zagadnienia Boskiej immanencji w świecie podejmuje J. Breś w swojej pracy: *Naturalizm metodologiczny a koncepcja immanencji Boga w przyrodzie. Studium z filozofii Boga*, Lublin 2007 (zwłaszcza s. 109-158 oraz 159-201).

¹⁶³ Co prawda, uważa Hick, „argument moralny, w postaci, w jakiej zazwyczaj jest formułowany, nie przemawia do ateisty, ponieważ *ab initio* zderza się z naturalistyczną odmianą teorii etycznej, za którą ten się opowiada”. I dodaje, iż taki argument jest „od samego początku pozbawiony prawomocności, z powodu trudności ustalenia uzgodnionej przesłanki”. Ale z drugiej strony, należy brać pod uwagę to, że „naturalistyczna wizja człowieka i jego miejsca we wszechświecie jest niewystarczająca”. I owszem, „nie dowodzi to istnienia Boga, lecz poprzez samo postawienie pytania, na które odpowiedzią mógłby być Bóg, ukazuje takie ustalenie jako możliwe” (*Argumenty*, s. 39-40). Zob. tamże, s. 128. W jego różnych aspektach, założenia naturalizmu ukazuje Hick w pracy *Piąty wymiar*, s. 49nn.

¹⁶⁴ Zob. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 20-22. Tyle tylko, że przywoływany tak często w „negatywnych” argumentacjach Hicka, D. Hume, staje na stanowisku, które z tak brzmiącą intuicją wydaje się sugerować coś przeciwnego. „Moc dowodowa, którą posiada dla nas prawda religii chrześcijańskiej – podkreśla Hume – jest mniejsza, aniżeli moc dowodowa prawdy dostarczonej przez zmysły. [...] gdyby nawet nauka ta była nie wiedzieć jak jasno objawiona w Piśmie św. jest ona – podsumowuje – sprzeczna z tym, co postrzegamy” (*Badania*, s. 132).

¹⁶⁵ Dowody teistyczne – mówi Hick – „ustalają możliwość istnienia Boga poprzez wskazanie na te – zrodzone przez różne aspekty doświadczenia ludzkiego – problemy, które poddane refleksji, stawiają nas wobec alternatywy uznania bądź tajemnicy całkowicie pozbawionej formy i sensu, bądź będącej źródłem uwielbienia tajemnicy Boga”. I naturalnie – dodaje – „można wybrać pierwszą z tych możliwości, lecz ta druga zawsze pozostaje otwarta” (*Argumenty*, s. 40). Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, s. 60.

zum sam z siebie nie jest w stanie”, jak mówi, „zadrzeć zakrywającej oblicze Boga zasłony tajemnicy”¹⁶⁶. Pozostaje więc płaszczyzna wiary, jako ten obszar duchowego życia człowieka, który w sposób pewny, w każdym razie, niesprzeczny¹⁶⁷, logicznie dopuszczalny, bo uzasadniony, zapewnia i wręcz gwarantuje pewien typ wiedzy o Bogu i szerzej – płaszczyźnie religijności jako takiej¹⁶⁸. Będąc w tym nieco zbliżonym do intelektualnej, ale także poniekąd egzystencjalnej podstawy Wittgensteina¹⁶⁹ (powiedzmy dla uproszczenia – „późnego” Wittgensteina), Hick staje na jasno sformułowanym stanowisku, a mianowicie: najbardziej właściwą drogą do poznania Boga jest sfera wiary. Bo, „czy przy braku jakichkolwiek dowodów teistycznych – twierdzi Hick – można [...] w sposób racjonalny być przeświadczonym o istnieniu Boga”¹⁷⁰, jeśli nie (jedynie) na płaszczyźnie tej ostatniej. Jest ona takim typem doświadczenia Boga i w Jego kontekście, takim sposobem postrzegania świata i zresztą samego człowieka, że postawa taka wydaje się być czymś najbardziej spójnym. Człowiek doświadcza Boga i w jakiś sposób Go poznaje, zawsze w pewnym określonym kontekście, zarówno czysto indywidualnym, jak i w wymiarze społecznym (wspólnotowym)¹⁷¹. W każdym wypadku przecież człowiek jest zanurzony w spłot

¹⁶⁶ I dodaje, że Bóg „pozostaje bądź to uwięziony w świecie czystych pojęć (dowody *a priori*), bądź to popada w błędne koło (dowody kosmologiczne), bądź wreszcie ulega subiektywnym, pozbawionym obiektywnych podstaw nastawieniom podmiotu (argumenty uprawdopodobniające)”. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 25.

¹⁶⁷ Wiara religijna zawiera w sobie pewien wachlarz racji składających się na jej racjonalność: 1) dla człowieka wierzącego, wiara w jego postrzeganiu świata jest czymś oczywistym; 2) wiara zapewnia zespół działań, które można by określić jako skuteczne i 3) sąd w postaci „Bóg istnieje” jest sądem-zdaniem weryfikowalnym. Por. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 754.

¹⁶⁸ „Jesteśmy – zauważa Hick – skończonymi, niedoskonałymi i delikatnymi fragmentami wszechświata. Ponieważ jednak mamy wrodzoną potrzebę szukania sensu, zamieszkujemy ten wszechświat, mając na temat jego charakteru pojęcie – wielki obraz – albo świadomie przyjęte, albo nieświadomie zakładane. Z tego powodu zawsze, czy to sobie uświadamiamy czy nie, żyjemy wiarą, to znaczy poruszamy się na ogromnie ważnym obszarze, w którym nie ma żadnej pewnej wiedzy i nie możemy uniknąć ryzyka, że jesteśmy w poważnym błędzie” (*Piąty wymiar*, s. 33). Wiara rozumiana jako element ludzkiego poznania jest po prostu jednym z ogniw wspomnianego wcześniej „doświadczenia-jako”. Por. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 753.

¹⁶⁹ O wpływie filozofii Wittgensteina na swoją refleksję wspomina J. Hick w części pracy zatytułowanej: *Seeing-as and Religious Experience* zawartej w większej całości, jaką jest książka – *Problems of Religions Pluralism*, New York 1985, s. 16-27. Zob. Tenże, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46(1994), nr 1(464), s. 68-69.

¹⁷⁰ J. Hick, *Argumenty*, s. 180-181. Szerzej na temat rozumienia samej wiary w ujęciu J. Hicka, zob. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 755-759.

¹⁷¹ „Twierdzenia religijne – wyjaśnia nasz Autor – są twierdzeniami dokonywanymi przez jednostki i społeczności na podstawie doświadczenia, które pomimo, iż występuje w strukturze odziedziczonych pojęć, jest ich własnym doświadczeniem”. I czyniąc aluzję do metafizyki, dodaje: „Nie mamy tu do czynienia jedynie z dającą się pomyśleć hipotezą metafizyczną, którą ktoś wymyślił w drodze spekulacji, ale w którą prawie nikt nie wierzy” (*Argumenty*, s. 181). Nie jest to bezpośrednim przedmiotem naszych zainteresowań, ale warto nadmienić, iż wsłuchując się w tok rozumowania J. Hicka, można

relacji międzypersonalnych, które stanowią coś w rodzaju ciągłego wyzwania. Owo doświadczenie jest zawsze „jakieś”¹⁷², ponieważ wszystko, co jawi się w polu jego zasięgu ukazuje się „jako”¹⁷³ – zawsze konkretne, to znaczy istotnie rzutujące na całość odbioru świata jako „przyjaznego”, bo uporządkowanego w swej harmonii, co jest istotne – racjonalnego, w jakiś właściwy sobie sposób, „dostępnego”. Jakie rysują się więc tutaj poznawcze perspektywy? Otóż, takie przede wszystkim, że człowiek widzi wszystko jakby szerzej, to znaczy potrafi coraz bardziej dostrzegać sens ostateczny i jednocześnie najbardziej głęboki otaczającego go świata¹⁷⁴ (jak czynili to zwłaszcza starotestamentalni prorocy, czy bardziej jeszcze – Jezus Chrystus¹⁷⁵), jak również w swoją przyszłość patrzy oczyma wiary, nie zaś intelektualnej spekulacji, która i tak – jak już to było widać – nie jest i nie może być „dowodem” dla kogoś innego¹⁷⁶.

Wiary jako faktycznego dialogu z Bogiem trzeba doświadczyć; nie jest on przekazywalny¹⁷⁷. Faktem jest, że wiara (jak ją nazywa – wiara „teistyczna” albo wiara „monoteizmu etycznego”¹⁷⁸) doświadczana jako pewien zespół spójnych treści, wiara¹⁷⁹ jako osobista, konkretna relacja z Bogiem jest czymś na wskroś racjonalnym (w związku z tym, owej racjonalności nie odmawia Hick żadnej z religii – wszystkie, jako na równym poziomie prawdziwe, są jednakowo racjonalne), to jednak – nawet jako racjonalne, samej jakby owej wewnętrznej racjonalności nie przekazują, ponieważ ta racjonalność wypływa z doświadczenia osobistego człowieka, czy jeszcze szerzej – narodu. Co ciekawe, przywoływana tutaj przez J. Hicka perspektywa wiary, dla jakiejś swojej wewnętrznej zrozumiałości i komunikowalności, staje się możliwa w kontekście rzeczywistości i racjonalności tego świata. Innymi słowy: Bóg może stać się „dostępny” człowiekowi w jego religijnych przeżyciach, ale wyłącznie w świecie i przez jego niejako

by odnieść wrażenie, że jego zdaniem, za współczesny kryzys wiary w obrębie kultury Zachodu odpowiada metafizyka (nawiasem mówiąc – jaki typ owej „metafizyki”?). W każdym razie, nie wchodząc w szersze dyskusje, należy stwierdzić, iż jest to „diagnoza” wybitnie uproszczona.

¹⁷² Zob. omówienie tej sprawy w pracy G. Chrzanowskiego – *Zbawienie poza Kościołem*, s. 119nn.

¹⁷³ Wielu interpretatorów dostrzega tutaj, nie budzące sprzeciwu, analogie do ujęcia L. Wittgensteina, a konkretnie do ujęcia poznania jako szerokiego kontekstu swoistej interpretacji, a mówiąc dokładniej – „doświadczenia-jako”. Zob. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 750-752.

¹⁷⁴ Hick mówi tutaj o pewnych – jak się wyraża – „oknach”, poprzez które człowiek może w jakiś sposób zreflektować Transcendentnego. Te „okna” to: „nauki fizyczne”, „nauki społeczne”, „świat przyrody” i wreszcie – samo „życie człowieka”.

¹⁷⁵ Nawiasem mówiąc, trudno jest w tekstach Hicka znaleźć „przecucie” chociażby, które sugerowałoby, iż przywoływany przez niego wiele razy Jezus z Nazaretu, jest kimś więcej, niż tylko „ureczywistnieniem idealnych możliwości ludzkiej natury” (*Argumenty*, s. 190).

¹⁷⁶ Zob. J. Hick, *Argumenty*, s. 186-187. 192; Tenże, *Wiara chrześcijańska*, s. 76-77. Zob. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 26-28.

¹⁷⁷ Zob. J. Hick, *Wiara chrześcijańska*, s. 70-71.

¹⁷⁸ Tenże, *Faith and Knowledge*, New York 1957, s. X.

¹⁷⁹ „Wiara – pisze Hick – [...] jest elementem interpretacji, w ramach której człowiek religijny zaświadcza własne doświadczenie życia w Bożej obecności. Lecz to, czy to doświadczenie wiary jest prawomocne, czy też iluzoryczne, stanowi problem osobny” (*Wiara chrześcijańska*, s. 80).

„przymat”¹⁸⁰. Jak powie Hick, to, czym jest „doświadczenie religijne różni się od doświadczenia pozareligijnego”, ale nie z tego tytułu, że „jest świadomością innego świata”, ale – co jest tutaj istotne – jest innym typem „doświadczenia tego samego świata”¹⁸¹. Ale nawet w takim empirycznym „obwarowaniu” nie daje ona, jakby sama z siebie, totalnej gwarancji swojej prawdziwości, ponieważ, jak zaznacza Hick, myślenie ludzkie zawsze „porusza się” w granicach wyznaczanych przez „wewnętrzną strukturę naszego wszechświata”. Mało tego, ono „kieruje naszymi działaniami ze względu na wszechświat”, który postrzegamy jako pewną (logiczną) „całość”¹⁸². Dlaczego? Po prostu – ewentualna „gwarancja” poprawności myślenia, wnioskowania w takim kontekście, może okazać się czymś w rodzaju przedmiotu myślenia typu życzeniowego¹⁸³. I nawet jeśli, wolna od ram racjonalności dowodów, jest ona wyrazem ludzkiej wolności¹⁸⁴, czy także dowodem ludzkiej godności, to jednak, może okazać się iluzją, czymś wręcz fałszywym. Także i z tego tytułu, gdy Autor *Evil and God of Love* podejmie temat idei zbawienia wewnątrz istniejących religii, to w imię swoistej „ostrożności” uczyni założenie, że skoro wszystkie religie, co do swojej sensowności i prawdziwości są równe, to i wspomniana idea zbawienia (różnie oczywiście pojmowanego) nie może być czymś wyłączeniowym i w związku z tym, przypisanym jednej, bądź niektórym tylko religiom. Wynika to również i z tego, że tak często poruszany przez Hicka temat, jakim jest religijny pluralizm¹⁸⁵, zakłada po-

¹⁸⁰ To podejście Hicka, jak się wydaje, staje w opozycji do stanowiska Kanta, z którym podejmuje szerokie dyskusje w obrębie tego, czym jest argumentacja fizyko-teologiczna. Sam Kant zaznacza, że dowód ów „wprowadza cele i zamiary tam, gdzie nasza obserwacja sama z siebie by ich nie odkryła, i rozszerza naszą wiedzę o przyrodzie dzięki nici przewodniej pewnej specjalnej jedności, której zasada znajduje się poza przyrodą. Wiedza ta oddziaływała jednak ze swej strony na swą przyczynę, mianowicie na ideę będącą jej powodem i wzmacnia wiarę w najwyższego stwórcę aż do nieodartego przekonania”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 364.

¹⁸¹ J. Hick, *Argumenty*, s. 185.

¹⁸² Tamże, s. 87. Dochodzi do tego i takie spostrzeżenie, że przecież „analizując świat, czasami po prostu kontemplujemy go i podziwiamy, pozwalając owoładnąć się jego tajemniczości”. I dodaje: „Nasza myśl wybiega wówczas poza swe zwykłe granice, by spotkać się z czymś *danym* w sposób ostateczny i niemożliwy do wyjaśnienia, i podziwiać jego nieskończenie złożony, a przecież uporządkowany charakter” (*Argumenty*, s. 87).

¹⁸³ „Tak więc to – mówi Hick – co osiąga się za pomocą argumentu teleologicznego (jak i innych argumentów teistycznych), to nie ustalenie istnienia boskiego, lecz postawienie pytania, na które albo nie ma odpowiedzi, albo jest nią Bóg. Ustala on możliwość [istnienia] Boga, zwracając uwagę na tajemnicę, którą jedynie teizm zdolny jest w końcu rozwiązać” (*Argumenty*, s. 89). Zob. Tenże, *Piąty wymiar*, s. 73.

¹⁸⁴ Sama ludzka wolność jest tutaj czymś szczególnie istotnym. Bowiem – jak zauważa Hick – „nie można nas zmusić, byśmy zwrócili uwagę na otoczenie nadprzyrodzone, piąty wymiar wszechświata, skoro mamy istnieć w nim jako wolne istoty duchowe” (*Piąty wymiar*, s. 83).

¹⁸⁵ „Rozmaitość – jak zupełnie paradoksalnie wyraża się Hick – jaka kryje się pod zazwyczaj używanym mianem religii, ma w istocie tak rozległy zakres jak ludzkie różnice kulturowe i psychiczne. Z całą pewnością – dodaje – wszelkie religijne doświadczenie ma teistyczny charakter: ostateczna rzeczywistość jest postrzegana jako bezosobowa, wieloosobowa lub jednoosobowa” (*Argumenty*, s. 193).

niekąd wielość różnych religii i coś, co można by nazwać ich koniecznością, w sensie – nieusuwalnością¹⁸⁶.

Powróćmy jednak do samej koncepcji „eschatologicznej weryfikacji”, przypominając na początku, że J. Hick prezentuje się tutaj (na gruncie analitycznego sposobu filozofowania) jako zdecydowany obrońca sensowności języka religijnego, a zatem i jego swoistych zdolności na tym polu poznania, które wyznacza sensowność dyskursu na temat Boga. Jak zresztą we *Wstępie* do pracy *Argumenty za istnieniem Boga* nadmienia, starając się jednocześnie wskazać na swoistą pionierskość własnej propozycji, postanawia zabrać „głos we współczesnej dyskusji na temat racjonalności wiary w rzeczywiste istnienie Boga, które – jak zaznacza nie zostało [przez nikogo – JT] dowiedzione”¹⁸⁷. Dla uściślenia przypomnijmy, że zdaniem Autora książki *God and the Universe of Faiths*, wypowiedzi pojawiające w obszarze języka religijnego (a więc i pojęcie Boga), są zdaniem faktualnymi. Oznacza to, że stoi za nimi ściśle określona ich weryfikowalność, a więc jakiś typ podłoża, który umożliwia-warunkuje sprawdzalność ich prawdziwości¹⁸⁸. Otóż, w interpretacji Hicka, szczególnie doniosłym „instrumentem” takiej sprawdzającej procedury jest kategoria „przewidywania”, to znaczy taki rys religijnego dyskursu, który wyprowadza refleksję jakby „dalej” (naprzód), w sensie jakiegoś typu realizacji, czy raczej swoistego „wglądu” w przyszłość. Posługując się terminologią pochodzącą z obszaru teologii chrześcijańskiej należy tu mówić, po prostu – o wymiarze eschatologicznym. Zresztą, podkreśla Hick, religia chrześcijańska, aczkolwiek pozostająca niewyróżnioną w palcie

¹⁸⁶ Zob. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 30-31. W samej warstwie argumentacyjnej, w tym kontekście Hick zadaje pytanie: „Czy ustalając racjonalność przeświadczenia o realnym charakterze Boga, judeochrześcijański teista nie musi zarazem i w równej mierze ugruntować racjonalności przeświadczenia buddysty, przeświadczenia wyrastającego z jego własnego, narzucającego się doświadczenia religijnego, i podobnie w przypadku przeświadczenia hinduistycznego i islamskiego itp.?” I wyprowadza stąd wniosek: „sądzę, że nie powinniśmy się wahać, czy zaakceptować tę konkluzję” (*Argumenty*, s. 193). Zob. J. Hick, *God has many names. Britain's new religion pluralism*, London 1980.

¹⁸⁷ J. Hick, *Argumenty*, s. 40. Bo, jak postuluje, „powinniśmy przyjrzeć się, jak teologia odrzuca teistyczne dowody, co przejawia się w całkowitym braku zainteresowania nimi, aż do jednoznacznego ich zakwestionowania jako pozbawionych znaczenia, lub nawet szkodliwych z punktu widzenia religii” (tamże, s. 173).

¹⁸⁸ Ciekawe jest to, co na temat mówi L. Kołakowski w swej pracy *Jeśli Boga nie ma*, który uważając J. Hicka za „wybitnego teologa”, zauważa: „o istnieniu Boga możemy dowiedzieć się bez żadnych wątpliwości w życiu przyszłym, dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa; wprawdzie weryfikacja taka nie może mieć miejsca w życiu ziemskim, lecz sama jej możliwość wystarcza, by pokazać, że konflikt pomiędzy wiarą a ateizmem nie jest tylko kwestią werbalną, i że dokonuje się tu rzeczywistego wyboru [...]” I dodaje: „Nie jest to kwestia sprawdzalności *technicznej*, w przeciwieństwie do *fizycznej czy logicznej*, lecz samego sensu procedury weryfikacyjnej. Jesliby nawet weryfikacja taka możliwa była do przeprowadzenia bez pogwałcenia norm logicznych, to brak nam obecnie jakichkolwiek argumentów za lub przeciw tej możliwości”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 176.

innych religii, jest wzorcowym wręcz obrazem istoty tego, co chce on przekazać¹⁸⁹. Sam bowiem Bóg – Stwórca świata objawia się w Osobie Jezusa Chrystusa, poprzez którego – jest to zdaniem Autora *Piątego wymiaru* czymś istotnym – człowiek w bardzo konkretny sposób poznaje Boga, doświadcza Go jako związanego ze światem, jego zbawieniem i wreszcie tenże Bóg zapowiada eschatyczny stan-fakt oglądania Go, doświadczenia w „sytuacji” nieba¹⁹⁰. Należy tutaj jednak podkreślić fakt (świadczonego) pomijania przez Hicka ważności kategorii „osoby”, która to kategoria jest kluczowa w teistycznym dyskursie o Bogu. Tymczasem mówi on, że „Rzeczywistość transcendentna sama w sobie jest poza” tym, co nazywa on „bytem osobowym podniesionym do nieskończoności”, a z drugiej strony czymś poza „ideą nieosobowego ostatecznego”. Krótko mówiąc, owa Rzeczywistość znajduje się „poza osobowością i nieosobowością. Jest ona ponadkategorialna (niewysłowna) i nie daje się opisać w naszych ludzkich terminach”¹⁹¹.

W takim kontekście, przekonuje Hick, zdanie w klasycznie brzmiącej postaci: „Bóg istnieje”¹⁹², nie jest przykładem zdania stwierdzającego coś jedynie pozornie. Jego treść jest faktyczna-rzeczywista, a zatem w pełni sensowna. Dlaczego? Jeśli jest ono rzeczywiście prawdziwe, jako prawdziwe właśnie, będzie ono rozpoznane w jakiejś określonej sekwencji przyszłości. Naturalnie, zarysowująca się tutaj teoria weryfikacji eschatologicznej jest sensowna w pełni wtedy, kiedy równie sensowna jest teza o ludzkim istnieniu po fakcie fizycznej śmierci¹⁹³. Stoi za tym, zdaniem Hicka, wielce uprawdopodobniające rozumowanie w następującej postaci: jeśli sama, powiedzmy, hipoteza osobowego życia po śmierci jest hipotezą prawdziwą, to zostanie ona naturalnie potwierdzona. Gdyby się jednak okazała hipotezą fałszywą, to i tak żadną miarą nie będzie mogła być – jako fałszywa – poddana falsyfikacji¹⁹⁴. Wyma-

¹⁸⁹ Zob. jego pracę: *Christianity at the Centre*, London 1968.

¹⁹⁰ Por. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 16.

¹⁹¹ J. Hick, *Piąty wymiar*, s. 376.

¹⁹² Warto tutaj nadmienić, iż pomimo, że zdaniem Hicka, dowody na rzecz istnienia Boga „nie są ważne z religijnego punktu widzenia”, ale za to cieszą się swoją doniosłością na płaszczyźnie filozofii. Głównie przez to, że będąc – jak je nazywa – „klasycznymi przypadkami rozumowania” stanowią one jakby konieczny element tej całości, jaką są „dzieje filozofii Zachodu” (*Argumenty*, s. 40).

¹⁹³ Warto tutaj dodać, iż Hick głosi zupełnie dziwny, jak na swój „racjonalny” dyskurs, pogląd oscylujący wokół zagadnienia jakiejś nowej formy reinkarnacji. „Ponieważ doświadczamy Rzeczywistego w łaskawych formach – przekonuje – możemy być pewni, że przeznaczeniem ludzkiego potencjału jest spełnienie, dlatego więc nasze obecne życie jest epizodem w znacznie dłuższym procesie. Czeka nas seria kolejnych skończonych egzystencji, w której nasze głębsze ja, żyjące poprzez szereg świadomych ego, będzie kształtować się w reakcji na nieprzewidziane wypadki skończonej egzystencji”. I dodaje: „We wszystkim, co robimy, oddziałujemy pozytywnie albo negatywnie na nasze przyszłe jaźnie. Może ostatecznie, wraz z zakończeniem twórczego procesu, skończona osobowość wypełni swoje zadanie i stanie się jednością z wiecznie Rzeczywistym [...]” (*Piąty wymiar*, s. 377).

¹⁹⁴ Przywoływany tutaj kilkakrotnie D. Hume powie, iż „hipoteza religijna” jest po prostu przejawem zwykłego „wyjaśniania zjawisk świata” (*Badania*, s. 169). Mówiąc o samej weryfikacji, nadmieniam

ga to jednak, w rozumieniu brytyjskiego Filozofa, spełnienia jeszcze dwóch innych warunków. Pierwszym z nich jest jakaś intuicja Boga, Jego doświadczenia w życiu doczesnym, jakaś w obrębie (przezuwanego) Jego istnienia, świadomość. I po drugie, co przy zakładanej tutaj eschatologicznej weryfikacji jest czymś bardziej jeszcze doniosłym, a mianowicie – posiadanie intuicji oczywistości istnienia Boga w stanie określanym jako „niebo”. Co to oznacza? Głównie to, iż w sensie ścisłym prawdy religijne są faktualne, chociaż, z konieczności, w wymiarze życia na ziemi, nie są one i być nie mogą, poddane ani weryfikacji, ani falsyfikacji¹⁹⁵. Postulowana tu weryfikowalność komunikuje jedynie coś istotnego: człowiek wierzący żywi przekonanie, że ponad wszelką możliwą wątpliwość, Bóg rzeczywiście istnieje¹⁹⁶. To z kolei staje się podstawą religijnego oczekiwania (przewidywania), że nastąpi taki etap-wydarzenie w ludzkiej „wędrówce”¹⁹⁷, w którym wszelka ujawniająca się do tej pory „dwuznaczność” po prostu ustąpi, to znaczy przedmiot nadziei, przedmiot owego oczekiwania, zastąpiony będzie tym, co bezsprzecznie realne. Człowiek, krótko mówiąc, stanie w obliczu Boga, co na równi – w przekonaniu Hicka – potwierdzają różne religie świata z ich „częściowym doświadczeniem” oraz ich „częściową wiedzą”¹⁹⁸.

Odnosząc się krytycznie do propozycji J. Hicka zawartej w treści jego rozumowania na temat weryfikacji eschatologicznej, należy stwierdzić, że – jeśli nawet

Hick, można ją rozumieć jako „bezpośrednią” lub jako „pośrednią”. „Obydwa pojęcia – pisze – bezpośredniej i pośredniej weryfikacji uściślające jej rozumienie jako odpowiednio: weryfikację przez prostą obserwację i weryfikację przez kumulatywne potwierdzenie, odnoszą się do tego samego ideału wykluczenia racjonalnego wątplenia. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, s. 178 (cyt. za: G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 163). Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, s. 27.

¹⁹⁵ W przypadku jednak teorii weryfikacji eschatologicznej jej swoistym wzmocnieniem wydaje się być założenie o jej (ewentualnej) falsyfikacji. Okazuje się bowiem, że jej falsyfikacja prowadziłaby do takiego wniosku, iż zakładamy w jej strukturze brak samego podmiotu, który zdanie-sąd: „Bóg istnieje” (właśnie) weryfikuje. Okazuje się ponadto, iż sama eschatologiczna weryfikacja jest przez Hicka traktowana po prostu jako specjalny przykład weryfikacji w sensie ogólnym. Por. P. Strzyżyński, *Wolność wiary religijnej*, s. 754-755.

¹⁹⁶ Zob. M. Kiliszek, *Lingwistyczna filozofia religii*, s. 56-58. Zauważa tutaj jednak Kiliszek, że „w oparciu o zasadę weryfikacji, niemożliwa jest pewność wiary. Możliwa jest tylko pewność subiektywna oparta na osobistym doświadczeniu religijnym, które jest jednak nieweryfikowalne” (tamże, s. 58).

¹⁹⁷ Zob. analizy Hicka na temat jego, ja to nazywa, „mapy różnych szlaków” stających przed człowiekiem poszukującym drogi do pewnego „przeświadczenia” religijnego (*Argumenty*, s. 194-195). Ale jakąś formą wypadkowej tych różnych (i co do prawdziwości, jak sądzi Hick, równych) dróg, jest wniosek, że „różne formy doświadczenia religijnego, leżące u podstaw różnych religii świata, powinny być rozumiane w sposób właściwy jako doświadczenie różnych aspektów jednej niezwykle złożonej i bogatej boskiej rzeczywistości”. I konkluduje: „Jeśli tak się rzeczy mają, przeświadczenia w ramach różnych religii zostałyby odniesione do prawdy o szerszym zakresie, podobnie jak doświadczenia, z których biorą się te przeświadczenia, odnoszą się do jakiejś szerszej rzeczywistości” (*Argumenty*, s. 196).

¹⁹⁸ J. Hick, *Argumenty*, s. 196. Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 162-163.

uznać słuszność jego zarzutów sformułowanych pod adresem tradycyjnej argumentacji istnienia Boga – to przecież on sam popełnia takie same, czy analogiczne błędy. Najpierw, wydaje się, akceptowana przez Autora *Philosophy of Religion* koncepcja doświadczenia jest w istocie jego rozumieniem neopozytywistycznym, to znaczy sprowadzającym je do poznania tego, co jedynie jest dostępne pracy zmysłów. Z drugiej strony, Hicka zarzut pod adresem argumentacji (*de facto*) metafizycznej św. Tomasza z Akwinu, którą on określa jako „kosmologiczną”, że ta gubi swoją nośność z uwagi na rzekomo rysujące się w jej obrębie „błędne koło” dowodowe, traci swoją zasadność, tym bardziej, że właśnie w jego dowodzeniu z całą pewnością taki błąd występuje, gdyż czymże innym, jeśli nie błędnym kołem jest ulokowanie tezy o ostatecznej weryfikacji, tj. weryfikacji eschatologicznej jako, nazwijmy to – „niewiadomą” po czymś, co także jest taką „niewiadomą”, a czym jest zakładane przez Hicka istnienie człowieka po śmierci. Argumentacja zatem wydaje się nieco paradoksalna, to znaczy zakłada pełną zasadność, słuszność wniosku, nie mając pewności co do prawdziwości „dróg”, przesłanek doń prowadzących. Naturalnie, nie oznacza to, że postulowana przez Autora *Piątego wymiaru* weryfikacja jest czymś samym w sobie sprzecznym i absolutnie nic nie wnoszącym. Można by nawet skonstatować, że jest równie „racjonalna” oraz, w związku z tym, „sensowna”, jak inne typy klasycznych argumentacji tego typu. To znaczy, jest ona jakąś próbą przybliżenia ludzkiej refleksji do problematyki Boga, która – wbrew wszelkim obawom niektórych analityków – jest problematyką realną i pełną sensu¹⁹⁹. Raz jeszcze podkreślmy, że – paradoksalnie – zachodzi tutaj pewna odpowiedniość pomiędzy tym, co w myśli Hicka jest poddawane ostrej krytyce, a tym, co sama stara się dowieść poprzez przywołane, czy zakładane przez siebie przesłanki owej „weryfikacji”. Oznacza to tym samym, że jak najbardziej słuszna jest uwaga F. Coplestona zawarta w jednej z jego dyskusji z B. Russellem, gdzie twierdzi, „że to, co nazywamy światem, jest samo w sobie niezrozumiałe, jeśli nie uwzględni się istnienia Boga”²⁰⁰, a jeśli tak, to co dzieje się z „prawomocnością”, słabych w sumie, przesłanek wyartykułowanych przez Autora *Argumentów za istnieniem Boga?* Wydają się one być zupełnie racjami *a priori*.

2.4. „NEUTRALIZACJA” RELIGII – W STRONĘ RELATYWIZMU

Osobnym jakby zagadnieniem, ale owszem bardzo głęboko powiązanim z jego poglądami ściśle filozoficznymi, są poglądy J. Hicka z płaszczyzny teologii religii,

¹⁹⁹ Por. I. Ziemiński, *John Hick*, s. 17-18.

²⁰⁰ Bertrand Russell, F.C. Copleston, *The Existence of God*, [w:] B. Russell, *Why I am not a Christian*, London 1957, s. 151 (cyt. za: I. Ziemiński, *John Hick*, s. 38). Zob. polski przekład: *Istnienie Boga*, tłum. S. Wszolek, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tenże (red.), Tarnów 2000, s. 276-302.

znane głównie pod nazwą pluralizmu relatywistycznego²⁰¹. Propozycja Autora *The Metaphor of God Incarnate*, zwana przez niego samego „przewrotem kopernikańskim” zmierza, mówiąc krótko, do swoistego przeorientowania sposobu rozumienia religii chrześcijańskiej. Otóż, w jego interpretacji, chrześcijaństwo przestaje być, mówiąc obrazowo, „środkiem” świata, niejako jego religijnym „centrum” w tym znaczeniu, że wszystkie bez wyjątku religie, jako sobie równe, odnajdują rzeczowne centrum w samym Bogu²⁰². Z punktu zatem widzenia chrześcijaństwa, powinno ono zmienić niejako swoją, utrwaloną przez wieki, perspektywę i dokonać czegoś w rodzaju teologicznego „przesunięcia”. Słowem, jego nastawienie chrystocentryczne oraz eklezjocentryczne koniecznie winno ustąpić miejsca perspektywie nowej, tj. wybitnie „neutralnej”; nic nie narzucającej – nazywa ją Hick perspektywą „teocentryczną”. Chodzi tutaj głównie o to, co interpretujący krytycznie pomysł Hicka, G. Odasso nazywa po prostu „decentralizacją” chrystologii (czy też szerzej – soteriologii), której przeciw treści stanowią niczym niezastąpiony fundament całej chrześcijańskiej teologii²⁰³. „Według Hicka – podkreśla Odasso – teologia chrześcijańska, która zamierza sprostać wymaganiom historycznym i religijnym chwili obecnej, powinna zrezygnować z ukazywania Chrystusa jako kryterium normatywnego wobec innych religii”²⁰⁴. Co w zamian proponuje Autor *Philosophy of Religion*? Sądzi on, iż zamiast budowania i propagowania teologii ześrodkowanej na idei jedyności zbawczej dokonanej już definitywnie w Chrystusie jako prawdziwym Bogu²⁰⁵ (wątek ten, jak już wcześniej wspomniano, Hick zdaje się świadomie pomijać,

²⁰¹ Temat szerszego usytuowania koncepcji pluralizmu relatywistycznego J. Hicka, a także całej teorii religijnego pluralizmu w kontekście filozofii analitycznej podejmuje K. Kondrat w pracy: *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

²⁰² Warto tutaj dodać, iż na gruncie teologii chrześcijańskiej istnieje jakby kontrpropozycja do teorii pluralizmu relatywistycznego w postaci tzw. paradygmatu inkluzywistycznego, którego głównym przedstawicielem jest znany teolog katolicki, K. Rahner. W nawiązaniu do stanowiska J. Hicka, wyraża on (pozytywny) pogląd, iż w zbawieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa mogą partycypować wyznawcy innych religii. Zob. na ten temat analizy G. Chrzanowskiego w jego pracy *Zbawienie poza Kościołem*, s. 50nn.

²⁰³ Por. G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005, s. 86. Zdaniem Odasso, Hick zmierza w swojej twórczości do tego, aby zdobyć się na dystans od „poczucia wyższości chrześcijaństwa i od jego przekonania o ostatecznym zbawieniu w Chrystusie” i tym samym „uznać fakt, że wszystkie religie mają znaczenie zbawcze i że liczni są historyczni pośrednicy zbawienia” (tamże, s. 34).

²⁰⁴ Tamże, s. 41.

²⁰⁵ W swojej monografii poświęconej rekonstrukcji i krytyce J. Hicka filozofii pluralizmu religijnego, G. Chrzanowski odnotowuje: „Zdaniem Hicka nigdy w historii teologii nie określono, co to dosłownie znaczy, że Jezus był jednocześnie Bogiem i człowiekiem. Nie określono, co to oznacza, że boskie atrybuty, takie jak wszechwiedza i wszechobecność, mogą przysługiwać jednocześnie konkretnemu człowiekowi Jezusowi z Nazaretu, a także w jaki sposób Jezus – o ile był Bogiem – mógłby się ich wyrzec na czas swojej ziemskiej egzystencji” (*Zbawienie poza Kościołem*, s. 23). Zob. J. Hick, *Piąty wymiar*, s. 270.

teraz jednak staje się jaśniejsze to, w jakim czyni to celu) i prawdziwym Człowieku, należy dążyć do ukazywania czegoś, co można by nazwać jakąś ostateczną Rzeczywistością – mniejsza o to, czy będzie ona rozumiana osobowo, czy też zupełnie apersonalnie. Chodzi zatem o to, aby idea zbawienia nie była traktowana przez żadną z religii, chociaż brytyjski Filozof zdaje się skupiać na chrześcijaństwie, jako jej wyłączna własność. Twierdzi przy tym, że taki proces „rozwoju” teologii (a raczej „filozofii religii świata”²⁰⁶) w jakiejś mierze już staje się faktem, a w jakiejś jest wciąż postulowany²⁰⁷. I tak, zdaniem przywoływanego Autora, być musi, ponieważ „różne tradycje są – jak to nazywa – naczyniami, które nadają rozpoznawalny kolor (tzn. charakter) ludzkiej świadomości Transcendentnego”²⁰⁸.

Jak już zaznaczono wyżej, Hick okazuje się przeciwnikiem uznania za prawdziwą tezy, która stanowi centralny sens chrześcijańskiego *Credo*, a mianowicie prawdy o Bóstwie Chrystusa²⁰⁹. Jego zdaniem, ta część orędzia chrześcijańskiego, obecna przecież u podstaw jego doktryny, jest po prostu „mitem”, „kosmiczną opowieścią”²¹⁰, to jest taką formą przekazu, która w tym wypadku miała spełniać jeden cel: pokazać ludziom, tego naturalnie i tylko tego kręgu kulturowego, że człowiek – w tym wypadku chrześcijanin, może spotkać Boga, tę ostateczną Rzeczywistość zorientowaną (właśnie wyłącznie) teocentrycznie, w Jezusie z Nazaretu. W związku

²⁰⁶ Takiego określenia używa G. Chrzanowski w swojej pracy: *Zbawienie poza Kościołem*, s. 18. 187nn.

²⁰⁷ Por. G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 41-42.

²⁰⁸ J. Hick, *Piąty wymiar*, s. 90. „Kiedy spojrzymy – twierdzi Hick – na różne religijne kultury jako na rozmaite konteksty, w których różnie przyswaja się uniwersalną obecność Ostatecznego, to przestaną nam sprawiać kłopot ich pozornie kolidujące ze sobą nauczania. Można bowiem wykorzystać – kontynuuje – bardzo różne zespoły pojęć i obrazów, posiadające rozmaity wspólnotowy i historyczny rezonans, aby mówić o łaskawym (z naszego ludzkiego punktu widzenia) charakterze Ostatecznego, o totalnym prawie i darze, który jego obecność stanowi dla naszego życia, oraz o wewnętrznej transformacji ze skupienia na sobie w kierunku radykalnie nowej orientacji skupionej na ostatecznie Rzeczywistym” (*Piąty wymiar*, s. 90-91). Zob. tamże, s. 135-137. Co ciekawe, twierdzi Hick, że historia każdej religii monoteistycznej zna przykłady doktryn, które w jakiś sposób wyrażały idee pluralizmu religijnego. W kontekście chrześcijaństwa taki pogląd, w ujęciu Autora *Argumentów za istnieniem Boga*, prezentował Pseudo-Dionizy, czy Mistrz Eckhart (Zob. *Piąty wymiar*, s. 137nn – zwłaszcza s. 151).

²⁰⁹ Warto tutaj nadmienić, iż ogłoszona w roku 2000 deklaracja Watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary (z inicjatywy ówczesnie kierującego nią kard. J. Ratzingera), pt. *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* była w znacznej mierze reakcją na pluralistyczną teologię religii, a szczególnie na jej absolutny relatywizm. Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 12. Zob. szerzej: Tenże, *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger?*, „W Drodze” 1(2001), s. 55-69.

²¹⁰ „W każdej religii – przekonuje – a także w poglądzie niereligijnym, jeśli chodzi o odniesienie do Rzeczywistego, żyjemy w prawdziwym micie – kosmicznej opowieści, która nie jest dosłownie prawdziwa, ale mimo to wywołuje właściwą osobistą odpowiedź na Rzeczywistego” (*Piąty wymiar*, s. 376-377). Ale w takim razie ów „Rzeczywisty” nie jest prawdziwy, jeśli wziąć pod uwagę to, co zastrzega Hick nieco wcześniej, mówiąc o konieczności „epistemologicznego” utożsamiania prawdy i Boga (w jego języku – „Rzeczywistego”). Zob. Tamże, s. 291nn.

z tym, tego „zaplecza” chrześcijaństwa nie należy interpretować „metafizycznie”, ale – jak chce Hick – „metaforycznie”²¹¹. Dlatego powie, że „idea wcielenia Bożego powinna być rozumiana w sposób raczej metaforyczny niż dosłowny”, to znaczy jako w gruncie rzeczy „poetyckie wyrażenie chrześcijańskiej czci dla swego Pana”. Konsekwentnie więc, to co mówi Biblia, zwłaszcza przekaz Nowego Testamentu, na temat „działania zbawczego Boga”, nie może być – jak podkreśla – „ograniczone do jednego wątku historii”, to jest do tradycji chrześcijańskiej²¹².

3. R. SWINBURNE. W DRODZE DO ARGUMENTACJI „KUMULATYWNEJ”

W swojej *Przedmowie* do sztandarowego dzieła Richarda Swinburne’a – *Spójność teizmu*, T. Szubka zauważa, że jego główną zasługą było i nadal pozostaje to, iż szeroko rozumianą problematykę filozofii religii przeniósł on w szereg fundamentalnych zagadnień podejmowanych przez nurt filozofii analitycznej. Nawiasem mówiąc, prekursorami tej – jeśli tak można powiedzieć – tendencji zmierzającej do „znalezienia uzasadnienia dla religii”, byli myśliciele amerykańscy: R.M. Adams, W.P. Alston, zwłaszcza, najbardziej chyba znany – A. Plantinga²¹³. W dużej mierze, owszem, wpływ na to ma zaproponowany przez Autora *Space and Time* sam sposób uprawiania refleksji filozoficznej w ramach tej teistycznej wizji świata²¹⁴, jaką prezentuje teizm w obrębie chrześcijaństwa²¹⁵. Inaczej mówiąc, wychodzi Swinburne z założenia, że jakkolwiek sama płaszczyzna wiary religijnej, związane z tym konkretne praktyki, są sprawą natury osobistej i wypływają ostatecznie z osobistych własnie wyborów, to jednak cały ten, religijnie uporządkowany „tok” życia, jest poddawany celowi, który należy w sposób jasny ująć, uzasadnić i wyartykułować, ukazując tym samym, że – w tym wypadku chrześcijański sposób życia – jest czymś prawdziwym i w teje jego prawdziwości, jest jak najbardziej spójny²¹⁶, to znaczy – jako zasadny –

²¹¹ Por. J. Hick, *Piąty wymiar*, s. 350. 352; zob. *Wiara chrześcijańska*, s. 77-78.

²¹² Tenże, *God has Many Names*, s. 5-7 (cyt. za: G. Odasso, *Biblia i religie*, s. 87). Krytycznego podsumowania naczelných tez religijnego pluralizmu relatywistycznego dokonuje G. Odasso w swej pracy: *Biblia i religie*, s. 90-91. Zob. G. Chrzanowski, *Zbawienie poza Kościołem*, s. 180-181; Tenże, *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, [w:] J. Hick, *Piąty wymiar*, s. 5-23.

²¹³ Por. *Analiza i religia: rozmowa z profesorem Richardem Swinburnem*, „Znak” 467(1994), nr 4, s. 71; R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 9. Zob. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 7-8.

²¹⁴ To znaczy, „argumentując w różnych miejscach – mówi Swinburne – że teizm dobrze wyjaśnia obserwowane dane, będą przy okazji wskazywał, że pozostałe hipotezy – łącznie z tymi, które odwołują się do słowa Bóg w jakimś innym znaczeniu – dane te wyjaśniają gorzej” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 11).

²¹⁵ Dla uściślenia dodajmy, że – zdaniem Swinburne’a – przez teistę należy „rozmieć kogoś, kto wierzy, że istnieje Bóg” (*Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995, s. 31).

²¹⁶ Mówiąc o „spójności”, wyjaśnia Swinburne, chodzi o określenie tego, „jakie twierdzenie przyjmuje ktoś, kto uznaje, że Bóg istnieje, i o to, czy jest to twierdzenie spójne, twierdzenie, w odniesieniu

wartościowy i na wskroś racjonalny²¹⁷. Wydaje się to tym bardziej naglące w obliczu głęboko zadomowionego przekonania współczesności wyrosłego na kanwie neopozytywistycznego paradygmatu, wedle którego teizm jako taki, bez względu na jego rodzaj i sposoby argumentacji, jest czymś niespójnym, czy wręcz pozbawionym sensu. Głównie z uwagi na fakt, że wszelkie zdania dotyczące Boga i całej związanej z Nim „problematyki”, jako nieweryfikowalne w obszarze doświadczenia zmysłowego, są w istocie zdaniami pustymi – są niesprawdzalne; jeśli już, to na płaszczyźnie samego języka wiary religijnej, ale tutaj zakres ich obowiązywalności jest bardzo „zsubiektywizowany”²¹⁸.

3.1. ZŁAGODZONE KRYTERIA LOGICZNEJ WERYFIKOWALNOŚCI

Dlatego też Swinburne twierdzi zdecydowanie²¹⁹, że nie podziela poglądu, „że aby zdanie wyrażało twierdzenie faktualne, musi być ono w jakimś sensie weryfikowalne lub falsyfikowalne”, co oznacza, że sam weryfikacjonizm nie jest w stanie odśłaniać „zasad użytecznych”, tj. mogących sensownie rozjaśniać „charakter zdań teologicznych”²²⁰. Twierdzi natomiast, że zdanie wyraża coś jedynie wtedy, kiedy „jest ono zdaniem sensownym”, co oznacza, że występujące w jego kontekście słowa mają jakieś określone znaczenie, to znaczy są oznaką jakiegoś typu spójności. Niemniej „należy odróżniać” samą sensowność zdania „od tego, co ono wyraża”. Trzeba w związku z powyższym dodać, że to samo dotyczy (gotowych) twierdzeń, w obrębie których, znowu, zachodzi potrzeba odróżniania twierdzeń spójnych od tych, które takimi nie są. Spójnymi, lub jak się wyraża Swinburne – „logicznie możliwy-

do którego domniemanie o prawdziwości jest sensowne” (*Spójność teizmu*, s. 31). Na innym miejscu, już z egzystencjalnego punktu widzenia, dodaje: „tylko wtedy można mieć osobową relację do Boga w Chrystusie, jeśli jest prawdą, że Bóg istnieje. A to, że Bóg istnieje, jest prawdą tylko wtedy, gdy spójne jest domniemanie, że on istnieje” (tamże, s. 37).

²¹⁷ Zob. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 9-10. Podobną intuicję wypowiada także wspomniany wyżej A. Plantinga, mówiąc, że „typowa funkcja naturalnej teologii polega na pokazaniu, że wiara religijna jest racjonalnie akceptowalna”. A.C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, s. 22-23. Zob. także: Tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Iwanicki, RF 52(2004), z. 1, s. 317-330; Tenże, *Ewolucyjny argument przeciw naturalizmowi*, tłum. M. Iwanicki, RF 52(2004), z. 1, s. 399-413. A. Głąb, *Alvina Plantingi ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, RF 54(2006), z. 1, s. 19-39.

²¹⁸ Znany jest stosunek Swinburne’a do restryktywnych i *de facto* przesadnie, jego zdaniem, zawężających poznawcze możliwości filozofii, tych nurtów filozofii analitycznej (lat pięćdziesiątych), które jej rolę upatrywały wyłącznie na – mówiąc słowami Wittgensteina – „rozjaśnianiu” języka, lub używając słów jego samego „prolegomena do filozofii”. Mówi on, że filozofia na tym się „nie wyczerpuje”, a sam taki tok rozumowania określa jako „absurdalny”. Zob. *Analiza i religia*, s. 70.

²¹⁹ Twierdzi on, iż „stara się podchodzić do tej sprawy inaczej i podawać uzasadnienia opierające się na argumentach, które mogłyby zostać zaakceptowane poza kręgami religijnymi”, co jest też związane z inną jego uwagą, że z uzasadnianiem teizmu należy docierać do ludzi uważających się za niewierzących, tym bardziej, gdy zauważa, że „większość filozofów anglo-amerykańskich to ateści” (*Analiza i religia*, s. 71-72).

²²⁰ Tenże, *Spójność teizmu*, s. 33. 63.

mi”, są takie tylko spośród nich, o których „domniemanie o ich prawdziwości jest sensowne”. Inaczej mówiąc, „możemy zrozumieć, na czym polegałaby jego prawdziwość” oraz „prawdziwość każdego pociąganego przez niego twierdzenia”²²¹. Tak zatem, w tym ujęciu, warunkiem wystarczającym do tego, by zdanie wyrażało jakieś twierdzenie jest przede wszystkim to, aby zachodził pewien określony sposób argumentacji odnoszący się do „za” albo „przeciw” temu, co ono, jako zdanie, wyraża, przy czym, brane pod uwagę argumenty są takimi, które wspomagają akceptację danego wniosku²²².

Otóż, zdaniem Swinburne’a, głoszona przez logiczny pozytywizm, tak restryktywna zasada weryfikacji, nie może być zasadą porządkującą wszelkie możliwe kwestie podejmowane przez ludzki namysł nad światem. Sama bowiem postulowana przezeń obserwacja (czystych faktów) nie wyczerpuje zasobu wszystkich poziomów i jakby „wymiarów” rzeczywistości, które można, w sposób uprawniony, konkluzywnie, tj. poprawnie, zweryfikować. Zresztą, sam przedmiot tego, co weryfikowalne nie wyczerpuje się na płaszczyźnie tego, co zamierza obejmować (postulowana) weryfikowalność konkluzywna. Znaczy to, iż nie jest ona jedynym, a w każdym razie koniecznym w każdym przypadku „kryterium” tego, co można, a czego nie można uznać za coś, co jest weryfikowalne, ponieważ, jak się wydaje, sama tylko precyzacja i poddawanie wciąż bardziej restryktywnym warunkom analitycznych rygorów, nie jest słuszną drogą dla każdego typu patrzenia na świat, a już z całą pewnością nie jest czymś takim dla teorii metafizycznych. Te ostatnie, wbrew upraszczającym opiniom ujęć skrajnych, są jak najbardziej sensowne, gdyż są, i to nie tylko w obrębie swojej własnej „gry” – weryfikowalne. Jak sądzi Swinburne, takie „poszerzenie” perspektywy nie tyle, że jest jedynie możliwe – ono jest konieczne w tym celu, aby zatomizowana przez pryzmat nauk szczegółowych wizja świata, nabrała charakteru bardziej integralnego²²³, metafizycznego właśnie, bo – jak zauważa – wielkie zagadnienia metafizyczne prawie „zawsze zawierają problem istnienia Boga”²²⁴, to znaczy takiego Bytu, który „istnieje, istniał i będzie istniał”²²⁵.

²²¹ Tamże, s. 41. 43. 44 (W odniesieniu do twierdzeń niespójnych wyjaśnia: „twierdzenie niespójne jest takim twierdzeniem, w odniesieniu do którego domniemanie o prawdziwości nie ma sensu; jest takim twierdzeniem, że nie możemy pojąć jego prawdziwości ani prawdziwości jakiegos pociąganego przez niego twierdzenia” – tamże). Zob. Tenże, *Czy istnieje Bóg?*, s. 29nn.

²²² Por. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 73.

²²³ Zob. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 10-11. W kontekście tego, nazwijmy to – „programu”, T. Szubka zauważa, iż „Swinburneowski program filozofii religii ukształtował się w opozycji do fideistycznej teologii lat pięćdziesiątych, a w nawiązaniu do ideałów poznawczych i niektórych zasad metodologicznych filozofii analitycznej i współczesnej nauki” (tamże, s. 11).

²²⁴ *Analiza i religia*, s. 71.

²²⁵ R. Swinburne, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo hipotezy teizmu*, tłum. A. Grobler, „Znak” 8(1992), s. 38.

Jak zaznacza Swinburne w swojej *Intellectual Autobiography*, szlak realizacji takiego przedsięwzięcia został wyznaczony, i to w sposób nie mający równych sobie, przez geniusz i wyjątkową intelektualną odwagę św. Tomasza z Akwinu²²⁶. Podejście to charakteryzuje się stale towarzyszącą mu konsekwencją utrzymującą jakby jeden „kurs” myśli. Z jednej strony wierność obserwowanemu i reflektowanemu światu, z drugiej – poszukiwanie adekwatnych modeli założeń metafizycznych służących racjonalnemu jego uniesprzecznieniu²²⁷. Stąd, jak zauważa nasz Autor, celem filozofowania Akwinaty stało się coś w rodzaju poszukiwania spójnego obrazu całej istniejącej realnie rzeczywistości, bo – jak spostrzega – „zadziwiające jest, że w ogóle cokolwiek istnieje”²²⁸. Dobrym „tłem” stała się tutaj, będąca naówczas zupełnie czymś nowym i mało popularnym – w dobie ogólnie akceptowanego chrześcijańskiego neoplatonizmu – metafizyka Arystotelesa. I co ważne – z interesującego nas tutaj punktu widzenia – taka perspektywa mogła stać się czymś nośnym dla ukazania wizji całego kosmosu jako ostatecznie Bożego dzieła²²⁹. Dlatego też wyznaje, że w jego przekonaniu „podejście *Sumy* było w stu procentach słuszne”. Reflektując całość filozoficznego dziedzictwa Zachodu, powie nawet, że jest „przekonany, że ogólnie biorąc, to duch św. Tomasza, a nie Kierkegaarda, był bardziej dominujący przez dwa tysiąclecia teologii chrześcijańskiej”. I odnosząc taką spójną wizję do „irracjonalistycznego ducha nowoczesnej teologii”, która – w jego ocenie – nie sili się na jakiś gruntowny dialog z „własnym czasem”, staje się poprzez to – jak się wyraża: „chowaniem głowy w piasek”²³⁰. Tymczasem, jeśli cały szereg poglądów współczesnych zdaje się wypowiadać pogląd, że zainteresowania teologii naturalnej są bezprzedmiotowe z uwagi na brak realnego istnienia ich desygnatu, czyli Boga²³¹, to tym bardziej konieczne jest poważne i rzeczowe ich potraktowanie, ponieważ nie-

²²⁶ Zob. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 14.

²²⁷ W interesującym nas splocie zagadnień, w zgodzie ze swoim stanowiskiem, wyjaśnia Swinburne merytoryczny układ argumentacji Doktora Anielskiego: „Jego pierwsze trzy drogi są postaciami argumentu kosmologicznego, a jego piąta droga jest argumentem [...] z porządku czasowego”. I odnosząc się do samej ich warstwy metodologicznej, dodaje: „Wydaje się jednak, że był on w błędzie, sądząc, iż owe drogi mogą być dedukcyjnymi formalnie poprawnymi argumentami” (*Analiza i religia*, s. 76).

²²⁸ Tenże, *Czy istnieje Bóg?*, s. 47.

²²⁹ Formułując na tym gruncie postulat pod adresem współczesnej teologii naturalnej, Swinburne zaznacza, że „każdy, kto chce dowieść, że teologia dostarcza, lub nie dostarcza, wiedzy, musi pokazać, w jakim stosunku pozostaje ona do nauk, jak jej pogląd na świat wiąże się z naukowym poglądem na świat i w jakim stopniu jest on uzasadniony w świetle standardów uzasadniania, którymi posługują się naukowcy”. I wyprowadzając wniosek końcowy, mówi: „Filozofia nauki stanowi więc, według mnie, istotne prolegomena do filozofii religii” (*Analiza i religia*, s. 72).

²³⁰ R. Swinburne, *Intellectual Autobiography*, [w:] *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, A.G. Padgett (ed.), Oxford 1994, s. 8 (cyt. za: T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 12).

²³¹ Stąd też pojawia się główny cel refleksji referowanego Autora, mianowicie sprawdzenie, „co rozumie się przez twierdzenie, że istnieje Bóg, i czy jest to twierdzenie spójne” (*Spójność teizmu*, s. 33).

stawianie im czoła nie tyle, że nie jest wykazywaniem ich argumentacyjnych błędów, ale dodatkowym pogłębianiem takiego kryzysu²³². Dlatego też i z tego powodu, uściślając swoje rozumienie takiej sytuacji, Swinburne wyjaśnia²³³ to, co każdorazowo ma na myśli, kiedy wypowiada swoje refleksje na temat Boga. „Przez Boga – mówi on – rozumiem coś, co można określić jako osobę bez ciała, tj. ducha, który jest wieczny, wolny, zdolny do zrobienia wszystkiego, wszystko wiedzący, doskonale dobry, będący odpowiednim obiektem ludzkiej czci i posłuszeństwa oraz stwórcą i podstawą wszechświata”²³⁴.

3.2. BÓG W OBRĘBIE „SPÓJNOŚCI”

Na tym tle zasadne wydaje się, teraz jakby tylko „roboczo” sformułowane, rozumienie teizmu. Przede wszystkim, w obrębie jego twierdzeń znajduje się prawda centralna, a mianowicie to, iż „Bóg jest bytem osobowym”, to znaczy, w jakimś analogicznym²³⁵ sensie „jest osobą”, przez którą z kolei należy rozumieć taką istotę, którą cechuje – jak mówi Autor *The Christian God* – „bazowa zdolność”²³⁶ do specyficznych „działań intencjonalnych”, jak również ściśle określone „cele i przekonania”²³⁷. Co ważne, wprowadza stąd Swinburne paletę swoistych konsekwen-

²³² Por. R. Swinburne, *Intellectual Autobiography*, s. 8-9 (cyt. za: T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 12). Zob. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 11-12.

²³³ Należy tutaj odnotować troskę Autora *Faith and Reason* o jasność i precyzję każdego typu argumentacji, a zwłaszcza tej, dotyczącej zagadnień związanych z tematyką naturalnej teologii, wypowiadając tym samym zarzut pod adresem przedstawicieli egzystencjalizmu. „Jedną z intelektualnych tragedii naszego wieku jest to – pisze – że gdy filozofia w krajach anglojęzycznych osiągnęła wysokie standardy argumentacji i jasnego myślenia, na styl twórczości teologicznej wpływa w dużej mierze kontynentalna filozofia egzystencjalizmu, którą cechuje, niezależnie od jej innych sporych zalet, bardzo luźny i niedbały styl argumentacji” (*Spójność teizmu*, s. 38).

²³⁴ R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 31. Zob. tamże, s. 32-33. 35. 146. Ciekawe refleksje na temat rozróżnienia pomiędzy „przyczynowością nieosobową” a „przyczynowością osobową” snuje Swinburne w pracy: *Czy istnieje Bóg?*, s. 39nn. Na temat ludzkiej wiedzy na temat Boga pochodzącej z Objawienia, zob. tamże, s. 108nn. W kwestii: dlaczego, jak mówi Swinburne, Bóg „zasługuje na cześć”? Zob. *Spójność teizmu*, s. 372nn.

²³⁵ Zaznaczmy tutaj, iż kiedy Swinburne mówi o analogiczności orzekania na gruncie filozofii, ma na myśli, częściową przynajmniej, zgodę na wykładnię podaną przez Duns Szkota i Ockhama, według której „język teologiczny” stosuje słowa w takim samym sensie, w jakim są one używane poza tą dyscypliną. Nawiązując do tego zaznacza, „kiedy będę twierdził, iż jakieś słowo jest używane *analogicznie*, będę miał na myśli to, że jest ono używane w sensie powstałym z rozluźnienia syntaktycznych i semantycznych reguł jego użycia” (*Spójność teizmu*, s. 131).

²³⁶ Wspomniana tu „zdolność bazowa” jest właściwie „zdolnością zrobienia czegoś intencjonalnie, na drodze wyboru”. I wyjaśniając to w szerokim tle teizmu, nasz Autor dodaje, iż „według teizmu to właśnie Bóg sprawia, że rzeczy nieożywione posiadają tę moc oraz zdolności, które posiadają, i to w każdej chwili, kiedy faktycznie je posiadają” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 17-18).

²³⁷ Tamże, s. 11. W nawiązaniu do tej analogiczności Swinburne zauważa, iż „Bóg jest przypuszczalnie podobny do nas w tym, że posiada bazowe zdolności, przekonania i cele, są one jednak bardzo różne od naszych” (tamże, s. 12).

cji, które, potraktowane zbiorczo, obrazują ogólny sens proponowanej tutaj wersji teizmu. Otóż, najpierw konieczne wydaje się tu założenie w postaci tezy, iż „bazo- we zdolności Boga” muszą z natury być „nieskończone”²³⁸. Wynika stąd prawda, że Bóg na mocy swojej natury „posiada moc stwarzania”, ale także – jako tego konse- kwencję – moc „zachowywania i unicestwiania czegokolwiek”. Należy zatem skon- statować, że jeśli świat istnieje, to tylko dlatego, że Bóg „na to istnienie zezwała”. Co to znaczy? To mianowicie, że albo sam „powoduje istnienie wszechświata”, albo też „sprawia lub zezwała” na to, aby „jakiś inny podmiot działania” był jego auto- rem. Słowem, chodzi tutaj o to, aby podkreślić fakt podstawowy – ten mianowicie, że dla teisty, nawet przy założeniu, iż kosmos „istniał zawsze”, to i tak jego „istnie- nie w każdym momencie czasu” jest totalnie uzależnione „od podtrzymującego je Bożego działania”²³⁹.

Dalej, w tym duchu prezentowany teizm akceptuje założenie, że Bóg jako Stwór- ca²⁴⁰, „nie jest ograniczony przez prawa natury”, a to pociąga wniosek, iż jest w peł- ni „wszechmocny” i jako taki – „doskonale wolny”, z wykluczeniem, jak się zdaje, realizacji jakichkolwiek typów sprzeczności²⁴¹. Następnie, w prezentowanej przez siebie palecie Bożych atrybutów, angielski Filozof zwraca uwagę na Boską „wiecz- ność” i „bezczasowość”²⁴² oraz „bezcielesność” jako absolutną duchowość²⁴³, a także

²³⁸ Zob. analizy J. Wojtysiaka w jego pracy: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 355-358.

²³⁹ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 17. Zob. tamże, s. 41. Zob. też jego pracę: *The Christian God*, Oxford 1994.

²⁴⁰ W *Spójności teizmu* wyraża to Swinburne w sposób następujący: „istnieje wszechobecny duch, który jest stwórcą wszystkich rzeczy, które istnieją, których istnienie nie jest ani prawdą logicznie ko- nieczną, ani nie jest pociągane przez jego własne istnienie. Można to – mówić – ująć krócej jako twier- dzenie, że istnieje wszechobecny duch, który jest stwórcą wszystkich logicznie przygodnych rzeczy, różnych od niego samego” (s. 181).

²⁴¹ Por. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 12-14. Zob. tamże, s. 47nn. Swinburne wyjaśnia to w ten sposób: „twierdzenie teisty, że istnieje wszechobecny duch, który ma wolną wolę i jest stwórcą wszech- świata, należy rozumieć następująco: (a) istnieje indywiduum *X*, które jest wszechobecnym duchem i stwórcą wszechświata, (b) wszystko, co *X* czyni, czyni intencjonalnie, (c) żaden podmiot, prawo na- tury, stan rzeczy lub inny czynnik przyczynowy w żaden sposób nie wpływa na powzięcie przez *X* intencji, którymi kieruje się on w działaniu, tj. nie wpływa na wybór przez niego takiego, a nie innego działania” (*Spójność teizmu*, s. 203).

²⁴² „Konkurencyjna interpretacja wieczności Boga jest taka – przekonuje Swinburne – że powie- dzenie, iż Bóg jest wieczny, jest powiedzeniem, że jest on bezczasowy, że istnieje poza *strumieniem czasu*” (*Spójność teizmu*, s. 292). Wynika stąd prawda, że Jego działania, pomimo, iż mają swoje skutki dokonujące się w czasie, są bezczasowe. Podobnie ma się sprawa z Jego z „myślami i reakcjami” oraz z Jego wiedzą. A zatem, wyprowadza stąd wniosek, „w Bogu nie ma żadnego czasowego następstwa stanów” (tamże).

²⁴³ Zob. bardzo precyzyjne analizy Autora *Czy istnieje Bóg?* w jego pracy *Spójność teizmu* (s. 151nn), gdzie, jak sam mówi, chce pokazać i wyjaśnić, na czym konkretnie polega „być wszechobecnym du- chem”.

„wszechobecność” i „doskonałą dobroć”²⁴⁴, która jest egzemplifikacją Boskiej wolności i wszechwiedzy²⁴⁵. Należy przy tym dodać, iż wszystkie te Boskie atrybuty są zapodmiotowane w tym „wymiarze” natury Boga, który jest wyrazem Jego istnienia. Jego wszak istnienie jest istnieniem faktycznie koniecznym, w odróżnieniu od istnienia koniecznego (jednie) logicznie²⁴⁶. Oznacza to, że owo absolutne istnienie Boga „w jakiejś chwili nie pociąga za sobą” Jego „istnienia w chwili następnej”, z tego zasadniczo powodu, iż jest On Bytem prostym. Tak zatem istnienie Boga, w swej istocie prostego, zakłada niezmiennność Jego natury²⁴⁷. Przypomnijmy tutaj inne, istotne – jak się wydaje – ustalenie Swinburne’a, a mianowicie to, że w ogóle osobowa tożsamość (a przecież dotyczy ona w sposób absolutnie wyróżniony Boga) nie jest żadną miarą konstytuowana jedynie poprzez „ciągłość cielesną” oraz „ciągłość pamięci i charakteru”, pomimo, iż te aspekty wzmacniają niejako samo rozumienie tejże tożsamości²⁴⁸. A pamiętać należy o tym, iż „to, że Bóg jest osobą, chociaż bez ciała, wydaje się najbardziej elementarnym twierdzeniem teizmu”²⁴⁹. Wynika stąd

²⁴⁴ „Na czym więc polega – pyta Swinburne – doskonała dobroć Boga? Nie na tym bynajmniej, że spełnia On wszystkie możliwe nieobligatoryjne działania – to jest logicznie niemożliwe. Przepuszczalnie polega ona na tym, że Bóg wypełnia swoje zobowiązania, że nie czyni nic złego oraz że czyni bardzo wiele dobra” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 22). Zob. *Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 39-40. W *Spójności teizmu* czyni dodatkowe wyjaśnienia: „przy założeniu istnienia – zauważa – wszechobecnego ducha, doskonale wolnego, stwórcy wszechświata, wszechmocnego i wszechwiedzącego – nie tylko spójne jest przypuszczenie, że jest on doskonale dobry i stanowi źródło obowiązwalności wielu powinności, lecz że niespójne byłoby przypuszczenie czegokolwiek innego. To, że indywiduum jest doskonale dobre i stanowi źródło obowiązwalności wielu powinności, wynika z posiadania przez nie innych własności co dopiero wymienionych” (s. 284).

²⁴⁵ Zob. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 15-16. 18. Naturalnie, wyjaśnia Swinburne, to, że Bóg jest „wszędzie obecny”, nie oznacza, że posiada jakąś przestrzenną rozciągłość, ponieważ jako nieposiadający ciała, „nie zajmuje” w związku z tym „żadnej przestrzeni” (tamże, s. 16).

²⁴⁶ Stąd też w analizach Swinburne’a o Boskiej konieczności, o sensach jej rozumienia, pojawia się wyrażenie, że „Bóg jest miniistotnie osobową podstawą bytu” (*Spójność teizmu*, s. 349nn). Zob. J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 332.

²⁴⁷ Por. R. Swinburne, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 41. „Wszechmoc, wszechwiedza i doskonała wolność przynależą do boskiego istnienia, o ile, jak założyliśmy, wymienione właściwości należą do boskiej istoty” (tamże, s. 43). Sama zaś niezmiennność Boskiej natury winna być, zdaniem Swinburne’a, rozumiana nieco szerzej niż zazwyczaj się to czyni, głównie z uwagi na sam sposób Bożego działania. Jak sądzi, zakładanie jakiegoś „sztywnego” rozmiennia niezmienności, mogłoby – przy jakiejś interpretacji – wykluczać działanie Boga, „albowiem – mówi – działania mają miejsce w określonych momentach czasu; działając Bóg zmienia się, przechodząc od niewykonywania pewnego działania do wykonywania tego działania”. I wyprowadzając stąd wniosek, mówi, iż „trudności tej można uniknąć, jeśli powie się, że wszystko, co Bóg sprawia, zdecydował się on sprawić *odwiecznie*” (*Spójność teizmu*, s. 289-290).

²⁴⁸ Tamże, s. 179.

²⁴⁹ Tamże, s. 147. Zob. tamże, s. 300nn. Należy podkreślić, że w ogóle, jak wynika to z analiz dzieł Swinburne’a, staje on na stanowisku, że „Bóg jako nazwa własna” – jak mówi „spełnia deskrypcję – osobowa podstawa bytu” (tamże, s. 305. 310).

zatem, że samą tożsamość Boskiej Osoby oraz ujawniające się w jej obrębie atrybuty, należy rozumieć – jak już zaznaczono to wyżej – „analogicznie”, ponieważ jest to Byt osobowy *sui generis* (religijnym tego „tłem” na gruncie teologii chrześcijańskiej jest – podkreśla to Autor *The Evolution of the Soul* – nauka o Trójcy Świętej oraz dogmat o Wcieleniu Jezusa Chrystusa).

Wszystko to Autora pracy *Revelation: from Metaphor to Analogy* prowadzi do wniosku, istotnego dla samego sedna teizmu, że ten ostatni w głębi swoich analiz odwołuje się do działania osobowej Przyczyny – Boga, który jako Osoba właściwie, spełnia, i to w stopniu absolutnym, wszystkie konieczne cechy²⁵⁰ „istotne – jak mówi – dla osób”, a mianowicie – po pierwsze – „nieskończoną moc”, co sugeruje, że w swoich działaniach Bóg może czynić wszystko, co jest tylko logicznie możliwe. Po drugie – Boży Byt charakteryzuje się posiadaniem „nieskończonej wiedzy”, ponieważ, konsekwentnie, On wie wszystko, co z logicznego punktu widzenia, jest możliwe. I po trzecie wreszcie – cechuje Go „nieskończona wolność”, która, jako Jego „cecha”, oznacza, że Bóg działa w takim i tylko w takim polu aktywności, „w jakim dostrzega rację dla działania”²⁵¹. Zakłada to, zapytajmy, jakieś dodatkowe wnioski z tym związane? Owszem, te które już wcześniej były sygnalizowane, to znaczy Boską nieskończoną mądrość, Jego wieczność²⁵², a także absolutną wszechmoc, co w efekcie potwierdza fundamentalne tezy pojawiające się na płaszczyźnie teizmu. Teizm tak rozumiany, podkreśla Swinburne, prezentuje swoją treścią typ „najprostszego osobowego wyjaśnienia wszechświata”, jaki jest w ogóle możliwy. Jego ideowy kontekst informuje o tym (prostym) założeniu, iż Osoba Boga dokonuje swojego „wyboru z uwagi na racje bądź – jak mówi – spośród różnych racji” i ostatecznie dlatego stwarza świat, że ten ostatni jest „jednym z wielu dóbr, które jest w stanie sprawić”²⁵³.

Naturalnie, gdzieś w tle tak formułowanych celów stawianych teologii naturalnej, czy raczej – filozofii religii, stoi to, naturalne jakby instrumentarium, jakim jest odpowiednie rozumienie oraz zastosowanie języka potocznego²⁵⁴. Nie pozostaje tutaj Swin-

²⁵⁰ Zaznacza tutaj Swinburne, że swoje atrybuty Bóg posiada „w pewnym sensie z konieczności i w pewnym sensie sam jest bytem koniecznym” (*Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 40). Zob. *Spójność teizmu*, s. 147nn.

²⁵¹ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 43.

²⁵² Zob. *Spójność teizmu*, s. 285-287 („Byt, który jest zarazem regresywnie i progresywnie wieczny, możemy określić mianem bytu wiecznego” – tamże, s. 286).

²⁵³ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 46. Podkreśla to rys Boskiej wszechmocy. Dlatego, jak to podkreśla Swinburne, „nie ma dobrego zarzutu pod adresem spójności założenia, że istnieje obecnie wszechobecny duch, który jest doskonale wolnym stwórcą wszechświata i wszechmocnym [...]. Może on przeprowadzić każdą zmianę w świecie w przyszłości, którą zechce (jeśli jej opis jest spójny) – pod warunkiem, że będzie uważał przeprowadzenie takiej zmiany za coś ostatecznie dobrego, przynajmniej za coś tak dobrego, jak powstrzymanie się od dokonania tej zmiany lub wykonanie jakiegoś innego działania niezgodnego z tym pierwszym” (*Spójność teizmu*, s. 223-224).

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 90nn. Od razu nasz Autor zaznacza, iż w jego interpretacji, „podstawowe teorie zdań – jak mówi – wiary są błędne”. Otóż, te „zдания wiary”, wyjaśnia w związku z tym, „tak jak to się

burne bez wpływu wykładów, jaki wywarły na nim zawarte w nich główne tezy teorii filozofii języka naturalnego J. Austina²⁵⁵. Według tego ostatniego, wszelki typ dyskursu naukowego, każdy rodzaju dyskusji i namysłu nad światem, należy rozpocząć od uchwycenia potocznego sensu słów, które w „obiegu” takiej debaty się pojawiają²⁵⁶. Ten bowiem, jako czysto naturalny, jest swoistym nośnikiem, czymś w rodzaju fundamentu dla warstw znaczeniowych pojawiających się już na poziomie użycia tychże słów w terminologii bardziej merytorycznie zaawansowanej. Sam zaś język refleksji filozoficznej (także religijnej – podejmuje tu Swinburne dyskusje z R.B. Braithwaitem oraz D.Z. Phillipsem²⁵⁷), dobrze jest, jeśli bazuje na potoczności swoich „pierwotnych” znaczeń i w ich świetle bywa wyjaśniany. Podejście takie, z czego zdaje sobie sprawę Autor *Spójności teizmu*, w zdecydowany sposób, „zabezpiecza” wszelki typ refleksji, która, jakby z konieczności, wychodzi poza granice języka potocznego²⁵⁸. Dotyczy to także bazy językowej refleksji filozoficznej, sprawiając tym samym, że jej celem nadrzędnym nie będzie ten minimalistycznie zdefiniowany jej aspekt formalny, jakim jest samo „rozjaśnianie” sensów słów, czyli eksplikacja znaczeń terminów pojawiających się, z natury rzeczy, w obszarze języka potocznego, bo w takiej sytuacji filozofia nie spełnia swojej roli, to znaczy *de facto* przestaje być jakimś twórczym namysłem nad rzeczywistością w jej integralności, gdyż będzie w ten sposób „skazana” na poruszanie się w jakimś (empirycznie) zamkniętym polu²⁵⁹. Owszem, ukazana przez Swinburne’a teoria confirmacji w pracy *An Introduction to Confirmation Theory*, oddaje to, co dzieje się na płaszczyźnie nauk szczegółowych, to znaczy metodologiczna procedura polegająca na samej aksjomatyzacji zasad, które, na podstawie obserwacji, bądź to definitywnie potwierdzają dane twierdzenie, bądź je uprawdopodobniają. Filozofia jednak polem swoich zainteresowań zdecydowanie wykracza poza sferę tego, co jest – nawet w maksymalnie szerokim znaczeniu tego słowa – obserwowalne²⁶⁰.

wyduje, wyrażają twierdzenia, chociaż w tym celu zawarte w nich słowa mogą być użyte w poszerzonych sensach” (tamże, s. 142).

²⁵⁵ Zob. *Analiza i religia*, s. 70.

²⁵⁶ Zob. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 93-96. 244-249.

²⁵⁷ Zob. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 133nn.

²⁵⁸ Dodajmy tutaj, iż również P.F. Strawson na gruncie swojej koncepcji metafizyki deskryptywnej postuluje owo poszerzenie perspektywy, to znaczy, idąc w kierunku uchwycenia „schematu pojęciowego”, zauważa, iż niezbędne jest w nim wyjście poza ramy języka potocznego. Zob. T. Szubka, *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin 1995 (zwłaszcza s. 57nn). Na innym miejscu powie: „Filozof pracuje nad przedstawieniem systematycznego ujęcia ogólnej struktury pojęciowej [...]”. Tenże, *Analiza i metafizyka*, s. 14. Zob. też: G. Besler, *Strawsonowskie koncepcje analizy filozoficznej*, RF 53(2005), z. 1, s. 27-44.

²⁵⁹ Por. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 10. Zresztą, zauważa Swinburne, nauka, tak jak ją ukazuje współczesna jej metodologia, „postuluje [...] – pisze – nieobserwowalne byty (elektrony, protony, kwarki itd.) w celu wyjaśnienia obserwowalnych zjawisk”. *Analiza i religia*, s. 72.

²⁶⁰ Por. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 12-13. Owszem, dotyczy to zatem samego „rodzaju” używanego tutaj języka, wszak dla przykładu – „niektóre twierdzenia, które teista chce wygłosić

3.3. ARGUMENT Z „PROSTOTY” DOWODÓW TEISTYCZNYCH

W całym naukowym dorobku Swinburne'a, w interesującym nas tutaj temacie, na szczególne podkreślenie zasługują trzy pozycje książkowe (*The Coherence of Theism*, *The Existence of God* – w wersji skrótovej: *Is There a God?* oraz *Faith and Reason*), które składają się na to jego oryginalne dzieło-pogląd („trylogia – jak mówi – o teizmie”²⁶¹), który można by określić krótko mianem filozofii teizmu. Otóż, siłą się na skrótove ujęcie propozycji angielskiego Filozofa należy stwierdzić, że fundamentalną, postawioną przez niego tezę jest ta, iż teizm jako taki stanowi w gruncie rzeczy najbardziej wnikliwie uzasadnioną teorię metafizyczną. Samo zaś istnienie Boga jako swoisty rdzeń takiego twierdzenia, jest – i to jest głębia tego ujęcia – hipotezą, która w swojej istocie jest hipotezą prostą²⁶². W każdym razie, teizm i to, co się w jego perspektywie pojawia, posiada bardzo wysoki stopień prawdopodobieństwa²⁶³. Zarysowane bowiem w jego obrębie różne typy argumentacji wspierających tezę o istnieniu Boga, są argumentacjami wysoce prawdopodobnymi. Tak zatem, sam fakt istnienia Boga oraz wszelkie orzekane o Jego naturze atrybuty, stanowią dobrze uporządkowaną, a zatem – przede wszystkim – spójną całość²⁶⁴. Spójną tym bardziej, należy to podkreślić, że jest ona poniekąd gwarantowana przez doskonały Byt osobowy, co w tym kontekście wydaje się być czymś kluczowym. Według teizmu bowiem, jak zaznacza Swinburne, Bóg „musi” być egzemplifikacją „istotowego osobowego fundamentu bytu”. Co to oznacza? To mianowicie, że za „cenę” bycia Tym, kim jest – Bogiem, nie może On „utracić” żadnego ze swoich przymiotów, a w stopniu najwyższym tego, co Go „wewnętrznie” określa, tj. bycia Osobą²⁶⁵.

o Bogu, będą tylko wtedy spójne, gdy niektóre ze słów występujących w zdaniach, za pomocą których są wyrażone, mają odmienny sens od sensu normalnego”. Albo inaczej mówi Swinburne: „będę starał się pokazać, że niektóre twierdzenia wiary są spójne oraz że inne mogą być spójne tylko wtedy, gdy słowa są używane w sensach analogicznych, chociaż rzekome bezpośrednie dowody tego, że są one albo nie są spójne, będą w tym drugim przypadku nieskuteczne” (*Spójność teizmu*, s. 113. 115).

²⁶¹ Tamże, s. 27.

²⁶² Zresztą, „we wszystkich dziedzinach – konstatuje Swinburne – poszukujemy najprostszycy hipotez, które pozwalają oczekiwać wystąpienia zjawisk faktycznie przez nas odkrywanych (i które, jeżeli istnieje jakaś wiedza wyjściowa, są z nią najbardziej zgodne)” – *Czy istnieje Bóg?*, s. 38. Zob. tamże, s. 52-53.

²⁶³ Swinburne tutaj twierdzi, iż „najprostsza teoria spójna z obserwowanymi zdarzeniami jest z większym prawdopodobieństwem teorią prawdziwą niż jakakolwiek inna. Jest to jednak – wyjaśnia dobitnie – kryterium oceniania siły świadectwa, a nie wytwarzania tego, co istnieje. Gdyby prostota przesądzała o tym, co istnieje, to nie byłoby niczego, a w każdym razie byłoby znacznie mniej rzeczy, które zachowywałyby się o wiele prościej, niż faktycznie się zachowują” (*Odpowiedź Derekowi Parfitowi*, tłum. M. Iwanicki, RF 52(2004), z. 1, s. 359-361).

²⁶⁴ Por. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 13.

²⁶⁵ Por. R. Swinburne, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 40. Po prostu „wyjaśnianie teistyczne – powie Swinburne – jest osobowe. [...] postuluje tym samym najprostszycy możliwy rodzaj osoby” (tamże, s. 41). Mówiąc o konieczności Boskiej natury, Swinburne posłużył się tutaj scholastycznym terminem *a se*, który akcentuje fakt fundamentalny – ten mianowicie, że istnieje On przez Siebie, Jego

W Swinburne’a programie „powrotu do metafizyki”²⁶⁶, której podstawowym celem, z interesującego go punktu widzenia, jest wsparcie argumentacji teistycznej, kluczową rolę spełnia analiza sformułowanych do tej pory „dowodów”, których pierwszym „przedmiotem” jest Bóg. Otóż, w szeroko rozumianej i prezentowanej (zwłaszcza w pracy *Spójność teizmu* oraz *Czy istnieje Bóg?*) palecie różnych typów rzeczowej tutaj argumentacji, w ich krytycznej ocenie, miejsce podstawowe przyznaje dwom zasadniczym ich grupom – apriorycznym i aposteriorycznym. Odnosząc się do tych pierwszych, stwierdza na początek, iż ich sednem winna być „dedukcyjna formalna poprawność”, skoro u swych pryncypiów wychodzą „od prawd logicznych lub konceptualnych”. Ale dostrzegając ich jawne braki, stwierdza nasz Autor, że „wszystkie takie argumenty”, jakie powstały w historii ludzkiej myśli, „są najwyraźniej nietrafne”²⁶⁷. Co podkreśla Swinburne? Bez względu na wersję dowodu ontologicznego, bo o nim tutaj głównie mowa, to znaczy, bez względu na to, czy przedstawimy go treścią rozumowania św. Anzelm’a, czy strukturą „uniesprzeczniania” Kartezjusza, argument ten nie wytrzymuje krytyki, już to z tytułu racji sformułowanych przez Kanta, już to z tytułu racji, nazwijmy to – „zdroworozsądkowych”, opartych na przesłankach epistemologicznego realizmu. Co istotne, sygnalizuje niezwykle przenikliwie Autor *Faith and Reason*, w sytuacji, gdyby był możliwy do przeprowadzenia trafny argument *a priori*, wtedy wniosek-zdanie przeciwne w postaci: „nie istnieje Bóg”, byłoby z natury rzeczy, zdaniem sprzecznym wewnątrznie, a przecież – zauważa Swinburne – tak nie jest, to znaczy zdanie takie nie jest w swej strukturze sprzeczne. Innymi słowy – zachodzi faktyczna możliwość, że ów sąd negatywny: „nie istnieje Bóg”, jest w istocie zupełnie „irracjonalny”, ale sam sąd jako sąd spreczny nie jest. Wypływa stąd, zresztą na miarę „logiczności” argumentacji apriorycznej, wniosek, że skoro twierdzenie o nieistnieniu Istoty Najwyższej nie charakteryzuje się jakąś wewnętrzną (logiczną) sprzecznością, to nie daje taka sytuacja podstaw do swoistego „wsparcia” przesłanek na rzecz Jej istnienia i uznania ich jako bezwzględnie prawdziwych, a zatem i nieobalalnych²⁶⁸.

Naturalnie, argumentacja typu dowodów apriorycznych, pomimo zgłoszonych wątpliwości, zdaje się niepodważalnych, posiada swoje „teistycznie” nośne oddziaływanie. Podają one przecież w końcu pewien zespół racji, przy spełnieniu których

istnienie niejako wypływa z Niego samego. Bardzo interesującą propozycję ujęcia tej kwestii podaje tłumacz książki *Spójność teizmu* – T. Szubka, używając tutaj nazwy – „aseicność”. Zob. *Spójność teizmu*, s. 340nn.

²⁶⁶ *Analiza i religia*, s. 71.

²⁶⁷ *Analiza i religia*, s. 73. „Dowód – mówi on – jest dobrym dowodem dedukcyjnym, gdy wychodzi od prawdziwych przesłanek i jest formalnie poprawny (tj. przesłanki pociągają konkluzję)” – *Spójność teizmu*, s. 75.

²⁶⁸ Por. *Analiza i religia*, s. 73. Nadmienia tutaj Swinburne, że samego „faktu, iż nie ma dobrych argumentów apriorycznych za istnieniem Boga, nie uważam w żadnym wypadku za jakąś wadę teizmu” (tamże).

Bóg musi istnieć, to znaczy podstaw dla których należy uznać, że jest On Bytem koniecznym²⁶⁹. Jako Konieczny w swoim istnieniu, jest jednocześnie doskonały – jest pełnią doskonałości, ponieważ, odwołując się do rozumowania Autora *Proslogionu*, byt, który istnieje w umyśle jako pojęcie, ale istnieje także realnie jako byt²⁷⁰, jest doskonalszy od tego, który pozostaje jedynie w sferze pojęciowej, to znaczy jest w jakimś sensie „konieczny”, ale tylko koniecznością czysto logiczną. Ujawnia to raz jeszcze podstawową słabość tego rozumowania, ponieważ „dla teisty – podkreśla Swinburne – Bóg jest ostatecznym wyjaśnieniem wszystkiego” i to jest powód, dla którego „nie może istnieć wyjaśnienie” podstawowe, to znaczy „dlaczego istnieje Bóg”. Jest jeszcze powód drugi owej kruchości tego „dowodzenia”, a mianowicie, gdyby zgadzać się na to, że jego racje wypływają z obszaru „prawd logiki”, to w takiej sytuacji oznaczać by to mogło, że to, czego istnienie jest dowodzone – w tym wypadku Bóg – jest w jakimś sensie „słabsze”, jakby „wtórne” do samych praw tej formalnej nauki. Ale, ostatecznie wyprowadza on wniosek, że gdyby nawet argument ontologiczny był w pełni prawomocny, to i tak „Bóg, którego istnienie byłoby dowodzone, nie byłby Bogiem chrześcijańskiego teizmu”²⁷¹.

Przejdźmy teraz zatem do grupy drugiej argumentacji na rzecz istnienia Boga, argumentacji aposteriorycznej, którą Swinburne określa mianem indukcyjnej²⁷², uważając przy tym, iż stosowana przez nie procedura uzasadniająca, w sposób najbardziej sensowny wyjaśnia, owszem, samo istnienie rzeczywistości, jak i wszelkich pojawiających się w jej obrębie faktów danych do wyjaśnienia. Otóż, w odniesieniu do centralnego zainteresowania Autora *Space and Time*, czyli kwestii poznawalności istnienia Boga, argumentacja aposterioryczna ma tę niewątpliwą zaletę, że pozwala ostatecznie uznać, iż Jego afirmacja jest czymś bardziej uzasadnionym, w sensie – bardziej prawdopodobnym, niż jej brak. Krótko mówiąc, zdaniem Swinburne’a, w sensie ścisłym dowody tego drugiego typu nie dowodzą wprost tego, że Bóg jako Byt konieczny istnieć musi, ale iż po prostu stwierdzają one fakt, że rze-

²⁶⁹ Jak zauważa Autor pracy *Providence*, „Bóg musi być bytem koniecznym w tym sensie, że od Niego zależy, jak rzeczy się mają. On zaś nie zależy od niczego poza sobą”. A zatem, jak z tego wynika – „jest On z konieczności kresem kompletnego wyjaśnienia” (*Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 43). Zob. tamże, s. 51.

²⁷⁰ Warto nadmienić, że w terminologii stosowanej przez Autora *Spójności teizmu* pojawia się (zapomniana wcześniej u analityków) kategoria substancji. „Świat – zauważa on – składa się z przedmiotów, czy też, bardziej technicznie – jak niekiedy mówią filozofowie – z substancji. [...] Muszę – mówi nieco dalej – ostrzec czytelnika, że używam słowa *substancja* nie jako nazwy oznaczającej jakiś rodzaj rzeczy [...] lecz jako nazwy oznaczającej rzeczy jednostkowe. [...] Substancje posiadają własności [...]” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 25).

²⁷¹ *Analiza i religia*, s. 73.

²⁷² Jednocześnie wyjaśnia: „Nie sądzę [...] by argumenty za istnieniem Boga mogły być dedukcyjnymi formalnie poprawnymi argumentami, gdyż jeśli by miało to miejsce, byłoby czymś wewnętrznie sprzecznym twierdzić, że istnieje wszechświat, lecz nie istnieje Bóg, a przecież w oczywisty sposób tak nie jest” (*Analiza i religia*, s. 76).

czywiście istnieje, co da się „wykazać” na podstawie wielu dostępnych w poznaniu fenomenów. Fenomeny owe, służące jako przesłanki tych dowodów, swoiste „punkty wyjścia”, składają się na cały wachlarz argumentacji opartych na szeroko rozumianej indukcji. Wchodzi tutaj zatem w grę szczególna nośność „dowodowa” argumentu kosmologicznego, który swoją treścią wydaje się „chwycić” sam niejako rdzeń świata, bo akt jego istnienia²⁷³. Dalej, pojawia się argumentacja celowościowa bazująca na fakcie wieloaspektowego uporządkowania różnorodnych struktur kosmosu²⁷⁴. Przywołuje także tutaj nasz Autor „argument ze świadomości” skupiający uwagę na fenomenie ludzkiej świadomości²⁷⁵, i w ogóle – refleksyjności, a także, jak mówi, „argumenty z rozmaitych historycznych fenomenów i ludzkiego doświadczenia”, w tym doświadczenia specyficznego, jakim jest doświadczenie religijne²⁷⁶. Ale, chociaż wszystkie te „tropy” dowodowe składają się, każdy we właściwym sobie zakresie i intensywności, na „udział w wysokim prawdopodobieństwie teizmu”, to – jak to wielokrotnie powtarza – w sposób wyjątkowy ceni sobie „dwie postacie argumentu z celowości”, ponieważ to płaszczyzna celowości właśnie „przyczynia się do ostatecznego, „kumulatywnego rezultatu”²⁷⁷.

Dlatego, wspominając o owym „rezultacie”, warto już teraz podkreślić i wyartykułować zakres tego, co składa się na tę „kumulatywność”. Otóż, Swinburne zauważa, że twierdzenie w postaci – „istnieje Bóg”, jest takim typem, prostego w sumie, twierdzenia, które w swojej warstwie argumentacyjnej odnosi się nie tylko do jakiegoś wybranego, z konieczności ograniczonego, zakresu danych obserwacyjnych, lecz eksplikuje „wszystko, co obserwujemy”. Najpierw, co jest w istocie czymś bazowym, wyjaśnia ono ten podstawowy fakt, że świat w ogóle realizuje jakiś typ istnienia. Dalej, istniejąc, jest porządkowany poprzez cały zespół praw, jakie nim rządzą. Szczególnym rysem treści tego twierdzenia jest to spostrzeżenie, że w granicach tejże rzeczywistości żyją bardzo skomplikowane, o niepowtarzalnej strukturze biologicznej gatunki zwierząt. Ale wszystko to, jak dotąd, jest tylko (koniecznym) tłem dla zauważenia całkowicie wyróżnionego bytu, jakim jest człowiek z jego specyficznymi osobowymi władzami, jakimi są: jego rozumność oraz wolność, co składa się na to, iż jest on istotą wielorako spotencjalizowaną, zdolną do ciągłego doskonalenia siebie, a także otaczającego go świata²⁷⁸. Wreszcie, czego także nie można бага-

²⁷³ Zob. Tenże, *The Beginning of the Universe and of Time*, „Canadian Journal of Philosophy” 26(1996), nr 2, s. 169-189. Zob. również: *The Justification of induction*, London 1974.

²⁷⁴ „Jestem przekonany – pisze Swinburne – że argument na istnienie Boga, wychodzący od świata oraz jego stałości, jest filozoficzną kodyfikacją głęboko zakorzenionej w ludzkiej psychice, naturalnej i racjonalnej reakcji na uporządkowany świat. Ludzie uważają zrozumiałość świata za coś, co przemawia za istnieniem racjonalnego stwórcy” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 52).

²⁷⁵ Zob. tamże, s. 80nn.

²⁷⁶ Zob. tamże, s. 113nn.

²⁷⁷ *Analiza i religia*, s. 74.

²⁷⁸ Na temat psychofizycznej struktury bytowej człowieka, zwłaszcza w kontekście fenomenu ludz-

telizować, merytoryczna nośność twierdzenia teistycznego udostępnia przestrzeń dla uchwycenia i prób zrozumienia zjawisk określanych jako cudowne²⁷⁹, a przede wszystkim dla racjonalnego spojrzenia na bogactwo doświadczenia religijnego jako takiego²⁸⁰. Swoistym zwieńczeniem takiego podejścia jest uwaga, że – jak się wyraża Swinburne – „jednostka, która jest miniistotnie osobową podstawą bytu (lub czymś więcej), ma z pewnością większość znamion świętości, a prawdopodobnie wszystkie”²⁸¹. Stąd też pojawia się coś w rodzaju postulatu, aby Istotę taką – „zasługującą na cześć”, traktować nie tylko jako Przyczynę istnienia świata, ale także – jako Byt Osobowy – „przedmiot” relacji typowo osobowych, tj. religijnych²⁸².

Podkreślając doniosłość argumentacji natury celowościowej, Swinburne mówi o dwóch jej aspektach łączących się ostatecznie w spójnym obrazie rzeczywistości jako układu scharakteryzowanego w kategoriach czasowo-przestrzennych. Tak więc, pierwszą postacią, jak chce angielski Filozof, dowodu z celowości, jest „argument z porządku czasowego”. Moc przesłanek takiego typu rozumowania zasadza się na intuicji, iż znajdujące się w czasie i przestrzeni (jako wymiarze potencjalnie nieskończonym) materialne przedmioty – i to jest tutaj czymś istotnym – przybierają analogiczny zespół zachowań, co oznacza, że ich działania dają „się skodyfikować w prawach naukowych”. Działania te, inaczej mówiąc, są powtarzalne, jakby przewidywalne. Ich przykładem może być ogólna teoria względności, bądź też „zunifikowana teoria pola”. Oznacza to, zdaniem Autora *An Introduction to Confirmation Theory*, że, jak mówi, „każda porcja materii” w jakiejś nieskończonej sekwencji „układu” czasu i przestrzeni, przybiera działania „w dokładnie ten sam sposób”. Naturalnie, mogącym się ewentualnie pojawić, brakiem tego rozumowania jest możliwość występowania „przypadków”²⁸³. Ale trzeba przecież przyjąć tutaj ja-

kiej duszy i jednocześnie niewystarczalności odpowiedzi udzielanych przez nauki szczegółowe, zob. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 64nn.

²⁷⁹ „Cud – pisze Swinburne – jest spowodowanym przez Boga naruszeniem lub zawieszeniem praw przyrody”. Dlatego, pogłębiając ten kontekst myśli, zauważa: „Sugeruję, że w takim zakresie, w jakim posiadamy inne racje, by wierzyć w istnienie Boga, mamy też rację, by wierzyć, że w niektórych z takich sytuacji (choć nie możemy nie wiedzieć, w których) Bóg ingeruje w dzieje, a także, że niektóre z zaistniałych zdarzeń, tak jak zostały opisane, nie musiały z konieczności stanowić rezultatu działania praw przyrody. [...] Istnienie szczególnych danych historycznych, przemawiających za naruszeniem niektórych praw przyrody – co Bóg, gdyby istniał, miałby rację spowodować – samo jest świadectwem istnienia Boga” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 102-103. 107).

²⁸⁰ Tamże, s. 10. Z właściwą sobie precyzją (i ostrożnością) wypowiedzi, Swinburne wyjaśnia: „Sugeruję, że ogrom świadectw dostarczanych przez tak wielu ludzi, posiadających niekiedy doświadczenie Boga (w obliczu braku danych przeciwnych [...]), trzeba uznać za fakt zdecydowanie przeważający w szacowaniu danych na korzyść istnienia Boga, mimo iż ci, którzy takie doświadczenia posiadają, zgadzają się ze sobą jedynie co do tego, czego są świadomi” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 121).

²⁸¹ Tenże, *Spójność teizmu*, s. 387.

²⁸² Zob. tamże, s. 387nn.

²⁸³ W swoim retorycznie brzmiącym stwierdzeniu Swinburne zauważa: „Z pewnością najbardziej

kąs „hipotezę²⁸⁴ eksplanacyjną”. W tym świetle, należy przyjąć pewne – powiedzmy – konsekwencje różnych typów założeń. Po pierwsze, trzeba zauważyć, „że na mocy przypadku” każda jedna określona ilość materii w kosmosie daje małe szanse, że „będzie się zachowywać w dokładnie taki sam sposób”. Ale, i to jest sednem tej refleksji, „jeśli istnieje Bóg”, to jednocześnie w sposób konieczny wręcz, „istnieje racja”, aby niezachwianie zakładać, że to On właśnie mocą swojego działania „stworzył” wszechświat jako – pod każdym względem uporządkowany. Mało tego, istnieje również racja, dla której świat jako rezultat Bożego działania jest „w prosty sposób” uporządkowany. Jako uporządkowany jest on piękny i jako harmonijny, cechujący się „regularnością”, może stać się przedmiotem oddziaływań ludzi – jest, jako taki, „przyjazny”, bo jest, raz jeszcze to podkreślmy, przewidywalny²⁸⁵.

Z analiz tych wyprowadza Swinburne niezwykle istotne wnioski. Zauważa bowiem, iż samo przypuszczenie²⁸⁶ w postaci zdania: „istnieje Bóg”, jest takim typem założenia, „że istnieje bardzo prosty rodzaj bytu”. Tak więc, już samo „postulowanie” – mówi on – afirmacji Boga stanowi „postulowanie najprostszego rodzaju bytu”. A zatem, podejście takie postuluje istnienie jednego Bytu-Boga, który jest doskonały w stopniu nieskończonym, posiada „cechy” bytu osobowego. Bóg jest więc Bytem, „którego wiedza, moc i wolność nie ma granic”, co oznacza, że „jest wszechwiedzący, wszechmocny i ma nieskończoną wolność”. Jest tak tym bardziej, że w ogóle do kategorii „być osobą”, należy znać naturę rzeczy, umieć reflektować ich strukturę, odnosić się do niej na swoją (osobową) miarę²⁸⁷. Oczywiście, wywołana tutaj „ska-

naturalnym stanem rzeczy jest po prostu nicność, kiedy nie istnieje żaden wszechświat, żaden Bóg, po prostu nic. Tymczasem coś jednak istnieje i to nawet bardzo wiele rzeczy. Być może przypadek – kontynuuje – mógłby spowodować sklecenie pojedynczego elektronu, lecz tak wielu cząstek?” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 47).

²⁸⁴ Warto tutaj dodać, co będzie jeszcze bardziej widoczne później, że zdaniem Swinburne’a, „proste hipotezy pociągają własności w stopniu zerowym lub nieskończonym” (*Analiza i religia*, s. 75), co – odnoszone do Boga – zakłada jakby *ad hoc*, że Jemu przysługują „własności” w stopniu „nieskończonym”.

²⁸⁵ *Analiza i religia*, s. 75. Powie tutaj Swinburne, że „założenie o istnieniu Boga, wyjaśniające porządek wszechświata, spełnia bardzo dobrze kryteria, którymi naukowcy oraz prowadzący badania na innych obszarach ludzkich dociekań przez cały czas się posługują” (tamże).

²⁸⁶ Pamiętajmy, podkreśla to Swinburne, że „czym innym jest pokazanie spójności przypuszczenia, a czym innym jest pokazanie jego prawdziwości” (*Spójność teizmu*, s. 88).

²⁸⁷ Por. *Analiza i religia*, s. 75. W nawiązaniu do Boskiej wszechwiedzy Swinburne staje na stanowisku, iż „w – jak podkreśla – ograniczonym sensie spójne jest domniemanie, że istnieje wszechwiedząca osoba” (*Spójność teizmu*, s. 231). Skąd, w jego interpretacji, bierze się ta „ograniczoność”? Otóż, Swinburne postuluje koncepcję „osłabionego” – jak się wyraża – sensu wszechwiedzy Absolutu z tego tytułu, aby, ewentualnie, nie narażać na niepotrzebne nadinterpretacje Boskiej wszechmocy z jednej strony oraz ludzkiej wolności z drugiej. „Albowiem osoba – pisze on – nie zasługuje mniej na cześć, jeśli jej wiedza jest ograniczona przez to, w sprawie czego ma dopiero podjąć decyzję, i jeśli ogranicza ją dalej dobrowolnie, aby pozwolić niektórym ze swych stworzeń na określenie swego własnego losu. To ostatnie jest ograniczeniem, z którego może ona w każdym momencie zrezygnować przez pozbawienie ludzi ich wolnej woli” (tamże, s. 245). Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988, s. 170.

la” problematyki suponuje pojawienie się (przynajmniej w tle) pytań o faktycznie występujące w świecie rzeczy i osób, zło²⁸⁸. Otóż, najpierw Swinburne zauważa, że w odpowiedniej proporcji należy rozumieć to, z czym kojarzy się nam to, co dobre oraz to, co złe. Zaznacza tu, że człowiek-osoba winna być na tyle „wrażliwa moralnie”, aby potrafić dostrzec fakt, że przecież „istnieją większe dobra niż zwykłe przyjemności”, jak również istnieje „większe zło niż ból”, czy też inne przejawy tego, co uznajemy jako „złe”. Mówiąc może najpierw językiem „pozytywnym” (owszem, w tle tego rozumowania funkcjonują jakieś aspekty „negatywne”) – jeśli bierze się pod namysł istnienie „większych dóbr”, to można przystać na tezę, iż Bóg – Osobowe Dobro, może urzeczywistnić owe „większe dobra” w sytuacji równoczesnego jakby „wywołania zła” lub „dopuszczenia wystąpienia zła”. Tak zatem, wniosek mógłby przybrać postać twierdzenia, gdzie najpierw pojawia się założenie w formie zdania: „jeśli Bóg ma dążyć do zrealizowania większych dóbr”, to – i to już jest pełny kształt tezy – „czasowa i ograniczona ilość zła jest konieczną konsekwencją takiego postępowania”²⁸⁹. Warto dodać, iż problematyka tak zarysowana wymaga założenia istnienia zarówno Boskiej, jak i ludzkiej wolności. Jeśli bowiem, znowu, ma człowiek możliwość realnego wyboru, to wybór ów, jakby dla swojej pełni, integralności, nie może być moralnym dylematem rozgrywającym się jedynie pomiędzy jakimś dobrem *x* i dobrem *y*, lecz dylematem zakładającym istnienie zła, bo wtedy dopiero ów wybór dotyczy sądu o wyborze i realizowaniu dobra lub zła. Stąd też, poniekąd logiczne wydaje się to, że Bóg „dopuszcza” tu pewne „ograniczone” zło, aby „pokazać” w ten sposób siłę dobra i zaznaczyć moc osobowych wyborów, które ostatecznie przecież kształtują ludzki „geniusz”. Dlatego, jakby pointę brzmiącą nieco poetycko, Autor *Personal Identity*, wypowie zdanie, że „Bóg może zasadnie zaryzykować ewentualność, że będziemy sobie wzajemnie szkodzić”²⁹⁰.

²⁸⁸ Zob. analizy naszego Autora, jakie przeprowadza na temat faktu Boskiej Opatrzności nad światem, a z drugiej strony występowania w nim fenomenu zła: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998. Faktem pozostaje zawsze, to znaczy przy jakimkolwiek typie dyskusji, to, że „zło jest złem oraz że trzeba zapłacić wysoką cenę za dobro obecne w naszym świecie. Bóg nie przestałby być doskonale dobry, gdyby, zamiast obecnego, stworzył świat pozbawiony bólu i cierpienia oraz tych szczególnych dóbr, które dzięki wymienionym przejawom zła [moralnego oraz naturalnego – JT] są możliwe” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 99-100).

²⁸⁹ *Analiza i religia*, s. 77. Bowiem, zakładając także ludzką wolność, powie Swinburne, „istnieje powód wytworzenia ograniczonej ilości zła, aby mieć możliwość znaczącego wyboru oraz pewnych działań, których inaczej nie moglibyśmy podjąć” (tamże, s. 78). Takie podejście jest spójne z propozycją A. Plantinga, który odnosząc się krytycznie do stanowiska „antyteologii naturalnej”, a przychyłając się do rozwiązania problematyki zła zaproponowanego przez św. Augustyna, wskazuje, że kluczowa jest tutaj rola ludzkiej wolnej woli. Zob. A.C. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, s. 27-109.

²⁹⁰ *Analiza i religia*, s. 77. „Zasadniczo więc Bóg musi, nie pytając ludzi, dokonać za nich wyboru (spośród różnych światów, w których mogliby żyć) pomiędzy takim światem, w którym mieliby niewiele szans do wzajemnego wyświadczania sobie dobrodziejstw lub krzywd, a takim, w którym szanse te byłyby znaczące” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 94). Zob. tamże, s. 94-94. E. Nieznański odnosząc się do

Uzupełnieniem przedstawionej wyżej, pierwszej wersji argumentu z celowości, jest jego postać druga, którą nasz Autor określa mianem „argumentu z porządku przestrzennego”. Swoistym jego punktem wyjścia jest proste spostrzeżenie, że świat roślin oraz zwierząt zachowuje się w sposób analogiczny do „złożonych maszyn”²⁹¹. Głębszy jednak sens tego spostrzeżenia generuje pytanie, w jaki sposób cały ten ożywiony, uporządkowany świat powstał. Naturalnie, jakimś typem odpowiedzi w tym względzie jest teoria ewolucji, która podsuwa intuicję, iż, skrótowo mówiąc, jest to kwestia praw samej ewolucji, a głównie rządzącego nią prawa naturalnego doboru. Ale pytanie główne pozostaje nadal bez odpowiedzi, to znaczy niewiadomą jest w dalszym ciągu to, dlaczego materia jako taka była w stanie ewoluować, aż do powstania żywych organizmów²⁹². A po drugie, dlaczego prawa ewolucji w ogóle istnieją, to znaczy jaka jest ich geneza, albo inaczej – na mocy czego u zarania istnienia kosmosu, materia posiadała taki „wewnętrzny” charakter i, konsekwentnie, dlaczego taki, a nie inny charakter, mają prawa fizyki? Bo to, że i materia, i rządzące nią prawa, posiadały jakiś „specjalny” charakter, jest – wydaje się pozadyskusyjne – z uwagi na kształt obserwowanego obecnie świata, który jest uporządkowany i racjonalny. Zakładając zatem sam „mechanizm darwinowski”, należy pytanie uszczegółowić i zapytać znowu, dlaczego sam ów mechanizm istnieje? Odpowiedź udzielana przez Swinburne’a jest jednoznaczna – wyjaśnia to wszystko prosta „hipoteza teizmu” jako doskonały przykład „uzasadniania hipotez o tym, co nieobserwowalne”²⁹³. Tylko bowiem założenie istnienia Boga jest wyjaśnieniem i porządku kosmosu, i jego racjonalności, ale przede wszystkim, samego istnienia świata, co jest w tym kontekście analizy czymś najbardziej istotnym. Dlatego Autor *Responsibility and Atonement* zaznacza, że w tym celu „postuluje” on Boga, aby – jak to mówi „wyjaśnić to, co wyjaśnia nauka”. Oczywiście, nie negując przy tym jej słusznych ustaleń, mówi jedynie, iż wyjaśnia on to, „dlaczego nauka dostarcza wyjaśnień”. Ustalenia bowiem nauk dostarczają, jak sądzi, „silnych podstaw dla wiary” w to, że porządek rzeczywistości „posiada jeszcze głębszą przyczynę”, niż wskazuje na to sama tylko nauka²⁹⁴.

rozwiązań zawartych w Swinburne’a pracy *Existence of God*, gdzie podejmuje dyskusję z tezą Leibniza (zob. jego *Teodycea*) zauważa: „Jeżeli Bóg istnieje, to wie – z racji swej wszechwiedzy – pod jakimi warunkami złe rzeczy się zdarzą, jeśli się im Bóg nie sprzeciwi. Ale Bóg – z racji swej wszechwiedzy – może zapobiec każdemu złu. A zatem z istnienia Boga wynika nieistnienie zła, a z istnienia zła – nieistnienie Boga”. E. Nieznański, *Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei*, RF 55(2007), z. 1, s. 201-217.

²⁹¹ Zob. *Czy istnieje Bóg?*, s. 53nn.

²⁹² Swinburne podkreśla, że „nieracjonalna jest konkluzja zakładająca, jakoby wyjaśnienia kończyły się tam, gdzie kończy się nauka, stąd też – pisze – powinniśmy poszukiwać osobowego wyjaśnienia istnienia wszechświata, jego podporządkowania prawom oraz jego zdolności ewolucyjnych. Teizm – konkluduje – takiego właśnie wyjaśnienia dostarcza” (*Czy istnieje Bóg?*, s. 63).

²⁹³ *Analiza i religia*, s. 76.

²⁹⁴ R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, s. 63.

Koniec końców więc, konkluzją powyżej przywołanych, a także wszystkich innych typów argumentacji za istnieniem Boga, a więc sam fakt istnienia kosmosu, wysoki stopień jego uporządkowania, jego wewnętrzna, nieprzypadkowa harmonia, a przede wszystkim rozpoznawalna w świecie rzeczy, a zwłaszcza w świecie osób, szeroko rozumiana celowość, jest dowodem tego, że taki świat musi mieć swoją Przyczynę. Więcej, Przyczyna ta – Bóg, spełnia wszystkie istotne „warunki” doskonałego Bytu osobowego, ponieważ Jego charakterystyką naczelną jest Jego mądrość oraz absolutna wolność. Poza tym, jakby w tle tejże argumentacji, istnieją inne, niezwykle ważne fenomeny, które wzmacniają dodatkowo przywołane tutaj intuicje teizmu, a są nimi: głównie występujące realnie wydarzenia cudowne, czyli te, które w jakimś zakresie, albo nawet całkowicie świadczą o „zawieszeniu” praw przyrody oraz powszechne, typowo ludzkie doświadczenie, jakim jest doświadczenie „Bożej obecności”, czyli doświadczenie religijne. Wszystko to zatem, uważa Swinburne, refleksowane „łącznie, czyni istnienie Boga bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne”²⁹⁵. Bowiemy, jak już to podkreślano, „wewnętrzne prawdopodobieństwo teizmu” w zestawieniu go z innymi hipotezami, jawi się jako wyjątkowo wysokie, głównie z uwagi na stopień jego prostoty²⁹⁶.

Starając się spojrzeć krytycznie na propozycję Autora *Spójności teizmu*, należy podkreślić, iż pomimo wielu jej niezaprzeczalnych zalet, z których główną jest ta, że jest to stanowisko (pomimo wszystko) maksymalistyczne, tj. idące w kierunku ukazania teizmu jako teorii w pewnym sensie spinającym filozoficzny dyskurs o świecie, to jednak brak oparcia tych wszystkich treści (jako postulowanych) w realizmie ujęć metafizyki (bytu jako istniejącego) prowadzi do postawienia tezy, przecież w dziedzictwie myśli Swinburne’a centralnej, że teizm jako teoria metafizyczna jest teorią o wysokim stopniu prawdopodobieństwa. Tymczasem wydaje się, że gdyby została ona oparta na koncepcji bytu, który należałoby dopiero metafizycznie uniesprzeczniczyć, wtedy – jeśli tak można powiedzieć – ów poziom jedynie prawdopodobieństwa, stałby się po prostu poziomem orzekania o tym, co, jako transcendentne, jest konieczne, a to otwiera zupełnie nową perspektywę, w każdym razie taką linię interpretacyjną rzeczywistości, która w „punkcie wyjścia” pyta o jej racje, a nie o to, co ją „dopełnia”. Mówiąc inaczej, jak to podkreśla T. Szubka, „nie ma poprawnego przejścia od epistemologicznej nie-możliwości do metafizycznej możliwości”²⁹⁷. Poza tym, należy dodać, że samo określenie „spójności” nie jest do końca jasne, głównie z tego powodu, że, znowu, wydaje się ono być osadzone w tym, co logiczne, koherentne, mniej natomiast „spójne” – w sensie, będące wyprowadzeniem jakichś integrujących wniosków z realnego ujęcia świata²⁹⁸. Z tego właśnie, wyda-

²⁹⁵ Tamże, s. 121.

²⁹⁶ R. Swinburne, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 51.

²⁹⁷ Por. Por. T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 19.

²⁹⁸ Sam zresztą Swinburne sądzi, że ta sprawa nie jest jasna. Aczkolwiek w perspektywie analizo-

je się, powodu, w swojej krytycznej recenzji dzieła Autora *Spójności teizmu*, P. van Inwagen stwierdza, że przywołane w nim „argumenty nie dowodzą, że teizm jest w jakimkolwiek sensie możliwy, a zatem nie dowodzą, że teizm jest w jakimkolwiek interesującym sensie *spójny*”²⁹⁹.

Na koniec warto jeszcze przywołać refleksje Swinburne’a natury osobistej, aczkolwiek pozostające w ideowej zgodzie z tym wszystkim, co przedstawia na gruncie całej swojej filozofii religii. Otóż, jak mówi, kończąc prace nad książką pod tytułem *Providence*, uważa, iż zasadniczo wszystko to, co miał do powiedzenia w obszarze filozofii religii, już (w rozlicznych swoich pracach) to powiedział, ale – jak zaznacza – chciałby na różne „sposoby upowszechnić i bronić” tego, co już w swojej refleksji przekazał³⁰⁰. I wracając raz jeszcze do „marzenia” o wielkiej, wzorowanej na św. Tomaszu z Akwinu, integralnej wizji całej rzeczywistości, nadmienia, że dla pełni takiego obrazu, należałoby się oprzeć na głębszym rozumieniu i wyjaśnieniu takich dwóch kategorii, na których bazują różne (pozostałe) „działy filozofii”, jakimi to kategoriami są: „prostota”³⁰¹ i „konieczność”. Wydaje się bowiem, że owa, opisywana przez niego i także dopiero postulowana, spójna wizja, opiera się na czymś, co w swojej istocie jest najbardziej przekonujące, bo w swej strukturze proste oraz konieczne, bo jako takie, wybijające poniekąd ludzką refleksję i nakierowujące ją na perspektywę (w jej konieczności właśnie) transcendentną³⁰².

wanych przez niego kwestii zauważa, że „ponieważ nasze zainteresowanie kwestią, czy zdanie wyraża spójne twierdzenie, wypływa z zainteresowania, czy zdania wiary wyrażają spójne twierdzenia, nie musimy poszukiwać ogólnej definicji spójności. (Wątpię – dodaje – czy da się podać jakąkolwiek użyteczną definicję tego rodzaju)”. R. Swinburne, *Spójność teizmu*, s. 64.

²⁹⁹ P. van Inwagen, Rec.: R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, „The Philosophical Review” 88(1979), s. 672 (cyt. za: T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 18). Zob. P. van Inwagen, *Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?*, tłum. I. Zimiński, RF 48(2000), z. 1, s. 37-53, a także uwagi poczynione przez J. Wojtysiaka w tekście: *Coś musi istnieć (w związku z artykułem Petera van Inwagena „Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?”)*, RF 48(2000), z. 1, s. 55-77. Uwagi krytyczne do – jak go określa J. Wojtysiak w rozprawie „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*” – „modalnego nihilizmu egzystencjalnego” w jego „wersji minimalnej” kojarzonej z argumentem P. van Inwagena: zob. tamże, s. 150-152.

³⁰⁰ R. Swinburne, *Intellectual Autobiography*, s. 18 (cyt. za: T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 15). Warto tutaj, dla uchwycenia głębi osobowości naszego Filozofa, przywołać centralny jakby „pówód” tych jego aspiracji. „Jestem niecierpliwą osobą – wyznaje – i nigdy nie cieszyłem się obecnym momentem tak, jak powinienem. Zawsze na coś oczekiwałem. W dalszym ciągu oczekuję na urzeczywistnienie moich planów akademickich i oczekuję na to, co Bóg zrobi ze mną, kiedy to życie dobiegnie kresu. Ale obawa i drżenie są jedyną właściwą postawą stworzenia stojącego przed swym stwórcą. Modlę się – pisze dalej – aby Bóg dał mi czas i łaskę do przygotowania się na Ten Dzień” (tamże).

³⁰¹ Jest ona, jak podkreśla to wielokrotnie Swinburne, „głównym wyznacznikiem wewnętrznego prawdopodobieństwa” (*Wewnętrzne prawdopodobieństwo*, s. 51).

³⁰² Por. Tenże, *Intellectual Autobiography*, s. 18 (cyt. za: T. Szubka, *Analityczna filozofia religii*, s. 15). Te intuicje Swinburne’a korespondują, wydaje się, z niektórymi refleksjami M. Bubera. „[...] człowiek zaczyna się nie tam – pisze Buber – gdzie szuka się Boga, lecz tam, gdzie cierpi się z powodu oddalenia od Boga nie wiedząc, na co się cierpi” (*Problem człowieka*, s. 83).

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Podjmując próbę podsumowania przywołanego tutaj dziedzictwa myśli analitycznej i jej merytorycznych związków z szeroko rozumianą problematyką dotyczącą istnienia oraz natury Boga, należy podkreślić przede wszystkim jej „systemową” złożoność, jak również wieloaspektowość udzielanych w jej obrębie odpowiedzi. Z jednej strony, trzeba się zgodzić z obiegowymi w tym temacie opiniami, że jako zdecydowanie logiczna, zorientowana lingwistycznie, filozofia analityczna niejako z istoty swoich zainteresowań nie zajmuje się zagadnieniami natury metafizycznej. Z drugiej jednak strony należy pamiętać o tym, że poszczególni filozofowie cechują się tu wyraźną ewolucją swoich poglądów, a także o tym, że składające się na tę tradycję filozoficzną nurty myślowe zdają się przechodzić coraz bardziej od pierwotnie deklaryowanych i realizowanych, restryktywnych programów samej precyzacji języka, jego logicznej „obróbki” i procedur weryfikacji w stronę refleksji – nazwijmy to – „poszerzonej”, w każdym razie nie do końca obojętnej, czy nawet wyraźnie skupiającej swoją badawczą uwagę na kwestiach natury antropologicznej, etycznej, czy także tej z obszaru szeroko rozumianej filozofii religii.

Przywołana tutaj w pierwszym paragrafie myśl Ludwiga Wittgensteina, niejako „klasyczna”, w sensie – wzorcowa poniekąd dla całej myśli filozofii analitycznej stanowi bardzo dobry przykład rozległości spojrzenia oraz dojrzewania myśli filozoficznej. W istocie, w całej filozofii Autora *Dociekań filozoficznych*, owszem zaznacza się wyraźnie jej nachylenie lingwistyczno-logiczne, ale z drugiej strony, widać w jej obrębie wciąż stawiane pytania o to, czego sama prosta struktura logiczna ująć nie jest w stanie. Myśl Wittgensteina odkrywa zatem wciąż perspektywę i całą paletę pytań o to, „co mistyczne”, ostatecznie – pomimo enigmatyczności wyrazu tego języka – o to, co Boskie, w każdym razie transcendentne w stosunku do tego, co jest „światem” – „całym światem” jako zbiorem „wszystkich faktów”. Chodzi tu zatem o pokazanie swoistej dwutorowości – z jednej strony jakby sam porządek logiczny świata, który zdaje się dobrze opisywać jego strukturę, ale z drugiej – porządek inny; ten który w terminologii Autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* przybiera postać mówienia, w każdym razie jakiejś próby mówienia o tym, co poza ten porządek wykracza, mianowicie etyka, szeroko rozumiana religia, jakaś próba „prze-czuwania” i doświadczania istoty Boga. Można by więc skonstatować, że struktura logiki samej, jej obowiązywalność, jakby zamyka myśliciela na możliwość jakiegoś sensownego, to znaczy dorzecznego dyskursu o Bogu. Z drugiej strony, sam język rozumiany jako płaszczyzna różnych, pojawiających się w jego polu „gier”, otwiera – przynajmniej możliwość, posługiwania się językiem religijnym³⁰³. I wreszcie,

³⁰³ „Naturę” języka religijnego w ujęciu analityków podejmuje A. Bronk w artykule: *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16(1973), s. 28-44. Zob. też: J. Herbut, *Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego*, „Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego” 6(1978), s. 197-212.

gdzieś w tle tych obu – chyba w sumie dopełniających się ujęć bardziej, niż się wykluczających – pojawia się, niemal nieustannie, naturalna jakby ludzka potrzeba sensu pełnego, a ten nie jest, jak było to widać w analizach wybranych pism Wittgensteina, zawarty w „granicach” postrzegalnego zmysłowo świata, a już z pewnością nie na płaszczyźnie tych jego limitów, które wyznacza albo sam język, albo samo myślenie. Mankamentem fundamentalnym, podkreślmy to już teraz, tego podejścia jest to, iż ujawniające się tutaj refleksje na temat „problemu” Boga zawarte są w tych obszarach filozoficznej myśli, które *ex definitione* jakby nie są zdolne do wyjaśnień świata typu ostatecznościowego, a więc i do podejmowania na ich bazie „problemu” Boga.

Jak już to zaznaczono wcześniej, wewnątrz filozofii analitycznej cechuje się, zwłaszcza w ostatnich dziesięciokach lat, czymś w rodzaju prób poszukiwania nowych płaszczyzn snucia refleksji o rzeczywistości oraz o istotnych składowych ludzkiej egzystencji. Przykładem takiego podejścia jest myśl Johna Hicka oraz Richarda Swinburne’a. Reflektując ich myśl należy podkreślić ich zdecydowany – nie tyle odwrót od tradycyjnych tematów filozofii analitycznej, co raczej – zwrot w kierunku refleksji jakby bardziej integralnej, w każdym razie nie wykluczającej innych typów dyskursu, niż tylko ściśle logiczny i językowy. W filozoficznym namyśle Hicka na czoło – jak widzieliśmy – wybija się problematyka teodycealna zorientowana wybitnie religijnie. Budowana przez niego filozofia religii zmierza, z jednej strony do – ogólnie mówiąc – zakwestionowania konkluzywności wszelkich prób argumentowania istnienia Boga, zwłaszcza metafizycznych, uważając wszystkie ich „procedury” dowodowe jako niewytrzymujące logicznej krytyki, z drugiej jednak strony, wychodzi z własną propozycją, już zupełnie poza metafizyką, sformułowania argumentu, który opatrzył mianem „eschatologicznej weryfikacji”. Ten sposób „dowodzenia” wydaje mu się słuszny, ponieważ jest wolny od zarzutu nielogiczności metafizycznych wniosków – opiera się bowiem na jakimś typie logicznej spójności, ale w perspektywie samej religijnej wiary. Sama wyartykułowana przez Autora *Piątego wymiaru* „weryfikacja eschatologiczna”, jak i jego teoria „relatywistycznego pluralizmu religijnego” zamyka się w obrębie jakiejś, postulowanej *a priori*, religijnej wizji świata, ale wizji – co w kontekście analitycznej ścisłości brzmi paradoksalnie – racjonalnie niesprawdzalnej. Wyrasta bowiem z obszaru projektowanej jedynie „spójności” ludzkich doświadczeń religijnych. Jest efektem tezy, że nie wszystko, co jest logicznie i zarazem faktycznie, nieweryfikowalne, jest jednocześnie czymś nie-realnym, w sensie – niemożliwym. Kwestia „sprawdzalności” doświadczeń eschatologicznych jest zatem otwarta, bowiem jest (logicznie) możliwa.

R. Swinburne od początku swojej myślowej drogi idzie w kierunku wykazania, zresztą sam tak to określa, „spójności” tego, co nazywa teizmem. Filozofia religii, bo ona jest głównym obszarem zainteresowań Autora pracy *The Coherence of Theism* jest płaszczyzną, w sumie jedyną, w pełni sensownego orzekania czegokolwiek

o Bogu. Sformułowane w historii filozofii „dowody” za istnieniem Absolutu są niewystarczające. Nawet te, twierdzi Swinburne, sformułowane na gruncie metafizyki, są niewystarczające, zasadniczo z uwagi na fakt, albo, z jednej strony ich w istocie indukcyjnego – jak uważa – charakteru, albo z drugiej – logicznej nieprzejrzyistości przesłanek lub nawet zakładanych w ich mocy argumentacyjnej wniosków, które w związku z tym są raczej zakładane, niż rzeczywiście wyprowadzane. Niemniej jednak, wszystkie te dowody posiadają wyraźny ślad wzmacniający spójność teizmu. Nawet jeśli są one nie końca przekonujące z czysto logicznego punktu widzenia, to jednak za każdym razem stanowią wyraz tej ludzkiej refleksji, która zmierza do ukazania integralnej wizji całej rzeczywistości, a w niej do wykazania, że zespół ludzkich doświadczeń religijnych ma swoje podstawy w podejściu racjonalnym. Stąd też, sam teizm jest jak najbardziej uzasadniony, ponieważ cechuje się wewnętrzną prostotą, co jest koniecznym poniekąd „warunkiem” jego koherencji, a przy tym kumuluje w swej strukturze całość szeroko rozumianego ludzkiego doświadczenia. Naturalnie, Swinburne bazuje tu na bezsprzecznej prawdziwości tego, co poddaje się weryfikacji – mieści się w polu doświadczenia, ale to ostatecznie rozumie szeroko, to znaczy nie sprowadza traktowania tego, co faktyczne do tego, co doświadczane jedynie zmysłowo. Tak zatem, problematyka Boga, jako centralna dla ujęcia Autora *Spójności teizmu*, pojawia się na płaszczyźnie filozofii religii, a więc stanowi jej swoisty „punkt wyjścia” w postaci „przedmiotu” wiary religijnej, jak i „punkt dojścia” znajdujący wyraz w samej logicznej koherencji.

IV L. KOŁAKOWSKI: OD NARRACJI MITU DO ISTNIENIA SACRUM?

Niezwykle interesującym filozofem współczesnym, i to z kilku powodów, jest Leszek Kołakowski. Jednym z takich powodów, najczęściej chyba przywoływanym, jest fakt jego intelektualnej drogi. Wystarczy wspomnieć o myśli Kołakowskiego w obrębie jego fascynacji marksizmem, którego – wydaje się – filozoficzną podbudową i swoistym wieszczeniem była rygorystyczna i optymistyczna zarazem, jeśli idzie o wiarę w rozum człowieka, myśl oświeceniowa. Drogi ideowe Kołakowskiego rozeszły się jednak z nurtem materializmu historycznego w jego okresie rewizjonistycznym, w którym, w okresie emigracyjnym, został on historykiem idei, by wreszcie – w ostatniej fazie swojej filozoficznej twórczości skierować swoje zainteresowania na kwestie natury religijnej. Innym, doniosłym powodem wspomnianej oryginalności intelektualnego podejścia Kołakowskiego, jest jego rozległa erudycja filozoficzna, a przede wszystkim sposób intelektualnego mierzenia się z wieloma historycznie nabrzmiałymi problemami, jakimi żyła i wciąż się karmi najstarsza z nauk.

W interesującym nas przedmiocie analiz na czoło wysuwa się refleksja skupiona wokół chronologicznie najnowszych pozycji książkowych Autora *Głównych nurtów marksizmu*, głównie dwóch – najbardziej, wydaje się, nośnych w problematyce usytuowania dyskursu szeroko rozumianej myśli teodycealnej, czy szerzej – religijnej, a mianowicie: pracy *Horror metaphysicus* oraz *Jeśli Boga nie ma...* W ich bowiem świetle możliwa staje się rekonstrukcja dojrzałej myśli Kołakowskiego ześrodkowanej na problematyce poznawalności istnienia Boga, a także kwestii związanych z rozumieniem religii jako takiej i jej roli w życiu człowieka. Celem zatem tego rozdziału staje się przede wszystkim próba usytuowania zorientowanej religijnie myśli Kołakowskiego. Okazuje się, że swoiście rozumianym kontekstem odkrycia i uzasadnienia pytań dotyczących Boga, jak również całej religijnej sfery życia człowieka (nie zaś filozofii religii w sensie ścisłym) przestaje być filozofia, zwłaszcza metafizyka, a zaczyna nim być sfera samej tylko religii skorelowanej z tym, czym dla Autora zbioru wykładów *O co nas pytają wielcy filozofowie* jest sfera mitu. Rozpoczynając zatem swoją filozoficzną wędrówkę od fascynacji „autentyczną” filozofią Pascala, poprzez meandry myśli Spinozy, skupiając się na paradygmatach pokłosa oświecenia aż do przyczyn „rozkładu” marksizmu, myśl Kołakowskiego jest w gruncie rzeczy „eseistyką” religijną bardziej, niż zwartą myślą filozoficzną z jasno określonym stanowiskiem. Stąd też pochodzą jej interpretacyjne trudności jako oznaka poszukiwania racjonalnej proporcji pomiędzy rozumem i wiarą religijną; pomiędzy tą

ostatnią a szeroko rozumianą nauką jako próbą intelektualnego opisu świata. Tak zatem, argumentacja skupiona wobec potrzeby odpierania zarzutów nihilizmu jako największemu niebezpieczeństwu współczesności, każe Kołakowskiemu postawić obok siebie dwóch – mówiąc językiem Kłoczowskiego – „protagonistów”: „sceptyka” z jednej i „mistyka” z drugiej strony, aczkolwiek postawa jednego i drugiego nie jest do końca jasna. Mistyk bowiem nie musi mówić o tym, czego doświadcza, nawet wbrew wszelkiej logice, a sceptyk po prostu wątpi w realne racje jakichkolwiek argumentów – „za” czy „przeciw”.

1. METAFIZYKA JAKO ODSŁONA „HORRORU”

Jest bardzo charakterystyczne to, iż Leszek Kołakowski w swoich refleksjach wokół historii filozofii w ogóle, a w szczególności samej metafizyki, upatruje wiele swoistych „prześwitów” racjonalizmu, wieszcząc tym samym jego koniec¹. Opozycyjność jego myśli przejawia się w tym, iż staje on zdecydowanie na stanowisku, że nie jest możliwy taki „nowy” typ racjonalności (jako takiej), która byłaby w stanie, i to w sposób jednoznaczny, być odwzorowaniem harmonii samego świata i zadowionego w nim człowieka, który także, na każdym niemal kroku, poszukuje jakichś racjonalnych schematów, w które chciałby usadowić cały swój dyskurs, starając się w ten sposób ująć „całą” prawdę, wszelkie jej odsłony i głębie. Ten ostatni, ów zracjonalizowany dyskurs, niejako *ex definitione* staje się coraz mniej możliwy, pomimo, iż intelekt człowieka chce znać prawdę, dąży do niej – „po prostu chce wiedzieć, jaki świat naprawdę jest”². Dotyczy to, naturalnie, także filozofii, która we wszelkich swoich przedsięwzięciach stawia na działanie samego rozumu, dążąc za pomocą każdego możliwego sposobu do „utwierdzenia swej prawomocności”³. Poszukiwania bowiem metafizyki⁴, aby ująć i sensownie zreflektować to, co „rzeczywiście rzeczywiste” w odróżnieniu od tego, co czymś takim zaledwie się wydaje, nie mają głębszego poznawczego znaczenia, nie pociągają żadnych konsekwencji praktycznych, to znaczy w ogóle mają się do ludzkich poszukiwań jako takich, nijak – mogą być po prostu, jako „bezsensowne”, „odrzucone”. Tymczasem, i to jest *de facto*

¹ „Historia europejskiej metafizyki – mówi on – jawi się jako desperacko bezskuteczny i wciąż ponawiany wysiłek, by wyrazić ów instynkt w języku zadowalającym wymogi Rozumu, który w kwestii prawomocności z rosnącą pewnością siebie mienił się arbitrem ostatecznym”. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 21-22.

² Tamże, s. 43. Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 198-199, a także: S. Kamiński, *Filozofia i metoda*, s. 180.

³ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 7.

⁴ Dogłębne L. Kołakowskiego rozumienie metafizyki w tle jego teorii idei omawia artykuł A. Spornika: *Pytanie o sens i wartość metafizyki. Czyli Leszka Kołakowskiego zmagania z horrorem*, „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 109-122.

– podkreśla Kołakowski – ważne, genezą ludzkich „zapalczywych poszukiwań” tejże rzeczywistości w jej najgłębszej istocie jest zwykła ludzka „kruchość”⁵.

Ale tutaj pojawia się kolejna uwaga, czy wręcz przestroga dotycząca samego najgłębszego rozumienia pretensji składanych przez metafizykę. Bo jeśli, podkreśla Kołakowski⁶, rozumieć tę ostatnią jako próbę znalezienia oparcia dla „pewności” i jakiejś „ostatecznej podstawy”, to rzeczywiście byłaby ona pojmowana jako płaszczyzna umożliwiająca uchwycenie doświadczenia ludzkiej przemijalności, kruchości ludzkiej doli. To jednak podtrzymywałoby, i tak już złudne, przecucie, że „utrzymuje” to „filozofię przy życiu”. Ale perspektywy samej metafizyki, nawet w takim, zdaje się dobrze umocowanym tle, są ulotne, bo potwierdzają tylko to, że jest niczym więcej, jak tylko jakimś „wymagowanym – jak mówi Autor *Głównych nurtów marksizmu – eliksirem*” w tym jedynie celu „wynalezionym”, by neutralizować „rzeczywiste dolegliwości”⁷. „Co jest dla nas rzeczywiste, a co nierzeczywiste – konstatuje w ostatnim zdaniu książki *Jeśli Boga nie ma...* – jest sprawą raczej praktycznego niż filozoficznego zaangażowania” i na innym miejscu dodaje, iż to jest jedynie rzeczywiste, „czego ludzie rzeczywiście pragną”⁸.

1.1. POZA RACJONALIZACJĄ

Problem bierze się stąd, iż filozofia jako racjonalizacja świata⁹, przełamawszy namysł nad rzeczywistością w obrębie refleksji religijnej¹⁰ i może szerzej jeszcze – mitologicznej, nie potrafi już ujmować czegoś najbardziej istotnego – sensu. Mit bowiem, jego komunikatywna głębia, gdy tylko został „przerobiony” – jak mówi Autor pracy *Horror metaphysicus* – „na teologię”, został tym samym poddany rygorystycznemu kryteriom logiki. Stąd natomiast wiodła prosta droga do tego, by sam mit „stał

⁵ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 20. 23. Zob. Tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 129.

⁶ „Jego filozofia – z aprobatą pisze w tym kontekście Kłoczowski – pozostaje filozofią, to znaczy nie można jej przypisać przymiotnika *religijna*. Wie, że jeżeli jest ocalenie, to przyjdzie inaczej, nie przez mnożenie uczonych rozpraw o pozytywnej roli religii w życiu człowieka. Ale prawdą jest także, że zadaniem filozofii jest dać świadectwo prawdzie i oduczyć myślowych nawyków, utrwalonych oświeceniową ortodoksją. Oznacza to zasadniczą przemianę myślenia”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 128.

⁷ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 23-24.

⁸ Tenże, *Jeśli Boga nie ma*, s. 249.

⁹ We wczesnej swej pracy – *Kultura i fetysze*, Kołakowski zauważa, że „filozofia współczesna zwraca się przeciw sobie, o ile ustala beznadziejność tego zadania – a świadomość owej beznadziejności jest – mówi – nadzwyczaj rozwinięta” (s. 209).

¹⁰ Będzie jeszcze o tym mowa później, ale warto już teraz zaznaczyć, że w swoim „podejściu” do religii Kołakowski przeszedł swoistą ewolucję. Ogólnie mówiąc, okres przedemigracyjny cechuje się gamą poglądów zbieżnych z obiegowymi poglądami marksizmu, aczkolwiek są tu także pewne rysy próbujące przełamać ten – jak się wyraża Kłoczowski – „ateistyczny *topos*”. Generalnie jednak jest to wykładnia, którą można określić jako „alienacyjną teorię religii”. Zob. na ten temat analizy Kłoczowskiego w jego pracy *Więcej niż mit* (zwłaszcza: s. 76nn).

się ofiarą dociekliwości sceptyków”¹¹. Tymczasem, metodą i swoistym celem filozofii jest rekonstrukcja różnych poziomów sensu, a te przecież – przekonuje Kołakowski – w oczywisty jakby sposób – są domeną myślenia religijnego właśnie. Nie waha się w związku z tym powiedzieć, że dla samej filozofii sens, jego głębia, jest poniekąd zakryty. Powodem, jednym zresztą z wielu, jest fakt czegoś w rodzaju zatomiowania refleksji filozoficznej i – co jest tego konsekwencją – proponowania takich „wykładni” świata, które w wielu wypadkach okazywały się pomiędzy sobą sprzeczne¹², czego z kolei przejawem stawały się postawy filozoficznej „nietolerancji”. Przykład takiego podejścia – mówi Kołakowski – widać, chociażby, w scjentyzmie, dla którego jedynym uprawomocnionym sposobem ludzkiej refleksji jest ta, która swoje, jakiegokolwiek orzekanie o świecie, opiera wyłącznie na weryfikowalności empirycznej, co naturalnie wyklucza wszelki inny typ namysłu nad rzeczywistością, zwłaszcza zaś tego o proveniencji religijnej, czy w szerokim tego słowa znaczeniu – metafizycznym. Ale takich zracjonalizowanych „narracji” jest więcej i wszystkie one wydają się być dla siebie nawzajem (choć same w sobie „zagrożone”¹³) konkurencyjne, roszcząc sobie przy tym prawo do wyłączności, jeśli chodzi o posiadanie jakiegoś „kryterium” nieobalalnej prawdziwości. Rodzi to w efekcie jeden typ postawy, a mianowicie – postawy sceptycyzmu¹⁴.

Obrazuje to Kołakowski tym, co nazywa podejściem relatywistycznym, gdzie nie ma – jako czegoś paradygmatycznego – jakiegokolwiek powszechnych kryteriów racjonalności, a więc z konieczności nie można tu mówić o jakichś typach prawomocności, które obowiązywały w skali szerszej, niż tylko jakaś jedna (jak powiedziałaby Wittgenstein) „gra”, w perspektywie bardziej zaawansowanej, niż cel jakiegdyś jedynie jednostki, czy wąskiej społeczności. Relatywizm sam w sobie nie jest „spójny”¹⁵ i w istocie nie posiada czegoś tak, skądinąd koniecznego, jak rzetelne,

¹¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 153. „Ale – jak to podkreśla Kołakowski – mistycy wiedzieli, że rzucają wyzwanie zwykłej logice i zuchwale” się temu sprzeciwiali. W zamian za to „twierdzili, że doświadczają owej tożsamości części i Całości; żyją w niej raczej, niż wiedzą o niej tak, jak się ją ujmuje w mitach i pracowicie wyklada w systemach metafizycznych: nie potrzebują dostarczać świadectw na rzecz tego doświadczenia, ani nie martwią się logiczną niespójnością, która pojawia się przy próbach jego wysłowienia” (tamże, s. 154).

¹² Nie waha się Kołakowski powiedzieć, że „pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu”. Dlaczego? Otóż – odpowiada on – „wszystkie bądź nadal budzą kontrowersje, bądź zostały dekretem filozofów unieważnione” (*Horror metaphysicus*, s. 7).

¹³ Mówi tu nasz Autor o jakiejś ukrytej w tej sytuacji „niemocy umysłów”, która nie omija nawet najbardziej prężnych nurtów filozofii współczesnej. „Otwarcie filozofujący – mówi on – w ramach tej strategii zagorzali filozofowie analityczni i fenomenologowie starego stylu, jakkolwiek liczni, stanowią obecnie zagrożony gatunek” (*Horror metaphysicus*, s. 9).

¹⁴ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 200.

¹⁵ „Epistemologiczny relatywizm różnych odcieni – podkreśla Kołakowski – zazwyczaj pomyślany tak, by ukłócić metafizyce łeb raz na zawsze – wpada w te same sidła: może zalegalizować wszystko, z me-

konsekwentne „środki autoekspresji”. Wniosek jest zatem taki: nie można, rozumując z tego (relatywistycznego) punktu widzenia, wyjść poza język¹⁶, poza granice norm społeczno-kulturowych, poza obszar imperatywów praktycznych, które kierują ludzkim myśleniem. Jakimś wyjątkiem – sugeruje Kołakowski – jest tutaj styl filozofowania Autora *Tractatus logico-philosophicus*, który wydaje się być „jedynym wiarygodnym” podejściem do „rozłupywania” – jak mówi – owego problemu¹⁷. Skądinąd bowiem nie ma jakiegoś języka „wszechobejmującego”, ponieważ istnieje tyle wszelkich możliwych języków (Autor *Dociekań filozoficznych* powiedziałby – „gier”), ile istnieje różnych możliwych „punktów widzenia” jako płaszczyzn ujęcia – jak mówi Kołakowski – „Bytu i Nicości”¹⁸. Oznacza to również, jak sądzi znawca myśli polskiego Filozofa, J.A. Kłoczowski, iż ów wsteczny kurs do jakiegoś wspólnego reprezentatywnego języka nie jest możliwy nawet poprzez „powrót – jak mówi – do tomistycznej syntezy”, która przecież wypracowała samą racjonalną koncepcję poznawania świata, jak również ukazała „racjonalną podbudowę dla wiary”. Jednak stało się coś groźnego, mianowicie – „rozdarcie” płaszczyzny bytu i płaszczyzny wartości. Dlatego, podsumowując tę refleksję, Autor monografii *Więcej niż mit* powie, że „sfera sakralna jest sferą wartości” i poprzez owo „rozdarcie”, które stało się faktem, przynajmniej w obrębie myśli będącej owocem scjentyzmu, że „nie umiemy odnaleźć na powrót spektakularnej drogi wiodącej do boskości”. Ale ujawnia to jeszcze jeden, o fundamentalnym znaczeniu, problem. Jak bowiem w obliczu zaistniałej sytuacji, to znaczy bez możliwości „odniesienia do żadnego boskiego Intelaktu”, rozumieć samo pojęcie „prawdy”, czy szerzej – wartości etycznych w ogóle?¹⁹.

Postulowany tutaj poniekąd sceptycyzm jako coś w rodzaju naturalnego „odruchu” jest jednak poddawany próbom jego przełamania. Ponieważ, gdyby nie takie ukierunkowanie myśli, ów konsekwentny sceptycyzm prowadziłby w stronę po-

tafizyką włącznie, tyle że zwolennicy jego nieskorzy są to przyznawać” (*Horror metaphysicus*, s. 66).

¹⁶ Powie tutaj Kołakowski, że „filozofia zawsze poszukiwała języka absolutnego, języka, który byłby doskonale przejrzysty i przekazywał nam rzeczywistość taką, jaka *naprawdę* jest, nie zniekształconą w procesie nazywania i opisywania”. I dodaje: „Poszukiwanie to było od samego początku beznadziejne, jako że nasze pytania z konieczności formułujemy w języku” (*Horror metaphysicus*, s. 18).

¹⁷ Por. tamże, s. 9-11. 13. Zauważa przy tym, iż „nie sposób trwale unieważnić pewnego zespołu problemów bez odwoływania się, choćby milcząco, do niezmiennych standardów racjonalności” (tamże, s. 12).

¹⁸ Tamże, s. 123.

¹⁹ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 315-316. Kłoczowski, starając się zrozumieć intelektualne zaplecze Autora pracy *Pochwała niekonsekwencji*, mówi, iż „przedmiotem namysłu Kołakowskiego jest cywilizacyjna sytuacja człowieka, osaczonego w kulturze przez swe własne myśli i twory. Można postawić tezę – mówi dalej – że myśl jego rozwija się w polu wyznaczonym przesłaniem o *śmierci Boga* ogłoszonym przez Nietzschego”. I biorąc pod uwagę niektóre interpretacje, według których sam Kołakowski jest po prostu sceptykiem, konkluduje: „Sytuacja ta nadaje istotnie myśleniu sceptyka nowy rys” (tamże, s. 316). Zob. Z. Sareło, *Problem przezwyżyczenia kryzysu cywilizacyjnego w poglądach Leszka Kołakowskiego*, SPhCh 43(2007), nr 1, s. 75-86.

znawczej pustki, jakiegoś typu groźnego nihilizmu. Tymczasem chodzi o to, aby wszelkiej refleksji zdążającej do ujęcia prawdy, zwłaszcza w jej rozumieniu klasycznym, nie uzależniać od prostych i upraszczających jednocześnie procedur samej tylko empirystycznie zdefiniowanej weryfikacji i falsyfikacji. „Metafizyka” prawdy, to znaczy ujęcie jej w jej (obiektywnej) istocie, nie godzi się na jakieś partykularyzacje, reflektowanie w świetle zmieniających się poglądów, czy wciąż poszukiwanych i wskazywanych nowych kryteriów. W jej rozumieniu klasycznym, prawda jest przecież bezwzględna, jakby bezwarunkowa, zgodnością pracy intelektu ze stanem faktycznym. A zatem to, co stanowi sedno prawdy jest niezależne od wszelkich aktów poznawczych, co przekonuje, że prawda²⁰ sama ma charakter absolutny w tym sensie, że wyprowadza niejako całokształt ludzkiego namysłu nad światem w stronę czegoś, co prawdę – jej absolutność, bezwzględność, niepodważalność, po prostu gwarantuje. Ludzki pęd poznawczy jest w swej istocie pędem ku prawdzie, co oznacza, iż ludzka „potrzeba” w oczywisty, jak mówi Kołakowski, sposób „zbiega się z ideą realności” i to takiej realności, która jest „niezależna od tego, czy jest znana i postrzegana”²¹.

1.2. PERSPEKTYWA „PRAWDY ABSOLUTNEJ”

Chodzi więc o dotarcie do „epistemologicznego absolutu”, który jednak – jak pokazała to historia nowożytnej myśli filozoficznej, ale także i współczesnej – nie jest łatwo uchwytany. W istocie nie ma do niego „dostępu”, tak jak, mówiąc bardziej precyzyjnie, nie istnieje „uprzywilejowane dojsście do absolutnego Bytu”, które to dojsście mogłoby być podstawą takiej teoretycznej wiedzy, która byłaby rzeczywiście wiarygodna²². Poszukiwania bowiem w obrębie samego człowieka-podmiotu – *cogito*, jak chciał Kartezjusz²³, czy *czysta jaźń* („ja” transcendentalne), jak chciał Husserl, okazują się być niewystarczające²⁴. Krótko mówiąc, zakrada się tu subiekty-

²⁰ Powie tutaj Kołakowski, że „każda prawda szczegółowa mogłaby [...] zostać przekształcona w Prawdę tylko pod warunkiem, że zbiega się z prawdą szczegółową, będącą częścią czy aspektem całej Prawdy, tj. o ile jest prawdą w oczach nieomylnego, wszystkowiedzącego podmiotu. Podmiot ów, by spełnić wymóg wszechwiedzy, czyli być depozytariuszem Prawdy w sensie nieograniczonym, musi być wszystkim tym, co wie i być doskonale przejrzytym dla samego siebie, jako że jakkolwiek dystans między tym, co wie a nim samym zniweczyłby i pewność, i Całkowitość” (*Horror metaphysicus*, s. 44). Zob. rozważania J.A. Kłoczowskiego w *Więcej niż mit*, s. 184nn.

²¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 43.

²² Tamże, s. 119. Zob. Tenże, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, s. 74.

²³ Kartezjusz, jak to podkreśla Kołakowski, „zatacza” swoją myślą błędne koło: „Descartes – pisze on – użył kryterium oczywistości, by udowodnić istnienie Boga, a następnie wykorzystał Boga do uprawomocnienia kryterium oczywistości”. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, s. 14. Szerokie omówienie teologii naturalnej Descartesa podejmuje Z. Janowski w monografii pt. *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998.

²⁴ „Husserl – przekonuje Kołakowski – był kartezjańczykiem w tym, że pytaniem *par excellence*, które czyni filozofię wartą w ogóle zachodu było dlań: Co może, a co nie może być przedmiotem wąt-

wizm, interpretacje natury psychologicznej oraz nieuchronna „ingerencja” języka. Jaki stąd wniosek? Prawda nie jest żadnym prostym, epistemologicznym schematem. Nie jest ona domeną ludzkiej (podmiotowej) kreatywności; nie jest także, jak chcą niektórzy myśliciele, czymś zmiennym, niestabilnym – czymś, co będąc uzależnionym od ludzkiej aktywności, dopiero się staje. Czym jest to powodowane? Tym przede wszystkim, odpowiada Kołakowski, że „nie ma absolutnego początku myślenia”, to znaczy nie ma rzetelnego sposobu dotarcia do takiego początku. Ale, dalej, także dlatego, ponieważ nie ma „języka absolutnego”. Nie ma nawet adekwatnego „sposobu, by w naszym przygodnym języku [...] wyrazić samo pojęcie języka absolutnego”, co tym samym raz jeszcze potwierdza, że nie ma metody wyłuskania „absolutnego początku”. To jest ów centralny powód, dla którego w sposób zupełnie nieunikniony „rozpoczynamy i kończymy” zawsze w tym samym miejscu, tj. „w połowie drogi”²⁵.

Istnieje jednak pewne światło; coś, co Kołakowski, odnosząc się do frazy Dostojewskiego, nazywa tezę „quasi-kartezjańską”, która w obrębie jego zainteresowań przybrałaby postać swoistej retoryki: „Jeśli Boga nie ma”, to nie: „wszystko wolno”, jak w moralnie zinterpretowanej intuicji rosyjskiego Pisarza, ale tracą swoje podstawy racje natury epistemologicznej. Oznacza to, konsekwentnie, iż jedynie przy koniecznym założeniu transcendentnego Intelaktu, pojęcie prawdy i jakiegokolwiek orzekanie, także na gruncie nauk, w kontekście prawomocności prawdy, jest zasadne, to jest posiada realne, chociaż nieuchwytne, fundamenty²⁶. Jak już wspomniano o tym wcześniej, ani sama postulowana przez rygory, analitycznego głównie, myślenia – weryfikowalność, czy falsyfikowalność, ani też jakaś towarzysząca im „moc prognostyczna” nie wyklucza z obszaru tego, co prawdziwe, całego dyskursu na temat Boga²⁷.

Prawda, krótko mówiąc, po prostu jest-istnieje i w związku z tym, może być ciągle odkrywana. Oznacza to, iż ostatecznie człowiek, jakby stając w pokorze, to znaczy – pełnej prawdzie, nigdy nie jest pewien, że jest „posiadaczem” prawdy, a tym bardziej, staje się coraz bardziej przekonany, że nie jest w stanie uchwycić wszelkich możliwych jej uwarunkowań, różnorodnych jej aspektów, lub mówiąc inaczej – jako poznający podmiot, nie jest autorem określania jej kryteriów (czy kryterium)²⁸. Potwierdza to tylko tezę, że ostatecznie, wieszczona od jakiegoś czasu, co najmniej od

pliwości? Odrzucił ego jako *substancję*; było wedle niego niczym więcej niż resztką, którą Kartezjusz chciał zachować, gdy świat jako całość postawiony został pod znakiem zapytania” (*Horror metaphysicus*, s. 74).

²⁵ Tamże, s. 18. „Od wieków – mówi Kołakowski – filozofowie i myśliciele religijni brutalnie nadużywają, wykręcają i gwałcą język, próbując wycisnąć zeń ukryte skarby” (tamże, s. 69).

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 84-85. Zob. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 186.

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 175.

²⁸ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 31. 201-202.

Hume'a²⁹ i potem od Hegla, „śmierć” filozofii nie jest do końca możliwa. Wyliczana przez Autora pracy *Husserl i poszukiwanie pewności* gama nurtów, takich jak: scjentyzm, pragmatyzm, szeroko rozumiany pozytywizm, historyzm i niektóre odmiany mistycyzmu, egzystencjalizmu, a nawet pewne odmiany teologii, głoszących nieuchronność absolutnej zapaści filozofii w obszarze tego, co staje się jakąś „antyfilozofią”, nie jest czymś zasadnym. Pomimo, iż, jak podkreśla to Kołakowski, faktycznie dążono tu do „zepchnięcia do zaułków” czegoś, co niemal od zawsze było pokarmem refleksji filozoficznej. Podejście tych „antyfilozofii” głoszących nie tylko „śmierć” filozofii, ale i „śmierć Boga” idzie w kierunku wyrugowania z refleksji takich zagadnień fundamentalnych jak dobro i zło, byt i jego zaprzeczenie, czy też napięcie istniejące pomiędzy tym, co „ja”, a wszechświatem, ale jest to droga błędna. „Wrażliwość” bowiem na „tradycyjne strapienia filozofów” do końca „nie wygasła”. W każdym razie, rzucona przez scjentyzm „klątwa” – jak zauważa nasz Autor – „niekoniecznie zabija”³⁰.

Uwypukła to zatem fakt, co stanowczo podkreśla wielokrotnie w swoich analizach J.A. Kłoczowski, że filozoficzna myśl Kołakowskiego nie ma w związku z tym charakteru ideologicznego, czy inaczej mówiąc – światopoglądowego, co nawiasem mówiąc, wbrew pozorom, dotyczy również podejść racjonalistycznych. Rozsadzając jakby od wewnątrz scjentyistyczne nachylenie dyskursu filozofii wyrosłe z naczelnych opcji oświecenia, Kołakowski wskazuje, że droga wyjścia z zarysowującego się kryzysu samej tylko racjonalności, wiedzie przez obszar poszukiwań innych wymiarów sensu, a zatem innych prób wykazania racjonalności tego, czym żyje człowiek. Tak więc, można powiedzieć, że sam Autor zbioru wykładów *O co nas pytają wielcy filozofowie* zdaje się optować za – jak mówi Kłoczowski – kursem filozofii „wybitnie analitycznym”. Oznacza to, iż w intuicji Kołakowskiego filozofia nie jest w stanie podać recepty na wszelkie możliwe pytania, które formułuje człowiek, ale z pewnością jest niezbędnym narzędziem „w krytycznej analizie” tych wszystkich projektów, które z natury rzeczy nie przynależą do płaszczyzny rozważań „rozumu analitycznego”, to znaczy pochodzą „ze sfery określanej kontrowersyjnym terminem *mit*”³¹. Innymi słowy, można by powiedzieć, że w ujęciu L. Kołakowskiego coś, co on nazywa „Rozumem totalnym” nie odnajduje swojej genezy w samej tylko tradycji, już nie tylko rozumu oświeconego, czy nawet szerzej – w całym nurcie spekulatywnym, ale

²⁹ Zob. obszerną monografię Kołakowskiego na temat pozytywizmu, w rozwoju którego fundamentalną rolę odegrał D. Hume: *Filozofia pozytywistyczna*, (zwłaszcza s. 38-52). Zob. również zbiór wykładów Kołakowskiego zatytułowany: *O co nas pytają wielcy filozofowie*, Seria II, Kraków 2005, s. 107-114.

³⁰ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 14-15.

³¹ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 202. Tutaj też – jak podkreśla Kłoczowski – „kończy się praca filozofa”, ale jednocześnie rozpoczyna się zawiązanie nowej aporii. Mianowicie, pojawia się tu pytanie „o miejsce rozumu w obszarze wiary” (tamże).

ostateczne swoje źródła posiada po prostu w micie. Znaczy to, że racjonalistyczne „obietnice” nie są w istocie „naukową prognostyką”. Tak zatem, w intuicji polskiego Filozofa, rozum – także ten „totalny”, z roszczeniami *sui generis* maksymalistycznymi, winien pozostać w tych granicach, w jakich się znajduje. Natomiast samo poszukiwanie sensu, choć niekoniecznie musi to oznaczać zgodę na akceptację pozycji sceptycznych, należy przenieść w inną przestrzeń. Mówiąc konkretnie, w „żywe” – jak się wyraża Kłoczowski – „pokłady świadomości mitycznej”³².

Oznacza to, iż – wydaje się – musi istnieć jakiś podmiot absolutny, który ma intuicję „wszechobejmującej” prawdy i jest konieczną podstawą jej ostatecznego sensu i nieobalalności. A zatem, wszelkie prawdy, nazwijmy je – „częstkowe”, są sobą, tj. posiadają swoją wewnętrzną nośność, tylko wtedy, kiedy są (mogą być odnoszone), reflektowane w świetle prawdy pełnej, absolutnej. I tutaj, w nieco skrywanej intuicji Autora *Horror metaphysicus* pojawia się podmiot absolutny prawdy, to znaczy: jej pełni, jej absolutnego właśnie pojęcia i wszelkich możliwych odniesień – podmiotowych i przedmiotowych. Chodzi oczywiście o „wycucie” Boga, jakiegoś „absolutnego świadka”, teraz już nie tylko samej prawdy, chociaż o nią głównie tutaj chodzi, ale i całej rzeczywistości, tak jak się ona ujawnia. Ten absolutny Podmiot jest Podmiotem, który myśli i jako taki jest swoistym „warunkiem” prawdy. Ale, zastrzeżę wręcz tutaj nasz Autor, że nie chodzi tu o stwierdzanie, czy tym bardziej, próbę „dowodzenia” istnienia Boga. Chodzi natomiast o jakiś wstępny jakby krok, to jest – jak się wyraża K. Tarnowski – określenie „warunków możliwości”, nie zaś uwydatnianie „przyczyn rzeczywistości”³³. Pojawia się tu bowiem swoista „przestroga” Kołakowskiego, aby owego zbliżenia do prawdy absolutnej nie zrationalizować, to znaczy, jakby zbyt łatwo od jej uchwycenia i rozumienia, przejść do tego, czym jest Absolut jako element, czy prosty warunek „horroru” metafizyki³⁴. „Przestroga” więc owa dotyczyłaby tego, aby – poniekąd ponownie – nie wchodzić w gąszcz spekulacji

³² Tamże, s. 311-312. W nawiązaniu do tego należy dodać, że zdaniem Kłoczowskiego proste zaklasyfikowanie Kołakowskiego do grona sceptyków byłoby dużym uproszczeniem. „Nie dość jednak jasno określa się – zauważa on – ten jego sceptycyzm. W moim przekonaniu – pisze dalej – jest to bardzo specyficzna i nowa postać sceptycyzmu, trzeba więc podjąć trud opisania jego cech wyróżniających. Wydaje się, że w opisie stanowiska Kołakowskiego, wyrażonego na kartach *Jeśli Boga nie ma...* trzeba uwzględnić poglądy trzech protagonistów: sceptyka, mistyka i nihilisty”. Oto krótka ich charakterystyka (do tematu powrócimy jeszcze przy okazji Kołakowskiego rozmienia religii): „Sceptyk kieruje się rozumem i tropi manowce Rozumu totalnego, który chce ogarnąć i uładzić cały kosmos ludzi i świata. [...] Mistyk ma mocą religijnej percepcji wgląd w rzeczywistość Boga, a to pozwala mu z góry niejako ogarnąć kosmos. [...] Nihilista przyjmuje d końca rezultat prac sceptyka i wyciąga z nich wnioski, że chociaż może sam budować swój los, a to stawia go wobec totalnej pustki” (tamże, s. 312).

³³ K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 202.

³⁴ „Nigdy dobrze nie wiemy, skąd wyłoni się znów niezwykła zjawia Absolutu i jaki kształt przybierze. A pojawić się może z najbardziej nieoczekiwanych miejsc, nawet z wysokodyscyplinowanych umysłów fizyków i matematyków, i pewne oznaki wskazują, że sonduje możliwości przesmyknięcia się przez te królewskie drzwi” (*Horror metaphysicus*, s. 65).

cji właściwej filozoficznej (metafizycznej) „wieży Babel”, której przecież cechą stałą i główną jest jej „pomieszanie języków”. Pokusa jej przewyciężenia bierze się stąd, że wciąż zmienia się sam „słownik”, wciąż ulega zmianom paleta „form wyrazu”, której źródłem są umysłowości każdej z kolejnych następujących po sobie epok, ale „jądro utrzymujące filozofię przy życiu”, wbrew wszelkim przypuszczeniom, „pozostaje nienaruszone” i to pomimo tego, iż gdzieś po drodze podejmowane były różne „strategie”, by z ciągłego popadania w ową pokusę samounicestwienia się filozofii, ją wyprowadzić. Tymczasem Kołakowski przypomina, iż w jego interpretacji filozofia *ex definitione* jest „krainą pomieszania języków”, co oznacza, że żadnego konsensusu co do skodyfikowania „kryteriów prawomocności” nie się na jej gruncie zrealizować. Samo zaś „pomieszanie języków” w obrębie filozofii jest, jak twierdzi, „karą za samo jej wynalezienie”, albo mówiąc jeszcze bardziej dosadnie – „odwetem wziętym przez mitologię na oświeceniu” za próbę „aroganckiego” jej zdyskredytowania i usunięcia³⁵.

Widać zatem, że wartość prawdy, cała jej poznawcza „otoczka”, a więc jakby z konieczności – nachylenie naukowe, czy naukotwórcze, bo zdążające przecież zawsze do wieloaspektowych racjonalizacji i uzasadnień, jest w związku z tym narażona na pewne nadinterpretacje, a zatem i deformacje³⁶. Wyłania się zatem potrzeba oparcia się na czymś bardziej „neutralnym” i zarazem bardziej pierwotnym, to znaczy na wyartykułowaniu i zrozumieniu istoty sensu, czemu lepiej niż podejście czyste naukowe, służy hermeneutyka. Sens – jako sfera aspiracji ludzkiego ducha – ma charakter dynamiczny, można powiedzieć – dziejowy nawet, ponieważ wszelka ludzka aktywność zakłada jakiś sens i o sens zawsze pyta. Ściśle zatem rzecz biorąc, nie ma specyficznie ludzkich, egzystencjalnych pytań, w tym przede wszystkim pytań-aporii religijnych, także metafizycznych, które byłyby pozbawione sensu. Sam zresztą sens, istota tego, czego człowiek poszukuje i co wciąż go frapuje w jego zanurzeniu w świat, zakłada jakiś typ „metafizyki”, to znaczy domaga się poniekąd jakiegoś „umocowania”. Chodzi tu o pewien typ „ukłonu” w stronę metafizyki, jeśli tak można powiedzieć, nie-ontologicznej, to jest takiej, która wciąż się otwiera na dynamizm wydobywanego dopiero, jakby współtworzonego sensu; sensu, który współgra z potrzebą mądrego namysłu nad światem. Należy zatem skonstatować, że sens idzie jakby w stronę nie raz na zawsze odczytanej prawdy, co raczej prawdy odsłaniającej się w perspektywie tajemnicy Ducha, który jest źródłem sensu; Ducha, któ-

³⁵ Tamże, s. 8. 134-135. Dlaczego? „Próby uchwycenia Niezmiennego w strumieniu przeobrażeń w naturalny sposób sięgają do samego języka. Stąd tęsknota za utraconym językowym rajem, pokusa odkrycia, poza różnorodnością przypadkowych narzeczy, języka *par excellence*, pierwotnej mowy ludzkiej sprzed czasów wieży Babel”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 199.

³⁶ Przystroga Kołakowskiego brzmi tutaj bardzo ostro i jest wymierzona głównie w samą pracę filozofa: „Filozof współczesny – pisze on – który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania” (*Horror metaphysicus*, s. 7).

ry ów sens wciąż rozświetla. Co ciekawe, ten tajemniczy Duch, przychodzący – jak mówi Kołakowski – w „szukaniu sensu poza intencjami jednostek” w obszarze danych hermeneutyki, właśnie przez tą ostatnią jest traktowany jako ten, bez którego nie może się ona „obyć”. To znaczy, innymi słowy, hermeneutyka nie może spełniać swej roli „bez wiary w Ducha, który nie jest nasz, nawet gdyby niekoniecznie miał to być prawdziwie boski, doskonale samo-świadomy władca wszechświata czy też beczasowy Absolut”³⁷.

Wracając do idei i treści samego sensu – jako współtworzony przez ludzkiego ducha, poddający się jego osobowej kreatywności, w każdym razie mogący być w swojej historyczności przez człowieka odczytywany, sygnalizuje on prawdę, że i rzeczywistość sama charakteryzuje się wyraźnym piętnem sensowności. Znaczy to, że niosąca swoje własne pokłady sensu rzeczywistość, posiada w swej strukturze, w swoim naturalnym obiegu, *logos*. *Logos* ów kształtuje jej oblicze i sprawia, że ta – pełna sensu – jest swoistym szyfrem-kodem, który (jak już to widzieliśmy u Heideggera, przywołując przy tym intuicję Jaspersa) otwiera drzwi innego, „boskiego” już świata. Naturą tego szyfru jest to, iż, po prostu, jest on szyfrem, to znaczy domaga się aktywności, zaangażowania zdolnego odkrywać te obszary świata, także ludzkiego ducha, które stanowią odsłonę tego, co „inne”, transcendentne, absolutne³⁸.

2. RELIGIA – ŚWIĘTOŚĆ – MISTYKA: „MÓWIĆ O TYM, CO NIEWYPOWIADALNE”

Truizmem wydaje się spostrzeżenie, że myśl Leszka Kołakowskiego nie jest myślą łatwą do jednostronnych ujęć, a tym bardziej poddającą się prostym ocenom. Naturalnie, wiele jest tego powodów, ale jednym z nich jest niewątpliwie ten, iż, jak się wydaje, nie posiada ona jakichś w miarę precyzyjnie określonych źródeł. W tym sensie można powiedzieć, że jest to myśl oryginalna i swoicie nietuzinkowa. Dodajmy i to, myśl ta przechodziła kilka faz rozwojowych. W interesującym nas tutaj zakresie tematyki, należy podkreślić to, iż wspomniana oryginalność myśli Autora *Horror metaphysicus* bierze się z konsekwencji jego myślowego podejścia, które było kształtowane przez wspomniane wcześniej „akordy” myśli – najpierw właściwej hołdowaniu postulatowi oświecenia w szacie marksizmu, potem dyskusji w całokształcie historii idei, i w końcu, uwidaczniającej się w poszukiwaniu jakichś ogólnych (religijnych) granic i perspektyw zarazem, sensu jako takiego³⁹. Jak

³⁷ Tamże, s. 142. Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 202-203; Tenże, *Człowiek i Transcendencja*, s. 135.

³⁸ Por. Tenże, *Wiara i myślenie*, s. 203.

³⁹ Jakąś próbę mierzenia się z problemem religii zob. w Kołakowskiego zbiorze *Kultura i fetysze* (s. 239-261).

zauważa Karol Tarnowski, L. Kołakowski przychodzi niejako z jakiegoś kontekstu „spoza”, to znaczy włącza się „we wspólnotę wierzących, także wierzących filozofów” z czegoś, co nazywa „bezdyskusyjnym wtajemniczeniem”. Co to oznacza? Otóż, to przede wszystkim, że pozwala taka sytuacja na obranie swoicie określonego jakby wcześniej pola dyskusji. Kołakowski wydaje się mieć coś w rodzaju dystansu wobec wszelkich prób racjonalizacji płaszczyzny wiary religijnej⁴⁰, czyniąc poniekąd coś na wzór założenia, że religia sama i pozostająca w jej obszarze wiara, nie dadzą się sprowadzić do jakichkolwiek schematów czysto spekulatywnych⁴¹. Sama bowiem religia – argumentuje – „nie jest zbiorem zdań, ale drogą życia, w którym rozumienie, wiara i przyjęcie powinności zlewają się w jeden akt”⁴². Naturalnie, nie oznacza to, że Kołakowski nie docenia roli dyskursu i racjonalnego namysłu nad światem. Wręcz przeciwnie. Stara się jedynie pokazać, iż tor myśli wyznaczony przez anglosaską szkołę filozofii analitycznej, nie jest jedynie sensownym stylem racjonalnego filozofowania. Po prostu, wiara religijna rozumiana jako ufność musi niejako uprzedać wszelkie typy rozumowań, bowiem samo zaufanie jest aktem „zaangażowania” natury moralnej, a zatem i egzystencjalnej, nie zaś tylko czysto intelektualnej⁴³.

Ciekawe przy tym jest to, że polski Filozof, spoglądając wciąż w przeszłość ludzkiej myśli filozoficznej, analizując, jak wielokrotnie to sam podkreśla, historię idei,

⁴⁰ Przypomnijmy, w swoim rozumieniu religii Kołakowski ujawnia pewien stale narastający dyskurs. Omawiając te różnorodne koleje myśli Autora *Horror metaphysicus*, Kłoczowski zauważa, że wspomniana wcześniej „alienacyjna teoria religii wynika z postawy redukcyjnej – wyjaśnia fakt istnienia religii w świadomości ludzi poprzez wskazanie bardziej podstawowych realności, których zmistyfikowanym przejawem jest religia”. I odnosząc się do przeobrażeń myśli Kołakowskiego, dodaje: „W okresie rewizjonistycznym możemy obserwować ciekawą ewolucję poglądów Kołakowskiego właśnie w kwestii interpretacji religii. Jest on coraz wyraźniej przekonany, że dla wyjaśnienia tak złożonej rzeczywistości, jaką jest religia, nie wystarczy prosty zabieg redukcyjny. Podejmuje pracę nad badaniem świadomości religijnej w *stanie czystym*, czyli w miarę możliwości najmniej zanieczyszczonym uwikłaniami społecznymi. Bada bezwyznaniowe chrześcijaństwo europejskie XVII wieku oraz mistykę”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 93.

⁴¹ Nawiasem mówiąc, jak sam zaznacza: „nigdy nie jestem pewien, czym jest religia, nie mówiąc już o filozofii, ale czymkolwiek by była, zawiera w sobie historię bogów, ludzi i wszechświata”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 5.

⁴² Tamże, s. 238. „Żadna filozoficzna spekulacja – przekonuje Kołakowski – nie zdoła spełnić tego zadania. Wbrew uroszczeniom filozoficznego transcendentalizmu, tylko przez odwołanie się do wszystkowiedzącego i wiecznego umysłu zbieżność celów i wiedzy staje się osiągalna, podczas gdy w życiu świeckim *jest i powinien* muszą być rozłączone; mogą być tylko *zapośredniczone*, by użyć wyrażenia Hegla, przez uczestnictwo w *sacrum*, które odsłania, choć niedoskonale, mądrość nieskończoną” (tamże, s. 239).

⁴³ Por. tamże, s. 31. „Zrozumienie doniosłej roli – pisze Kłoczowski – jaką pełni religia, nie oznacza, by można jej uznanie zainicjować aktem intelektualnego zrozumienia i sympatii. Wiara rodzi się z zawierzenia i filozof-przyjaciel religii nie może jej powołać do istnienia, może to uczynić tylko prorok lub kapłan. Filozofia może starać się nie bez powodzenia ukazać niezbędność religii dla ocalenia człowieka, ale wiary nie daje, ta bowiem jest zawsze darem z wysoka”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 128. Zob. tamże, s. 318.

także idei religijnych, stara się nie korzystać z zarysowujących się współcześnie prób „nowych racjonalności”⁴⁴. Zauważa za to, iż w istocie swej owe religijne idee, więcej – sama religia jako „odwieczny aspekt kultury”, jest swoistym dowodem tego, że nie jest ona do istoty człowieka czymś dodanym, nie jest „historycznie względną zachcianką”, ale integralną „częścią”, która kształtuje i określa ludzką naturę, jej „kondycję”. Ta zaś nieustannie tropi każdy element uporządkowania rzeczywistości, wszystkie kierujące nią prawa oraz przeznaczenie, które wciąż daje o sobie znać, bo – jak podkreśla – „mogłoby to być powodem desperacji”, gdyby się okazało, że nie istnieje „Byt Absolutny”, który jako jedyny, jest gwarantem „pewności” i pełnego przekonania, „że porządek mimo wszystko jest”⁴⁵. Warto dodać, że także we wczesnej fazie swoich poglądów Kołakowski uważał fenomen religii za coś, czego nie da się zredukować w prosty sposób do zwykłych (wypływających tylko ze świadomości) potrzeb człowieka. Twierdzi tu bowiem, że religia jako taka, jej (naturalna?) potrzeba przynależy do obszaru „rudymen tarnej warstwy bytowania i współbytowania ludzkiego”, co też stanowi podstawę sądu, iż jest ona „odgałęzieniem” innych rodzajów potrzeb człowieka, które już nie muszą być urojone, czy będące efektem historycznego rozwoju społeczeństw, ale czymś „autentycznym”. Inna sprawa – ten wątek myśli wydaje się być czymś bezwzględnie stałym – że nie istnieją tu jakieś racjonalne „objaśnienia” samego faktu „obecności bóstwa w świecie”. Jest to po prostu wskazanie na istnienie specyficznej więzi, jaka istnieje pomiędzy samą ludzką religijną „potrzebą” a „pozaświatowym bytem”, co odbywa się na „poziomie czysto intencjonalnym”⁴⁶.

2.1. WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

W Kołakowskiego krytycznym podejściu do refleksji metafizycznej, uwikłanej, jak to wielokrotnie podkreśla, w różne przejawy „horroru”, zarysowuje się, jak

⁴⁴ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 198. Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 14-15. Trzeba tutaj podkreślić, iż w swoich refleksjach wokół religii Kołakowski przechodził różne fazy i to zarówno w okresie jego fascynacji marksizmem, jak i potem. Całą tę paletę rozumienia religii z perspektywy ideologii marksistowsko-leninowskiej omawia J.A. Kłoczowski w pracy *Więcej niż mit*, s. 27nn.

⁴⁵ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 37-38. Właściwym sobie, nieco enigmatycznym językiem, Kołakowski mówi, że „kluczowa intuicja, którą znajdujemy w przeżyciu religijnym, wielokrotnie powracająca w świętych księgach, daje się ująć w dwóch słowach: alibi – gdzie indziej” (tamże, s. 38). W kontekście tych analiz Kołakowski podejmuje próbę rozjaśnienia „napięcia”, jakie się jawi pomiędzy człowiekiem wierzącym a „racjonalistą”. „Świat racjonalisty – argumentuje niestrudzenie wierzący – nie jest Kosmosem, nie objawia żadnego porządku ani sensu, nie stwarza dobra ni zła, żadnego celu ani prawa” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 229).

⁴⁶ L. Kołakowski, *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966, s. XIII. „Religia – odnosząc się do myśli Kołakowskiego, pisze Kłoczowski – uwikłana jest w rozliczne konteksty społeczne i psychologiczne, wzajemnie się warunkujące, badaczowi więc trudno jest często wydobyć spośród splotu zjawisk to właśnie, co decyduje o religijnym charakterze badanego fenomenu. Mistyka – wyprowadza wniosek – będąc religią w stanie czystym, daje taki uprzywilejowany punkt widzenia i oceny”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 317.

już było to wyartykułowane wcześniej, wizja alternatywnej drogi „poznania” Boga, a jest nią to, co nazywa on „doświadczeniem religijnym”⁴⁷. Otóż ono, wolne od spekulacji, czyli w istocie wolne od różnorodnych pułapek rozumu, jako jedyne chwytta sedno relacji człowieka z Bogiem. W tej bowiem tylko perspektywie ujawnia się podstawowy wymóg, którym jest uchwycenie wieloaspektowego sensu, głównie tego, związanego z penetracją głębi prawdy⁴⁸. Ta zaś zawsze jest powiązana z dobrem; tutaj – dobrem osobowym, którego wyrazem szczególnym jest pragnienie (i jakiś rodzaj przeczucia) nieśmiertelności. Chodzi więc o to, że płaszczyzna religii jest niczym niezastąpionym „instrumentem” sięgania do wyższych jakby pokładów świata. Swoją subtelnością i poniekąd pozaracjonalnym geniuszem odsłania to, co dla rozumu i jego kategorii porządkujących rzeczywistość, jest zakryte. A z całą pewnością czymś zupełnie zakrytym jest problem zła. Znowu, wydaje się, że jedynie płaszczyzna wiary jest w stanie „zgodzić się” z tym, że świecie występuje zło, ale znowu nie jest tak, że ono ma jakąś siłę dominującą. Dlaczego? Dlatego, że człowiek wierzący i praktycznie tylko on, potrafi tak spojrzeć na świat, że za konkretnymi przejawami zła, spostrzeże większą, bardziej kreatywną moc dobra, a to z kolei oznacza, że i tutaj jest zdolny uchwycić jakiś utajony sens. Naturalnie, w chrześcijańskiej odsłonie wiary⁴⁹ ta sprawa wygląda nad wyraz pozytywnie i z tego głównie powodu, że w centrum jego orędzia pojawia się Osoba Jezusa Chrystusa, który jest Odkupicielem, a to ostatecznie oznacza wyzwolenie (przez łaskę) od wszelkiego zła. Zakłada to jednak ze strony wierzącego coś bardzo egzystencjalnie odważnego, to znaczy postawę pełnego zaufania, w pełni i to bez żądania jakichś „dowodów”. Jest to postawa prawdziwa, której podstawą autentyzmu jest bezwarunkowość daru, jakiejś formy ofiarowania się⁵⁰.

⁴⁷ Jest ono na tyle ugruntowane, że Kołakowski twierdzi, iż fenomenowi „duchowego życia człowieka” nie da się – jak mówi – „wyrugować”. Taki sąd pojawia się w jego dyskusji z empirystami. Por. *Horror metaphysicus*, s. 66-67.

⁴⁸ Odnosząc to do „sporu” pomiędzy wiarą a rozumem, Kołakowski stara się wykazać, iż ma on korzenie natury kulturowej. Nie jest to kwestia „nieporozumienia logicznego”. „Konflikt nie jest logiczny, lecz kulturalny, a korzeniem jego – podkreśla – są zapewne uporczywe, wzajem niezgodne roszczenia, narzucone nam przez różnorakie siły działające w ludzkiej naturze” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 240). Przed tym konfliktem „sacrum miało samoistny autorytet i nie było instrumentalnie pojmowane” (tamże, s. 242).

⁴⁹ Ciekawa jest, wydaje się, opinia Kołakowskiego na temat „genezy” chrześcijaństwa. „Chrześcijaństwo narodziło się – pisze on – jako świadomość apokaliptyczna, jako wezwanie całej ludzkości, aby przygotowała się do rychłej paruzji i w pokucie, miłości, pokorze oczekiwała Królestwa. [...] To chrześcijaństwo, które kształtowało się od końca drugiego stulecia i które znany dziś, jest wynikiem spotkania dwóch cywilizacji, bolesnego kompromisu pomiędzy Atenami a Jerozolimą” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 59).

⁵⁰ Umieszczając cały ten dyskurs w otocze mitologicznej genezy religii (nie oceniamy tutaj jej zgodności, czy nie z doktryną chrześcijańską), Kołakowski, w odniesieniu do chrześcijaństwa pisze: „Czyż teologia krzyża i odkupienia nie utwierdza głęboko zakorzenionej mitologicznej intuicji, że

Pojawiająca się zatem idea „cierpiącego Boga” pełni bardzo ważną funkcję. Wyraża bowiem intuicję, że Bóg jest bliski ludzkiej doli, wychodzi jakby naprzeciw złu, to znaczy włącza się *de facto* w to swoiste napięcie, jakie zachodzi pomiędzy symbolem „Wygнання” a symbolem „Wielkiego Powrotu”. Nawiasem mówiąc, napięcie to jest charakterystyczne także dla innych religii, aczkolwiek w chrześcijaństwie posiada szczególny rodzaj obywatelstwa. Oto bowiem tutaj Bóg staje się człowiekiem, czego kulminacją jest prawda o tym, że całe Jego zbawcze dzieło jest dowodem Jego solidarności z człowiekiem, jest podkreśleniem przyrodzonej godności tego ostatniego. Krótko mówiąc, chrześcijaństwo daje szczególną treść, tę mianowicie, że sam Chrystus daje „świadczenie wstydlivej nędzy”, w jakiej znalazł się człowiek i jego ziemska – nie do końca wolna od zła – kondycja. Wzięcie pod uwagę tego wszystkiego prowadzi do wniosku, iż harmonia świata, jego celowość z jednej strony oraz występowanie wielopostaciowego zła z drugiej, nie muszą się jawić jako fakty wewnętrznie sprzeczne, a także niezgodne z „wiedzą empiryczną”. Niemniej jednak, „akceptacja świata” jako całości nie jest żadną miarą konsekwencją wiedzy, bowiem moc samych „logicznie dopuszczalnych procedur” nie tłumaczy ani moralnego zła, ani ludzkiego cierpienia, ani też „przerażającego chaosu życia”. A zatem, co wielokrotnie akcentuje Kołakowski, sam akt wiary religijnej oraz to, co nazywa on „zaufaniem” wobec Boga, jest czymś zdecydowanie pierwotnym, bo sięgającym „pokładów mitologii”, nie zaś spekulatywnych wyjaśnień⁵¹. Stąd też wniosek, sam w sobie słuszny, iż jakiegokolwiek „badanie filozoficzne” nie może być czymś uprzednim wobec religii, to znaczy „nie może wytworzyć”, czy tym bardziej – „zastąpić aktu wiary”, gdyż religijna specyfika w postrzeganiu świata jest całkowicie odmienna od tej, jaką prezentuje myślenie typowo analityczne. Sedno spekulacji, czyli inaczej mówiąc – jej *logos*, na gruncie religii jest „bronią”, ale jedynie „defensywną”⁵².

prawdziwy stwórca musi być *Bogiem cierpiącym*, a więc Bogiem przeczącym własnej boskości, jak Chrystus jej zaprzeczył swą cielesnością?” (*Horror metaphysicus*, s. 55). Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 209. 214.

⁵¹ Warto może, nie wchodząc w analityczne dyskusje, za S. Kamińskim zauważyć, że rysująca się tutaj postawa, nazwijmy ją – „antyspekulatywna” nie jest do końca uzasadniona. „Choćby kropelka irracjonalizmu [...] – podkreśla dość sugestywnie lubelski Metodolog – zmąci bez reszty czysty płyn wiedzy odznaczającej się nawet nieskazitelną racjonalnością, której zresztą nikt na serio i zupełnie nie ośmiela się wykluczać. Często jednak trudno nam – konstatuje – oprzeć się pokusie wykorzystania wiedzy, która wymyka się racjonalnej kontroli, a wydaje się interesująca” (*Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 275-276).

⁵² L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 53-54. 59. Jakiś ślad takiego rozumowania widać już także we wczesnych poglądach Kołakowskiego. W *Kulturze i fetyszach* pisze: „Bezwzględny stopień emancypacji człowieka od natury to zarazem bezwzględny stopień doświadczanego przezeń braku opieki czy też stopień przyswajania sobie własnej sytuacji jako sytuacji *bycia zdany na siebie*. Przyroda nie zaspokaja potrzeb integracyjnych, nie pozwala tedy, by człowiek traktował siebie jako rzecz przez odniesienie do przyrody. Religia przywraca mu status rzeczy przez odniesienie do absolutu, tj. umieszcza jego życie, cierpienie i śmierć w ramach racjonalnie pomyślanego ładu, wewnątrz którego okazują się

Wszelkie zatem metafizyczne spekulacje, które – jak przekonuje o tym historia filozofii – biorą się ze „zdziwienia bytem i niebytem”, podobnie zresztą, jak i dociekania natury teologicznej, a zatem bazującej na objawieniu, nie są w stanie dostarczać przekonujących racji dla wszystkich tych ludzi, którzy tego typu „doświadczenia nie dzielają” z tego tytułu, iż nie biorą udziału „w tej mitologicznej tradycji”⁵³. O czym to świadczy? Patrząc jakby z drugiej strony, można by powiedzieć, że sam Bóg jako „przedmiot” takich dywagacji, jest całkowicie „bezsilny”, to znaczy bierze udział w pewnym paradoksie, bo nie jest w stanie pokazać „empirycznego świadectwa swego istnienia”, które z perspektywy tych innych „tradycji” (pozamitologicznych) byłoby w sobie czymś oczywistym, tj. – tutaj – empirycznie właśnie – niepodważalnym. Posługując się utartym, dobrze skądinąd funkcjonującym terminem „hipoteza”, należy, zdaniem Kołakowskiego, zauważyć, że Bóg żadną miarą nie jest i absolutnie być nie może „hipotezą empiryczną”. Więcej – nie istnieją jakiegokolwiek dające się „zidentyfikować”, względnie określić, „znaki” Jego realnej obecności⁵⁴. Taka jest bowiem sama natura aktów kultu, które informują, iż język *sacrum* nie jest językiem „uniwersalnym” w takim znaczeniu, że język *sacrum*, w obrębie którego znajduje się dyskurs o Bogu jako przedmiocie kultu, nie zachowuje swojej mocy obowiązującej dla wszelkich tradycji cywilizacyjnych. Wszak w każdej z nich nośność znaczenia-sensu religijnego jest odmienna. Ale, co do samego sedna sprawy – ludzie z równych obszarów cywilizacji nie sprawują aktów kultu wobec „abstrakcyjnych pojęć”, czy jakichś „ukrytych archetypów”. Oznacza to, iż z tych odmiennych aktów kultu nie sposób wydobyć jakiś „uniwersalny rdzeń”, który byłby w jakimś sensie powszechny, tj. reprezentatywny wobec wszystkich „ludzkich ras i kultur”. Gdyby nawet, sugeruje Kołakowski, starać się znaleźć takie wspólne odniesienie, „esencję religii” – jak mówi, i uznać za taką doświadczenie mistyczne⁵⁵, to i tak – konkluduje – jest ono niewyraźne; i to nie tylko w słowach, strukturach językowych, lecz także w samych „obrzędach”. Wniosek wydaje się być jeden: kult rzeczowy, to znaczy nieobarczony zbędnym bagażem ujęć abstrakcyjnych, jest, i to z konieczności, „osadzony w określonej cywilizacji”⁵⁶.

one wartościami [...]. Jeżeli tedy jest prawdą, że *strach zrodził bogów*, to nie w tym znaczeniu, które mieli na myśli pierwsi autorzy hasła: nie strach przed naturą, ale strach przed sobą samym jako z natury wyobcowanym” (s. 255).

⁵³ Ciekawe analizy na temat roli mitu w filozofii Platona (jego podejście wydaje się tutaj najbardziej reprezentatywne dla całej filozoficznej myśli starożytnej) snuje G. Reale w artykule: *Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu i koncepcja wolności u Platona*, tłum. E.I. Zieliński, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 71-81.

⁵⁴ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 76. 79. 94.

⁵⁵ M. Kiwka w artykule: *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza* – RF 55(2007), z. 1, s. 159-188, podejmuje próbę rekonstrukcji jednego z nowszych modeli rozumienia fenomenu doświadczenia mistycznego.

⁵⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 196-198.

2.2. MISTYCZNY „PRZYSTĘP” – DOŚWIADCZENIE „NIEWYRAŻALNEGO”

W tym, mówiąc językiem egzystencjalistów, religijnym „przystępie” pojawia się miejsce na coś zupełnie wyjątkowego i godnego zwrócenia uwagi szczególnej, a mianowicie – doświadczenie mistyczne. Oznacza ono taki typ duchowego doświadczenia człowieka, w którym wchodzi on w „bezpośredni kontakt z pozaludzką rzeczywistością duchową”, gdzie, jak sądzi Kołakowski, wiara w realną obecność Boga nie jest czymś koniecznym. W sensie jednak ścisłym, doświadczenie takie suponuje, obok przywołanej bezpośredniości kontaktu (naoczności), jakąś relację z Absolutem, i to taką, która jest doświadczeniem szczególnym, także i z tego powodu, iż stanowi „rdzeń życia religijnego” jako takiego. Jedynie bowiem w zjednoczeniu mistycznym, „przedmiot” tego religijnego doświadczenia nie jest traktowany wybitnie spekulatywnie, to znaczy jako Przyczyna (wieczna, nieskończona) bytu. Tutaj wszak Bóg jest po prostu „doznawany” poniekąd „namacalnie”⁵⁷. W swojej tajemniczości, ale zarazem realnej oczywistości jest ono czymś jedynym w swoim rodzaju. Tutaj właśnie doświadczenie religijne odnajduje swoją najbardziej głęboką egzemplifikację. Dlaczego? Otóż, istota mistyki streszcza się w bardzo szczególnym, uprzywilejowanym jakby doświadczeniu, którego wyjątkowość polega na tym, iż jest to doświadczenie samego Boga, próba „dotknięcia” tego, co Boskie⁵⁸. Oczywiście jest to, zauważa Kołakowski, powołując się przy tym na intuicje Jaspersa, że „nie możemy zgłębić tajemnicy i obrócić jej w wiedzę”, ale należy przy tym pamiętać, że przecież „mamy z nią do czynienia”. Naturalnie, nie jest tutaj możliwe to, aby „zdrzeć zasłonę”, poza której granicnością „ukrywa się rzeczywistość ostateczna”, ale sama wiedza o teźże zasłonie jest już bardzo istotna⁵⁹.

Mistyk zatem, to człowiek, który w tym, co przeżywa, jakoś interioryzuje, doświadcza granicności wszelkich duchowych napięć, to znaczy „chwytą” to, co Nieskończone w obrębie skończoności. Oczywiście, to jest zasadnicza jego przewaga wobec wszelkich wysiłków filozofów, wszelkich typów umysłowości nastawionych na spekulację⁶⁰. Inaczej mówiąc, wszystko to, co filozof wykląda w swoich abstrak-

⁵⁷ Tamże, s. 103-104. „Doświadczenie to – dopowiada Kołakowski – chociaż nie można przekazać innym jego oryginalnej jakości, decyduje o tym, że religijne dziedzictwo ludzkości jest wciąż żywe; leży też u źródeł wielkich religii i znajduje odbicie w najważniejszych dokumentach piśmienniczych religijnej historii” (tamże, s. 105).

⁵⁸ Współbrzmi ta myśl Kołakowskiego z ujęciem Bergsona, który charakteryzując postawę mistyka, mówi, iż „chodzi [tu – JT] o pragnienie zatracenia się w tym Bogu, który objawia się rzeczywiście, który oświeca i rozgrzewa swoją obecnością dusze uprzywilejowane” (*Dwa źródła moralności i religii*, s. 210).

⁵⁹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 16.

⁶⁰ Bowiem „samo wyrażenie *doświadczenie tego, co Wieczne i Nieskończone* wskazuje na fundamentalną niemożliwość adekwatnego opisu aktu mistycznego zjednoczenia, bo i jak to co Wieczne i Nieskończone może być *dane* w sposób źródłowy w aktach, które nie angażują żadnych pojęć abstrakcyjnych? Doświadczenie to, w przeciwieństwie do ujmowania pojęciowego, jest *bezpośrednie* – tak jak gdyby było percepcją zmysłową, dotykaniem bądź smakowaniem tego, co boskie, a przecież nie

cyjnych kategoriach, czyniąc to, naturalnie, w sposób zupełnie nieodpowiedni, wglębiający się w swoje wewnętrzne przeżycie mistyk, jakby „naturalnie” dostrzeżga („widzi”)⁶¹. Oto – wydaje się – istota: doświadczyć Nieskończonego Boga w bliskości, poczuciu swojej (osobistej) kruchości i przemijalności, w obliczu – jak mówi Kołakowski – „niepokoju wobec doświadczenia” już nie tylko samej przygodności, lecz także „nierealności świata”. W tej sytuacji Bóg ma tu być podstawą „ocalenia świata”, ma go „uratować” przed „umieraniem bez początku i bez końca”⁶². Innymi słowy, posiłkując się tutaj terminologią zbliżoną do ujęć panteistycznych B. Spinozy⁶³, w jedynym przeżyciu-doświadczeniu mistyk chwytą Absolutną Jedność i przygodną wielość. I to jest chyba powód tego, iż doświadczenie mistyczne jako takie wymyka się jakimkolwiek próbom schematyzacji pojęciowych. Jest ono przy tym czymś absolutnie niepodważalnym co do swojej faktyczności. Mówiąc inaczej, mistyk nie ma powodu, aby cokolwiek tutaj poddawać konceptualizacji. Żywi on bowiem niepowątpiewalne żadną miarą przekonanie, że to, czego (kogo) doświadcza jest doświadczeniem prawdziwym. Autentyczności zatem swoich przeżyć nie musi dodatkowo udowadniać. Więcej, „mystyk radykalny” jest przekonany, iż w jego doświadczeniu, w jego „komunikacji z Bogiem” najbardziej stosowną postawą jest „milczenie”. A zatem, nie dowody, nie dodatkowe spekulacje, lecz poczucie potrzeby „opróżniania” swojego umysłu już nie tylko z samych słów, ale także z wszelkich pojęć, jak również prób wyobrażeń, staje się podstawą tego szczególnego rodzaju „poznania”⁶⁴.

W tym też sensie, Kołakowski powie, że mistyk w obrębie napięcia, jakie występuje w polu tego, co Mikołaj z Kuzy wiele wieków wcześniej określał mianem *coincidentia oppositorum*, jest „epistemologicznym bliźniakiem” sceptyka⁶⁵. Dlaczego?

jest w ogóle zmysłowe [...]”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 105. Zob. A. Sporniak, *Pytanie o sens*, s. 116. 120-121.

⁶¹ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 127. „Mystyk, czyli po prostu człowiek religijny – pisze Kłoczowski – jest przekonany, że dostępna mu Rzeczywistość istnieje naprawdę i że dana mu jest możliwość nawiązania z nią kontaktu, nie podlegającego normalnej weryfikacji przy pomocy metod wyprowadzonych z nauk racjonalistów i scjentyistów. Żywi pewność i z niej czerpie siłę do podjęcia życia, które właśnie w świetle wiary nie jest już nieuchronną klęską, lecz próbą”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 320.

⁶² L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 67-68.

⁶³ Zob. wykład Kołakowskiego na temat B. Spinozy w: *O co nas pytają wielcy filozofowie*, s. 53-60. Zob. także: J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 84-93.

⁶⁴ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 154.

⁶⁵ Por. tamże, s. 96. „To pasjonujące zajęcie – zauważa Kłoczowski – obserwować, jak w pracy filozoficznej Kołakowskiego rozum niszczy Rozum. Rozum jako zwyczajna człowiecza władza myślenia podważa roszczenia Rozumu – konstrukt filozoficznego, który był wcieleniem oświeceniowego (gnostycznego?) pragnienia zapewnienia człowiekowi pełni bytu poza Bogiem czy bogami”, co oznacza, że „filozofia wzięła na siebie ciężar ponad jej siły, chcąc nieść ludziom obietnicę zbawienia”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 314. Zob. tamże, s. 324-325. Zob. A. Sporniak, *Pytanie o sens*, s. 115. 121.

Można bowiem zauważyć dość specyficzną odpowiedniość pomiędzy zaznaczającą się w obszarze poznania postawą „radikalnego mistyka” oraz „radikalnego sceptyka”. „Bliźniaczość” tego epistemologicznego podejścia widać właśnie w meandrach owego „skupiska sprzeczności”, które raczej postuluje „milczenie”, niż jakiś nieadekwatny dyskurs zamierzający wyrazić coś, co jest całkowicie niewyrażalne. Prowadzi to do swoistej antynomii i jakiejś nawet „niekonsekwencji”. Sceptyk bowiem, zaczynając od niego, nie dlatego jest niekonsekwentny, że po prostu jest sceptykiem, ale wyłącznie dlatego, ponieważ on o tym mówi, to znaczy swoją, słuszną czy nie, postawę uzasadnia, objaśnia, snuje jakieś dywagacje. Z drugiej strony, mistyk postępuje nieco podobnie. Wystarcza mu bowiem w istocie wiara⁶⁶, ale odczuwa gdzieś w głębi swojego wnętrza „imperatyw”, że „mówienie o Bogu jest pożyteczne, nawet konieczne”, pomimo tego, iż nigdy nie jest odzwierciedleniem „rzeczywistej wiedzy o Bogu”⁶⁷.

Zarysowująca się zatem fundamentalna niezgodność pomiędzy Bogiem „chrześcijańskiego mitu” a „Esse metafizyków”, w oczach prawdziwego mistyka jest pozorna, gdyż wydaje się być totalnie „przezwyciężona”. Po prostu, chodzi o to, że mistyk co do swojego doświadczenia Boga jest absolutnie przeświadczony⁶⁸, to znaczy on z niewzruszoną pewnością wie, o czym mówi i więcej nawet – „nie martwi się” tym, że to, czego doświadczył, kiedy jest wyrażone w słowach, okazuje się mało, czy w ogóle czymś nielogicznym. Trudno – powie Kołakowski – „tym gorzej dla logiki”⁶⁹. Jedynym powodem godnym zastanowienia się pozostaje wyłaniająca się stąd postawa, będąca swoistą wypadkową dwóch pierwszych, tj. sceptyka i mistyka⁷⁰. W

⁶⁶ Przykładowo chrześcijanin, powie Kołakowski, wcale nie musi jakoś dodatkowo uzasadniać swojej wiary. On ją po prostu wyznaje, nawet wtedy, gdy jest z jej powodu „ganiony” (*Bóg nam nic nie jest dłużny*, s. 217).

⁶⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 155-156. Czyni tu jednak Kołakowski wyjaśnienie: „Nie staram się dowieść – pisze – że sceptycyzm i mistycyzm są tym samym, ani że są pod każdym względem analogiczne. Powiadam, po pierwsze, że podejście epistemologiczne jest w obu przypadkach podobne, i, po drugie, że być sceptykiem i mistykiem zarazem nie jest ani niekonsekwencją, ani szaleństwem” (tamże, s. 156-157).

⁶⁸ Bergson powie w tym kontekście analiz postawy mistyka, że jest on „w rzeczywistości kimś więcej niż człowiekiem [...]. A więc prawdziwy mistycyzm jest czymś wyjątkowym nie przypadkowo, lecz z samej swojej istoty” (*Dwa źródła moralności i religii*, s. 209).

⁶⁹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 162-163. Koniec końców, zdaniem Kołakowskiego, „ścierają się dwie pewności, których pogodzić nie sposób: pewność filozofów, którzy obstają przy kryterium spójności, z pewnością wierzących i mistyków, którzy uczestniczą w micie albo w rzeczywistości, do której mit się odnosi. I kto jest dość mądry i bezstronny – pyta – aby mógł rozstrzygnąć kategorycznie, któremu z tych kryteriów należy się pierwszeństwo? I cóż *pierwszeństwo i bezstronność* mogłyby w zastoso-
waniu do tego sporu znaczyć?” (tamże, s. 163).

⁷⁰ Rola sceptyka, powie Kłoczowski, polega na tym, „że jest człowiekiem, który przy pomocy rozumu podkopuje wiarę w Rozum; innymi słowy, jego praca myślowa przyczynia się do obnażania mistyfikacji, jakiej ulega człowiek sądzący, iż dana mu została *gnosis*, wiedza pełna. Misją sceptyka jest przywrócenie człowiekowi skromności, sprowadzenie go z wyżyn nadludzkiej pychy do rzeczywisto-

tym kontekście należałoby skonstatować, iż nihilista, bo o nim tutaj mowa, to w tym wypadku człowiek, który wyprowadza wniosek podsuwany przez sceptyka: jeśli istnieje teoretyczna trudność w dotarciu do poznania Boga, to przekłada się to na postawę praktyczną. Sytuacja *post mortem Dei* rodzi jedynie pustkę, wbrew pozornie optymistycznym brzmącym prognozom, które w ustach, na przykład, E. Blocha brzmią: „Boga nie ma, ale będzie”. Sama zatem nihilistyczna perspektywa nie daje żadnych, chcąc być zresztą w zgodzie ze swoimi prerogatywami, nadziei na przełamanie kryzysu – nie tyle kryzysu samego rozumu, co również totalnego wobec niego braku zaufania⁷¹.

2.3. LOGOS I „WNĘTRZE” JĘZYKA SACRUM

Tak czy inaczej, co podkreśla Kołakowski, mniej więcej od czasu centralnych postulatów zgłoszonych przez oświecenie, cały spór dotyczący podstaw religii toczy się jakby w dwóch odsłonach – najpierw (chronologicznie) w obrębie tego, co zwano konfliktem pomiędzy wiarą religijną i rozumem oraz konsekwencją tego konfliktu, jaką jest spór drugi, bardziej doniosły egzystencjalnie, a mianowicie – „zmaganie się” człowieka z Bogiem. W tym pierwszym chodziło tylko o to, że – zdaniem protoplastów i zwolenników myśli oświeceniowej – nie ma żadnej spójności między tym, co o świecie i jego sensie mówi religijna wiara, a tym, co jako bezwzględne podaje rozum⁷². Drugi konflikt wydaje się ostrzejszy i o wiele poważniejszy, gdy idzie o jego skutki. Tutaj bowiem Bóg i człowiek to dwie kategorie „konkurencyjne”, ustawiające się na krawędzi mocno zarysowanej dysjunkcji: albo Bóg, to znaczy Jego konieczność i absolutna wolność działań, albo człowiek rozumiany jako byt autonomiczny, tj. po prostu wolny. Tutaj właśnie, w samym zauważeniu tych sytuacji, tkwi głęboko sedno współczesnego kryzysu, który – przekonuje o tym wiele późnych pism Kołakowskiego – jest kryzysem racjonalistycznego, wszystko wtłaczającego w schematycz-

ści. [...] Ten sojusz aksjologiczny jest najważniejszym rysem spotkania mistyka i sceptyka w obliczu nihilizmu”. Co ciekawe, zdaniem Kłoczowskiego, ten „spór będzie trwał dalej, jak przystało na ludzi, którzy się wzajemnie traktują poważnie”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 325-326. 327.

⁷¹ Por. tamże, s. 321. „Kołakowski uważa – pisze J.A. Kłoczowski – że zalecenia milczenia, formułowane przez mistyka i sceptyka, należy rozumieć pragmatycznie” (tamże, s. 325), nie zaś w interpretacji o proveniencji nihilistycznej. „Obaj – pisze nieco dalej – sceptyk i mystyk, stają wobec nihilisty, co przenosi całe myślenie ze sfery akademickich sporów w realną sytuację człowieka, który po raz pierwszy w dziejach stanął wobec takiego wyzwania. Groza płynie z tego, że – jeżeli Boga nie ma, jeżeli nie ma absolutnej wartości – człowiek stoi wobec alternatywy: pustka albo totalitaryzm” (tamże, s. 325. 326).

⁷² Sytuacja nabrała nowego kolorytu wobec zagrożenia, jakie niesie nihilizm. Stąd też dzisiaj „sceptyk, inaczej niż jego intelektualni przodkowie, chce, aby mystyk istniał, aby samym swoim istnieniem stanowił dla ludzi punkt orientacyjny, element rozróżnienia tak bardzo ważny w społeczeństwie zagrożonym totalną uniformizacją. Nie wszyscy umieją podzielić wiarę mistyka, ale samo jej istnienie jest ważne dla kultury, ważne dla istnienia człowieka”. Dlatego też mystyk swoim działaniem będzie „ostrzegał sceptyka przed niebezpieczeństwem utraty wiary w rozum, w zwyczajną ludzką zdolność myślenia”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 327. 328.

ne (i przez to uproszczone) ramy myślenia. Ale sięgając także wstecz, to znaczy do dziedzictwa myśli Arystotelesa i jej recepcji w kontekście chrześcijaństwa⁷³, a także do chrześcijańskiej myśli neoplatońskiej, nie są one wolne od całej serii paradoksów. Chodzi o to, że gdzieś „po drodze” gubi się sens podstawowy – sens autentycznego religijnego doświadczenia wbrew jego racjonalizacjom, jak i sens poznania na drodze mistyki⁷⁴. Wszystko porządkujący *logos* wywodzi się z mitu, nie zaś z zimnych spekulacji czysto racjonalistycznych. Język bowiem mitu⁷⁵ jest bardziej komunikatywny – jest on „przekładalny na język *normalny*”, jest całkowicie sensowny na płaszczyźnie rygorów reguły semantyki⁷⁶. „Jeżeli pragnieniem filozofii – pisze Kołakowski – było objęcie myślą całości bytu, to wyjściowym jej bodźcem było doświadczenie ułomności człowieka”. I jak zauważa dalej: „Jedno i drugie – poczucie ułomności, które wprawiało w ruch myślenie filozoficzne, oraz pragnienie pokonania tej ułomności przez zrozumienie całości bytu – dziedziczyła filozofia z zasobów mitu”⁷⁷. Dlatego właśnie powie on, że słabość teorii stworzenia rozumianego w duchu filozofii o proveniencji chrześcijańskiej, czyli koncepcja stworzenia *ex nihilo* jest jedynie filozoficznym konstruktem, ponieważ nie ma ona „jednoznacznego oparcia” w przedstawieniach mitologicznych. Te ostatnie byłyby czymś zupełnie zbytecznym w sytuacji, gdyby można było mówić o ich metafizycznych „odpowiednikach”. Tymczasem ich rola jest nie do przecenienia z uwagi na fakt, iż to, co swoją treścią, swoją obrazowością „wyrażają, jak i skrywają” – czyli w istocie jakąś „rzeczywistość ostateczną”, nie jest ujmowalne w jakiegokolwiek „teoretycznej mowie”, w jakiegokolwiek abstrakcyjnych schematach⁷⁸.

⁷³ „Chrześcijaństwo – zauważa Kołakowski – które jest największą skarbnicą prób przekładu wiary na dostępne *światłu naturalnemu* konstrukcje metafizyczne, dostarcza filozofom najwięcej materiału do spekulacji” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 9).

⁷⁴ Nadmienmy tu, iż w interesującej tutaj Kołakowskiego opozycyjności pomiędzy racjonalizacją a doświadczeniem wiary religijnej, może – w ujęciu niektórych przynajmniej myślicieli – dochodzić do jakichś prób ich komplementarności. Zdaniem S. Kowalczyka, takim podejściem charakteryzuje się, przykładowo, refleksja Hegla. „Był przekonany – pisze Kowalczyk – że racjonalizm i mistycyzm w pewien sposób dopełniają się, a nie wykluczają” (*Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, s. 171).

⁷⁵ „Mit religijny – pisze Kołakowski w *Kulturze i fetyszach* – jest poszczególnym przypadkiem symbolu. Jego składnikami nie są słowa, w których bywa opowiadany – słowa, rzecz jasna, przetłumaczalne; słowa odsyłają do wydarzeń, ale składnikami symbolu mitycznego są same te wydarzenia, są osoby, ich zachowania, ich gesty, ich przygody i konflikty” (s. 241).

⁷⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 11. Nasz Autor podkreśla, że „tworząc mity ludzie istotnie mówili o sobie więcej”, więcej nawet, „niż było to ich zamiarem” (tamże, s. 12). Zob. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 309-310. Mówiąc o zgodności języka mitów z regułami semantycznymi, Kołakowski dodatkowo wyjaśnia, że jego pełna czytelność ujawnia się w kontekście „religijnej wspólnoty”. Oznacza to, iż jest on „w pewnym sensie zamknięty”, czy mówiąc inaczej – „samopotwierdzający się”. Chodzi o to, że to co ludzie wyrażają w „kategoriach religijnych” jest zrozumiałe przez skorelowanie tego z „całą siecią znaków *sacrum*”. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 192-193.

⁷⁷ Tenże, *Główne nurty marksizmu*, t. I, s. 19.

⁷⁸ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 100. 108. Powie w związku z tym Kołakowski, że „o tym, co bezimienne i nieopisywalne można napomykać w taki sposób, że – przynajmniej w in-

Trzeba tutaj bowiem podkreślić, iż samo wewnątrz języka *sacrum* komunikuje, że jest to język kultu, to znaczy jego elementy, jego słownik posiada swój pełen sens w tych wszystkich aktach, które są wyrazem jakiegoś kontaktu z Bogiem⁷⁹. Wynika to z samej głębi religii, która, jako taka, nie jest zbiorem sądów opierających swoje znaczenie na jakichś typach sprawdzalności, to znaczy nie muszą one spełniać, gdzie indziej pożądanego kryterium, jakim jest weryfikowalność⁸⁰. Sam język jest tutaj bowiem skorelowany z tym, co wyraża, co opisuje⁸¹. W rytuale, a zatem w polu religijnej symboliki, która jednak nie jest jedynie prostym zbiorem znaków konwencjonalnych, sens owego słownika, palety słów, nabiera znaczenia w powiązaniu z całym obszarem *sacrum*, odnosząc się tym samym do samej mitycznej rzeczywistości, jak i konkretnych aktów kultu. Stąd wynika, iż charakteryzowany tu język religijny jest w istocie „mową kultu”, co oznacza, że posiada on funkcję i emocjonalną, i ekspresyjną, ale i normatywną. Naturalnie, nie może pociągać to zbyt uproszczonego wniosku, że samą religię należy traktować jako odzwierciedlenie „normatywnych konsekwencji”, gdyż podejście takie godziłoby w sedno sensu języka *sacrum*. Ten ostatni „nie jest normatywny w sensie semantycznym”, natomiast nosi w swej strukturze pewną normatywność, ale normatywność natury epistemologicznej. Ona bowiem odsłania swój własny, specyficzny rodzaj „percepcji”, taki mianowicie, że „w aktach religijnego postrzegania” każdy znak językowy da się uchwycić tylko i wyłącznie poprzez odniesienie go do całej rozciągłości „obszaru mitycznego”, ponieważ – raz jeszcze powtórzmy – religia nie stanowi zespołu sądów, ale jest „dziedzina kultu”, gdzie wszelkie jej składowe i ich „zewnętrzne” odniesienia – jakiś typ wiedzy, rozumienie, jak również cała paleta zobowiązań moralnych, objawiają się

tensywnych aktach religijnych i artystycznych – budzi się poczucie zrozumienia, ów rodzaj ulotnego spełnienia, które jest zarówno prawomocne w sensie poznawczym, jak i dostarcza przeświadczenia, iż jest się w *kontakcie* czy też w *obrębie* czegoś, co jest bardziej realne niż codzienna rzeczywistość”. Dodaje jednak: „spełnienie to jest z konieczności ulotne; mogłoby utwierdzić się jako trwałe osiągnięcie tylko wówczas, gdyby treść jego dawała się przetworzyć w teoretyczne pojęcia, co z samej jego natury jest niemożliwe” (tamże, s. 108-109).

⁷⁹ To dlatego właśnie Kołakowski powie, że język naturalny jako taki nie jest w stanie odsłaniać „nie-historycznej”, „transcendentalnej” płaszczyzny sensów, najgłębszej jej „skarbnicy” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 196).

⁸⁰ Warto tutaj odnotować, że w tych kwestiach Kołakowski bardzo często podejmuje dyskusję z analitykami, którzy niekiedy zbyt restryktywnie traktują procedury sprawdzalności sensowności języka, a już z całą pewnością, gdy dotyczy to języka religijnego. Tymczasem „percepcja religijna – zauważa Kołakowski – nie wytwarza żadnych specjalnych recept z dziedziny logicznej alchemii, za których pomocą twierdzenia o faktach dałoby się” – dla przykładu – „przeobrazić w normy moralne” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 202-203).

⁸¹ Brzmi to nieco podobnie z ujęciem H. Bergsona, który poddając analizie to, co nazywa „religią dynamiczną”, wspomina o swoistej ewolucji człowieka, w obrębie której, wraz z pojawieniem się fenomenu inteligencji, ujawnia się naturalna „funkcja fabulacyjna”, której wytworem jest religia. Por. H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, s. 206.

jako jeden, jednorodny akt⁸². Więcej, należy – zdaniem Kołakowskiego – podkreślić, że religia, stanowiąc „żywą przynależność do porządku tabu”, nie jest wyłącznie kwestią akceptowanej treści doktryny, która traktuje o Bogu, Jego Opatrzności, czy – jak dodaje Autor monografii *Bóg nam nic nie jest dłużny* – „o niebie i piekle”, podobnie zresztą jak i moralność, która – *per analogiam* – nie jest jedynie kodeksem wypowiedzi o nachyleniu normatywnym. Przywołana tutaj kategoria „tabu” jest szczególnie doniosła, gdyż to ono stanowi sedno „królestwa *sacrum*”. Wydaje się być ono czymś tym bardziej doniosłym z uwagi na fakt, że cała kultura, której przeciwieństwem jest religia, jest jedną ze składowych, jest – w interpretacji naszego Autora – niczym innym, jak „zbiorem tabu”. Zresztą, mówi on, iż „kultura bez tabu” jest czymś w rodzaju „kwadratowego koła”⁸³.

3. OD SACRUM DO BOGA?

W wielu współczesnych typach różnorodnego dyskursu na temat Boga słowem-kluczem, aczkolwiek narażonym na wiele, czasami całkowicie odmiennych, tropów interpretacyjnych, jest pojęcie *sacrum*⁸⁴. Mówimy słowem-kluczem, bowiem z wielu różnych powodów, w tym też motywów natury czysto światopoglądowej, jakby „programowo” pomija się nazwę „Bóg”, aby – jak się często podkreśla – poszerzyć, czy „zneutralizować” to wyżej wymienione, jak się sądzi z naleciałościami jednostronnymi, pojęcie. Tendencją taką zdradza także terminologia stosowana przez Kołakowskiego. Jego bowiem zdaniem, Bóg jest całkowicie językowo nieujmowalny, czy – jak się wyraża – „beznadziejnie nieuchwytny” i tylko w ten sposób „majaczy niewyraźnie” na kanwie „wszelkich możliwych języków”. W istocie, przywołany wcześniej „mit wieży Babel” jest wielorako i głęboko zanurzony w ludzkiej strategii językowej, co pociąga za sobą nieustającą „pokusę”, aby na nowo odkryć ów pierwotny język „dany nam od Boga”; taki język, „w którym rzeczom przysługują ich własne imiona, niebiańskie i prawdziwe”. Jest to tym bardziej ważne, jeśli się zwróci uwagę na fakt, że inny jest język właściwy sferze *sacrum*, a inny obszarowi tego, co jest *profanum*⁸⁵. Więcej, wynika stąd, że nie ma możliwości uchwycenia Go „w granicach naszego rozsądku” jako Byt osobowy lub „bóstwo”, ponieważ

⁸² Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 179-180. 186. 188-190.

⁸³ Tamże, s. 211. 213-214.

⁸⁴ Zob. np. analizy A.L. Zachariasza w jego pracy – *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia* (Lublin 1996), gdzie m.in. przewija się wątek rozumienia *sacrum* jakby dwutorowo: sam Bóg jako „kategoria myślenia religijnego” oraz, z drugiej strony – „człowiek jako kategoria myślenia religijnego”. Dochodzi do tego inna jeszcze intuicja, wedle której religia jako taka występuje w roli „usensownienia życia ludzkiego” właśnie „poprzez *sacrum*” (s. 292. 296. 300).

⁸⁵ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 200.

nie jest możliwa, ani nawet „potrzebna”, żadna z Nim „komunikacja”. Co zatem pozostaje? Pozostaje jedynie ujęcie Go jako „jestestwo symboliczne”, którego naczelnym zadaniem jest bycie „ontyczną legitymacją” wobec świata złożonego z „rzeczy, umysłów, zdarzeń i bogów”. W istocie, podkreśla Autor *Głównych nurtów marksizmu*, nie da się powiedzieć czegokolwiek więcej z uwagi na „granice” ludzkiego umysłu, a przede wszystkim ze względu na ograniczoność „językowych zasobów”, co też niedwuznacznie przypomina intuicję wyrażoną przez L. Wittgensteina. Stąd też, konkludując, powie, iż jeśli założyć, że „Bóg-osoba jest rzeczywistym rządzcą wszechświata”, to jednocześnie nie podobna traktować Go jako Absolut, w każdym razie nie w takim sensie, w jaki w ogóle człowiek byłby w stanie Go zreflektować⁸⁶.

Ten ostatni bowiem – człowiek, w aktach swojej wiary przyznaje, że nie może przedstawić żadnych „racjonalnych argumentów” popierających sensowność tejże wiary, to znaczy nie znajduje on jakichkolwiek form wyrazu tego, kim jest Bóg. Wierzący nie dysponuje zatem jakąś strukturą „racjonalnie rozumiałych” układów słów, by móc w ten sposób wyrazić swój – z perspektywy wiary właśnie – pogląd na świat⁸⁷. Chodzi tu więc o niemożliwość spekulatywnego wyłożenia takich kwestii, jak stworzenie świata, doskonałość Boga, czy wreszcie fakt osobowego charakteru Jego bytu. Oznacza to więc, że cała wizja rzeczywistości osoby wierzącej znajduje oparcie w czymś zupełnie wyjątkowym – sprowadza się do „niesprawdzalnego zaufania do Osoby”. Ale tu zachodzi fundamentalny paradoks: istnienie tejże Osoby „w najlepszym wypadku” – jak mówi Kołakowski – nie może być żadną miarą „dowiedzione”, z kolei „w najgorszym” wydaje się być czymś „wewnętrznie sprzecznym”. Wszystko to pociąga za sobą wniosek podstawowy, ten mianowicie, że wierzący z konieczności jakby, ale nie jest to w istocie jego ograniczenie, akceptuje sytuację, w której jego akt wiary, cała jego religijna postawa jest *de facto* aktem wyjątkowego zaufania oraz „poczuciem partycypacji w boskim porządku”. Nie stanowi natomiast jakiegokolwiek próby formułowania naukowych hipotez, ponieważ sam język *sacrum*, jak już była o tym mowa, nie dotyczy wyrazu ani „rozwinęcia” mowy potocznej – tym bardziej jakiegoś typu racjonalnego dyskursu. Język *sacrum* odnajduje swoją zrozumiałość w aktach religijnego kultu; jest czytelny „w ramach życia *sacrum*”⁸⁸.

⁸⁶ Por. Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 69-70.

⁸⁷ Zob. L. Dąbkowski, *Między sceptycyzmem a wiarą – dylemat Leszka Kołakowskiego*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 113-122.

⁸⁸ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 232-233. W przywołanych tutaj „ramach życia *sacrum*” lub po prostu w doświadczeniu mistycznym, „aktem konstytuującym mistyka właśnie jako mistyka jest pełna zachwyty akceptacja świata boskiego w jego – jak zapewnia mistyk – naoczności bezpośredniej. Mistyk wie, bo widzi. Widzi oczywiście inaczej niż doświadczamy tego potocznie, dlatego też nie trudzi się uwierzytelnianiem tak poznanych treści. Mistyk jest pewniejszy prawdy pochwytującej go Rzeczywistości bardziej niż rzeczywistości świata, podległego prawom potocznego postrzegania i potocznej epistemologii”. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit*, s. 317.

3.1. SPRZECIW WOBEC „BOGA REZONERÓW”

Argumentacje teistyczne L. Kołakowskiego – jak zauważa K. Tarnowski – wydają się odnajdować nośność swoich racji „w przestrzeni paradoksu”. Dlaczego? Otóż dlatego, że występuje tutaj swoista dialektyka dwóch, jakby konkurencyjnych ujęć tego, kim jest Bóg. Raz ludzki namysł, racjonalny namysł, odnajduje w Nim „Absolut filozofów”, który – z natury swej niejako jest nieuchwytny ani w jakiejś strukturze myśli, ani też możliwy do wypowiedzenia w jakimś typie zrozumiałego języka. Jednak tak pojęty Absolut jest jedynym odniesieniem wobec tych ludzkich poszukiwań, których celem jest oparcie dla rozumienia pryncypiów prawdy oraz dobra. Więcej, pomimo, iż w obliczu Tego, który jest Absolutem, nie sposób odczytać sens jakichkolwiek relacji pomiędzy Nim a światem, a także mimo tego, że nie jest On ostatecznie odpowiedzią na ludzkie, egzystencjalne pytania, włącznie z typowo religijnymi, a może głównie z nimi, pomimo swojej „epistemologicznej transcendencji” uniemożliwiającej Jego poznanie, jest On w istocie „partnerem ludzkiej wolności”. W jakim znaczeniu? W znaczeniu – okazuje się – fundamentalnym. Tak opisanego Boga można zaafirmować, ale można również odrzucić. Ale to, i to jest odsłona oryginalności ujęcia Kołakowskiego, stanowi podstawę odkrycia i wyartykułowania innego jakby „oblicza” Boga, a mianowicie – Boga religii. Otóż ten i tylko ten obraz Boga, jest w istocie przedmiotem ludzkiej religijnej czci, ponieważ to On stanowi podstawę, zarówno sensu świata, jak i samego człowieka. Odsłona tego – powiedziała by Heidegger – „boskiego” Boga, możliwa jest jedynie w obrębie aktów wiary, ale nie tylko tych, bo i czegoś w rodzaju „szyfrów”, którymi zapisany jest świat oraz, a nawet w szczególności – w przestrzeni ludzkiego sumienia. Owszem, wiara jako taka jest polem czegoś duchowo stabilnego, nieobalanego, ale także swoistego „ryzyka”, jakiejś niepewności, jakiegoś – na wzór Kierkegarda – „lęku i drżenia”⁸⁹, co potwierdza i samo rozumienie *sacrum* jako sfery ujawniającej ludzkie „doświadczenie upadku”. Fenomen bowiem *sacrum*, jak i także same akty religijnego kultu stanowią odsłone tę podstawowej świadomości człowieka, że jest on niesamowystarczalny. Przy czym, owa niesamowystarczalność wyraża się zarówno na płaszczyźnie ontycznej, jak i w sferze moralności. Słowem, człowiek sam z siebie, i to jest jego fundamentalne doświadczenie, nie jest w stanie przeciwstawić się swoim „słabościom”, nie może ich „przezwyciężyć”⁹⁰.

Ten „lęk” i to egzystencjalne „drżenie” nie daje się, jak już była o tym mowa wcześniej, ująć w jakieś zrjonalizowane schematy, czego historycznym wyrazem

⁸⁹ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 215. Chyba ze względu na tę specyfikę ujęć, Tarnowski twierdzi, że Autor *Horror metaphysicus* jest „najbardziej wszechstronnym polskim filozofem Boga” (tamże, s. 198).

⁹⁰ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 216-217. 220. W podobny sposób pisał Kołakowski już w zbiorze rozpraw – *Kultura i fetysze*: „Lepiej jest, żeby chrześcijanin wierzył, jak Kierkegaard, że *nigdy nie mamy racji w obliczu Boga*, niż żeby ufał faryzejskim podręcznikom bezgrzeszności, jakie w obfitości może znaleźć w chrześcijańskiej literaturze [...]” – s. 179.

– jak przekonuje Kołakowski – stały się „metafizyczne” obrazy Boga, zarówno Jego istnienia, jak i prób opisywania Jego Boskiej natury. Bóg metafizyki, krótko mówiąc, jest „Bogiem rezonerów”, co oznacza, że sformułowane w jej obrębie „dowody” wspierające Jego istnienie, w zasadzie nimi nie są⁹¹. Ostrze krytyki Autora pracy *Husserl i poszukiwanie pewności* jest wymierzone, jak się zdaje, głównie w argumentacyjny tok rozumowania św. Tomasza z Akwinu⁹². Otóż, zdaniem Kołakowskiego, mówiąc ogólnie, gdyby nawet założyć logiczną poprawność *quinquae viae*, to i tak ich argumentacyjny tok „oferowałby” Boga filozofów, a nie – mówiąc językiem Starego Testamentu – Boga żywego, Boga Abrahama i Izaaka. Bóg bowiem, to jest jego zasadniczy kontrargument, rozumiany jako Pierwszy Poruszyciel, czy też jako Pierwsza Przyczyna, Pełnia wszelkich doskonałości, czy wreszcie Autor harmonii i celowości kosmosu, nie może być pojmowany jako bliski „opiekun”, czy „ojciec”. Tak więc, wnioski wypływające z analiz poszczególnych „dróg” Akwinaty, chociaż są filozoficznie „ciekawe”, to jednak „nie mają znaczenia” dla religii⁹³. Jakąś wartość, jego zdaniem, posiada jedynie „droga” trzecia, jako w istocie metafizyczna. I tak, „drogi”: pierwsza i druga, są błędne, ponieważ – zdaniem Kołakowskiego – żadne racjonalne powody nie skłaniają do tego, by założyć istnienie pierwszego „członu” tego rozumowania. Wniosek jest zatem tutaj po prostu założony, to znaczy i rzeczony w „układzie” dróg „Pierwszy Poruszający”, i pierwsza, konieczna Przyczyna wszystkiego tego, co w świecie istnieje jako skutek „czegoś”, są w istocie jakimś typem metafizycznego *a priori*. Mówiąc ściślej, dwie pierwsze „drogi”, jeśli mają jakąś argumentacyjną nośność, to jedynie jako swoiste tło do „drogi” trzeciej, która – mimo wszystko – jakiś ważny sens „przemycą”. Ostrzu wspomnianej krytyki poddają się również „droga” czwarta oraz piąta. Otóż, Kołakowski powie, że sam fakt występowania w świecie rzeczy-wartości, które są dobre i mniej dobre, mniej i bardziej wartościowe, słowem – jak mówi Akwinata – „jakieś” i bardziej „jakieś”, nie upoważnia w zasadny, jak twierdzi, sposób do wyprowadzania wniosku, że istnieje Byt najbardziej „jakiś”, to znaczy będący pełnią wszelkich doskonałości, a przede wszystkim – najbardziej istniejący, to znaczy w języku Doktora Anielskiego – będą-

⁹¹ Zdaniem Kołakowskiego podkreślają one jedynie „oś metafizycznego horroru”, który rozgrywa się pomiędzy dwoma „biegunami”, jakimi są sam Absolut i pochodzące z filozofii podmiotowych różne „wersje” *cogito*. Zadaniem jednego, jak i drugiego „bieguna” jest być tym, co Autor pracy *Jeśli Boga nie ma* nazywa „bastionami stojącymi na straży sensu pojęcia istnienia” (*Horror metaphysicus*, s. 70).

⁹² Kołakowski powie, iż program wyznaczony przez zakres „pięciu dróg” jest (skrajnie) maksymalistyczny, stąd też jego daleko posunięta restryktywność. „Wszystkie pięć argumentów św. Tomasza z Akwinu – pisze on – ma pokazywać, że świat jaki zanany z doświadczenia potrzebuje przyczyny i celu; że jego niedoskonałość i samoniewystarczalność, jeśli mają być zrozumiałe, domagają się bezwarunkowo Bytu doskonałego i koniecznego” (*Horror metaphysicus*, s. 25). Krytykę drogi pierwszej, drugiej, czwartej oraz piątej zob. w: *Jeśli Boga nie ma*, s. 62nn.

⁹³ Por. tamże, s. 68.

cy Istnieniem samym⁹⁴. Dlatego też, w tym samym kontekście powie Kołakowski, że Boski (ewentualny) akt stworzenia z konieczności jakby nie jest w stanie dodać czegoś istotnego do *ex definitione* „nieskończonego dobra i doskonałości Boga”. Oznacza to tym samym, iż żaden Boski „dekret”, jakaś nowa cecha-doskonałość, nie może „wzbogacić” bytu o cokolwiek nowego, ponieważ byt jako taki po prostu istnieje na sposób bezczasowy, nieskończony, permanentnie aktualny. Stąd też „Imię Bóg – argumentuje Kołakowski – staje się przydomkiem najwyższej Nicości Absolutu”. Ale to spostrzeżenie potęguje jedynie opisywany przez niego „horror”, gdyż rozumienie Boga jako Absolut prowadzi do wniosku zupełnie paradoksalnego, a mianowicie tego, że nie istnieje ani dobro, ani zło, to znaczy – nie ma pomiędzy nimi jakiegóż istotnej różnicy⁹⁵. Ta linia kontrargumentacji dotyczy także ostatniej z „drog” – piątej, ponieważ ta z kolei traci swoją moc poprzez zadomowione w jej przesłankach błędne koło. Jak podkreśla to Autor książki *Jeśli Boga nie ma*, argument z celowości zakłada, a nie racjonalnie dowodzi istnienie Istoty, która jest „reżyserem” całego harmonijnego i celowo ułożonego kosmosu. Sama intuicja jest może i słuszna, mówi on, ale kryjące się w jej wnętrzu przesłanki przechodzące (rzekomo) w konieczny wniosek, nie dają się skodyfikować w postaci spójnego argumentu⁹⁶. Odpowiada to pokrewnej linii krytyki piątej „drogi” autorstwa przywołanego już wcześniej Johna Hicka⁹⁷.

Pozostając w obszarze prób argumentowania konieczności istnienia Boga, Kołakowski skupia swoją uwagę na dwóch, jak zaznacza, dowodach, na których można opierać rzeczową w tym zakresie dyskusję. Czyni tu jednak zastrzeżenie, że kiedy mówimy o konieczności istnienia Absolutu, rozumie się przez to fakt podstawowy, a mianowicie to, że „jest to konieczność jego własna, a nie nasza”⁹⁸. Odnosząc

⁹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.2, a. 3.

⁹⁵ Por. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 110. Z drugiej jednak strony zachodzi jakby prawidłowość odwrotna: „słabnięcie metafizycznej wiary i religijnego kultu jest wyraźnie w historycznym doświadczeniu związane ze stopniowym zanikiem samych pojęć dobra i zła”. Więcej: „Byt staje się zrozumiałym w ramach samo-postrzegania dobra i zła” (tamże, s. 116).

⁹⁶ Ale „sam fakt – argumentuje nasz Autor – że każdy z pary terminów *przygodny/konieczny* czy *skończony/nieskończony* jest zrozumiałym tylko jako człon w parze i nie może być zdefiniowany bez pomocy drugiego, tak iż każdy ten drugi wspiera, nie oznacza, że są one puste, czy też wyrażenia typu *przygodność świata domaga się Bytu Absolutnego* są tautologiami. Różne pojęcia niewątpliwie zakorzenione w doświadczeniu objawiają tę samą własność: rozumiałe są jedynie jako pary wzajemnie wspierających się członów [...]” (*Horror metaphysicus*, s. 26).

⁹⁷ J. Hick, *Argumenty*, s. 39 (zob. szerzej: s. 127-128).

⁹⁸ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, s. 41. Chodzi tu o to, że – mówiąc o „drogach” Tomaszowych – podkreśla Kołakowski (zgadzając się zatem z kontrargumentacją D. Hume’a), iż wbrew deklaracjom Akwinaty, „drogi” nie ukazują rozumowania od stworzeń do Boga, lecz jakby na odwrót, ponieważ, jak twierdzi, „przygodność rzeczy dostrzegamy nie wcześniej, niż stanie się nam wiadoma egzystencja Boska”. Gwoli intelektualnej uczciwości, przyznaje Autor *Horror metaphysicus*, iż zdaniem tomistów, argumenty te mają charakter metafizyczny, ponieważ opierają się na metafizycznych argu-

się raz jeszcze do klimatu *quinquae viae* zauważa, że na wyróżnienie zasługuje argument z przygodności bytu⁹⁹. Chodzi tutaj bowiem o jakiś fundamentalny sposób ujęcia tego, czym jest doświadczenie istnienia w jego – z jednej strony konieczności, i z drugiej – jego kruchości¹⁰⁰. Można tu zatem mówić o jakimś typie najbardziej fundamentalnego z możliwych typu doświadczenia „metafizycznego”, które, rozumiane samo w sobie, jest wielorako złożone. Trzeba tu także nadmienić, iż w ujęciu L. Kołakowskiego, styl rozumowania Akwinaty ma jakieś odbicie w refleksjach autorstwa Kartezjusza na temat nieskończoności i skończoności. Centralnym motywem, który przykuwa uwagę Autora pracy *Kultura i fetysze* jest fakt dwutorowego, ale bardzo egzystencjalnego doświadczenia człowieka, jakim jest doświadczenie skończoności oraz kruchości istnienia, czy wręcz nicości. Nie da się bowiem, sugeruje nasz Autor, ująć jakkolwiek tego, czym jest skończoność (można ją jedynie w jakiś sposób przeczuwać), bez próby jej uchwycenia w perspektywie tego, co nieskończone. Zupełnie analogiczne rzecz się ma z doświadczeniem przemijania, ulotności bytu, słowem – jego przygodności, bez spostrzeżenia napięcia, jakie występuje pomiędzy bytem i nicością¹⁰¹. Fakt – jest między nimi zasadnicza różnica, ale samo doświadczenie kruchości bytu, jego „gry” na krawędzi nicości, jest niczym bez intuicji tego, co w istocie istnieje, czyli jest bytem. Pozostając w świetle refleksji Descartesa, należy dodać, iż charakterystyczne dla niego „metodyczne wątplenie” przydatne okazuje się również w toku tych rozważań. Okazuje się bowiem, że nie tylko „sama niepewność co do mego istnienia”, ale także coś, co Kołakowski nazywa tutaj „ubóstwem” ludzkiego aparatu poznawczego, jest tropem naprowadzającym na Ideę Absolutu, bo przecież umysł człowieka, ograniczoność jego percepcji świata, nie mówiąc już o niemożliwości samoczynnego jakby poznania Boga, nie byłby w stanie wytworzyć takiej Idei sam z siebie¹⁰². O czym to, przynajmniej w tle, przekonuje? O tym, podpowiada Kołakowski, że człowiek w obliczu takich doświadczeń staje wobec Nieskończoności, wyczuwa i pyta o Byt Absolutny. To doświadczenie

mentach wnioskowania (*Jeśli Boga nie ma*, s. 71). Na temat wspomnianych kontrargumentów Hume’a, zob. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, s. 41nn.

⁹⁹ „Dowód ten – mówi Kołakowski – jest szczególnie godny uwagi, bo w przeciwieństwie do czterech dróg Tomaszowych zakłada pewne rozróżnienie, którego prawomocność stanowi o *być lub nie być metafizyki*” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 69).

¹⁰⁰ Wypowiada w tym kontekście Kołakowski myśl charakteryzującą ten typ rozumowania. „Tradycyjna teologia chrześcijańska – zauważa on – przyjmuje, że być, to uczestniczyć w źródle Bytu i że rzeczy stworzone, ciała czy dusze, choć nie są częściami Boga, są z Niego; ich istnienie, choć przygodne, nie jest niezależne” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 159).

¹⁰¹ Kołakowski zauważa, że „aby właściwie pojąć, na czym polega przygodność w sensie metafizycznym, trzeba wiedzieć, na czym polega bycie nieprzygodnym, koniecznym, a zatem wiedzieć, czym jest Bóg. Pojęcie przygodności – wyjaśnia dalej – jest logicznie zależne od swego przeciwieństwa” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 70-71).

¹⁰² Por. Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 24-25.

jest doświadczeniem bardzo głębokim – rozgrywa się ono w obszarze „lęku”, czegoś w rodzaju ciągłego niepokoju, jakiejś tajemnicy. To, co Nieskończone, jakieś intuicyjne wyczucie doskonałości Jego istoty, wprawia w „zdumienie” i zachwyty, otwiera ludzki umysł i poniekąd też uzdalnia do stawiania odważnych egzystencjalnych pytań. Zanurzając się coraz bardziej w świat, w jego dziejowość i ograniczoność, w jego poczucie przemijalności czasu i kruchość, „stawia” w jakiś sposób człowieka wobec Bytu Absolutnego. Tylko bowiem w Jego absolutnej perspektywie można pytać o istotę i niepodważalność prawdy, o jej ostateczne „umocowanie”, aczkolwiek sam Bóg w swojej tajemniczości „niknie w bezdennej studni” tego, co niewypowiedalne. Ale i tak, jak sądzi Kołakowski, bardziej zasadna jest postawa „balansowania niepewnie na krawędzi otchłani”, niż przyjmowanie postawy skrajnie sceptycznej, polegającej na nic nie wnoszącym „przeczeniu jej obecności”¹⁰³.

Wcześniejszy chronologicznie argument autorstwa św. Anzelmia z Canterbury – tzw. dowód ontologiczny, pomimo całej palety kontrargumentacji (głównie w wydaniu Kanta, ale także nowszej – B. Russella), Kołakowski twierdzi, iż jest to dowód godny uwagi¹⁰⁴. Odpierając ostrze krytyki, staje on na stanowisku, że zawarta w treści argumentacji Anzelmiańskiej nośność sądów analitycznych nie sprzeciwia się próbom ich rozumienia w ten sposób, aby – przy pewnych spełnionych warunkach – były one również sądami egzystencjalnymi. Krótko mówiąc, z pojęcia Istoty nieskończonej, lub inaczej, z własności Boga rozumianego jako Byt absolutny, jest możliwe sformułowanie wniosku o realnym – rzeczywistym, a nie tylko pojęciowym – Jego istnieniu („jeżeli Bóg da się w ogóle pojąć, to nie może nie istnieć”¹⁰⁵). Naturalnie, rozumowanie takie nie jest wolne od słabości, ponieważ w sensie ścisłym nic upoważnia do tego, aby od idei istnienia, nawet jeśli jest to idea Istoty najdoskonalszej – w tym wypadku Boga, przechodzić do idei istnienia, które, w tym wypadku, musi spełniać „kryterium” konieczności. Niemniej, i to należy tutaj wyartykułować, zdaniem Autora serii wykładów *O co nas pytają wielcy filozofowie*, argument ontologiczny oddaje, jeśli się tak można wyrazić, tę przysługę, że w poważny sposób roztrząsa kwestie swoistego napięcia pomiędzy sferą tego, co konieczne, i tego co przygodne¹⁰⁶.

¹⁰³ Tamże, s. 67-68. „Skoro pogoń za Prawdą i Rzeczywistością pisanyymi z dużej litery przyjmie się jako strukturalną część kultury bądź ludzkich umysłów, łatwo dostrzec, że nic jej zaspokoić nie może prócz Absolutu” (tamże, s. 43). Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 206-207.

¹⁰⁴ „Istnieje sposób – uważa nasz Autor – szukania intelektualnego dostępu do Boga, w którym nie angażuje się żadnych założeń dotyczących świata skończonego; chodzi o to, by wykazać, że nie można konsekwentnie myśleć o Bogu, a zarazem przeczyć Jego istnieniu. Próba ta znana jest jako dowód ontologiczny” (*Jeśli Boga nie ma*, s. 95).

¹⁰⁵ Tamże, s. 97.

¹⁰⁶ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 205.

3.2. W STRONĘ BOGA PASCALA

Należy w tym miejscu zapytać o to, czy i jakie perspektywy w ogóle ma teologia naturalna, zwłaszcza ta, osadzona w ramach metafizyki? Odpowiedź, naturalnie, nie jest jednoznaczna, ale sam Kołakowski zdaje się sugerować, że w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest możliwe budowanie filozofii Boga w obrębie klasycznej pojętej racjonalności, zwłaszcza w dyskursie tego typu, to znaczy w próbie „problematyzowania” czegoś, co *de facto* nie daje się „problematyzować” i to z trzech jakby powodów, z których każdy kolejny odkrywa jakąś inną słabość takiego podejścia. Najpierw, wydaje się, ujawnia się to, co Kołakowski nazywa wprost „horrorem metafizyki”. Jego sedno, swoisty „dramat” tkwi w tym, że, pomimo iż człowiek nie potrafi doświadczyć swojej przemijalności i w związku z tym, swojej niezaprzeczalnej przygodności, jak tylko w tle istnienia Boga jako Bytu Absolutnego, to jednak ujęcie tego ostatniego nie jest w istocie możliwe. Chodzi o to, że ludzki umysł i jakaś towarzysząca mu intuicja tego, co Nieskończone, nie potrafi Go poprawnie (jeśli w ogóle) zwerbalizować, bez popadania przy tym w jakąś postać relatywizacji samej istoty tegoż doświadczenia. Wniosek, jaki się tutaj nasuwa, może praktycznie być tylko jeden (ujęty nieco w terminologii Wittgensteina): wobec Boga najlepszym wyjściem pozostaje „milczenie”. Inna odsłona wspomnianego „horroru” to sprawa przypisywanych Bogu przymiotów¹⁰⁷. Te bowiem, rozumiane ściśle metafizyczne, niosą pewne konsekwencje w rozumieniu Boskiej natury. Powodują one, uważa Kołakowski, całą paletę swoistych opozycji, jak na przykład ta: jeśli uznać, że Bóg jest absolutnym Stwórcą, to jak ten fakt pogodzić z Jego atrybutem niezmienności lub, jakby z innej nieco perspektywy – jak pogodzić fenomen Boskiej konieczności z Jego absolutną wolnością, a przy tym rozumieniem Go jak Byt cechujący się prostotą. Wreszcie, trzecim wymiarem jakiegoś typu uwikłania się myśli teodycealnej jest fakt nieprzystawania do siebie dwóch odmiennych obrazów Boga: w języku B. Pascala – „Boga filozofów” oraz Boga żywej wiary religijnej, czyli Boga rozumianego jako Osoba¹⁰⁸. Bóstwa pojmowane na sposób personalny, przedmioty kultu, „do których ludzie modlą się”, nie dają się sprowadzić do tego „absolutnego jestestwa”, które – jak mówi Autor pracy *Jeśli Boga nie ma...* – „metafizycy na próżno usiłowali oswoić w swoich idiomach”¹⁰⁹. Argumentacja polskiego Filozofa idzie tu zatem w kierunku wykazania, iż nie ma sensownej analogii pomiędzy, po prostu, tym, co skończone, a tym, co nieskończone, ale również – pomiędzy tym, co osobowe w kontekście życia człowieka, a tym, co Osobowe w odniesieniu do osobowej natu-

¹⁰⁷ Mówi tu Kołakowski o konieczności łącznego ich rozumienia: „samowystarczalność, niewzruszoność, nieskończoność, jedyność, czysta aktualność, beczasowość, niezłożoność – zdają się implikować nawzajem; inaczej mówiąc, nie sposób ich utwierdzić z oddzielną” (*Horror metaphysicus*, s. 47-48).

¹⁰⁸ Zob. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie*, s. 79-80.

¹⁰⁹ Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 28.

ry Boga. Innymi sowy – opisywany przez metafizykę Bóg, pierwszy Poruszyciel, Byt Konieczny, jest Absolutem, który jest „uwikłany” w myślenie sprowadzające Go do tego, co bezwzględnie proste i konieczne. Tymczasem, tzw. świadomość religijna, jakby wymóg samej tylko religijnej wiary, oczekuje czegoś więcej. Koniec końców, zdaniem Kołakowskiego, uwagi powyższe sprowadzają się do jednego wniosku, a mianowicie tego, iż spekulacja czysto metafizyczna (nawet teologiczna) nie jest w stanie oddać tego, co w doświadczeniu wiary jest najbardziej istotne, tj. wchodzenie w relację z Bogiem „żywym”¹¹⁰.

Powyższe ustalenia ważne są i z tego powodu, iż fenomen tak podstawowy, jakim jest Boska dobroć, możliwy do jest ujęcia, znowu, jedynie w polu – odpornej na wszelkie uproszczenia – wiary. Otóż, zdaniem Kołakowskiego, wszelkie spekulatywne – neoplatońskie (także w obrębie chrześcijańskiego neoplatonizmu), a także metafizyczne (o proveniencji realistycznej) próby rozumienia dobroci Boga w perspektywie dobra realizowanego przez stworzenia, lub na odwrót – dobra bytów przygodnych w świetle dobroci samego Boga, wydają się być niewystarczające. Jedną z trudności podnoszonych przez Autora książki *Bóg nam nic nie jest dłużny* to ta, iż dobro Boga Stwórcy należałoby traktować jako dobro wypływające z Jego istoty. Ujęcie takie podkreśla zatem, czy wręcz przeakcentowuje jakąś totalną samowystarczalność Boskiego „wnętrza” jako pełni wszelkich doskonałości. A to jest tłumaczenie niewystarczające, lub nawet błędne, o czym świadczy sama wewnętrzna logika języka, w świetle której rozumienie i wypowiedzenie-zwerbalizowanie dobra, zakłada jakiś typ jego relacyjności¹¹¹. Jeszcze bardziej widoczne to jest we wszystkich niemal wizjach świata neoplatońskich, gdzie idea dobra jako taka okazuje się być czymś najbardziej pierwotnym, bo przecież, w duchu tego ujęcia, musi być coś (dobro), aby był byt. Stąd też, przynajmniej pośrednio, pochodzi koniecznościowy wymiar procesu emanacji, to znaczy jakaś pierwotna harmonia rzeczywistości domaga się czegoś, co jest „jedno”, czyli dobro, aby byt w różnych swoich hiposta-

¹¹⁰ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 207-209. Przywołując tutaj stanowisko E. Gilsona opowiadającego się zdecydowanie za egzystencjalnym „sensem naturalnej teologii”, w świetle której centralny akcent pada na sam fakt Boskiego istnienia, nie zaś na dzieło stworzenia, czy przymiot Boskiej nieskończoności, Kołakowski pyta, czy taką interpretację można dziś jeszcze odtworzyć i rozwijać. W odpowiedzi stwierdza, że „jeśli tak, to chyba nie dzięki dalszej medytacji intelektualnej, ale raczej przez zdecydowane odrzucenie filozofii” (*Horror metaphysicus*, s. 81).

¹¹¹ Oto tok takiego rozumowania: „Zgodnie z tymi naukami [neoplatonizmu – JT] Bóg jest dobry w sensie łaskawości i dbałości o swoje stworzenia, lecz nie dlatego jest dobry. Dobroć przez nas dostrzegana jest jedynie wyrazem jego wewnętrznej dobroci, nie definiowanej przez jego stosunek do nas; innymi słowy, Bóg byłby doskonale i niezmiennie dobry, nawet gdyby pozostawał beczynnym Absolutem, który niczego nie stwarza. Wydaje się to – mówi Kołakowski – pogwałceniem naszych zwyczajów językowych, które zakładają relacyjny charakter *dobra* – sensowne użycie tego słowa włącza intencję skierowaną ku czemuś lub komuś innemu. Dobroć ku samej sobie skierowana, nieintencjonalna, a przy tym aktualna, nie potencjalna, zdaje się wykraczać poza nasze zasoby pojęciowe” (*Horror metaphysicus*, s. 49).

zach-odsłonach, jako czymś skądinąd koniecznym, w ogóle zaistniał, to znaczy – używając słów M. Heideggera – zaczął się „istoczyć”. Ale to oznacza, że „rozziew pomiędzy Jednią” i zapodmiotowanym w niej dobrem wewnętrznym, a „boskim protektorem dobrym dla nas”, czy z uwagi na nasze dobra partykularne, „pozostaje nie do sforsowania”. Prowadzi to do paradoksalnego wniosku, że ta wewnętrzna „właściwość” Boga, którą jest Jego („wsobne”) dobro, nie jest płaszczyzną tego, aby tłumaczyć w ten sposób Jego działanie *ad extra*¹¹². Ale to jeszcze nie koniec gamy wypływających stąd paradoksalnych aporii. Bowiem, jak twierdzi Autor książki *Filozofia pozytywistyczna*, wyprowadzając wnioski z neoplatońskich założeń, Absolut, który swoim działaniem „miał wyjaśniać sam akt istnienia” w przedziwny sposób „redukuje się” i to za sprawą „własnej doskonałości” do sytuacji w istocie absurdalnej, bo „do nieistnienia”. Co to znaczy? Dodatkowo to, że w ogóle zdaje się nie mieć „z czymkolwiek cokolwiek wspólnego”. W konsekwencji, tak rozumiany Bóg, przypomnijmy za Kołakowskim – w tradycji neoplatońskiej – „najwyższa rzeczywistość”, skazany jest na absurd, to znaczy „obraca się w nierealność”¹¹³.

Widać tu, zdaniem Kołakowskiego, aż nadto jasno, że taki „układ” świata wkomponowuje w swoją strukturę Boga, czyniąc ostatecznie cały taki system na wskroś panteistycznym. Ale, co ciekawe, i tak „więcej” racji przyznaje tu Autor *Horror metaphysicus* tłumaczeniom świata – jak mówi apriorycznym – ponieważ te o powrocie aposteriorycznej wikłają się, jak już była o tym mowa wcześniej, w jakiś rodzaj błędnego koła, którego błędność polega na zbyt prostym, to znaczy w zasadzie bezpodstawnym, przechodzeniu od dobroci stworzeń do Boga jako transcendentnego źródła ich dobroci. Przywołane tutaj napięcie w owej, postulowanej przez Kołakowskiego, relacyjności dobra jako takiego, posiada inną jeszcze odsłonę, a mianowicie trwający od wieków spór pomiędzy woluntaryzmem a racjonalizmem, czy intelektualizmem z drugiej strony. Mówiąc krótko, słabością woluntaryzmu jest przede wszystkim to, iż spycha on refleksję w „koleiny” predestynacji, a w konsekwencji – także do różnych form agnostycyzmu, a także ateizmu¹¹⁴. Skoro bowiem ustanowiona aktualnie przez Boga skala wartości i praw może arbitralnie ulec zmianie, to sama ta skala, jak i wszelkie prawa, wydają się być nie do końca obowiązujące. Rozwiązanie zaś proponowane przez zwolenników – dla odmiany – intelektualizmu, nie potrafi uporać się „pozytywnie” z problemem zła. Zło pozostaje tutaj zawsze czymś tajemniczym, w każdym razie jakimś bliżej nieokreślonym „brakiem”¹¹⁵.

¹¹² Por. tamże, s. 50.

¹¹³ Tamże, s. 52.

¹¹⁴ Sprawą bowiem zasadniczą, jak przedstawia to Kołakowski, jest trwający od wieków spór o jakiś sposób uzasadnienia dla współistnienia tradycyjnie wyliczanych przymiotów Boga ze złem i jego różnymi przejawami, jakie mają miejsce w świecie. Zob. *Jeśli Boga nie ma*, s. 14nn.

¹¹⁵ Por. K. Tarnowski, *Wiara i myślenie*, s. 122. 212-213.

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Jak już o tym wspomniano wcześniej, myśl Leszka Kołakowskiego nie poddaje się żadnym prostym, schematycznym jakby, ocenom. Jej merytoryczna rozległość, przy jednoczesnej głębi syntetyczności ujęć, mierzenie się z problemami w wyraźnej perspektywie historycznej, co dodatkowo ubogaca przeprowadzane w jej toku argumentacje, prezentuje gamę wielu ważnych filozoficznie problemów. Jednym z nich, a przy pewnej interpretacji, nawet najbardziej rozbudowanym problemem, pozostaje zagadnienie religii i mieszcząca się gdzieś w jej obrębie kwestia Boga, a konkretnie sprawa poznawalności Jego istnienia, jak również, częściowo przynajmniej, problematyka Jego natury. Tak zatem można powiedzieć, że refleksja Autora zbioru esejów *Horror metaphysicus* jest ześrodkowana wokół religijnej poniekąd interpretacji całej rzeczywistości, co w związku z tym powoduje, iż poniekąd naturalnym miejscem jej usytuowania nie jest – co wielokrotnie on podkreśla – jakkolwiek namysł o proveniencji metafizycznej, lecz wyłącznie ten, mówiąc językiem G. Marcela, o „wnętrzu” religijnym. Oznacza to, iż problematyka teodycealna zarysowująca się w pismach referowanego Autora odnajduje swoje merytoryczne „umocowanie” w samej religii, jakimś postulowanym tutaj przez niego sensie, nie zaś w jakimkolwiek typie racjonalnej refleksji.

Warto tutaj podkreślić, że ów programowo pozametafizyczny dyskurs o religii i jakieś w związku z tym rozumienie – również poza obszarem metafizyki, gdyż ta wyznacza raczej coś w rodzaju zracjonalizowanego „horroru”, niż uzasadnionego miejsca rozważań o tym, co transcendentne – samego Boga, dokonuje się zasadniczo w polu ustalonego tutaj sensu ujęcia filozofii religii. Otóż, okazuje się, że religia – sam fenomen religijności, poszukiwania głębszego sensu świata, odnoszenia się do czegoś, co wykracza poza ramy widzialnego świata, przynależy do istotnej „warstwy” bytowania człowieka, to znaczy nie jest on zwykłą, sprowadzalną do innych, zwykłych jakby jego „potrzeb”. Świadczy o tym sama struktura języka wyrażającego *sacrum*, który to język, jako wolny od zracjonalizowanych ram spekulacji metafizyki, nie jest językiem „uniwersalnym”. On poniekąd w naturalny sposób dostosowuje się do „lokalnej” tradycji religijnej, chroniąc tym samym najgłębszy sens „tabu” odpowiadającego danemu konkretnemu kontekstowi kulturowemu. Przywołana tu kategoria „tabu” wydaje się być szczególnie doniosła, ponieważ to ono, każdorazowo i na sposób konkretny, niepowtarzalny, stanowi ośrodek „królestwa *sacrum*”. Jest to ważne tym bardziej, że cała kultura, jest – w interpretacji Kołakowskiego – niczym innym, jak właśnie „zbiorem tabu”. W takim kontekście sama filozofia jako próba – aczkolwiek, jak sądzi, zawsze nieudana – racjonalizacji świata, odrzuciwszy refleksję nad światem na płaszczyźnie myślenia religijnego i szerzej – mitologicznego – o nie tutaj zasadniczo chodzi, nie jest już w stanie uściślać czegoś fundamentalnie istotnego, to jest sensu, „prawdy absolutnej”. Sam bowiem mit, jego naturalna

głębia i zarazem nośność, gdy stał się – jak mówi polski Filozof – „przerobiony na teologię”, stał się jednocześnie nieodporny wobec niszczących go restryktywnych kryteriów logiki. I tak, mit „stał się ofiarą dociekliwości sceptyków”, a sama refleksja o Bogu, czy raczej namysł nad *sacrum* stał się „przedmiotem” racjonalizacji „rezo-nerów”, to znaczy filozofów-racjonalistów, owocem namysłu których stał się groźny – jak sądzi – twór w postaci Pascalowskiego „Boga filozofów”, dalekiego od Boga „prawdziwego”, jak powiedziała by Heidegger – „boskiego” Boga.

Nawiasem mówiąc, warto odnotować fakt uwypuklający odmienną podejść do traktowania samej racjonalności i znajdującej się u jej podstaw logiki, jaki zarysowuje się w podejściu Kołakowskiego, a wcześniej w tradycji analitycznej. Dla tej ostatniej to, co logiczne – poddające się rygorom weryfikacji, było jednocześnie czymś fundamentalnym dla samej prawomocności, zarówno w obrębie orzekania czegośkolwiek o Bogu, jak i snucia refleksji z zakresu filozofii religii. Tutaj zaś, to znaczy w podejściu Autora pracy *Jeśli Boga nie ma*, poddawanie tego typu dyskursu rygorom logiki wydaje się być pozbawianiem go jakiegokolwiek merytorycznej nośności i „mistycznej” głębi, która przecież „broni się” sama. Wszak „mystyk” to człowiek, który właśnie – wbrew „logikom” – niczego nie musi „udowadniać”, ponieważ wie, że ma „rację”, to znaczy doświadcza czegoś, przedmiotu-treści, subiektywnej oczywiście, i prawdziwości owej treści-przedmiotu doświadczenia jest niewzruszenie pewien.

Trzeba w tym kontekście dodać, że przecież rozumienie doświadczenia mistycznego jawi się jako niewyraźne w jakimkolwiek typie terminologii; i to nie tylko w samych słowach, strukturach językowych, lecz także w przestrzeni samych „ob-zędów”, w aktach kultu. Wniosek wydaje się być jeden, podstawowy – kult autentyczny, to znaczy wolny od zbędnego bagażu ujęć abstrakcyjnych, prowadzi w stronę *sacrum*, które domaga się raczej „milczenia”, niż jakiegoś typu nieadekwatnych rozważań, usiłujących wyrazić coś, co z natury tego, czym jest, jest zupełnie niewyraźne. Dlatego też sam Bóg, jakiegoś nawet tylko Jego „przecucie”, jest całkowicie językowo nieujmowane, czy – jak to wyraża Kołakowski – Bóg w swej tajemniczości jest „beznadziejnie nieuchwytny”. Co pozostaje? Możliwe jest jedynie ujęcie Go jako „jestestwo”, które jest tylko symboliczne”, „jestestwo”, którego zadaniem głównym pozostaje bycie „ontyczną legitymacją” wobec struktury świata złożonego z „rzeczy, umysłów, zdarzeń i – co brzmi paradoksalnie – bogów”. Naturalnie, nie można w istocie mówić tu o jakichś próbach racjonalnego, to znaczy poza samym ujęciem religijnym, dowodzenia istnienia Boga. Afirmacja istnienia tejże Istoty „w najlepszym wypadku” – jak mówi Kołakowski – nie może być absolutnie „dowiedziona”, natomiast „w najgorszym” wydaje się być czymś „wewnętrznie sprzecznym”. Znowu, taki typ wypowiedzi odwołuje do poszukiwania odpowiedniej bazy, aby jednak próbować tę „wewnętrzną sprzeczność” przełamać; jednak nie na gruncie refleksji ściśle filozoficznej. Bóg metafizyki bowiem jest „Bogiem rezonerów”, co prowadzi

do wniosku, że formułowane w jej obszarze argumenty afirmujące konieczność Jego istnienia, w zasadzie nimi nie są. Uwaga ta dotyczy nie tylko klasycznie rozumianej metafizyki, ale także – wydaje się – klasycznie ujmowanej racjonalności jako takiej, gdyż ta ostatnia, jak pokazuje to historia problemu, „wyeksploatowała” tutaj swoje możliwości, ujawniając raczej swoją nieudolność, niż jakiś zwarty system zdolny ująć sens świata. Jednak nie świata metafizycznych, koniecznych uniesprzeczeń, lecz świata jako odsłony gry różnorodnych „tabu”, a przede wszystkim świata jako pola domniemanych, ukazujących jego najgłębszy sens, mitów – i tylko mitów.

REZULTATY ANALIZ CZĘŚCI PIERWSZEJ

Przypomnijmy, celem fundamentalnym zaprezentowanych tutaj treści analiz pierwszej części rozprawy była próba rekonstrukcji poglądów kilku wybranych Myślicieli współczesnych (bądź, jak w przypadku filozofii analitycznej – całego nurtu reprezentowanego przez trzech jego przedstawicieli) w tematyce wyznaczonej głównym jej problemem, a mianowicie, najpierw analizą samego sposobu formułowania zagadnień (w szerokim tego słowa znaczeniu) teodycealnych, jak również zaprezentowanymi tutaj poglądami od ich strony czysto merytorycznej. Otóż, najpierw, co do samego kontekstu stawiania problematyki związanej z poznawalnością istnienia Boga oraz podawanymi rozwiązaniami, gdy idzie o refleksje wokół Boskiej natury, jak też (ewentualnie) jakością i charakterem relacji, jakie zachodzą pomiędzy światem a zarysowywaną tutaj koncepcją Absolutu, zauważamy, z jednej strony, pewien ciąg podobieństw w sposobie podejścia do tych kwestii, z drugiej zaś – specyficzne nachylenie właściwe tym ujęciom. Prezentowane w poszczególnych rozdziałach tej części książki rozwiązania, pomimo niedociągnięć w samej ich prezentacji, wydają się przedstawiać zasadniczą ich treść, pozwalającą na uchwycenie tego wszystkiego, co z punktu widzenia postawionych celów, jest istotne. Dlatego tutaj przedstawimy ich syntetyczne ujęcie w porządku, jaki przyjęliśmy w toku powyższych analiz, po to, aby – 1) dokonać niezbędnego podsumowania ich ustaleń oraz 2) wyprowadzić wnioski umożliwiające dokonanie ogólnej ich merytorycznej oceny oraz (stosownej) krytyki.

Tak zatem, podejmując próbę skrótowego ujęcia myśli G. Marcela w interesującym nas tutaj temacie, zauważmy na początek, że w istocie filozoficzna spuścizna francuskiego Egzystencjalisty jest w sensie ścisłym antropologią. Wniosek ten jest o tyle, wydaje się, trafny i uzasadniony, ponieważ sam Autor *Być i mieć* staje na stanowisku wyraźnie zrywającym z wszelką tradycją metafizyczną, upatrując w niej źródło wszystkich, albo – w najlepszym wypadku – większości nieporozumień, które – jak sądzi – miały i w jakimś sensie, w swoich „skutkach”, nadal mają, gdy chodzi o oddziaływanie na egzystencjalne ujęcia głębi ludzkiego doświadczenia. Wieści w ten sposób Marcel ewidentny kres metafizyki jako refleksji zrationalizowanej i zresztą kres wszelkiej refleksji („stechnicyzowanej”), która nie jest refleksją-filozofią, jak mówi, „konkretną”, to jest tą, która – jako jedyna – jest w stanie nie przesłaniać autentyzmu ludzkiej egzystencji. Ta ostatnia znajduje w jego refleksji wyraz szczególny, a jest nim, oprócz innych „wymogów” – „wymóg transcendencji”. Naturalnie, chodzi tu o to, aby człowiek realizował maksymalnie swoją autotranscendencję oraz transcendencję wobec przyrody, której, *nota bene*, jest „mieszkańcem” wyróżnionym, ale głównie chodzi tu o osobową i osobistą zarazem otwartość na Transcendens jako ostateczną „ostoję” ludzkiego wnętrza, które w Nim – w Bogu właśnie odnajduje pełny sens „całej” egzystencji. Podkreślmy tutaj jednak fakt, w ob-

rębie tych analiz najbardziej chyba doniosły, a mianowicie to, że refleksja Marcela, jakkolwiek niezwykle interesująca i cenna na gruncie samego namysłu antropologicznego, to jednak w obrębie jego refleksji na temat Boga, znacznie – wydaje się – ograniczona. Chodzi głównie o to, że jest ona, niejako *ex definitione*, „zamknięta” na wszelki dyskurs *stricte* racjonalny. W obliczu niezwykle mętnej koncepcji samego bytu, nie padają tutaj, bo i w istocie w związku z tym, nie mogą być sformułowane, jakiegokolwiek pytania o racje ostateczne, o przyczyny, które całym tym „ludzkim” – jakby wyłącznie osobowym, światem rządzą. Sam Bóg, wróćmy do tego, owszem, jest tu jakimś Bytem wyróżnionym (z całą pewnością – Osobowym), jest – mówiąc językiem religijnym, którym zresztą autor *Dziennika metafizycznego* się posługuje – „Ojcem”; Kimś, kto doskonale współczuje ludzkiemu losowi, który dzięki Niemu właśnie i *de facto* jedynie dzięki Niemu, ma głęboki osobowy sens. Mówiąc krótko, „teistyczna” myśl Autora *Tajemnicy bytu* jest myślą dość specyficzną i pokazuje tym samym, że owszem – można snuć w jej obrębie refleksje na temat Boga jako spełnienia ludzkich aspiracji ściśle religijnych, ale trudno jest uznać, że jest to jakiś typ teizmu, nazwijmy go – integralnego, tj. takiego, który swoim „wnętrzem” prezentuje spójny obraz całego świata, nie pomijając przy tym aspektów wyraźnie kauzalnych.

Drugim omawianym przez nas Autorem jest Martin Heidegger ze swoim, od razu to zaznaczymy, programem „destrukcji” metafizyki, przez co, w odmiennym nieco świetle niż przywołany przed chwilą Marcel, ale jednak, od razu, jakby w punkcie wyjścia (nawiasem mówiąc ujawnia to struktura jego najważniejszej bodaj książki – *Sein und Zeit*) odcina się – jak sam mówi – od filozofii, która prawie od samego swego zarania (ma na myśli Parmenidesa) – „zapomniała bycie”, a zatem tę „kategorię”, o którą w istocie chodzić jej powinno. Owo „zapomnienie” stało się głównym powodem tego, że myśl filozoficzna, a zwłaszcza – ściśle mówiąc – metafizyczna, jest poniekąd myślą „ślepą”, ponieważ nie tylko, że – operując pojęciem bytu jako bytu, czyli jakimś abstraktem – zatraciła jego sens właściwy, to poza tym, stała się powodem zadomowienia się niewłaściwej optyki w samym postrzeganiu świata, rozumieniu człowieka w jego „byciu” prawdziwym, ale także w postrzeganiu istoty i samego istnienia Boga. Refleksja filozoficzna, która nie dostrzega „różnicy ontologicznej” jest *de facto* pusta, ponieważ nie ujmuje bytu w jego byciu, a tym samym nie dosięga prawdy bycia, co także oznacza, że nie widzi uzasadniającej sam byt (bycie) kategorii „nicości”, która go poniekąd „ontycznie” (oczywiście, poza ujęciami przyczynowymi) warunkuje i jakby uracjonalnia, bo objawia cały kontekst jego konstytuowania się w czasie (byt się dzieje, wydarza się, jest swoistym podłożem „nicościowania się” samej nicości). Fakt ewidentny, jakim z pewnością jest swoiste „wyeksploatowanie się” poznawczych możliwości wszelkiej metafizyki (dodajmy – swoście rozumianej, bo trudno jest uznać, aby Heidegger sformułował tu jakieś rzeczowe kontrargumenty wobec metafizyki realistycznej), prowadzi do jednego wniosku, a mianowicie konieczności zastąpienia jej poprzez „mowę” po-

etów. Jedynie bowiem ta ostatnia, jak twierdzi Autor eseju *Cóż po poecie?*, chwytą sens świata w „przystępie” – jak mówi – jego otwartości, ale i „skrytości”. Ta dopiero perspektywa, której wyrazem jest symbol „czworoboku” staje się w istocie taką mową, która jest przestrzenią „zbiegłych bogów” – „zbiegłych”, bo w zrationalizowanym i – podobnie jak u Marcela – przenikniętym techniką świecie, brak im „eteru”, w którym w jakiś tajemniczy sposób – to jest „pomiędzy”, mogliby ujawniać swoje bóstwo, ale to jest raczej niemożliwe, gdyż „domostwo”, którym jest świat, nie jest „miejsmem”, w którym „ostatni Bóg”, czy raczej owi „zbiegli bogowie”, mogliby znaleźć odpowiednią „formę” obecności. Tak zatem, sugeruje Heidegger, zapowiadana przez F. Nietzschego „śmierć Boga”, staje się faktem – świat nie jest i żadną miarą nie może być miejscem Jego objawiania się. Zresztą, ostatecznie – czy jest w ogóle taka potrzeba? Czy jest jakkolwiek sens pytać o racje świata, który raczej trzeba „czuć”, „przeżywać”, niż racjonalnie wyjaśniać. Domniemany, postulowany (jedynie) zwrot przeciwko nihilizmowi, jako zwrot przeciw metafizyce, a zatem i jej (jakby wewnętrznej) ontoteologii, nie odnosi swoich zamierzonych skutków. Świat – krótko mówiąc – pozostaje w sferze, nie tyle tajemnicy, co absurdu, a rozumiany, wydaje się, apersonalnie Bóg („bogowie”), pomimo Jego („ich”) „ucieczki” z granic „bytu” tego świata, nie uratował swojego „bóstwa”, a raczej uczynił je przedmiotem poetyckiej ekspresji i mitologicznej w efekcie „gry”. Czy zatem myśl Autora *Listu o „humanizmie”* jest refleksją teistyczną? Jeśli uznać, że jakkolwiek (dowolny) typ dyskursu o „Bogu”, to znaczy jakies jedynie „przeczcucie” Jego istnienia, spełnia takie kryterium, to tak – w jakiejś przynajmniej mierze – jest to myśl teistyczna. Ale jeśli rozumieć teizm w przyjętym przez nas znaczeniu, tj. racjonalnym (rzeczowym), gdzie jest integralnie pojętą „teorią” Bytu Bożego z jakimś „rzeczowym” oparciem, to odpowiedź jest zdecydowanie negatywna.

Zupełnie odmienną – wydaje się – wizję samej filozofii, rozumienie metafizyki, a także problematyki teologii naturalnej przynosi filozofia analityczna. Niemniej jednak, zaraz na początku nadmienimy, iż nie do końca słuszne są poglądy interpretacyjne skrajne, wedle których filozofia ta, rozumiana całościowo, jest zdecydowanie i to pod każdym względem – pomimo deklarowanej jej swoistej „antymetafizyczności” – zupełnie obojętna na kwestie natury teodycealnej, to jest takiej, w obszarze której pojawiają się jakieś, mniej czy bardziej uzasadnione, typy refleksji. Powiedzmy już teraz, pojawiające się w obrębie filozofii analitycznej dyskusje na temat Boga nie mają charakteru metafizycznego, ale charakter szeroko rozumianej filozofii religii, gdzie samą religię jako taką, jak i próby „mówienia” o istnieniu oraz naturze Boga – pomimo troski o precyzję języka, pomimo szczególnej dbałości o logiczną spójność wszystkich wypowiedzianych tutaj zdań – traktuje się dość arbitralnie. Oznacza to, iż w samej „zlogiczowanej” refleksji na temat Boga, w obszarze samej koherentnej wizji „teizmu”, „obraz” – jeśli tak można powiedzieć Absolutu, a zwłaszcza „jakość” refleksji o Jego naturze, wydaje się być „zawieszona” w jakiejś

poznawczej „próżni”. Brakuje tutaj bowiem podstawy rzeczowej, co sprawia, że „obraz” ów – chociaż logicznie „spójny”, jest pozbawiony racji, które uzasadniają nie tylko samą tę wizję, bo ta może być konstruowana dowolnie, byleby tylko pozostawała wewnętrznie niesprzeczna, a przez to – przy jakimś tego rozumieniu – weryfikowalna, ale przede wszystkim jej ontyczne (i racjonalne) fundamenty. Zauważmy, iż refleksja L. Wittgensteina, mimo, że operuje kategorią „tego, co mistyczne”, a zatem w jakiś, przynajmniej „mętny” sposób, odnosi się do misteryjności (*stricte* religijnej) Boga, to jednak „nie dosięga” Go realnie, gdyż – przy takim podejściu: Bóg jako istota poza „światem faktów” oraz „Bóg” jako element jednej z wielu językowych „gier”, jest „Kimś” wobec Kogo się „milczy”, ale Kogo się nie poznaje. Można więc jakoś, tj. na płaszczyźnie subiektywnie przeżywanej religijności, odnosić się do „tego, co mistyczne”, ale to „coś” jest „czymś” poza logicznym-faktualnym układem tego świata, który – przypomnijmy – jest „całym światem”, światem zamkniętym w „granicach” języka.

Zdecydowanie bardziej „optymistyczne” podejście reprezentuje R. Swinburne, w przestrzeni myśli którego „konstrukcja” teizmu jest i punktem wyjścia, i punktem docelowym. O ile argumenty na rzecz istnienia Boga (wiele z nich poddaje gruntownej krytyce) są logicznie „nośne” i o ile wszelkie inne „dane” – antropologiczne, religijne, także kosmologiczne potwierdzają, w sensie – składają się na „prostotę” – jak mówi – „hipotezy teizmu”, o tyle ten ostatni jest czymś uzasadnionym (zweryfikowanym – a więc mówiąc nieco tautologicznie – prawdziwym). Dodajmy, wartości pracy Autora książki *Spójność teizmu* przydaje zespół postaw czysto egzystencjalnych, tj. typowo religijnych. Zarysowywane przez niego podstawy dla samej tylko „filozofii religii” – jak ją nazywa, stanowią nie dający się (jego zdaniem) obalić system (czyt. – układ koherentny) „teistyczny”. Niemniej, jak się wydaje, sam taki „system”, jedynie w sobie spójny, bo logiczny, i przekonujący, bo zbierający ludzkie (subiektywne) doświadczenia, nie stanowi ostatecznie „układu” racji koniecznych (i wystarczających) dla sformułowania ontycznie „spójnej” wizji rzeczywistości.

Analogiczny „zabieg” ujawnia także myśl J. Hicka, dla którego „teizm”, nie mogąc znaleźć oparcia w filozoficznych wyjaśnieniach racjonalnych (odrzuca tu kolejno wszelkie próby „dowodzenia” w polu istnienia Bytu Bożego), musi „przerodzić się” w refleksję-argumentację typowo religijną. Ta ostatnia może – jak zapewnia Autor *Piątego wymiaru* – przy spełnianiu szeroko rozumianej weryfikowalności swoich tez – być jedynym „sposobem” refleksji o Rzeczywistości, która istnieje poza „wymiarom” doświadczanego przez człowieka świata. Konieczny tutaj jednak jest – jak widzieliśmy – jakiś typ niepowątpiewalnej weryfikacji, która, nie mogąc się zrealizować w „realiach” tego świata, ucieka się do weryfikacji, ale już – jak ją Hick nazywa – „eschatologicznej”. Mówiąc krótko, propozycje przywołanych tutaj Filozofów, choć godne uwagi ze względu na sam fakt podjęcia problematyki tego typu, nie stanowią dobrych, tj. w pełni racjonalnych, uzasadnionych, przykładów „budowania”

teizmu jako takiego. Filozoficzne „milczenie” wobec Boga, czy też – z drugiej strony – sprowadzanie Go jedynie do roli bliżej nieokreślonego „przedmiotu” kultu religijnego, albo „koniecznego” wymogu samej „spójności” myśli ludzkiej jako takiej, nie jest takim Jego „obrazem”, który zasługiwałby na miano w pełni „adekwatnego”, czy też w pełni racjonalnego.

Wreszcie, spróbujmy odnieść się także do Filozofa referowanego w rozdziale czwartym, to jest do myśli Leszka Kołakowskiego. Naturalnie, biorąc pod uwagę fakt „rozwojowości” jego myśli, jak również jej wieloaspektową „zawartość”, mamy świadomość tego, iż nie jest to Myśliciel, którego poglądy w jakiś łatwy sposób dają się krytycznie podsumowywać. Niemniej jednak, z istotnych „etapów” jego filozoficznych poglądów, czy jak sam mówi – „idei”, spróbujmy wyprowadzić kilka wniosków. Najpierw zauważmy, iż Kołakowski – jakby w punkcie wyjścia interesującej nas tutaj problematyki – opowiada się zdecydowanie za odrzuceniem swoistego paradygmatu, jakoby metafizyka była jakimś typem ludzkiego poznania zasługującym na wyróżnienie. Wręcz przeciwnie, jej racjonalizm, czy jak mówi – „szarlatanstwo” samych metafizyków, ich występowanie w roli „rezoneerów”, jest powodem – jest to trochę zbliżone do wniosków Heideggera – chciałoby się powiedzieć „wszelkiego zła”. Co to oznacza? W istocie to, że rozum ogłasza (to już jest faktem dawno dokonanym) swoją „kapitulację”. W docieraniu do istoty rzeczy, to znaczy w odczytywaniu „całej prawdy”, „prawdy absolutnej” u jej źródeł, okazuje się on narzędziem tyle wielce nieudolnym, co i *de facto* zbędnym. Antidotum zatem jedynym było i pozostaje to, co metafizyka w swojej własnej historii, w historii człowieka usiłowała wyrugować, mianowicie – mit. Jedynie ten ostatni jest *medium* prawdy i sensu ostatecznego. Wszelkie zatem racjonalne próby opisu-reflektowania Boga – Jego istnienia i natury, z góry są skazane na „klęskę”. Nie mogą ująć Tego, którego – poza samym mitem – żadna refleksja nie jest w stanie uczynić. Dyskutujący ze sobą nieustannie „sceptyk” (ten, kto rozumuje) i „mystyk” (ten, kto po prostu wierzy-doświadczca) ustawiają się i to jakby *a priori* w pozycji zwycięzcy i przegranego. Rację w każdym wypadku posiada „mystyk” – on nie musi niczego udowadniać; on wie, że to, co mówi i to, co jest „przedmiotem” (osoba?) jego doświadczenia, jest niezawodnie prawdziwe. Jeśli zatem szukać „Boga żywego”, to tylko w obrębie intuicji Pascala, gdzie „Bóg filozofów” jest po prostu Bogiem nieprawdziwym. Słowem, „horror metafizyki” zaciemnia i wypacza sens mówienia o Bogu; religia zaś, a ściślej mówiąc – sam mit, jakieś zespoły kulturowych „tabu”, niosą sens, to znaczy w swoisty sposób przemycają prawdę absolutną, odsłaniają nienazywalny gdziekolwiek indziej sens tego, co stanowi *sacrum*.

Część druga

**Teizm w horyzoncie
wyjaśnień ostatecznych**

W poprzedniej części dysertacji, przypomnijmy dla porządku naszych analiz, podjęliśmy próbę prezentacji poglądów wybranych Filozofów (kolejno: G. Marcel, M. Heidegger, L. Wittgenstein, J. Hick, R. Swinburne, L. Kołakowski) reprezentujących kilka – ważnych merytorycznie oraz istotnych za względu na zakres ich oddziaływania, nurtów filozoficznej myśli współczesnej. Centralnym ustaleniem tychże analiz, w interesującym nas aspekcie badań, było stwierdzenie, iż przedstawiony przez nich sposób, albo inaczej mówiąc – „miejsce” usytuowania ich refleksji, których przedmiotem, naturalnie – z różnych perspektyw, stała się szeroko rozumiana problematyka poznawalności istnienia, jak i natury Boga, a także Jego odniesień wobec świata, jest rozmaicie rozumiane. Niemniej, jak to zauważyliśmy, wspólnym mianownikiem wszystkich tych rozwiązań szczegółowych okazał się zdecydowanie krytyczny stosunek wobec metafizyki jako tego obszaru uprawiania filozofii, który w ogóle, albo w bardzo małym stopniu odpowiada autentycznym pytaniom stawianym przez człowieka. Rzeczony tutaj sprzeciw, miał oczywiście odmienne podłoża i historyczne, i – nazwijmy je – „ideowe”, ale, znowu, jakąś ich cechą wspólną było postrzeganie metafizyki (wydaje się, że głównie tej – rozumianej klasycznie) jako takiego „narzędzia”, którego przedmiotem wszelkich ustaleń okazało się skrajne wręcz zracjonalizowanie i niczym nieuzasadnione „teoretyzowanie”, zapominające przy tym – rzekomo – najbardziej istotne problemy nękające samego człowieka.

Przedmiotem owego – powtórzmy, mówiąc językiem Autora pracy *Bycie i czas* – „zapomnienia” było zupełne pominięcie, bądź nawet wypaczenie prób opisu samej tylko ludzkiej egzystencji (jak sądzi Marcel), czy też, jak uważa Heidegger – zaprzepaszczenie poprawnego rozumienia samego bytu, który z ujęcia w jego głębi, czyli „byciu”, stał się „suchym”, abstrakcyjnym „schematem” nic już nie komunikującym z właściwej istoty świata, w tym samego człowieka. W innym świetle, dodajmy, ale wobec metafizyki zdecydowanie krytycznie występuje również filozofia analityczna. Okazuje się bowiem, że zarówno Autor *Traktatu logiczno-filozoficznego*, jak i z perspektywy fundowanej jakby „nowej” – poprawnej, bo opartej na logicznych weryfikacjach, filozofii religii, którą tu postuluje (pamiętając o odmienności ich propozycji) i Hick, i Swinburne, metafizyka jako poznanie koniecznościowe, bo sięgające przyczyn poznawanego kosmosu, schodzi na „plan” dalszy – być może dopiero zaledwie postulowany. Taka nauka jak metafizyka, rozumiana tutaj jednak raczej jako bliżej nieokreślony sam dyskurs o Bogu, wartościach, religii jako

takiej, mogłaby mieć jako swój przedmiot „to, co mistyczne”, czy mówiąc inaczej – to, co jest treścią „spójności” egzystencjalnych (wolitywnych i intelektualnych) doświadczeń człowieka, czy wreszcie to, co umożliwia opis czegoś, co Hick opatruje mianem „eschatologicznej weryfikacji”. Analogicznie sprawa, chociaż oczywiście w innej perspektywie, wygląda w ujęciu L. Kołakowskiego, który jakby „planowo”, pomimo wielu oryginalnych wątków jego myśli, wkomponowuje się we współczesny antymetafizyczny sprzeciw, widząc tym samym w metafizyce rozgrywający się swoisty – jak sam mówi – „horror”. Jego owocem, który przyniósł kulturze, a zatem i samej filozofii, niepowetowane straty, było inne „zapomnienie” – zapomnienie sensotwórczej roli mitu. Ten ostatni dawał – chcąc to wyrazić terminologią Heideggera – jedyny „przystęp” do źródeł prawdy i samej prawdy w jej znaczeniu absolutnym. Dlatego i sam Bóg dywagacji metafizycznych mógł tu być, co najwyżej, „Bogiem rezonerów”, nie zaś Bogiem religijnego kultu, a więc Bogiem „prawdziwym”.

Zamykając te refleksje, powtórzmy raz jeszcze poczynione wcześniej (w zestawieniu rezultatów badań poprzedniej części pracy) spostrzeżenie, a mianowicie wnioszek podstawowy, iż w obrębie zasygnalizowanych tutaj propozycji napotykamy na zasadnicze trudności, w dużej mierze uniemożliwiające formułowanie i odczytywanie jakiejś zwartej (integralnie) teistycznie wyinterpretowanej (i dlatego racjonalnej) wizji rzeczywistości. W sensie zatem ścisłym, sam teizm jest tutaj zredukowany do jakichś (dowolnie konstruowanych) postaci filozofii religii.

W tym teraz dopiero tle bardziej zasadne wydaje się ogólne sformułowanie problematyki tej części rozprawy, która jest w dużej mierze (pozytywną, udzielaną – *implicite*) odpowiedzią, a także – choć nie zawsze ujawnianą wprost – dyskusją, z zaprezentowanymi przez wymienionych Filozofów poglądami, oczywiście w temacie tutaj nas interesującym. Owe odpowiedzi i dyskusje są jednocześnie formułowane z perspektywy podzielanej przez autora książki proporcji, zarysowującej się w ramach szeroko rozumianej Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, z uwzględnieniem szczególnym jej Twórców, a zwłaszcza (i to jakby pierwszoplanowo) myśli M.A. Krąpca. Mówiąc krótko, celem tej części pracy jest prezentacja tej wersji teizmu, która – jako jedyna, bo rzeczowa i racjonalna – wydaje się być najbardziej słuszna. Zaznaczymy, iż wskazana słuszność tej propozycji nie stanowi jakiegoś typu *a priori*, lecz jest wynikiem szerszego, jakby bardziej głębokiego spostrzeżenia, a mianowicie tego, że jedynie metafizyka realistyczna – o jej dorzeczej i racjonalnej perspektywie jest tutaj bowiem mowa – jest stanowiskiem wyrosłym z realistycznej koncepcji bytu i, odpowiednio – także realistycznej koncepcji poznania.

Nie przesądzając w tym miejscu nic na temat brzmienia wniosków końcowych, zauważmy tutaj jedynie – z tej intuicji właśnie wypływa cały merytoryczny układ drugiej części niniejszej pracy – że w ujęciu metafizyki klasycznej – teizm, wszystkie jego tezy „składowe”, nie są jakąś teorią narzucaną, konstruowaną *a priori*, to znaczy – w sensie ścisłym – nie są w jakiś sposób wstępnie zakładane (jak to bywa gdzie

indziej) jako swoiste „warunki” systemowe, lecz stanowi jakby ostatni „akord” wyjaśnień metafizyki. Teizm jest – powiedzmy tutaj tyle – czymś w rodzaju „zwieńczenia” całego systemu metafizyki. Systemu, znowu – wyjaśnijmy – nie rozumianego jako ściśle określony zespół tez, logicznie ze sobą powiązanych i nawzajem się warunkujących, ale systemu jako metafizycznej teorii, której rdzeniem i wciąż powracającym ontycznym (rzeczowym) „kryterium negatywnym” jest sam realistycznie ujęty byt w konkretności jego istnienia i realizowanych treści. Tak zatem, dodajmy, teoria Bytu Bożego (sprawa Jego istnienia oraz Jego natury) nie jest owocem *ad hoc* sformułowanej tezy, skądinąd dość dogodnej (jako wstępnie założonej – i jako takiej, wiele wyjaśniającej) dla całego toku wyjaśnień. Wręcz przeciwnie, jest ona punktem „dojścia” tychże analiz. Podkreśla to sam realizm przedmiotu metafizyki, którym jest w pierwszym rzędzie sam istniejący realnie byt – ujęty metafizycznie – to jest byt jako taki. Wynika stąd zatem, iż w istocie Bóg nie jest „przedmiotem” ludzkiego poznania, ale nie dlatego, że nie jest Bytem istniejącym realnie, lecz ponieważ nie jest *de facto* dostępny ludzkim aktom poznawczym wprost. Oznacza to, na gruncie uniesprzeczeń ostatecznych, że sama konieczność afirmacji istnienia Boga, wyprowadza samą bytowość bytów niekoniecznych z pola ontycznego i poznawczego absurdu, skoro istnieją one rzeczywiście, ale nie posiadają w sobie żadnej racji – ani swojego istnienia, ani swojego ontycznego uposażenia, ani także samej swojej inteligibilności, która jest bazą realnych aktów poznawczych.

Poczynione wyżej uwagi pozwalają na krótką prezentację poruszanej tutaj kolejno problematyki. Otóż najpierw, jakby w pierwszej odsłonie, zostanie zaprezentowana realistyczna koncepcja bytu jako niezbywalna podstawa dalszych badań. I tutaj okazuje się, że mogą być one oparte na tych pryncypiach rozumienia istnienia i „funkcjonowania” świata, jakimi są podstawowe – mówiąc tradycyjnie – przyczyny bytu oraz nie mniej ważne, wkomponowane w nich same, a także w zarysowującej się w ich polu, koncepcji bytu, te fundamentalne sądy-zdania o rzeczywistości, jakimi są tzw. pierwsze zasady i bytu, i poznania. Taki, racjonalny porządek kosmosu jest komunikowany, o czym będzie mowa później, przez te sądy, które „niosą” sam fakt realnego istnienia (sądy egzystencjalne) oraz sądy orzecznikowe, tj. te, które informują o treściowej „zawartości” elementów składowych świata. Wzięta łącznie, poznawcza wartość sądów ujawnia również ten „wymiar” świata, jakim jest jego osnowa pluralistyczna. Ten aspekt wydaje się szczególnie doniosły dla odczytania i zwerbalizowania całej struktury realnych bytów, która to struktura ukazuje świat jako układ bytów w swoim istnieniu przygodnych, a zatem z konieczności odwołujących się do ich Pierwszej Przyczyny.

Wagę szczególną posiadają kolejne rozdziały, to znaczy te, które ukazują transcendentalną i analogiczną zarazem strukturę kosmosu bytów mnogich. Otóż okazuje się, iż wspomniana tutaj struktura transcendentalna, jak i analogiczny sposób, zarówno bytowania, jak i poznania, bazując na uchwyceniu i uwypukleniu donio-

słości samego aktu istnienia (pozostałe transcendentalia są tu niejako wtórne), staje się podstawą racjonalnego dyskursu na temat – najpierw istnienia, potem zaś także prób swoistego dorozumienia Boskiej natury. Szczególna rola przypada w tym kontekście zaszyfrowaniu oraz uzasadnieniu doniosłości transcendentaliów relacyjnych jako tych, które swoim bytowym i jednocześnie poznawczym „układem” stają się nieodzownym „pomostem” dla wszelkich prób ukazania niesprzeczności świata w świetle tych ostatecznych wyjaśnień, którymi są zadania-sądy wypowiedziane w kontekście istoty Bytu Absolutnego. Tym samym, ów uniesprzeczniający sam świat „obraz” (ściśle analogiczny) Boga, staje się podstawą do ukazania jego zorientowania celowego, co przy częściowej – nazwijmy to – „tajemniczości” bytu, jest zarazem swoistym wyprowadzaniem go z niedorzecznego (bo nieracjonalnego) pola, jakim jest ontyczny i epistemiczny absurd.

Tak zatem, przedstawione poniżej analizy, w różnych, kolejnych odsłonach, mają za zadanie ukazać rzeczową i racjonalną równocześnie koncepcję teizmu jako takiego istotnego „fragmentu” refleksji metafizycznej (w obrębie realizmu), która – raz jeszcze to przypomnijmy – nie ma na celu jakiegoś przedwstępnego, zarysowanego *a priori* „teistycznego” układu świata, którego mocnym „elementem” wyjaśniającym jest (postulowany za ledwie) Bóg, ale takiego wyjaśniania-uniesprzeczniania „układu” kosmosu, które jest realnym, koniecznym „zwieńczeniem” ostatecznościowego uzasadniania, zarówno porządku ontycznego, jak też poznawczego, którego Racją – Osobowym Dobrem, Prawdą i Pięknem jest Bóg-Kres wszelkich wyjaśnień.

I

REALIZM – RDZENIEM ROZUMIENIA ŚWIATA RZECZY I OSÓB

Dostępna w ludzkim poznaniu rzeczywistość, a zatem sam człowiek, jak i otaczający go świat rozmaitych bytów przedstawia się jako pytajna. To, czym najpierw świat „narzuca się” poznającemu człowiekowi, to jego wieloaspektowe bogactwo – mnogość bytów, różnorodnych w swoim uposażeniu, wielorako złożonych, a przy tym cechujących się swoistą komunikowalnością tego, czym są. Naturalnie, podstawą refleksji wokół tak wstępnie scharakteryzowanego świata jest poznawcza postawa stawiająca sobie za cel uchwycenie, zarówno jego samego jako „całości”, jak i jego elementów składowych. Wydaje się, że najbardziej zasadnym „punktem wyjścia” do tego typu analiz jest zwrócenie uwagi na poznawczą nośność i doniosłość zarazem tego wachlarza „danych” o tymże świecie, jaki zapewnia poznanie zdroworozsądkowe, a zatem to poznanie, które spontanicznie kontaktuje z tym wszystkim, co po prostu jest-istnieje, wybijając tym samym ludzkie akty poznawczej percepcji z jakiejś pierwotnej bierności. Bazowe zatem jest tutaj uchwycenie prostego ujęcia tego, czym jest byt, czym jest rzeczywistość jako ukonstruowana z wielości bytów odrębnych, ale jednocześnie układających się w całość *compositum* wszystkiego tego, co istnieje i istniejąc, niesie-komunikuje swoje treści – to, czym jest i jak ujawnia swoją naturę.

Celem tego rozdziału, wstępnego w obrębie problematyki tej części pracy, jest próba ukazania pryncypiów realistycznej interpretacji rzeczywistości. Chodzi tu zatem w pierwszym rzędzie o to, aby – naturalnie, z konieczności jedynie skrótowo – przedstawić egzystencjalnie zorientowaną koncepcję bytu. Okazuje się, iż w płaszczyźnie realizmu metafizyki bytem (jako bytem) jest każda zdeterminowana w sobie treść jako istniejąca. Oznacza to, iż zasadniczo tym, co sprawia, że ów byt jest tym, czym jest, jest akt jego istnienia. Tym samym ów byt ujawnia to, iż nie mając racji bytu w sobie, to znaczy realizując typ istnienia przygodny, jest on zrozumiałą „bardziej” w kontekście wielorakiego typu uprzyczynowania – wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Taki byt – istota konstruowana przez proporcjonalne do układu jej treści istnienie, odsłania się poniekąd jako poznawalny, czy wręcz mocą swojego istnienia, „narzucający się” ludzkim aktom poznawczym, „ustawiając” je tym samym w polu uniesprzeczeń racjonalnych. Te ostatnie są niczym innym, jak przestrzenią czytania samego bytu, jak i jego poznawczych „odsłon” w świetle pierwszych zasad bytu, które – jako odnoszące się do realizmu samego bytu – są zarazem pomostem racjonalności-dorzeczności samego poznania. Jak się okaże, istnieje tutaj naturalna,

bo gwarantowana samym realizmem świata, dwutorowość – płaszczyzny ontycznej, jak i epistemologicznej, które w stosunku do siebie pozostają „naturalnie” komplementarne w tym znaczeniu, że istnieje (nieprzypadkowy) porządek, coś w rodzaju odpowiedniości różnych „poziomów” rzeczywistości. Podstawą tego porządku jest sam eksponowany tutaj egzystencjalny aspekt bytu jako konkretnego, który istniejąc, realizuje właściwą sobie treść, która – posiadając rację bytu – jest czytelna, to znaczy poznawalna. Stanie się to jeszcze przedmiotem bardziej szczegółowych analiz, ale już w tym miejscu zasygnalizujemy jedynie to, że – wbrew ujęciom apriorycznym – stanowisko filozofii bytu daje rzeczowe (realne), jak i funkcjonalne „pierwszeństwo” płaszczyźnie samego bytu jako istniejącego, wtórnie zaś dopiero – zmysłowo-intelektualnej płaszczyźnie poznawczej jako „nabudowanej” na pierwotności afirmacji samego istnienia jako „faktu” fundamentalnego.

Tak zatem, jak już wspomniano, po przedstawieniu realistycznej koncepcji bytu jako istniejącego, w toku poniższych analiz zaakcentujemy wagę rozumienia bytu w świetle jego przyczyn naczelných: materialnej, formalnej, sprawczej oraz celowej, aby w ich tle zaakcentować rozmaite obszary realizmu rzeczywistości jako takiej. Ta zaś perspektywa – jak postaramy się to wykazać – jest w pełnym tego słowa znaczeniu dorzeczna, ponieważ bazuje na pryncypiach realnie właśnie pojętego bytu, jak i jego poznania, co z kolei zapewnia odczytanie, jak i konieczność respektowania pierwszych sądów-zdań, czego wyrazem są pierwsze zasady bytu i poznania, głównie zasada tożsamości, jak i jej „negatywne” rozświetlenie w postaci zasady niesprzeczności. Dopełnieniem ich transcendentalnie rozumianej obowiązywalności jest racja bytowości, jak i sama zasada przyczynowości jako takiej.

1. AKT ISTNIENIA JAKO PODSTAWOWE „NAPIĘCIE” BYTU

Punktem wyjścia wszelkich ludzkich aktów poznawczych – od tej uwagi rozpoczniemy nasze analizy – jest poznanie spontaniczne, czyli poznanie przednaukowe, czy mówiąc inaczej – poznanie zdroworozsądkowe. Na jego gruncie cała otaczająca człowieka rzeczywistość i on sam jako podmiot poznający, jest po prostu dana, jawi się w polu jego świadomości jako istniejąca¹. Faktyczność istnienia

¹ Wiąże się to oczywiście z podstawą wszelkiej naukowej refleksji opartej w punkcie wyjścia na poznaniu zdroworozsądkowym. Na ten temat zob. M.A. Krąpiec, XXI, s. 18-19; II, s. 41-55; Tenże, *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej* (dalej cyt.: VIII), Lublin 1994, s. 248. 261; IV, s. 19. Poznanie ludzkie jest poznaniem bytu realnego (spontanicznie poznawanego) i to stanowi podstawę wszelkich dalszych „operacji” poznawczych. Krąpiec podkreśla, że „pierwsze intelektualne poznanie jest poznaniem czegoś, co jest najogólniejsze, jest poznaniem bytu; byt jako coś, co jest, co jeszcze nie jest sprecyzowane w naszej świadomości, staje przed nami. Wszelkie dalsze etapy poznania stanowią tylko coraz pełniejsze precyzowanie pojęcia bytu, jako pierwszego przedmiotu intelektualnego myślenia” (II, s. 542). Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*,

świata, przedmiotów nań się składających, również innych ludzi, jest pierwotnie dana², jeszcze poznawczo nie ujęta, ale uderzająca realnością tego, że jest. Istotną rolę odgrywa tutaj pierwotna percepcja istnienia świata realnego. Rzecz, każdy konkretny byt³ ujęty na płaszczyźnie egzystencjalnej stanowi poznawczo fundamentalne i najbardziej pierwotne „doświadczenie” człowieka⁴. Komunikuje ono treść-fakt oczywisty – rzeczywistość, czyli to, co faktycznie istnieje, bowiem rzeczywistość dostępnego w poznaniu świata jest pluralistyczna, a zatem realnie, faktycznie istnieją tylko – w swej strukturze analogiczne – konkrety (już tutaj należy podkreślić, że abstrakty stanowią jedynie sposób intelektualnego uchwycenia rzeczy istniejących jednostkowo). Oznacza to, iż oczywistość istnienia świata jest tak bardzo, fundamentalnie dostępna ujęciom ludzkich aktów poznawczych, że jest – paradoksalnie – prawie „niezauważalna”. Wymaga specjalnej refleksji wspomagającej uzyskanie swoistego „dystansu” wobec świata, by w ten sposób uświadomić sobie realnie rolę istnienia w otaczającej rzeczywistości⁵.

1.1 „PRZESTRZEŃ” REALIZMU ISTNIENIA

Trzeba jednak tutaj zaznaczyć, że istnienie jako racja-podstawa samej rzeczywistości, jak i jej (obiektywnego) poznania jest faktem tak bardzo oczywistym, że jest swoiście „przezroczyste”, tzn. w spontanicznym poznaniu kontaktującym po-

s. 287nn. W ramach dyskusji ze współczesnymi kierunkami filozoficznymi można za Maryniarczykiem – z punktu widzenia realizmu metafizyki – powiedzieć, że „zadaniem filozofii jest poznawanie i wyjaśnianie rzeczywistości, a nie naszych wrażeń o niej, czy weryfikowanie hipotez [jak chce np. Whitehead – JT] i teorii” (tamże, s. 289).

² Charakteryzując maksymalistycznie zorientowane poznanie metafizyczne, S. Kamiński powie, iż „najbardziej znamienita dla filozofii problematyka rodzi się głównie z całościowego i ogólnogzystencjalnego (drugorzędnie tylko jakościowego i ilościowego) podejścia do przedmiotu dociekań” (*Jak filozofować?*, s. 46).

³ J. Maritain powie, iż „jest to byt rzeczywisty w całej czystości i w pełnym zakresie właściwej sobie dostępności dla umysłu i właściwej sobie tajemnicy. [...] Byt jawi się zgodnie ze swymi cechami charakterystycznymi jako transobiektownie stały, autonomiczny i w istocie swej źródnicowany [...]” (*Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 146).

⁴ Jak podkreśla A.B. Stępień, istniejący byt to „zawsze coś; przedmiot istniejący musi być określony (tożsamy z sobą). Byt więc – konkluduje – to zdeterminowana treść wraz z przyporządkowanym jej istnieniem”. Tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 11. Zob. ustalenia A. Maryniarczyka: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 3, Lublin 2005, s. 33nn.

⁵ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu* (dalej cyt.: I), Lublin 1993, s. 53; XXI, s. 145. 205; XIII, s. 131-132. 162-163; XI, s. 58-59; X, s. 90. W poznaniu metafizycznym chodzi o analizę bytu istniejącego realnie. Służy temu formułowanie pojęcia bytu jako istniejącego konkretnego, nie zaś jedynie jakichś (bliżej nieokreślonych) stanów (tylko) możliwych, bądź też snucie refleksji natury „dialektycznej” – na granicy bytu i nie-bytu. Tymczasem – powie Krąpiec – „Nie ma idei absolutnego niebytu, jeśli to ma być idea wszystkiego, co nie istnieje. Możliwa jest tylko idea wszystkiego, co jest. Niebył zatem to nic innego, jak tylko akt negacji umysłu dokonanej nad bytem, to negatywny sąd istnienia, które nie może być spójciovane” (I, s. 61).

znający przedmiot z rzeczywistością nie zatrzymuje jakby na sobie uwagi. Dokonuje się to dopiero w jakiejś afirmującej je refleksji. Sam akt istnienia powoduje, wyzwala w poznającym podmiocie takie stany poznawcze (pytajne⁶ pod adresem rzeczywistości, która po prostu, „spontanicznie”, istnieje), które dokonują się bezznakowo oraz przedznakowo. Stąd też ogólnie-egzystencjalne ujęcie przedmiotu metafizyki⁷ – realnie istniejącego bytu, posiada swój „proporcjonalny” wydzźwięk także na gruncie epistemologicznym, gdyż ten ostatni, konkretnie – sam fenomen ludzkiego poznania, jest również bytem, jest rzeczywistym faktem⁸, który ostatecznie poddaje się wymogowi sprawdzalności, co jest możliwe jedynie poprzez specyficzny „nawrót” do konkretnej rzeczywistości, która – jako realna (i odpowiednio – racjonalna) – jest jego „miarą”. Sama więc afirmacja istnienia stanowi swoisty, konieczny „próg” dla całego poznawczego procesu świata. Więcej – jest jego racją bytu oraz fundamentem jego realizmu⁹. Inaczej mówiąc, przedmiotem spontanicznego ludzkiego poznania jest rzeczywistość złożona ze „znaczonych” rzeczy, nie zaś same transparentne, znaczące znaki. Oznacza to, że to fakt istnienia jest pierwotny i w związku z tym, jedynie coś, co istnieje realnie i konkretnie, jest rzeczą konkretną i realną. Tak więc każdorazowy fakt afirmacji istnienia rzeczy, które jest bezznakowe oraz stwierdzanie własnego „ja” poznającego podmiotu jest podstawą poznawczego realizmu¹⁰,

⁶ Zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie dróg poznania Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 52-53.

⁷ Zob. Tenże, *Dziela*, t. XVI: *Suwerenność – czyja?* (dalej cyt.: XVI), Lublin 1996, s. 239; V, s. 285; XXI, s. 19-20. „Wyodrębniony byt jako byt, czyli byt jako istniejący, będąc przedmiotem metafizyki, czyni ja podstawową nauką o rzeczywistości, która analizuje i wyjaśnia rzeczywistość w aspekcie jej istnienia, czyli ze względu na to, że jest rzeczywistością” (XXII, s. 21). Na innym miejscu Krąpiec wyjaśnia, że „byt realny jako przedmiot metafizyki zawsze jest związany z aktem istnienia, który jest elementem konstytuującym porządek realnie bytowy” (XI, s. 142). Zob. prace E. Morawca: *W kierunku metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994; *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994; *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998 i wspólnie z P. Mazanką: *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006.

⁸ Faktem w tym sensie, iż wyznacza on – jak zauważa E. Gilson – zakres zainteresowania metafizyki. Ta ostatnia „oznacza naukę o tym, czym jest byt i o własnościach, które mu przysługują jako takiemu” (*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1963, s. 69). Na innym miejscu Gilson powie, że „zrozumieć to znaczy sięgnąć poza poziom istoty do głębszego poziomu istnienia. [...] W tym właśnie głębszym znaczeniu *być* jest aktem najpierwotniejszym i podstawowym, dzięki któremu byt jest, czyli istnieje” (*Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 56).

⁹ „Poznanie istnienia bytu – podkreśla w związku z tym M.A. Krąpiec – jest zatem sytuacją poznawczą pierwotną, warunkującą rozpoczęcie procesu realnego poznania samej rzeczy. Poznanie istnienia jakiegoś bytu jest czymś nadprawdziwościowym, gdyż stanowi rację bytu samego procesu poznania i jest ostatecznym kryterium ustalania prawdziwości poznania. Poznanie istnienia jest czymś pierwotnym, przedznakowym aktem poznania” (XXI, s. 21).

¹⁰ Naturalnie z całkowicie innej perspektywy badawczej, bo z obszaru filozofii nauki, ale bardzo interesujące wydają się uwagi o realizmie poczynione przez K. Poppera. „Realizm – mówi on – jest podstawą zdrowego rozsądku”. I opozycyjnie, charakteryzując stanowisko idealistyczne, zauważa, iż „idealizm wydaje się nonsensowny, ponieważ implikuje coś w rodzaju tezy, że mój umysł jest twórcą

tj. wszelkich ujęć poznawczych, które są właśnie znakowe. Całkowicie bezznakowe pozostają jedynie dwa „obszary” – po pierwsze realne istnienie rzeczy oraz, po wtóre, istnienie owego podmiotowego „ja”¹¹.

Stąd też – podkreślmy to – przedmiotem realnego intelektualnego poznania jest rzeczywistość¹². I właśnie „podczas” jej intelektualnych ujęć, wtórnie niejako, poznajemy sam akt poznania intelektualnego, dzięki któremu poznajemy realny jego przedmiot, dochodząc w ten sposób, koniec końców, również do poznania samego jego źródła, czyli intelektu. Tak zatem można skonstatować, że istnienie realnego świata, jego odpoznanawanie, suponuje istnienie podmiotu-człowieka¹³. Zawsze jednak jest tak, że to świat rzeczywisty mocą, „ostrością” swego istnienia, wytrąca poniekąd władze poznawcze człowieka, skłaniając je w ten sposób i do afirmacji istnienia świata, i afirmacji istnienia siebie samego („ja” jako podmiot poznający)¹⁴. „Istnienie jednak – zauważa – M.A. Krąpiec – jest aktem realnego bytu. Tym, czym akt jest dla możliwości, istnienie jest dla substancji, dla istotowej treści, która przyporządkowana do istnienia jest właśnie bytową możliwością”¹⁵.

tego pięknego świata. [...] Odrzucenie realizmu – konstatuje – jest po prostu megalomanią – najczęstszą wśród zawodowych filozofów chorobą” (*Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 61).

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 28, 38; VIII, s. 261-262, 317-318; Tenże, *Dzieła*, t. XVII: *O ludzką politykę* (dalej cyt.: XVII), Lublin 1998, s. 81. „Rzeczywistość świata realnie istniejącego, ukazująca się w naszym spontanicznym poznaniu, wskazuje na obiektywizm poznawczy człowieka, na niepodważalną wartość ludzkiego poznania i uchyla wszelkie zarzuty, jakie pojawiały się w dziejach filozofii – gdyż zarzuty te, pozornie ukrytyczniające stanowisko poznawcze, wyrosły na fałszywym założeniu idealizmu poznawczego, w którym przedmiotem poznania jest nie byt istniejący jednostkowo-realnie, ale idea abstrakcyjna lub konkretna. Powoduje to zamknięcie się poznania w świecie świadomości i znaków mentalnych, z których nie ma przejścia do świata rzeczywiście istniejącego” (VIII, s. 306). Stąd także S. Kamiński dodaje, że „świadomość bytu nie jest bardziej podstawowa i pewna niż byt” (*Jak filozofować?*, s. 50).

¹² Sposób poznawczego „wiązania” tejsze rzeczywistości ukazuje M.A. Krąpiec w artykule: *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 201-212. Zob. E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, s. 361nn.

¹³ Realizm tego ujęcia informuje po prostu to, że „człowiek jest, istnieje jako określona treść zdeterminowana właściwym jej istnieniem”. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 39.

¹⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* (dalej cyt.: V), Lublin 1995, s. 283; VIII, s. 245; XIV, s. 45. Dość sugestywnie Krąpiec tutaj powie, iż „rzeczywistość, wyzwalająca nasze poznanie pozwala nam zrozumieć jak jest ona pojmowana – a więc, że istnieje, i że istniejącą rzeczywistość ujmujemy poznawczo w naszych aktach intelektualnego poznania” (VII, s. 245).

¹⁵ Tamże, s. 345. Por. II, s. 563-565. W tym miejscu można się posłużyć M.A. Krąpca określeniem bytu: „Przez pojęcie bytu jako bytu rozumiemy każdą treść istniejącą lub też mogącą w jakikolwiek sposób realnie istnieć. Każda więc treść konkretnej rzeczy, sama w sobie określona i zdeterminowana (identyczna z sobą), chociaż jest w poznaniu mętna, gdyż zawiera w sobie w sposób niewyjaśniony wszystkie szczegóły, jeśli jest w jakikolwiek sposób przyporządkowana istnieniu, nosi nazwę bytu” (II, s. 570).

Rzeczywistym zatem bytem jest to, co jest jakąś treścią i to treścią aktualnie istniejącą. Być bytem istniejącym realnie, to być czymś (treścią) istniejącym, ponieważ jedynie istnienie (akt istnienia) powoduje-sprawia rzeczywistą realność każdego konkretnego bytu. Można zatem, powiedzieć, że samo pojęcie bytu jest jakby wyrażeniem-terminem skrótowym, tzn. sama poznawcza „zawartość” wyrażenia *był jako był* jest oznaczana terminem byt, ale odnosi się, odsyła nie tylko do ujęcia treści, czyli jego istoty, lecz wskazuje na nią jako istniejącą. Dlatego też pojawia się tu fundamentalna konstatacja, iż wspomniana „zawartość” (poznawcza) bytu jako bytu jest niczym innym, jak swoistym stykiem-sprzężeniem sądów alternatywnych egzystencjalnych¹⁶.

Jedynie realne istnienie, istnienie aktualne – jak mówi Gilson – „katalizator istot”¹⁷, konstytuuje rzeczywistość. Jest ono współmierne do wszystkiego, co istnieje; jest proporcjonalne do każdego bytu (treści)¹⁸. O każdym bowiem bycie wyrażamy poznawczą intuicję, że jest on bytem (istnieje) z uwagi na akt istnienia, pomimo tego, iż samo istnienie nie jest tożsame z treścią. Dzieje się tak, ponieważ, jeśli w każdym realnym bycie inna jest jego „strona” esencjalna, treściowa, to także inna jest jego „strona” egzystencjalna¹⁹. Poza tym, istnienie (akt bytu właśnie) stanowi naczelną i fundamentalną „czynnik” rzeczywistości i jako taki nie „domaga się” jakiegokolwiek procesu udowadniania, lecz (jedynie) poznawczego stwierdzenia. Właśnie ono – stwierdzenie istnienia realnego, znajduje się u podstaw możliwości poznania w ogóle. Podkreśla tutaj z naciskiem Krąpiec, iż „afirmując istnienie rzeczy w naszym poznaniu, nie wytwarzamy sobie jakiegokolwiek zastępczego *znaku-pojęcia* tego istnienia. I nie można też – dodaje – zdefiniować poznanego (afirmowanego) istnienia. Zresztą istnienie, jako prosty i niezłożony *akt bytu*, dzięki któremu dany byt jest rzeczywistym, istniejącym bytem, nie może podlegać pojęciowaniu, czyli stać się znakiem, właśnie ze względu na *prostotę* i niezłożoność aktu istnienia”²⁰. Niemniej jednak, zawsze istnienie jako akt istnienia bytu jest „zależny” od

¹⁶ Por. Tenże, XXII, s. 101; XIII, s. 92. „Nie dlatego – w związku z tym uzasadnia M.A. Krąpiec – coś jest realnym bytem, że posiada taką czy inną naturę [...], lecz dlatego, że posiadając konkretną naturę (będąc konkretną naturą) rzeczywiście istnieje” (XI, s. 167).

¹⁷ „Ze względu na to – wyjaśnia dalej – że jest ono ich aktem, ono jedynie może połączyć je w jednolitą i bez skazy jedność tego, co jest” (*Byt i istota*, s. 266).

¹⁸ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 45-46; XXII, s. 178-179.

¹⁹ Por. Tenże, VII, s. 91-92. W kontekście uwypuklenia realistycznej koncepcji bytu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, Krąpiec podkreśla doniosłość samego aktu istnienia, który leży u podstaw realności, jak i określoności całej rzeczywistości: „Egzystencjalna strona bytu, istnienie, chociaż nie wypływa z samej istoty bytu i realnie się z nią nie utożsamia, to jednak będąc entytatywnym aktem istoty żadną miarą nie może być pominięta w realnym bycie, przedmiocie metafizyki. Istnienie jako akt, jest pierwsze, szlachetniejsze, doskonalsze w bycie od samej istoty” (I, s. 166).

²⁰ Tenże, VIII, s. 260; II, s. 72. Zob. XI, s. 108-111. Pomimo owej niepojęciowości, bezznakowości istnienia, jest ono poznawalne. Jego afirmacja dokonuje się zasadniczo na mocy sądów egzystencjalnych. Stąd język metafizyki egzystencjalnej kładzie akcent zasadniczy na akt istnienia, co dokonuje

jego „warstwy” treściowej. Pomimo, że stanowi dla niej rację konieczną (bytowości), to nie jest od niej „wolne”. Można powiedzieć więc, że istota – to, co określa „kształt” bytu, jego „wnętrze” za każdym razem niejako się tworzy, „narasta” proporcjonalnie do istnienia. Wszystko to sprawia, że samo istnienie jako akt bytu, jego „strona” doskonaląca, staje się zrozumiałe wraz z jego istotą, gdyż bez niej nie jest czytelne, nie jest poznawalne jako istnienie czegoś (realnego, konkretnego). Coś bowiem jest bytem realnym wtedy jedynie, gdy samo w sobie, jako podmiocie-substancji²¹, istnieje proporcjonalnie do swojej istoty-natury. A zatem, coś jest rzeczywistym bytem, co jest – ze względu na akt istnienia – „dostosowane”, jakby „dorasta” do określonej w swej rzeczywistości treści²². Istota rzeczy – bytu-substancji jest zatem niepodzielna i jako jednostkowa „koresponduje” z kategorią substancji, która, nawiasem mówiąc, w systemie metafizyki Arystotelesa, jest „kategorią” naczelną²³. Wiąże się oczywiście z tym fakt, że istota jako określona, substancjalna, jest definiowalna, bowiem istotą każdej rzeczy jest jej wewnętrzna natura. Jednocześnie istota rzeczy, będąc przedmiotem poznania ściśle definicyjnego, jest w swej strukturze czymś koniecznym²⁴ dla „kształtu” samej rzeczy; stanowi bowiem o jej tożsamości, a więc – konsekwentnie – o jej bytowości²⁵.

się w „sądzie egzystencjalnym, bezorzecznikowym”, bo istnienie nie da się upojęciować; nie da się wyrazić w formie znaku; nie może stać się orzecznikiem zdaniowym, bo nie wnosi nowej treści informacyjnej o podmiocie” (VIII, s. 321).

²¹ „Substancją – pisze E. Gilson – nazywamy podmiot uzupełniających determinacji, które otrzymują miano przypadłości” (*Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 50).

²² Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 67. 80; Tenże, *Dziela*, t. XVIII: *Ludzka wolność i jej granice* (dalej cyt.: XVIII), Lublin 2000, s. 39. Znaczy to zatem, że sam fakt, że byt istnieje, nie jest tym samym, czym on (w swej treści) jest. Jego „strona” egzystencjalna i esencjalna to jego dwa różne „oblicza” konstytuujące jego tożsamość, jak i ontyczna jedność. Stąd należy stwierdzić, że bytem jest każda treść, która posiada akt istnienia („jest” istniejąca). Por. VIII, s. 276. Na innym miejscu Krąpiec powie bardzo krótko, że „ostateczny akt”, który urealnia (doprowadza do rzeczywistości – zaktualizowania się) „wszelkie natury może być nazwany istnieniem” (IV, s. 119). Oczywiście, chodzi o „istnienie” konkretnu – istnienie aktualne i jednostkowe.

²³ Zob. bardzo obszerne analizy M.A. Krąpca w jego *Wprowadzeniu do „Metafizyki” Arystotelesa* [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. XLII-LXXXIII.

²⁴ Wydaje się to zbieżne z tym, co na temat konieczności bytu (i odpowiednio – przygodności) pisze M. Adler: „to, co *nie może* być inaczej, także *nie może* nie istnieć; i odwrotnie, co koniecznie istnieje, nie może być inaczej, niż jest. [...] Cokolwiek może być inaczej niż jest, może także po prostu nie być w ogóle [...]” (*How to Think about God*, s. 144 – cyt. za: J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 260).

²⁵ Por. M.A. Krąpiec, XXI, s. 25; VI, s. 55-56. Stąd również wniosek, jaki wyprowadza Autor *Realizmu ludzkiego poznania*, że „istota jest tym samym rzeczowo, co tożsamy w sobie byt, czyli substancja” (XXI, s. 25). Niemniej, należy tutaj podkreślić, że samo istnienie bytu jako takiego nie jest przedmiotem ujęć definicyjnych, nie da się go uchwycić „siatką” pojęć, bowiem „żaden proces abstrakcji nie dotyczy aktu istnienia rzeczy, bo istnienie jest nieujmowalne przez poznanie pojęciowe, jakim jest akt abstrakcyjnego pojmowania” (XI, s. 72).

Oczywiście, pomiędzy aktem istnienia, a treścią bytu (jego istotą) zachodzi podstawowa relacja transcendentálna, która oznacza, że każda treść jest koniecznie (to znaczy nieprzypadkowo) przyporządkowana do konkretnego, aktualizującego ją istnienia. To jest ontyczna baza dla sformułowania jednego, relacyjnego, proporcjonalnego w owym przyporządkowaniu, pojęcia bytu jako bytu, co – konsekwentnie – stanowi podstawę realności oraz proporcjonalnej ogólności przedmiotu metafizyki²⁶. „Metafizyka – powie po prostu A.B. Stępień – bada byt jako byt”²⁷. Istnienie, akt istnienia, który znajduje się u podstaw wszelkiej bytowości w sposób konieczny, nadaje pojęciu bytu jako bytu realizm. Stąd też jakakolwiek sprzeczność jako negacja rzeczy, dotyczy bytu wprost w aspekcie egzystencjalnym; w aspekcie treściowym zaś jakby na „drugim planie”. Istnienie – wynika stąd – jest w każdym wypadku zapodmiotowane, jest zawsze istnieniem czegoś – jakiejś treści i tylko zaprzeczenie podstaw bytu, czyli samego aktu istnienia, jest realizacją sprzeczności tego, czego jest istnieniem²⁸. Ujawniające się zatem w procesie metafizycznej separacji²⁹ pojęcie bytu jako bytu oznacza, że nie jest on ani czymś materialnym jako materialnym, ani czymś wyłącznie niematerialnym jako niematerialnym, gdyż takie ujęcie „jednostronne” pomijałoby wszelkie inne stany bytowe, a te są przecież faktem. Bytowość bytu nie jest zatem związana z jakąś jedną „stroną” rzeczywistości. „A więc – podkreśla Krąpiec – istnienie i bytowość, czyli jakaś nieokreślona poznawczo treść przyporządkowana do istnienia, nie wiążą się nierozzerwalnie ani z bytem materialnym, ani z bytem niematerialnym, bo *de facto* istnieją i takie, i takie byty”³⁰. Tak więc separacja – zauważa A. Maryniarczyk – jako istotna składowa formowania pojęcia bytu – pojęcia proporcjonalnego i analogicznego – pozwala w nie włączyć wszystkie istniejące byty. Ukazuje to jednocześnie fakt, że takie pojęcie nie jest

²⁶ Por. Tenże, VII, s. 427; X, s. 26-27. Krąpiec przestrzega tutaj jednak przed niebezpieczeństwem swoistego „reizowania” istnienia, jak i samej różnicy pomiędzy „elementem” egzystencjalnym i esencjalnym w bycie. Owszem, są to „czynniki” różne i do siebie niesprowadzalne, ale nie stanowią odrębnych „rzeczy”. Akt istnienia jako „czynnik” doskonalący byt i ostatecznie sprawiający, że on istnieje, nie jest samą rzeczą. By być rzeczą, pełnym bytem „domaga się” strony treściowej, esencjalnej. Zresztą, wyjaśnia Krąpiec, „zreizowanie istnienia uniemożliwia pojęcie samego złożenia z istoty i istnienia” (I, s. 57). Zob. XXII, s. 67; V, s. 299-300. 324.

²⁷ A.B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 58 („Metafizyczne pojęcie bytu jest myślowym ujęciem każdego bytu jako bytu” – tamże).

²⁸ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 61; XI, s. 160. M.A. Krąpiec przywołuje w kontekście tych analiz znaną bardzo dobrze argumentację św. Tomasza z Akwinu, przypominając za nim, że „istnienie i nieistnienie są dwoma krańcami sprzeczności. [...] Nieistnienie jako drugi człon sprzeczności przeciwstawia się samemu istnieniu w sensie absolutnym, pierwszym i zasadniczym; temu zaś, co jest związane z istnieniem jako takim, a więc formy substancjalnej lub materii, przeciwstawia się tylko pochodnie”. *De quattuor oppositis*, c. 4 (cyt. za: M.A. Krąpiec, XXII, s. 117).

²⁹ Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 88nn (Maryniarczyk podaje tutaj trzy kluczowe etapy konstytuowania się metody metafizycznej separacji).

³⁰ M.A. Krąpiec, I, s. 142.

„wiązaniem” bytu z jakimś tylko określonym typem determinacji tego, co istnieje – treści bytu jako bytu³¹. Stanowisko takie sprowadzałoby – przynajmniej częściowo – metafizyczne analizy na pozycje esencjalizujące, jak można to zauważyć na przykładzie koncepcji bytu-natury – tego, co jedynie niesprzeczne, których autorem jest Jan Duns Szkot³².

Rozumiejąco zanurzony w świat człowiek pyta o jego zasadę (*ARCHE*), stawia pytanie o swoisty „rdzeń”, zwornik całej rzeczywistości. Ciekawi go to, dzięki czemu, dzięki jakiej racji (racjom) przedstawiający się mu w spontanicznym poznaniu świat w swej złożoności i wielorakości, przedstawia się jako „dorzecny”, realny i co za tym idzie – poznawalny. Ów poznawalny świat przedstawia się jednak jako mnogi; osnowa rzeczywistości ukazuje się jako pluralistyczna, zespół odrębnych, oddzielonych od siebie bytowych elementów. „Bytowa odrębność – pisze w tym kontekście Krąpiec – i będąca jej następstwem wielość – jeszcze bardziej uwydatnia z jednej strony pluralistyczną strukturę świata, a z drugiej – realistyczny charakter koncepcji przedmiotu metafizyki. Świat jest zbiorem bytów tylko jednostkowych, z których każdy jest o tyle bytem, o ile jest odrębny od bytów drugih”³³.

Podstawą realizmu metafizyki jest więc realistyczna koncepcja bytu (byt jako byt), który jednocześnie jest ujęciem najogólniejszym analogicznie, odnoszącym się do wszystkiego, co istnieje, ale zarazem stanowiącym ujęcie poznawcze każdej jednostkowej, konkretnej bytowości – w jej istnieniu i uposażeniu treściowym³⁴. Tak więc byt jest każdą, jakąkolwiek treścią w sobie określoną, zawsze jako istniejącą.

³¹ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 93-94; M.A. Krąpiec, I, s. 143; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja*, dz.cyt., s. 125-126. Wiąże się to pośrednio z rozumieniem bytu w kontekście jego pierwotnego „układu”, jaki wyznacza obowiązywalność pierwszych zasad, na czele z zasadą tożsamości oraz niesprzeczności. Ich bezpośrednimi „następstwami” są zarówno zasada wyłączonego środka, jak i zasada podwójnego przeczenia. „One bowiem – mówi Krąpiec – odnoszą się, podobnie jak zasada tożsamości i (nie)sprzeczności, do zakresu całego bytu jako bytu. Gdziekolwiek jest jakaś bytowość, tam zasady te mają swe zastosowanie. Są one bowiem ujęciem poznawczym bądź treści samego bytu proporcjonalnie pojętego, bądź też jego zasadniczych właściwości” (II, s. 253).

³² Wspomniana „esencjalizacja” dotyczy całokształtu bytu – i bytów przygodnych, i Boga. Komentując takie podejście, Krąpiec mówi, że „jednoznaczność bytu narzuca określoną metodę dowodzenia istnienia Boga, który jest bytem, a natura bytu jest wszystkim, czym jest byt. A jeśli naturą bytu jako bytu jest niesprzeczność wewnętrzna, to wszystko, co jawi się jako niesprzeczne jest bytem” (XXI, s. 91).

³³ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 130. Krąpiec czyni tutaj dodatkowe uzasadnienia, bowiem chodzi o pojęcie bytu spójne dla całej jego wewnętrznej struktury. „Dlatego w sądach tożsamościowych sformułowanych egzystencjalnie nie ma identyczności między istotą i istnieniem jako istnieniem, istota bowiem w pojęciu bytu nie jest istnieniem; zachodzi w nich jednak identyczność w sensie konstytuowania przez te dwa elementy jednego rzeczywistego pojęcia bytu, składającego się z tych dwóch wyrażonych w podmiocie i orzeczeniu elementów. Znaczy to, że byt ujęty esencjalnie utożsamia się z sobą samym ujętym egzystencjalnie. Jedność w pojęciu bytu jest więc jednością stosunku, proporcji między wewnętrznymi elementami konstytuującymi rzeczywisty byt” (I, s. 144-145).

³⁴ Por. Tenże, XIII, s. 241; VII, s. 90. Autor monografii *Byt i istota* powie tutaj krótko: „Byt więc jako byt to byt istniejący” (XI, s. 154).

Treść stanowi tutaj o podstawie konceptualizacji, jest gruntem dla procesu pojęcia, i efekcie również definiowalności rzeczy, istnienie zaś urzeczywistnia („urealniania”) tę konkretną treść („to oto” – powiedziała by Heidegger), stanowiąc również fundament jej poznawalności³⁵. Tak zatem, w realnym bycie zawsze występują obydwa elementy – egzystencjalny i esencjalny. Aby jednak treść-istota była (mogła być) tym, czym jest, musi istnieć³⁶. W sensie ścisłym bowiem, w znaczeniu fundamentalnym o bytowości bytu (istnieniu, czy raczej bycie jako istniejącym) nie decyduje posiadanie jakiejś treści, jakiejś określoności „dokonywanej” poprzez formę, jak chciał chociażby Arystoteles, ale fakt realnego istnienia. M.A. Krąpiec twierdzi więc, że wtedy jedynie byt jest „czymś” faktycznym, gdy istnieje podmiotowo sam w sobie, czyli na sposób substancji. „Istnienie podmiotowe bytu – powie on – jest więc czymś podstawowym w rzeczywistości. Istnienie jest ostatecznym uzasadnieniem faktu, że jakiś byt naprawdę jest, że stanowi on rzeczywistość; istnienie jest więc racją realizmu bytowego”³⁷. Jak widać, ten – wspomniany wcześniej – zdroworozsądkowy, przedrefleksyjny jeszcze „akt”, mechanizm „chwytania” świata w prostocie jego ujęcia, jakim jest pierwotna afirmacja istnienia, niesie kolosalne konsekwencje dla całej systemowości metafizyki. Krótko mówiąc, staje się podstawą dla sformułowania, a także wyartykułowania pojęcia bytu jako bytu. Naturalnie – bytu jako takiego w jego „ujawnianiu się” realnym, nie zaś, jak było to, na przykład, w przypadku antropologii Marcela, czymś poniekąd zakładanym, ale bliżej czymś zupełnie nieokreślonym, ponieważ, jak sądził francuski Filozof, bliższe określanie go, groziłoby – jak niesłusznie sądził – utratą swojej „konkretności”. Mówimy – niesłusznie, bowiem gdzie indziej szukać oparcia dla jego „konkretyzmu”, jak nie w realności samego istnienia. W nieco innej optyce „systemowej”, ale ostatecznie podobnie ma się sprawa z propozycją M. Heideggera, w którego wizji „bycia” autentycznego, pomimo „zapodmiotowania” w czasie, brakuje osadzenia w jakiejś realnej strukturze ontycznej.

³⁵ W pojęciu bytu rzeczywistego, argumentuje Krąpiec, występuje konieczna współgra elementów: esencjalnego oraz egzystencjalnego. „Nie można pomijać istnienia w analizie bytu, całe bowiem zrozumienie i sens tego pojęcia pochodzi właśnie od istnienia jako aktu, który jest uzasadnieniem zarówno realności, jak i jego poznawalności. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę samo istnienie, również nie można ujmować go niezależnie od treści, wraz z którą tworzy jeden byt. Analiza poznawcza [...] wykazała, że na wypracowanie pojęcia bytu składają się tak sądy egzystencjalne, ujmujące istnienie w konkretnej treści, jak i konceptualizacja, zakładająca uprzednie istnienie sądów egzystencjalnych, które wraz z nią dostarczają bezpośredniego materiału do separacji, formującej pojęcie bytu jako przedmiotu metafizyki” (I, s. 147-148).

³⁶ E. Gilson powie, że „każda istota staje się rzeczywista dzięki aktowi istnienia, którym sama nie jest, który jednak ją zawiera jako swoją autodeterminację” (*Tomizm*, s. 59).

³⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 345. Istnienie jest doskonałym „wyrazem” konstituowania się bytu, bowiem wszystko, co w bycie jest realne, jest albo jego elementem konstytutywnym i jako taki nie domaga się dodatkowych uzasadnień, albo jest czynnikiem niekonstytutywnym, co powoduje konieczność odniesienia do jakiegoś układu przyczyn. Por. M.A. Krąpiec, I, s. 222-223.

Powróćmy jednak do fundamentalnych ustaleń w obrębie LSFK. Rysujący się na gruncie realistycznej metafizyki pluralizm, oparty jest tutaj zasadniczo na niesprowadzalności do siebie różnych elementów składowych bytu, zwłaszcza dwóch fundamentalnych czynników rzeczywistości – istnienia oraz istoty. Przekonuje to, że zarówno akt istnienia, jak i treść bytu (istota), są faktycznie, realnie od siebie różne. „Gdyby bowiem istnienie – przekonuje stanowczo Krąpiec – utożsamiało się z istotą bytu przygodnego, *wyczerpałoby się* w jego istocie, to istniałaby tylko *ta oto* istota koniecznie, a wszystko inne byłoby tylko partycypacją czy też przejawem tej właśnie istoty, która jest istnieniem”. I konkludując dopowiada: „Jeśli więc istnieją rzeczywiście mnogie i różne byty, to ich istnienie nie jest tym samym, co istota, a zatem istota i istnienie są realnie różne, jak realnie różnią się byty między sobą”³⁸. Złożenie to (obok złożenia wszystkiego co istnieje z substancji i jej przypadłości) jest „układem” bytu najpowszechniejszym. Przy tym absolutnie nie jest możliwe to, aby ten sam akt istnienia i ta sama istota (treść bytu) istniały jakoś „podwójnie”, ponieważ tożsamość, zarówno istoty, jak i proporcjonalnego do niej istnienia jest uwarunkowana właśnie tożsamością jej jednostkujących ją czynników. Wynika stąd zatem, że i istota, i istnienie stanowią zawsze konkretny – jedyny i niepowtarzalny byt i – konsekwentnie – ich oddzielanie jest jednocześnie zanegowaniem istnienia-realizowania się jakiejś dowolnej całości³⁹. Sam bowiem akt istnienia nie jest uzasadnialny poprzez wewnętrzną strukturę bytu, a zatem element treściowy. Będąc natomiast czynnikiem aktualizującym – urzeczywistniającym, a przez to jednocześnie uzasadniającym realność każdego analogatu, w sposób konieczny odnosi się do Bytu-Czystego Istnienia, gdzie istnienie jest „wewnętrznym” czynnikiem, w każdym razie konstytutywnym, analogatu. Owszem, chodzi w tym wypadku o analogat główny jako ten (jedyny – podkreślmy to już teraz), który w sposób ostatecznościowy stanowi uzasadnienie-uniesprzecznienie całej ontycznej struktury⁴⁰.

³⁸ Tenże, VII, s. 315; zob. XXII, s. 67-68. Wyczerpujący zbiór argumentów („wprost” i „nie wprost”) za ukazaniem realnej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem podaje Krąpiec m.in. w: V, s. 365-384.

³⁹ Stąd, z właściwą sobie konsekwencją, Autor monografii *O rozumienie świata* raz jeszcze przestrzega przed próbą reizowania analizowanych tutaj „czynników” bytu. Pisze, że „nietożsamość rzeczowa, czyli realna, istoty i istnienia w tym samym bycie nie znaczy, że istota czy istnienie tego bytu są rzeczami – ale znaczy jedynie, że w samej rzeczy, czyli w tym samym bycie nie jest tym samym istota konkretna (to, czym rzecz jest) i jego istnienie, czyli to, że byt jest” (XXII, s. 176).

⁴⁰ Por. Tenże, VII, s. 406. 416-417; XXII, s. 176. Ma to swoje kolosalne konsekwencje, zarówno czysto ontyczne, jak i te, ujawniające się na płaszczyźnie epistemologicznej. „Bez bytu koniecznego – uzasadnia Krąpiec – którego istotą jest istnienie, cała rzeczywistość, cały kosmos bytów przygodnych byłby zupełnie absurdalny, byłby nierzeczywistością. [...] Albowiem bez bytu koniecznego, który posiada całą rację bytu w sobie, byłby zrealizowany absurd” (II, s. 165).

1.2. ISTNIENIE I (A) ISTOTA

Na początek dokonajmy tutaj podstawowego spostrzeżenia, iż ujęcie poznawcze bytu jakby najłatwiej ujmowane jest w kategoriach aktu i możliwości. Każdy byt, to znaczy to, co istnieje – przekonuje o tym struktura sądu egzystencjalnego – jest jednym bytem, a zatem jednym aktem jako istniejącym (jest zawsze aktem lub aktem w możliwości). Elementy bytu: treściowy (jego „strona” potencjalna – będąca w możliwości ku czemuś, tj. jakiemuś aktowi) oraz egzystencjalny (jego „strona” aktualna – aktualizująca coś, czemu „brakuje” urzeczywistnienia) stanowią byt jeden. Stąd też, pojawia się tutaj takie pojęcie bytu, które wyraża zarazem jego istotę, jak i istnienie. Jest pojęciem odnoszącym się do całej rzeczywistości – do wszystkich bytów aktualnie istniejących (urzeczywistnionych), jak również realnie potencjalnych (mogących, jako „byty” w możliwości, przyjąć dopiero akt istnienia)⁴¹. Trzeba tutaj jednak podkreślić, iż istnienie jako akt rzeczy nie jest przyczyną jakichś (jakichkolwiek) jej ograniczeń. M.A. Krąpiec twierdzi nawet, że „istnienie bytu samo z siebie, jako naczelną akt i naczelną doskonałość rzeczy, nie posiada ograniczenia, gdyż w stosunku do wszelkich elementów bytowych jest aktem. Jeśli więc – dopowiada – istnienie jako akt nie ogranicza bytów, to ogranicza je bytowa możliwość, czyli istota”⁴². Cała zaś istota, struktura treści bytu realizuje się jedynie pod konkretnym, aktualnym istnieniem i jako czynnik bytu możliwościowy, jest do istnienia (czynnika doskonałego) zupełnie przyporządkowana. Tak zatem, akt istnienia jako akt jest usensownieniem pełnej bytowości bytu; jest podstawą jej tłumaczenia, racją-powodem jej racjonalności. Istnienie jest więc czynnikiem najdoskonalszym, gdyż stanowi o doskonałości rzeczy, jak i o jej rzeczywistości, tzn. wszystko, co dana rzecz ma w sobie jako faktyczne, realne, zawdzięcza aktowi istnienia⁴³. Sama istota natomiast jako ten element bytowości, który każdorazowo sprawia, że dana rzecz-byt jest tym oto konkretnym bytem, jest tym, czym jest, staje się realna i wytłumaczalna tylko i wyłącznie w ontycznej proporcjonalności, czy raczej ontycznym przyporządkowaniu do (wobec) aktu istnienia⁴⁴. Naturalnie, nie oznacza to w żadnym wypadku tego,

⁴¹ Por. Tenże, VII, s. 112-113. Krąpiec dopowiada, że „byt w ujęciu egzystencjalnym jest najbardziej pierwotnym *pojęciem* człowieka, samym przez się oczywistym, oznacza bowiem rzeczywistość, to, co naprawdę istnieje. Nie znaczy to jednak, by egzystencjalny sens bytu wykluczał treść, określoną naturę bytu. [...] Współłączność istoty i istnienia w konkretnym bycie leży u podstaw filozoficznego zrozumienia rzeczywistości” (II, s. 112-114).

⁴² Tenże, VII, s. 239. Zob. VI, s. 60. Stąd podkreśla Krąpiec, że „istnienie w porządku istnienia nie może być ograniczone samo przez siebie, bo wówczas do *pojęcia* istnienia (nie ma pojęcia istnienia, są pojęcia treści) należałoby ograniczenie, niedoskonałość. Jeśli zatem może być ograniczenie, to tylko poprzez możliwość w porządku istnienia, a jest nią istota” (V, s. 315).

⁴³ „Największą doskonałością wszystkich rzeczy jest samo ich istnienie; [...] wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie” (św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q.4, a.1).

⁴⁴ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 346. Jak zauważa Z.J. Zdybicka „w akcentowaniu prymatu poznania istnienia w stosunku do treści chodzi o podkreślenie transcendentalności istnienia w stosunku do

aby istnienie, pomimo iż jest racją bytu, było od jego „strony” treściowej niezależne. Istnienie jest zawsze istnieniem czegoś, jakiejś rzeczy-istoty. Bez niej ostatecznie nie byłoby czytelne, znajdowałyby się poza zasięgiem zrozumiałości. Prowadzi to do wniosku, że obie wyodrębnione „części” bytu są w stosunku do siebie zależne; cechują się ściśle określoną „miarą” swoistej komplementarności. Mają się do siebie tak, jak akt do możliwości. Istnienie aktualizuje, jest racją dostateczną realności treści, natomiast istota jest elementem realizowanym – aktualizowanym, tym, co podlega koniecznej determinacji. Kolosalna w wyeksplikowaniu realizmu rozumienia świata jest uwaga Krąpca, „że najpierwotniejszą rzeczywistością jest byt i tylko byt. To, co istnieje realnie, niezależnie od naszej myśli, to, z czego jest złożony cały kosmos – podkreśla on – nie jest światem jakichś *możliwych esencji* ani też jakąś *czystą egzystencją*, formującą się w konkretną rzecz, lecz najpierwotniejszym realnym faktem: konkretnie samodzielnie istniejącym bytem”⁴⁵. Nie chodzi tutaj, jak widać, o jakiś byt tylko niesprzeczny, to znaczy logicznie „możliwy”⁴⁶, którego warunkiem miałyby być sama jedynie „spójność” – jak powiedziałby R. Swinburne – ujęcia, czy egzemplifikacja jakiejś absolutnej prawdy (istnienia), co postuluje L. Kołakowski. Tutaj byt jest po prostu tym, co istnieje realnie i jako rzeczywiście istniejące, jest realnie (dorzecznie) poznawalne, bez konieczności spełniania jakichś dodatkowych warunków. Przypomnijmy, istnienie jako takie nie jest pojęciowe, będąc jednak czymś „rozpoznawalnym” poprzez kolejne odsłony poznania sądowego, o czym będzie jeszcze mowa później.

Wracając do samej „złożoności” bytu, trzeba tutaj jednak podkreślić, że istnienie bytu (złożonego z istoty i istnienia) nie jest pochodną jego treści (istoty), jak również nie jest przyczyną samego siebie. Świadczy o tym przygodność, niekonieczność jego istnienia, skoro kiedykolwiek nie istniał. Istnienie zatem bytu z konieczności odwołuje się do przyczyny zewnętrznej, skoro jego „racje” wewnętrzne nie stanowią ostatecznego wyjaśnienia faktyczności jego realnego istnienia⁴⁷. Jasne się staje to, że odpoznanawane w świecie „układy” bytów przygodnych nie znajdują uzasadnienia swojego istnienia w sobie. Odwołują się więc do racji zewnętrznej (jedynej), mającej akt istnienia w sobie samej. Racją tą może być tylko taki byt – doskonały, którego istnienie jest tożsame z jego istotą. „Istnienie zaś, które jest istotą bytu, jest istnieniem samoistnym, istnieniem tryskającym *od wewnątrz* w poszczególnym by-

kwalifikacji treściowych oraz stwierdzenie, że droga do poznania istnienia nie prowadzi poprzez rozpoznane treści”. I wyprowadza tu kolosalnie ważny wniosek, twierdząc, iż w tym kontekście „najlepiej mówić o równoczesności percepcji treści i stwierdzenia istnienia” (*Partycypacja*, s. 108).

⁴⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 347.

⁴⁶ Szczegółowe analizy natury logicznej (i ontologicznej) przeprowadza J. Woleński w dwóch tekstach w zredagowanej przez siebie pracy – *W stronę logiki* (Kraków 1996): „*Byt*” i *byt* (s. 109-124) oraz *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* (s. 159-168).

⁴⁷ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 444.

cie, istnieniem z konieczności, istnieniem nieuprzączynowanym, istnieniem jedynym, słowem: Absolutem⁴⁸. Stanie się to jeszcze przedmiotem osobnych analiz, ale nadmienimy już teraz, że próba racjonalnego ujęcia świata w jego realizmie, w jego pierwotnej jakby odsłonie, ukierunkowuje myśl w stronę konieczności jego uzasadnień natury ostatecznościowej, skoro on sam, w swoim istnieniu „niestabilny”, ukazuje się i jako istniejący, i jako (aspektywnie) poznawalny.

Tak zatem powtórzmy, iż przedmiotem metafizyki jest realnie istniejący byt. Punktem wyjścia jest tutaj afirmacja istnienia realnej rzeczywistości, która jest zbiorem bardzo różnorodnych faktów – nie tylko bytów już określonych, uformowanych, ale również całej gamy ich ontycznych „etapów”, czy bytów-zdarzeń. Tak więc poznanie⁴⁹ świata, dokonujące się istotnie na mocy sądów egzystencjalnych, staje się jednocześnie swoistym (realistycznie pojętym) sformułowaniem punktu wyjścia analiz metafizycznych, co pozwala wyodrębnić jej przedmiot – realny byt. Ten ostatni jest poznawczo afirmowany jako istniejący konkretnie ze względu na istnienie. Tak zatem – poprzez sądy egzystencjalne – poznanie bezpośrednie „styka”, „kontaktuje” podmiot z realnym istnieniem rzeczy, podczas gdy samo istnienie jako takie nie stanowi jakiegś *sui generis* „odbitki” (nawet nie transparentnej) mogącej być pojętą jako znak naturalny danej rzeczy. Oznacza to, iż przedmiot filozoficznych dociekań jawi się jako swoiście zneutralizowany, co zabezpiecza tym samym obiektywizm aktów poznawczych. Chodzi więc najpierw o bezpośredni kontakt poznawczy, wyrażany w sądach (głównie egzystencjalnych), które pozwalają na „ustalenie” faktów – to znaczy tego, co rzeczywiście istnieje⁵⁰. „Zatem stwierdzenie faktu – wyjaśnia Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – jest stwierdzeniem jakiegoś, czy jakichś konkretnych *stałych* stanów bytowych, procesów czy zdarzeń. Owe fakty staramy się ująć w świetle właściwego przedmiotu filozofii, czyli w świetle bytu jako istniejącego⁵¹. Cokolwiek bowiem istnieje, jest bytem, i poza nim – jako czymś real-

⁴⁸ Tenże, VII, s. 362. Wszystko bowiem, cokolwiek istnieje, „nie egzystuje – podkreśla Z.J. Zdybicka – samodzielnie, ale istnieje na zasadzie partycypacji w Absolutcie”. Tenże, *Partycypacja*, s. 16.

⁴⁹ Dodajmy za S. Kamińskim, że „poznanie filozoficzne różni epistemologicznie od naukowego tylko stopniem sprawdzalności (*Jak filozofować?*, s. 64).

⁵⁰ Zob. M.A. Krąpiec, VIII, s. 263-264; IV, s. 201-202. 245. „Samo istnienie rzeczy materialnej – pisze Autor *Metafizyki* – jest zarazem (pod różnym aspektem) materialne i niematerialne. Istnienie, nie będąc istotą, różni się od istoty rzeczy i różni się przez to samo od materii. Istnienie nie jest materią, lecz jest jej ostatecznym aktem, aktem w swej strukturze różnym od czynnika potencjalnego – materii, a także istoty. I w tym sensie jest ono czymś niematerialnym. Będąc różnym od materii (i w ogóle od istoty rzeczy) oraz nie posiadając w sobie materii – nie zawiera w sobie nic, co przeszkadza poznawalności, jeśli jedyną przeszkodą poznawalności jest materia, którą trzeba zdematerializować, aby można ją było poznać. Istnienie więc, będąc samo w sobie czymś różnym od istoty i od materii, nie potrzebuje zdematerializowania, aby je można było poznać” (II, s. 90).

⁵¹ Tenże, VII, s. 196. „Byt, czyli to, co posiada istnienie, jest tym samym, co coś, co ma istnienie, i istnienie, które jest posiadane przez owo *coś*. *To, co jest*, jest łącznością i zjednoczeniem z *to, co i jest*” (II, s. 567).

nym-faktycznym – nie ma niczego. Pojęcie zatem bytu jako istniejącego realnie jest pojęciem obiektywnym – stanowi transcendentale. Oznaczając zawsze jakąś substancję, jest pojęciem transcendentalnym i analogicznym zarazem⁵².

1.3. ISTNIENIE SUBSTANCJALNE

Istotna w realistycznym rozumieniu bytu wydaje się również analiza bytu jako substancji⁵³. Metafizyka egzystencjalna czerpie tutaj swoje treści głównie z tradycji Stagiryty i Doktora Anielskiego⁵⁴. Substancja jest tym „elementem” bytu, który – w zestawieniu z jego właściwościami (przypadłościami) – charakteryzuje się samodzielnym istnieniem. Substancja jest zatem podmiotem, któremu przysługuje istnienie w sobie⁵⁵. Jest racją, podstawą tożsamości bytu oraz jego, przynajmniej względnej, niezmienności. „Tylko pojęcie substancji – mówi M.A. Krąpiec – tłumaczy wszelkie byty, które bez niego byłyby niezrozumiałe. Wszystko bowiem, co jest, jest albo samą substancją, albo jej realizowaniem się lub też niszczeniem i rozpadaaniem, albo jej właściwością taką, jak przypadłości [...], albo wreszcie jej negacją lub brakiem”⁵⁶. I chociaż zmienność, dynamizm bytu jest faktem, to owa ewolucyjność jest wyrazem-właściwością substancji⁵⁷. Takim podmiotem, który może bytować bez konkretnych przypadłości, podmiotem, który jako podmiot istnienia samodzielnego właśnie, jest „pierwszy” w definiowaniu, a także pierwotny w poznaniu. Substancja, stanowiąc ontyczną rację tożsamości, jest koniecznym podłożem-podmiotem wszelkich zmian bytu, realizowania się jego „cech” konstytutywnych, jak też jest podstawą wszelkich ujęć definicyjnych. Ona „wyznacza” poniekąd samą określoność bytu, bowiem bez czynnika-podstawy tożsamości, nie byłoby samej realnej

⁵² „Tak pojęty analogiczny byt staje się narzędziem poznania pierwszego Bytu i zarazem jest przedmiotem nauki filozofii pierwszej – metafizyki” (I, s. 71). Zarówno „porządek” transcendentálny, jak i „analogiczny” świata będzie przedmiotem naszych wyjaśnień w kolejnych rozdziałach tej części pracy.

⁵³ Problematyce substancji w jej rozumieniu „genetycznym”, tj. w interpretacji historycznej, skupiając się głównie na rozwiązaniach podanych przez Arystotelesa, poświęca M.A. Krąpiec osobną monografię *Arystoteles koncepcja substancji*.

⁵⁴ Nadmienimy jednak, iż „konceptja teorii bytu – jak to podkreśla S. Kamiński – nie dba o wierność tradycji tomistycznej, ani niektórym upodobaniom myślicieli współczesnych, ale stara się być wierną przede wszystkim swemu naturalnemu obiektowi – istniejącej rzeczywistości” (*Jak filozofować?*, s. 73).

⁵⁵ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 152. Szerzej w interpretacji Arystotelesa zob.: W. Dłubacz, *Arystoteles problem ousia*, RF 39-40(1991-1992), z. 1, s. 225-240, a także: Tenże, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 112nn.

⁵⁶ M.A. Krąpiec, I, s. 64. W tym kontekście Współtwórca Szkoły Lubelskiej zaznacza, iż „metafizyka jako nauka o konkretnej rzeczywistości zajmuje się tylko taką substancją, która ma rzeczywiste istnienie, czyli substancją pierwszą samodzielnie istniejącą” (I, s. 66).

⁵⁷ O dynamizmie bytów w obrębie uwyrażenia aktu i możliwości oraz o jego „przemienności” pisze A. Maryniarczyk w numerze 5 „Zeszytów z metafizyki”: *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów* (Lublin 2006), s. 43-82 oraz s. 83-128.

jego tożsamości, a przecież sąd tożsamościowy, będąc zreflektowaną „odsłoną” bytu-rzeczy, jest podstawą uznania, że poznanie nieprzypadkowo wiąże nas z realnym bytem-rzeczą oraz poniekąd upewnia poznający podmiot, iż poznanie to jest racjonalne, jest sensowne, ponieważ wyraża konieczną relację do rzeczywistego bytu afirmowanego w sądzie o tożsamości relatywnej. Dlatego też – wbrew niektórym tezom epistemologii J.L. Balmesa, prekursora neoscholastyki – u samych podstaw aktów poznawczych znajduje się realny byt-substancja z całym bogactwem swych treści oraz wewnętrznego dynamizmu, co jest jedynym, niezawodnym i realnym kryterium prawdziwości ludzkich aktów poznawczych⁵⁸.

Substancja (podobnie zresztą jak widać to analogicznie w innych „parach” złożzeń bytowych) nie ujawnia się *in abstracto* od swoich przypadłości. Nie znaczy to jednak, że jest z nimi tożsama. Będąc dla nich podmiotem, jest od nich realnie różna. Poza tym, stanowi dla swoich właściwości kres ich celowego przyporządkowania⁵⁹. „Być bytem – powie tutaj M.A. Krąpiec – w znaczeniu naczelnym znaczy być substancją, która ma zdolność samodzielnego istnienia. Samodzielność jest zasadniczym sposobem bytowania substancjalnego, a samodzielność natur rozumnych jest szczytowym momentem w hierarchii bytowej”⁶⁰. Substancja jest zatem racją tożsamości bytu, racją jego poznawalności i – jako racja – nie jest wolna od „uwikłania się” w swoje (sobie właściwe) przypadłości. Bez nich jest kompletnie niepoznawalna; poza ich kontekstem w ścisłym sensie nie istnieje. Stąd należy skonstatować, iż substancja jest bytem, to znaczy działa-wyraża swoją „naturę” poprzez swoje „cechy” – przypadłości, nie utożsamiając się z nimi. Oznacza to również, że pomimo tego, iż nie jest ona przedmiotem poznania bezpośrednim, to jednak jest poznawalna jakby wtórnie (nie wprost), właśnie dzięki działaniu akcydensów, które z kolei wzięte same w sobie, bez substancji nie istnieją⁶¹.

W opinii wielu myślicieli, substancjalna koncepcja bytu wikła się w niebezpieczeństwo wizji świata statycznej, czemu dał wyraz chociażby M. Heidegger, czy także – z innej perspektywy, tutaj przez nas pominiętej – Whitehead⁶². Tymczasem,

⁵⁸ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 54-55. 112-113. Naturalnie, ponieważ zarówno warunkiem *sine qua non* wszelkich przemian-dynamizmu w bytach, jak i warunkiem ich poznawania jest fakt istnienia konkretnego. Por. XV, s. 151.

⁵⁹ Por. Tenże, VII, s. 260. 263.

⁶⁰ Tamże, s. 263.

⁶¹ Por. tamże, s. 269-270; XXII, s. 155. Wyjaśniając istnienie samych przypadłości, tego wszystkiego, co istnieje „na bazie” substancji i określając jednocześnie przedmiot metafizyki Krąpiec pisze: „Metafizyka jako nauka o bycie zajmuje się zasadniczo substancją, a o wszystkich innych przejawach bytu traktuje pod kątem substancji. Byt pojęty jako substancja wraz ze swoimi właściwościami i relacjami, które są tylko przez nią zrozumiałe, pokrywa się całkowicie z pojęciem istoty, czyli natury [...] oraz z pojęciem jedności [...]” (I, s. 64-65).

⁶² Zob. szerzej: J. Tupikowski, *Działanie Boga w odniesieniu do świata w filozofii procesu Alfreda N. Whiteheada*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, t. III, Poznań 2004, s. 19-33.

substancjalne rozumienie bytu jako istniejącego nie jest zakładaniem jakiegoś typu ontycznego statyzmu. Może się ona bowiem zmieniać; jest podstawą przemienności i dynamizmu rzeczywistości, nieustannie wyłania z siebie nowe „układy” przypadłości, będąc dla nich podmiotem⁶³. Tym samym, pozostaje ona przedmiotem ludzkich aktów poznawczych, w których „ukazuje się” jako zrozumiała. Jest zrozumiała jako byt, który realizuje swoją bytowość pod konkretną formą jako jego wewnętrzną racją jego tożsamości, ale także wewnętrzną racją jego racjonalności (inteligibilności)⁶⁴. Jako podstawa poznawalności bytu jest tym jego „wehikułem”, który uracjonalnia istnienie przypadłości. Ich bowiem istnienie jest pochodne, wtórne; jest istnieniem „zmodyfikowanym” w stosunku do istnienia samej substancji. Wspomniana wtórność istnienia właściwości bytu i w związku z tym – ich modalność w strukturze istnienia substancji, jest wypadkową wtórności, pochodności bytowości przypadłości w odniesieniu do samego bytu-substancji. Ujawnia to specyficzną jedność ontycznej struktury tego, co istnieje⁶⁵. Jeśli bowiem substancja jest „zakresowo” tym samym, co istota, a zatem pewien konieczny zespół konstytutywnych cech, to faktycznie ona decyduje o nieprzypadkowej określoności bytu, a w konsekwencji – jego tożsamości. Naturalnie, wynika stąd także wniosek, iż jeśli działanie bytu-substancji „ujawnia się” jako określony zespół akcydensów, to również sama substancja-byt ukazuje się jako „złożona” z elementów – materialnego i formalnego. Co to oznacza? Otóż, wszystko co istnieje (substancjalnie) jako podmiot, jest ukonstytuowane z czynnika doskonalącego i doskonalonego. Można więc powiedzieć, że wszystko, co jest jakimś przejawem ontycznej niedoskonałości, ma swoje źródło w warunkowaniach materii, będącej „drugim” – obok formy – składowym elementem tego wszystkiego, co jest-istnieje. Materia – „zasada” ograniczania i jednostkowienia form substancjalnych, może rzeczywiście oddziaływać tylko w takiej mierze, może „działać” na tyle, na ile realnie istnieje w całym układzie swoich dyspozycji (taka jest jej natura), spośród których najbardziej „widoczny” jest sam fakt ilościowania materii. Właśnie ilość jest tym „wymiarom” materii, poprzez który staje się dyspozycyjna do działania; jest (formalnie) zorganizowana i w ogóle poznawalna – jest w owym zilościowanym „wymiarze” czytelna⁶⁶.

⁶³ „Wszystko bowiem, co jest – jest albo samą substancją, albo jej realizowaniem się lub też niszczeniem i rozpadaniem, albo jej właściwością, taką jak różne typy przypadłości [...], albo wreszcie jej negacją lub brakiem” (XI, s. 140). Na temat aspektu dynamizmu bytu zob. XXI, s. 202.

⁶⁴ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 17.

⁶⁵ Szerokie (analityczne) refleksje wokół rozumienia istnienia przeprowadza J. Wojtysiak w trzech swoich tekstach: *Istnienie. Podstawowe koncepcje*, [w:] „Studia metafizyczne”, t. II: *Istnienie i sąd*, A.B. Stępień, Tenże (red.), Lublin 2002, s. 215-262 oraz – *O słowie „być”. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Lublin 2005, a także: *Czym jest istnienie?*, [w:] *Stefan Świeżawski: osoba i dzieło*, J. Czerkowski, P. Gut (red.), Lublin 2006, s. 141-151.

⁶⁶ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 55-57. 156. 172. Wyjaśniając to zagadnienie w świetle ogólnej struktury bytu, Krąpiec podkreśla, że istota, będąc rzeczowo tym samym, co i sam byt, czyli winna być rozu-

W tym miejscu należy odnotować fakt, iż szczególnym wyrazem bytowania-jestestwa substancjalnego jest osoba rozumiana jako substancja istniejąca samodzielnie, ale substancja natury rozumnej. Jest to więc substancja konkretna, jednostkowa, ale na czoło wysuwa się tutaj moment jej rozumności, podkreślający to, że jest to najdoskonalsza forma bytu jako podmiot samoświadomy. Jednak to, co sprawia, że osoba jako samodzielnie istniejąca substancja rozumna jest właśnie taką, a nie inną substancją, jest akt istnienia⁶⁷. Uzasadniając takie stanowisko Krąpiec mówi, że osoba „może być ukonstytuowana poprzez właściwe danej konkretnej naturze (rozumnej) istnienie. Konkretnie istniejąca natura więc, o ile jest *pod* właściwym sobie istnieniem, jest bytem samoistnym, a konkretna natura rozumna jest osobą”⁶⁸. Osoba jest zatem – jak podkreśla to dobitnie K. Wojtyła – podmiotem-substancją specyficzną, jedyną w swoim rodzaju, bowiem jest to podmiot nieustannie przez siebie doświadczany jako ten właśnie, ten sam w aspekcie wszelkich swoich działań⁶⁹. Jako złożony realnie z „czynnika” duchowego oraz materialnego, substancja osobowa działa poprzez swoje władze, które się „objawiają” jako konkretne i bezpośrednie źródła działań-poruszeń akcydentalnych. I co jest ważne, sam charakter owego źródła ukazuje swą strukturę podczas konkretnych przejawów działania, które z kolei są determinowane przez właściwy przedmiot⁷⁰. Wynika stąd, że pomimo owych rozmaitych, heteronomicznych aktów (w przypadku osoby człowieka: biologicznych, zmysłowych, psychicznych, duchowych), jest on dany (doświadczany⁷¹) od strony „wycucia” ist-

miana substancjalnie. Oznacza to, że jest ona poznawalna zwłaszcza wtedy, kiedy jest „w ruchu”, a ściślej mówiąc, kiedy podlega jakiemuś działaniu. Stąd można mówić o naturze bytu (złożonego z materii i organizującej ją formy), gdy poznajemy go w jego – na jego miarę – działaniu. Zob. XXI, s. 25-26.

⁶⁷ Dlatego też Krąpiec powie, że „podstawowa sytuacja antropologiczna dotyczy doświadczenia *ja* jako istniejącego podmiotu tego wszystkiego, co nazywamy *moje* i co jest jakby *wypromieniowane* z podmiotu *ja*. Ciągłe doświadczamy siebie jako istniejącego podmiotu dla tego wszystkiego, co uznajemy jako *moje*, czy to intelektualne, czy to psychiczne, czy biologiczne. *Ja* w aktach moich jest doświadczane (a doświadczenie poznawcze zawsze dotyczy aktu istnienia przedmiotu *doświadczanego*) jako immanentne i zarazem transcendujące akty *moje*” (XVI, s. 239). Zob. M.A. Krąpiec, VII, s. 275nn. Zob. XXII, s. 158-159; XII, s. 32; VI, s. 146; XVIII, s. 128-129.

⁶⁸ Tenże, VII, s. 278. Wyjaśnia tutaj Autor *Metafizyki*, że: „*Ja* jawi się zawsze jako *beztreściowy* spełniacz i podmiot bytujący, właśnie samobytujący, podczas gdy akty są aktami-emanatami tego *beztreściowego* i bezpośrednio stwierdzonego *ja*” (IX, s. 130).

⁶⁹ Zob. szczególnie analizy K. Wojtyły skoncentrowane na ujęciu tych „faktorów” bytu osobowego, jakimi są akcentowane przez niego – samostanowienie oraz „samo-posiadanie” i „samo-panowanie” (*Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 152-154).

⁷⁰ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 33. „Afirmacja – w sądach egzystencjalnych – bytu realnego – zauważa Krąpiec – jest zatem najczystszy doświadczeniem ludzkim, doświadczeniem przedrefleksyjnym, doświadczeniem nie podległym błędowi [...], jest poznaniem bezpośrednim, a przez to gwarantującym i realne życie, i to wszystko, co w realnym życiu człowiek w poznaniu i w następstwie poznania czyni” (XI, s. 112).

⁷¹ Zob. analizy P. Mazanki: *Niektóre sposoby rozumienia terminu „doświadczenie”*, SPhCh (1997) nr 2, s. 65-82.

nienia, a nie od strony jakichś wewnętrznych treści⁷². W tym sensie – fundamentalnym – osoba doświadcza faktu życia-istnienia bardziej, niż tego, jaka jest jej natura. Można powiedzieć, iż osobowe „ja” jest wsobne, jest immanentne wobec tych wszystkich aktów, które zawsze ukazują się jako „moje”. Podmiotowe-substancjalne „ja” jest *de facto* podmiotem dla tychże aktów, bez względu na to, czy są to akty intelektualno-poznawcze, czy też zmysłowo-poznawcze. Tak więc człowiek-osoba, jej osobowe „możliwości”, nigdy nie wyczerpują się jako przywołane wcześniej „ja” – podmiot, ponieważ nieustannie może niejako wyłaniać z siebie akty nowe, ukazując tym samym nieporównywalne z niczym bogactwo bytu-osoby⁷³. Ostatecznie jednak – argumentuje Krąpiec – do samodzielnego, a więc podmiotowego istnienia, a więc istnienia substancjalnego, tj. w swej naturze niezłożonego, może powołać jedynie Bóg jako Akt Czysty⁷⁴, który w rozumowaniu metafizycznym, zwieńczającym całość filozoficznych analiz, sam jawi się jako Byt-Osoba⁷⁵. Wrócimy do tego zagadnienia w dalszych partiach książki, zwracając tam uwagę na specyfikę transcendentálních „ujęć” bytu, gdzie na czoło wysuwa się kwestia ostatecznie rozumianego podmiotu transcendentálních relacyjnych – prawdy, dobra oraz piękna.

Wracając do przywołanej wyżej problematyki należy tutaj podkreślić, że rozumienie osoby jako takiej jest osadzone w ramach całego systemu filozofii. Jest poniekąd zwieńczeniem wielu centralnych jej aporii. Jako szczytowy „moment” tego wszystkiego, co istnieje, osoba – rozumna natura, konstytuuje się od wewnątrz samą realnością bytu, której podstawą jest akt istnienia, a zatem ten akt, który decyduje o jej doskonałości. Trzeba przy tym zaznaczyć, że podmiot-osoba poznaje siebie w perspektywie poznania rzeczywistości jako istniejącej. To znaczy, poznanie jej samej dokonuje się w pewnym ontycznym porządku – człowiek posiada bowiem tyle poznawczych treści, ile, bądź to na sposób intencjonalny, bądź w sensie ścisłym

⁷² „W każdym – zauważa Krąpiec – naszym ludzkim przeżyciu (a więc szczególnie w przeżyciach świadomych) rejestrujemy istniejącą, własną podmiotowość, wyrażaną jako *ja*, które – jako ich źródło – dokonuje różnych czynności i doznaje różnych oddziaływań pochodzących *od zewnątrz*, mimo iż niekiedy tym *zewnątrznym* jest działanie własnego organizmu” (XVII, s. 19).

⁷³ Por. Tenże, VI, s. 130-131. Zob. XVI, s. 28-31. 153-154; XXI, s. 85-87; Tenże, *Dzieła*, t. XX: *Psychologia racjonalna* (dalej cyt.: XX), Lublin 1996, s. 176-177. W tym miejscu dopowiada M.A. Krąpiec, uściślając ontyczną zasadę jedności bytu-substancji. „Doświadczenie jedności – pisze – mimo heterogenicznych, do siebie niesprowadzalnych typów *mojego* działania (biologia, sensorywność, duchowość), wskazuje na tożsamość źródła różnych typów *mojego* działania, wyłonionych z *ja*. Tym źródłem działania w bytach żywych i człowieku jest dusza (psyche), czyli ten czynnik, który jest zarazem źródłem tożsamości bytu, jego niepodzielności, czyli jedności”. I wskazując na rolę duszy wyjaśnia nieco dalej, „że czynnik zwany duszą ogarnia całość bytu i wszystkie jego części zarazem, że jest jedną *formą organizatorką* ludzkiego ciała, że nad tym ciałem góruje, to ciało transcenduje, skoro posiada czynności duchowe w postaci intelektualnego poznania, świadomości i samoświadomości” (VI, s. 132).

⁷⁴ Na temat ujęcia Arystotelesa Boga jako Substancji Najdoskonalszej, zob. M.A. Krąpiec, *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, s. LXXXIII-CIII.

⁷⁵ Por. Tenże, VI, s. 133-134. 146; XVI, s. 154; XI, s. 156.

– realnie asymiluje z poznania świata jako zbioru bytów realnych. W tym sensie, akcentuje to Krąpiec, poznanie siebie samego, jakby „przed” pierwotnym ujęciem świata, byłoby czymś poznawczo nieokreślonym, wręcz pustym. Sytuacja przyjęcia podmiotu-jaźni jako swoistego warunku poznawczego, a zatem ustanowienia jej jako *a priori* wobec realnego świata, „ustawia” niejako w punkcie wyjścia (jak czyni to na przykład Kartezjusz, czy również Kant, ale także poniekąd wspomniany powyżej Balmes) podmiot jako „zamknięty” we własnej (podmiotowej) immanencji. Oczywiście, takie stanowisko prowadzi wprost do ujęć świata idealizujących, gdy tymczasem człowiek nie może nie afirmować siebie jako kogoś istniejącego (podmiotowo) realnie i poznającego realnie, będąc zanurzonym w rzeczywisty świat⁷⁶.

Na tym tle widać lepiej, iż osoba to istniejący realnie podmiot-jaźń: realnie wolna i rozumna; podmiot wszelkich aktów „moich”, które – owszem – są „moje”, ale nie są w stanie nigdy „wyeksploatować” tego, co jest „ja”⁷⁷. Stąd należy powiedzieć, że to zawsze właśnie proporcjonalny do określonej natury rozumnej akt istnienia konstituuje osobę jako osobę. Ostatecznie stanowi to podstawę osobowej transcendencji, zarówno wobec natury, otaczającej człowieka-osobę przyrody, jak i wobec zespołu osób, czyli społeczeństwa⁷⁸. W tym sensie M.A. Krąpiec twierdzi, iż człowieka jako bytu osobowego nie da się „zredukować” ani do poziomu samej natury, ani również do społeczeństwa, ponieważ przyrodzone osobie przymioty: zdolność poznania intelektualnego, zdolność kochania (nieukoniecznionej miłości), jak również wolność i podmiotowość wobec prawa, jak też takie jej cechy jak – godność i zupełność, stanowią wyraz niczym niezastąpionej osobowej transcendencji, której podstawą jest największa doskonałość wszystkich rzeczy, mianowicie akt istnienia. Tak więc, rozumienie bytu-osoby, a zatem bytu jako podmiotu „w” sobie i „dla” siebie jest ukazaniem, wyodrębnieniem bytu w postaci naczelnej⁷⁹.

⁷⁶ Por. Tenże, XI, s. 57; XVI, s. 208-209. Konsekwencją takiego ustawienia problemu – podkreśla Autor monografii *Byt i istota* – jest „przyjęcie jaźni jako apriorycznego warunku poznawczego”. I w efekcie „nigdy nie można by wyostać się z własnego podmiotu, gdyby to właśnie podmiot był pierwszą rzeczywistością poznawaną i warunkiem wszelkiego innego poznania świata” (XI, s. 57).

⁷⁷ Zauważa tutaj M.A. Krąpiec, że „doświadczenie *ja* – jako podmiotu tożsamego czynności *moich* – ujawnia moje czynności specyficznie osobowe, właśnie osoby jako *ja natury rozumnej*” (XVII, s. 21). Zob. szerzej: Tenże, *Dzieła*, t. XIX: *Człowiek w kulturze* (dalej cyt.: XIX), Lublin 1999, s. 13nn.

⁷⁸ „Transcendencja człowieka – wyjaśnia ten wątek M.A. Krąpiec – wobec siebie samego, wobec swego gatunku, wobec całego społeczeństwa, świata, a nawet kosmosu jest niewątpliwa. I taki właśnie charakter ludzkiego bytowania wskazuje na to, że człowiek jest bytem osobowym” (XVI, s. 49). Zob. XVII, s. 19-21; XII, s. 109nn.

⁷⁹ Por. Tenże, XXII, s. 57-58. 158; XI, s. 73-74. 113; XVII, s. 125. 143-144; XVI, s. 20. 134nn. „Człowiek – mówi Autor monografii *Arystotelesowska koncepcja substancji* – jako synteza bytowa świata duchów i świata materii, jest przedmiotem szczególnym stwórczego działania Boga. On w człowieku wyraził swój obraz i podobieństwo, stwarzając bezpośrednio człowiekowi duszę, którą jako byt istniejący w sobie można pojąć także w kategoriach formy. Dusza ta, samodzielnie istniejąc, udziela swego istnienia materii organizowanej do bycia ludzkim ciałem. [...] To znaczy, że wszelkie działania człowie-

Uzasadnieniem pełnym istnienia (osobowego) oraz działania takiego bytu jest fakt jego wewnętrznej realnej struktury, której „stroną” doskonałościową” jest dusza, rozumiana zasadniczo jako forma substancjalna organizująca sobie materię (ciało ludzkie) do spełniania funkcji – jak już to było zasygnalizowane powyżej – specyficznie ludzkich⁸⁰. W tym miejscu należy jednak podkreślić, że zarówno istnienie, jak i funkcjonowanie duszy człowieka-osoby nie jest zrozumiałe bez konieczności stworczej interwencji Przyczyny zewnętrznej, tj. Boga. Dusza bowiem, istniejąc sama w sobie, tzn. istniejąc w sobie jako podmiocie swojego istnienia, żadną miarą nie powstaje w efekcie oddziaływania jakichkolwiek sił przyrody, skoro ona sama te przyrodę wieloaspektowo transcenduje. Dlatego też, w niesprzecznym tłumaczeniu istoty duszy należy odwołać się do Źródła wszelkiego bytowania, tzn. do Boga jako Istnienia Czystego. Jedynie bowiem On na mocy swojej natury (jako istniejący) może stworzyć, to jest – ściśle mówiąc – powołać do podmiotowego, to znaczy samodzielnie istnienia taką substancję, która jest niezłożona – duchowa, tj. niematerialna⁸¹.

2. WEHIKUŁ FUNDAMENTALNYCH UNIESPRZECZNIŃ – PRZYCZYNY BYTU

Jak już zaznaczono to wcześniej, treść metafizyki stanowi ogólną teorię rzeczywistości, a zatem także ogólne i fundamentalne zarazem jej rozumienie, którego istotną cechą jest konieczność. Zdaniem Arystotelesa, podstawą konieczności, a zatem także i definiowalności bytów jest ich forma. To ona, wraz ze współkonstituującą bytowość materią, jest czynnikiem doskonałościowym bytu. Więcej, idąc w kierunku szukania i formułowania jego przyczyn, Stagiryta uważa, że forma właśnie jest przyczyną naczelną, to jest taką, do której w konsekwencji sprowadzają się pozostałe typy przyczyn. I tak, „materialna, gdyż wraz z formą tworzy jeden byt ma-

ka są nasycone materialnością, czyli potencjalnością i uzależnieniem od ciała. Z drugiej jednak strony struktura bytowa niektórych duchowych skutków ludzkiego działania okazuje się niematerialna. Jawi się to w intelektualnopoznawczym i wolitywnym życiu, gdyż to struktura bytowa aktów intelektualnopoznawczych i wolitywnych jest niematerialna, chociaż w ich działaniach jest od cielesnej strony człowieka zależna” (VI, s. 146. Zob. XXI, s. 175nn; XX, 204nn).

⁸⁰ Zagadnienie poznawalności ludzkiej duszy w aspekcie metodologicznym podejmuje S. Kamiński w pracy – *Jak filozofować?*, s. 263-277.

⁸¹ Por. M.A. Krąpiec, XXI, s. 175-176; XIV, s. 243-244. „Taki bowiem stan rzeczy – konkluduje Krąpiec – jest jedynie niesprzeczny z niematerialnymi w swej strukturze bytowej aktami intelektualnego poznania i wolitywnej miłości. [...] Skoro więc dusza w następstwie jej stworzenia, czyli powołania do bytu bezpośrednio przez Boga, istnieje w sobie samej jako we własnym i adekwatnym podmiocie, to organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem według genetycznego kodu i udziela zarazem swego istnienia organizowanemu, czyli formowanemu ciału” (XXI, s. 176). Zob. XXI, s. 183; XVIII, s. 19-20; XX, s. 18-19. 203.

terialny; sprawcza, gdyż właśnie forma jest źródłem ruchu; celowa, gdyż celem jest nowy byt ukonstytuowany przez formę⁸². Trzeba tutaj podkreślić, że zasadniczo tradycja metafizyki realistycznej⁸³ opiera swoje analizy w tym względzie na rozwiązaniach Arystotelesa, który, odnosząc się krytycznie do wyjaśnień swoich poprzedników, opowiada się za koniecznością poszerzenia *spectrum* przyczyn o przyczynę celową. Sam kontekst ujęcia i uzasadnienia czterech przyczyn bytu wyrasta z podłoża ontycznego pluralizmu⁸⁴, a zatem teorii ukonstytuowaniu bytu z różnych (realnie), niesprowadzalnych do siebie elementów. „Jeśli bytowy pluralizm – wyjaśnienia związek przyczyn z wieloaspektowością bytu jako takiego – jest możliwy jedynie przy bytowym złożeniu z wielości elementów, to jest sens pytania o przyczyny w różnym aspekcie, zarówno pod adresem zbioru bytów, jak i poszczególnego bytu, a nawet jest sens pytania, który to element, spośród mnogich, uzasadnia rzecz w danym aspekcie⁸⁵. Chodzi więc o zwrócenie uwagi na relacje podstawowe, jakie się tutaj dokonują, a którymi są relacje transcendentalne – zarówno w wewnętrznej strukturze bytu, jak i w „obrębie” jego składowych elementów. Fakt ten zasadniczo przesądza o realizmie zachodzenia wszelkich związków przyczynowych, stanowi bowiem ich ontyczną rację. I jest to uzasadnione tym bardziej, gdy weźmie się pod uwagę to, że sama przyczynowość⁸⁶ stanowi konieczny aspekt bytowej substruktury; jest jej swoistym „obrazem” i jednocześnie podstawą uniesprzeczeń. A zatem,

⁸² M.A. Krąpiec, VII, s. 29.

⁸³ Metafizyką jest tutaj – jak mówi S. Kamiński – „studium tego, co najbardziej fundamentalne w istnieniu, poznaniu i jego znakach, a nawet w wyjaśnianiu”. Jest ona jednocześnie determinowana przez „specjalny jej przedmiot albo specyficzny jej sposób poznania” (*Filozofia i metoda*, s. 44; zob. tamże, s. 124nn).

⁸⁴ A. Maryniarczyk podkreśla tu, iż „w ramach analiz systemowych, których bazą jest realnie istniejący byt, odkrywamy, że podstawą uprzączynowanego istnienia bytów i przyczynowania w ogóle jest fakt złożenia bytów oraz ich wielość (pluralizm)” – *Metafizyka w ekologii*, s. 160.

⁸⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 370. Krótko mówiąc, „zasada przyczynowości jawi się jako konieczne następstwo wewnętrznego złożenia bytowego z komponentów do siebie nieredukowalnych. Nie jest więc przyczynowanie zasadą jakąś aprioryczną, czy postulatem, czy aprioryczną kategorią naszego myślenia, ale jest dostrzeżeniem konieczności istnienia racji, bytowego złożenia zaistniałego bytu, który istnieje jako jeden (istotnie) i zarazem w sobie złożony [...]. Bez tej racji – jako przyczyny – zaistniały jeden byt przygodny byłby absurdalny, gdyż nie posiadałby racji swego zaistnienia ani w sobie, ani poza sobą, a przez to samo należałoby u niego utożsamić jego bytowość z nicością, co jest absurdem” (VIII, s. 285).

⁸⁶ Analizy filozoficzne oraz badania natury metodologicznej wokół rozumienia przyczynowości przeprowadza P. Kawalec w pracy: *Przyczyna i wyjaśnianie. Studium z filozofii i metodologii nauk*, Lublin 2006, a także, Tenże, *Wyjaśnić to podać model przyczynowy*, RF 52(2004), z. 2, s. 241-266. Dodatkowo, w aspekcie logicznym, zob. ustalenia S. Kiczuka w jego pracy – *Związek przyczynowy*. Zauważmy dla uzupełnienia, iż zdaniem tego Autora „można skonstruować system logiki przyczynowości uwzględniający analizy związku przyczynowego przeprowadzone na gruncie filozofii klasycznej” (s. 165). Zob. A. Modrzejewska, *O implikacji kauzalnej*, RF 52(2004), z. 1, s. 215-225. W ujęciu ściśle filozoficznym zob. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 6, Lublin 2005, s. 13-70.

należy podkreślić, że realnie istniejące „części” składowe bytu (właśnie) jako relacje, poniekąd „domagają się” uzewnętrznienia ich motywu-powodu. Owa racja tychże relacji jest niczym innym jak właściwie ujętą przyczyną, co ostatecznie sprawia, iż sama przyczynowość jako taka jest „ukryta” w realnym układzie rzeczywistości, będąc racją występujących w niej rządzących jej ontycznym bogactwem relacji⁸⁷.

Uwypuklając ten aspekt rozumienia rzeczywistości, należy tutaj dodać, że sama przyczynowość⁸⁸ jako taka, jest – na gruncie realizmu ujęć metafizycznych – swoistym następstwem bytowej wewnętrznej struktury bytu, która jest ukonstytuowana z elementów heterogenicznych, tj. „odrębnych”, nieredukowalnych do siebie, a przy tym tworzących jeden (tożsamy w sobie) byt⁸⁹. Więcej, realistycznie pojęty byt – treść z proporcjonalnym doń istnieniem – jest tylko wtedy niesprzeczny, gdy uwzględnia się w nim czynniki, które są podstawą jego tożsamości oraz są swoistym gwarantem jego jedności. Ta zaś, na gruncie realizmu ujęć metafizycznych wydaje się być czymś oczywistym, co jednocześnie suponuje spostrzeżenie, że ów byt jest wielorako złożony. Tym samym, jakiegokolwiek jego komponenty nie istnieją „przed” nim, jako określoną bytowością, z drugiej zaś strony, żadna z tychże składowych nie jest do siebie nawzajem redukowalna. A zatem, ponieważ ani realne istnienie bytu, ani jego ontyczna jedność nie stanowią wypadkowej bytowych złożań z elementów „wcześnie” („przed” nim) istniejących, to sam bezsprzeczny fakt ontycznej wewnętrznej struktury, jest zrozumiałe jedynie w perspektywie działania przyczyny zewnętrznej, która – w sensie ścisłym – stanowi rację zaistnienia bytu (jednego). Inaczej mówiąc, jeśli byt jest złożony i jako taki istnieje jako istotnie jedna ontyczna struktura, to jej realne istnienie jest istnieniem uprzyczynowanym⁹⁰. Dodajmy tutaj za A. Maryniarczykiem, że to, to znaczy w uprzyczynowany właśnie sposób realizujące się istnienie, stanowi bazę – jak mówi – najbardziej „adekwatnego” oraz najbardziej „neutralnego” obrazu świata⁹¹.

⁸⁷ Por. M.A. Krąpiec, XIII, s. 228-229 („W strukturze zatem złożonego bytu – wyjaśnia Krąpiec – jest zawarte przyporządkowanie i relacja składowych komponentów jako korelatów. I to właśnie jest podstawą uznawania przyczynowości jako racji bytu zrealizowania się takiego stanu rzeczy, że różne, nieredukowalne do siebie komponenty (dlatego żaden nie jest *przejawem* drugiego) istnieją jako jedna całość, zdolna do działania dla dobra tej właśnie całości”. XIII, s. 229). Warto może jeszcze dodać – na pozór banalne – jakże ważne stwierdzenie, które przytacza M.A. Krąpiec w pracy *Psychologia racjonalna*: „Cokolwiek się staje, czego przedtem nie było, to ma swoją przyczynę” (XX, s. 146). Widać zatem, jak bardzo realizm tego stanowiska wyklucza w punkcie wyjścia słuszność tez procesualistów, dla których tak rozumiany wniosek nie jest (po prostu) czymś koniecznym.

⁸⁸ Dla uściślenia przywołajmy tutaj samo rozumienie przyczyny jako takiej. „Przez przyczynę [...] – mówi Maryniarczyk – rozumieć będziemy byt lub czynnik w bycie, który decyduje o realnej pochodności skutku wraz z zależnością tego skutku w istnieniu” (*Metafizyka w ekologii*, s. 161).

⁸⁹ A.B. Stępień powie w związku z tym, że w swoim najgłębszym rozumieniu metafizyka jest taką „nauką filozoficzną, która bada byt jako byt, czyli to, co istnieje, ze względu na to, że istnieje, oraz poszukuje koniecznych i dostatecznych warunków i racji istnienia” (*Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 290).

⁹⁰ Por. M.A. Krąpiec, VIII, s. 284-285; XXII, s. 188.

⁹¹ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 80.

Na czoło wysuwa się tutaj – poniekąd „naturalnie” ten element substruktury bytu, którego podstawą jest złożenie całej struktury rzeczywistości z „czynnika” egzystencjalnego i esencjalnego. Ono jest złożeniem najbardziej pierwotnym i we wszystkich „wymiarach” najbardziej fundamentalnym, gdyż poza jego „kontekstem” nie byłaby możliwa mnogość bytów, słowem – pluralizm bytowy. Otóż wydaje się, że problem realnej nietożsamości elementów: istnienia i istoty w realnym bycie stoi u podstaw rozumienia przyczynowania jako takiego i samej przyczynowości. Uprzyczynowany może być bowiem jedynie taki byt, który (przynajmniej) pod pewnym względem jest złożony. Wszak to – podkreśla Krąpiec – co jest w sobie ontycznie absolutnie niezłożone, konsekwentnie – nie może się stawać⁹², ponieważ jest tylko i wyłącznie istnieniem, naturalnie – jeśli jest bytem. Tak zatem stwierdzić należy, że brak afirmacji dla tej – skądinąd oczywistej, bo popartej także zdroworoządkową intuicją – kwestii, jaką jest ukonstytuowanie bytu z elementu istoty i istnienia, z konieczności musiałyby prowadzić do zaprzeczenia tego, fundamentalnego na gruncie na gruncie filozofii bytu faktu, jakim jest przyczynowanie⁹³.

Wracając zatem do koncepcji poznania koniecznościowego (tutaj rozumiane jako poznanie ogólne i powszechne), można skonstatować, że tyle jest rodzajów konieczności, ile jest typów przyczyn. A zatem, jak istnieje konieczność materialna i formalna, sprawcza i celowa, tak też istnieją przyczyny bytu: wewnętrzne – materialna i formalna, oraz zewnętrzne: sprawcza i celowa. Należy tutaj jednak podkreślić fakt, iż wszystkie wyartykułowane wyżej przyczyny działają w nieprzypadkowym, wzajemnym przyporządkowaniu – realizują się jako poszczególne funkcje bytu. Można więc poniekąd stwierdzić, że – w ich „wewnętrznej” analizie – jawią się one jako wzajemnie uprzyczynowane według realnego „porządku” bytu: przyczyna sprawcza funkcjonuje-sprawia, kiedy jest wytracona z bierności swojego działania dzięki zewnętrznemu motywowi, jaki niesie przyczyna celowa. Dzieje się to wszystko nie bez kontekstu materialno-formalnego, który „ustawia” niejako cały ten splot funkcji, w jakich występuje byt i poprzez które on się „objawia” jako byt, na

⁹² Wiąże się to oczywiście z przywołaną w poprzednim paragrafie kwestią dynamizmu bytu. Tutaj warto dodać, że – wbrew ujęciom odmawiającym metafizyce realistycznej możliwości przedstawienia dynamicznej struktury świata – wspomniana tutaj problematyka złożoności bytu jako takiej, już z czysto logicznego punktu widzenia zdaje się wykluczać jakikolwiek ontyczny statyzm. Złożoność bytu suponuje poniekąd jego wewnętrzny „ruch”. Dynamizm jest tu więc faktem niezaprzeczalnym – dynamizm ujawniający się w polu relacji międzybytowych, jak i dynamizm będący domeną samej wewnętrznej struktury bytu.

⁹³ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 68-69. Dla dopełnienia tych wyjaśnień Krąpiec stwierdza, „że ciągle mamy do czynienia z jednym bytem, w którym istota i istnienie są tylko czynnikami tego samego bytu, a istota i istnienie nie są realnie tym samym. Istnienie gwarantujące jedność jest zawsze proporcjonalne do jednostkowej natury substancji i przypadłości różnych od substancji, w której uczestniczą w swym bytowaniu przypadłościowym” (XXII, s. 69).

płaszczyźnie relacji realnych, w każdym razie sprawiających, że realność jego struktury ontycznej, jak i poznawczej, jest faktem⁹⁴.

Zauważmy zatem, iż wskazywanie na konieczne przyczyny bytu nie jest li tylko jakimś jego (np. fenomenologicznym) opisem, lecz jest wyjaśnianiem w świetle racji – uzasadnień ostatecznych. Chodzi więc o racje *stricte* ontyczne, o takie uzasadnienia, które są realne i zarazem dotyczące wszystkiego, co istnieje. Przyczynowość „obrazuje” i uzasadnia zarazem jedynie stany bytowe, to jest stany realne, rzeczowe. Nie odnosi się zaś ani do nie-bytu, ani do jakichkolwiek występujących w bycie braków, czy to integrujących ten ostatni, czy to doskonałościowych. Jest to próba poznania bytu, analizy jego wewnętrznej struktury, a zatem zawsze w przyporządkowaniu do jego racji – przyczyn. Naturalnie, chodzi o przyczyny realne naczelne, ukazujące byt w jego uzasadnieniach koniecznościowych (ostatecznościowych) i powszechnych – odnoszących się do całokształtu bytu. Co jest tutaj szczególnie istotne, całe *compositum* bytu analizowane w świetle tych ostatecznych uzasadnień jest – jako dorzeczne – światem zrozumiiałym⁹⁵.

Wynika to głównie z powszechnej obowiązywalności zasady racji bytu, która dla uwyrażnienia treści racji bytu – wewnętrznych i zewnętrznych odwołuje się do czworakiego rodzaju przyczynowania. Jeśli bowiem na gruncie przyczynowania celowego dostrzeżę się sam cel (kres) i środki konieczne do jego realizacji, to wydaje się jasne, że podstawową racją bytu środków, ich zrozumiiałości, jest właśnie cel. Podobnie rzecz się ma z przyczynowaniem sprawczym, w którym na czoło wysuwa się pojęcie skutku i przyczyny. Analogicznie zrozumiiałość i poniekąd dorzeczność istnienia skutków domaga się, jako koniecznego warunku, istnienia-działania adekwatnej (proporcjonalnej) przyczyny. Na gruncie przyczynowania materialnego zaś okazuje się, że wszystko, co nie posiada istnienia samodzielnego, domaga się racji koniecznej – zapodmiotowania. Również na płaszczyźnie przyczynowości formalnej, gdzie istnienie formy tłumaczy, uzasadnia istotę rzeczy w niej samej⁹⁶. Oto krótka charakterystyka rzeczywistości-bytu w świetle jego czworakich uniesprzecznień natury kauzalnej, które – jak już zaznaczono wyżej – stanowią podstawę racjonalnego rozumienia struktur świata ujętego zarówno w jego istnieniu, jak i funkcjonowaniu.

⁹⁴ Por. Tenże, VII, s. 29; XXII, s. 74.

⁹⁵ Por. Tenże, VII, s. 40-41; III, s. 120; IV, s. 36-37. Ukazując realistyczny obraz świata, Krąpiec w tym kontekście stwierdza, że „porządek naszej rzeczywistości jest ukonstytuowany poprzez wzajemnie skorelowane, wzajemnie na siebie oddziaływujące współ-przyczyny bytu, jak o tym mówi metafizyka – wobec tego *racja bytu* realizuje się w *działaniu* różnych przyczyn”. I dodaje, że w klasycznym nurcie filozofowania wypukła się tutaj zespół przyczyn zewnętrznych (sprawca, wzór i cel) oraz wewnętrznych – w postaci materii i formy. Zob. VIII, s. 282-283.

⁹⁶ Por. Tenże, VII, s. 136.

2.1. FUNKCJA PRZYCZYNOWANIA MATERII – PYTANIE O PODMIOT EWOLUCJI

Przechodząc najpierw do uwypuklenia przyczynowania materialnego zauważamy, że zasadą ograniczenia (limitacji) bytu nie jest w żadnym wypadku akt jego istnienia, lecz jego aspekt materialny. Łączy się to z rozumieniem przyczynowości materialnej, którą Krąpiec rozumie jako „wszelki akt ograniczony w tym porządku, w którym jest aktem” i jako taki „zależy od przyczyny materialnej”⁹⁷. Wraz z porządkiem-przyczynowaniem formalnym składa się on na „układ” wewnętrznych przyczyn bytu. Punktem wyjścia tych analiz jest wskazanie na koncepcję „natury” materii pierwszej⁹⁸. Ten bowiem aspekt przyczynowania materialnego jest fundamentem całości tych wyjaśnień. Rozpoczynają się one od – pochodzącej jeszcze od Arystotelesa – pierwotnej intuicji przyczyny materialnej jako tego czynnika, który jest „czymś”, z czego coś w ogóle powstaje i mając ów „powód” powstania – trwa⁹⁹. Wynika stąd, że przyczynowanie materii jest związane z faktem doznawania biernego (aspekt możliwości biernej), tzn. polem jego realizacji jest materia pierwsza jako taka, gdyż ona właśnie odnosi się (poprzez możliwość czynną) do formy substancjalnej – swojej aktualizacji. „Materia bowiem jako czysta potencjalność w zespole czynników wpływających na bytowanie skutku materialnego może być tylko bytową racją tego, że coś *wyływa* z jej natury. Samo doznawanie zatem, czyli bierność podmiotu jako podmiotu, jest istotnym *czynnikiem* w funkcji przyczynowania materii”¹⁰⁰. Dlatego w ścisłym ujęciu przyczyny materialnej, wskazując na dwie „strony” bytu – przypadłości oraz sam podmiot, czyli substancję, ta ostatnia – jako czynnik doskonałościowy, stanowi rację bytu dla realnego bytowania jego właściwości. Dlatego też w ścisłym sensie samo przyczynowanie materii odnajduje swoją „rolę” w dostarczaniu „tworzywa”, na bazie którego – „wyłoniona” zeń forma – konstytuuje, właśnie wraz z materią, konkretną, określoną treść, jego substancjalne uposażenie¹⁰¹.

⁹⁷ Por. tamże, s. 239. „Przyczyna materialna – wyjaśnia Krąpiec – wskazuje na jej istotną pasywną (bierną) rolę w powstawaniu bytu. Jest ona niewątpliwie jakimś pozytywnym tworzywem, z którego formują się byty, i nadal w tych bytach trwa w sposób nieprzypadkowy. Ale jej współdziałanie jest czysto bierne; o ile ona doznaje na sobie oddziaływania przyczyny sprawczej ruchu, który poprzez wprowadzenie w materię nowych dyspozycji, pochodzących z przekształceń materii, *wydobywa* z materii jej nową formę, która jakby usuwa formę poprzednią, dlatego że straciła swe proporcje właściwe do nowych dyspozycji” (XXII, s. 74).

⁹⁸ Zob. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Seminare” 25(2008), s. 197-198.

⁹⁹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, VIII, 1042a. Zob. M.A. Krąpiec, XXII, s. 190.

¹⁰⁰ Tenże, VII, s. 374-375. „Przyczynowość materialna – zaznacza Krąpiec – czyli swoiste przyczynowanie podmiotu, jest racją dostateczną właściwości rzeczy. Byty – właściwości przypadłościowe nie mają racji bytu (dostatecznej) w sobie, nie mogąc samoistnie: mają poza sobą podmiot swego trwania” (II, s. 142). Zob. XXII, s. 190-191.

¹⁰¹ Por. Tenże, XXII, s. 37; VIII, s. 283.

Dodajmy tutaj, iż rozumienie bytu w funkcji przyczynowania materialnego rzuca nowe światło na zasygnalizowany wcześniej problem dynamizmu rzeczywistości. Wiąże się to, oczywiście, z zagadnieniem jednostkownienia – zwielokrotniania bytowego. Poza tym, jest podstawą zrozumiałości natury rzeczywistości jako zmiennej, znajdującej się w procesie ewolucji¹⁰². Materia, w sensie ścisłym Arystotelesowska materia pierwsza, pojawia się tutaj jako współelement, „tworzywo” w procesie powstawania – aktualizowania się substancji. Ona więc jest również podstawą pluralizmu w materialnej strukturze bytu oraz bazą zmian substancjalnych. Jest to podstawa racjonalnego rozumienia ewolucji jako takiej¹⁰³. „Teoria materii pierwszej jako czystej potencjalności – zauważa w tym kontekście Autor pracy *Teoria analogii bytu* – jest uzasadnieniem bardzo daleko posuniętej możliwości ewolucji, jaką rzeczywiście dostrzegamy w świecie. [...] Słowem, możliwa jest ewolucja materii posunięta aż do granic istnienia materii, a więc ewolucja od jakiejś chaotycznej pramaterii, od materii martwej aż do człowieka, pod warunkiem jednak, że zaistnienie dostateczna racja tego ruchu i ewolucji, a taką racją jest właśnie akt, bez którego materia pierwsza nie wyjdzie ze stanu możności, czyli nie dokona ewolucji”¹⁰⁴. Uściślijmy zatem fakt samej ewolucji – rozwoju kosmosu: wydaje się ona na gruncie filozofii bytu czymś zupełnie „naturalnym”, z tym jednak zastrzeżeniem, że jest rozumiana rzeczowo, to znaczy dokonujące się w świecie zmiany, wszelki ruch, narastanie kolejnych rozwojowych faz – coraz doskonalszych, posiada swoje realne zapodmiotowanie w strukturze bytu jako istniejącego. Oczywiście, przy uszanowaniu uwagi Krąpca, iż dokonuje się ona w podmiocie zmian, tj. w substancji i jest możliwa aż do – jak mówi – „granic istnienia materii”.

Musi zatem istnieć swoisty „rdzeń” rzeczywistości, aby te zmiany, cała zresztą ewolucja świata, była niesprzeczna. Brak zatem afirmacji, udzielenia „pierwszeństwa” dla aktu istnienia jako czynnika doskonalącego, uniesprzeczniającego byt i w ogóle sprawiającego, że jest tym, czym jest (tutaj także w aspekcie przyczynowania materialnego), powodowałaby absurdalność i zaprzeczenie samego faktu ewolucji, a to jest sprzeczne z podstawowym doświadczeniem świata, ponieważ rzeczywistość w swej osnowie jest rzeczywiście ewolucyjna, tzn. zmienna i potencjalna¹⁰⁵. Konsekwencje są tutaj ogromne dla samej spójności wizji rzeczywistości.

¹⁰² W ujęciu przyrodniczym zob. wyjaśnienia zawarte w tekście J. Herdy: *Neutralistyczna i syntetyczna teoria ewolucji*, RF 55(2007), z. 1, s. 47-70 (zwłaszcza: s. 49-51). Na ten temat zob. zbiór: *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, I. Chłódna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), Lublin 2008.

¹⁰³ Szerzej zob.: J. Tupikowski, *Istnienie i ewolucja. Przyczynek do dyskusji w świetle metafizyki egzystencjalnej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16(2008), nr 2, s. 181-192.

¹⁰⁴ M.A. Krąpiec, VII, s. 317. „Materia sama z siebie – podkreśla Krąpiec – jako czysta potencjalność, nie istnieje samodzielnie w postaci *materii pierwszej*, lecz zawsze jest już materią zorganizowaną w jakimś bycie. Czynnikiem organizującym materię jest jej taka właściwość, która rozkłada materię na jej części i umieszcza je wzajemnie poza sobą” (XXI, s. 39).

¹⁰⁵ Zob. na ten temat: J. Życiński, *Alternatywne wersje ewolucji a problem wszechmocy Boga*, RF

„Gdyby nie było realnej potencjalności w rzeczy – mówi Krąpiec – z konieczności zasada niesprzeczności nie obowiązywałaby. Nie obowiązywałaby dlatego – uzasadnia to dalej – że rozwój, ewolucja, zmiany, ruch są faktem nie podlegającym dyskusji. Przyjęcie zaś takiego faktu – bez realnej potencjalności – byłoby równoznaczne z odrzuceniem zasady niesprzeczności, gdyż rzeczywistość powstawałaby albo z nicości, albo z aktu. I w jednym, i w drugim przypadku byt utożsamiałby się z niebytem”¹⁰⁶. Naturalnie, potwierdza to również sama bezwarunkowa obowiązywalność racji bytu, ponieważ wszelkie porządki ontycznego „układu” świata posiadają swoją rację (bytu) w sobie, bądź też poza sobą. Zasada racji bytu jest przecież czymś oczywistym w tym sensie, że niejako narzuca swoją obowiązywalność na mocy podstawowych ontycznych uniesprzecznień. Jest ona „odkrywalna” i zasadniczo dzięki temu w ogóle można poznawczo oddzielić byt od jego zaprzeczenia, a tym samym „obronić” zarówno wszelkie bytowanie, jak i jego poznanie, od ewidentnego absurdu¹⁰⁷.

2.2. PRZYCZYNOWANIE FORMALNE – RACJA ZROZUMIAŁOŚCI ŚWIATA

Jak już to podkreślono wcześniej, porządek przyczynowania formalnego jest wewnątrznie-strukturalnie powiązany z przyczynowaniem typu materialnego. Tutaj jednak, w ujęciu przyczynowo-formalnym, „głębia” przyczyny formalnej idzie niejako dwutorowo – po linii przyczyny formalnej wewnętrznej oraz – odpowiednio – zewnętrznej. Trzeba tutaj podkreślić, że płaszczyzną konieczną wyeksponowania i zrozumienia tego typu przyczynowości jest akt istnienia. W sensie ścisłym bowiem fakt istnienia bytu w aspekcie jego natury jest aktem „wcześniejszym” od formy, ponieważ to on, a nie forma (jak sądził u źródeł swej metafizyki Arystoteles) przesądza o byciu bytem, tj. konstytuuje go jako realny – istniejący rzeczywiście. W tym układzie forma, niejako zakładając akt istnienia, suponując jego faktyczność-realizm, przyjmuje rolę organizowania – strukturalizacji materii do określonej istoty-treści i jej proporcjonalnego (także względnie określonego) działania¹⁰⁸. Wiąże się z tym

56(2008), nr 1, s. 363-377; M. Ciszek, *Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego*, SPhCh, 44(2008), nr 1, s. 192-205. Zob. również: M.A. Krąpiec, VII, s. 206. 330.

¹⁰⁶ Tamże, s. 222. „Zmienia się bowiem zawsze to, co jakoś jest. Istnienie czystej zmiany bez bytu, bez elementów stałych, byłoby istnieniem zmienności i ruchu bez koniecznego podłoża” (II, s. 103).

¹⁰⁷ Por. M.A. Krąpiec, VIII, s. 282-283. Ciekawe ustalenia w tym zakresie tematyki czyni S. Kowalczyk w swojej pracy: *Filozofia Boga*, s. 160-163. Podejmuje tutaj Autor krótką, ale rzeczową dyskusję ze skrajnymi ujęciami ewolucjonizmu, usiłującymi tłumaczyć porządek świata, kierunek jego ewolucji samymi jedynie „ślepymi” zbiegami okoliczności. Tymczasem, konieczny wydaje się tu również aspekt finalistyczny w tłumaczeniu samego rozwoju przyrody.

¹⁰⁸ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 377. „Pojawienie się i utrata form substancjalnych jest związana z dyspozycjami samej materii, które to dyspozycje (pod jakąś formą) są odpowiednio proporcjonalne do danej formy lub nie; w wypadku nieproporcjonalności – wyjaśnia Krąpiec – stara forma zanika i pojawia się forma nowa (lub nowe formy). Istotną więc funkcją formy jest organizowanie materii do bycia jednym, tożsamym – mimo swej zmienności – bytem substancjalnym” (XXII, s. 191-192).

kwestia następowania po sobie kolejnych form. Otóż, każda nowa forma (można by powiedzieć forma „druga”) usuwa pierwszą („wcześniej” organizującą byt) jedynie negatywnie i sam ów proces „wypierania” jednych form przez inne jest uzależniony od ontycznej doskonałości form, które rzeczywiście „ustępują” – jak już to zostało wyeksponowane wyżej – w efekcie pojawiania się następných, nowych dyspozycji materii. Jednakże, wracając to uzasadnienia ostatecznego „działania” przyczyny formalnej wewnętrznej, należy podkreślić, że to „nie forma jest racją istnienia bytu, lecz przeciwnie, to dopiero istniejący byt może wystąpić w określonej treści ukształtowanej przez akt formy. To właśnie zdeterminowanie ostateczne materii do takiej, a nie innej treści – argumentuje Krąpiec – jest istotną funkcją przyczynowania formalnego”¹⁰⁹. Stąd wniosek, jaki daje się stąd wyprowadzić brzmi, iż na płaszczyźnie przyczynowania formalnego, tj. takiego, w obrębie którego da się wyróżnić typ przyczynowania zewnętrznego (egzemplarycznego) oraz przyczynowanie formalne w sensie ścisłym, to znaczy taki typ działania przyczyny, który jest podstawą ukonstytuowania się treści bytu, czego wyrazem jest jego tożsamość, ujmuje się przyczynę formalną jako rację wewnętrznej samozrozumiałości rzeczywistości i każdego, składającego się nań bytu¹¹⁰.

Oczywiście – dodajmy tutaj i tę uwagę – że samo funkcjonowanie przyczyny formalnej, jej zrozumiałość, staje się jaśniejsza na gruncie analizy złożenia konkretnego bytu z elementu materialnego i (właśnie) formalnego. W tym kontekście uzasadniania „funkcjonalności” przyczynowania formalnego bytu – bytu w funkcji formy, należy stwierdzić, że materia jako taka jest, przy bezpośrednim połączeniu materii i formy jako – ściśle – połączeniu możliwości i aktu, istotną możliwością (bierną), zaś forma (akt istotnie organizujący materię, „strona” doskonała sama w sobie) występuje tu jako akt, który ostatecznie jest podstawą formowania się treści bytu. Stąd też, forma-akt sama przez siebie jako akt organizuje materię-treść bezpośrednio, co stanowi istotny rys jej przyczynowania. Tak zatem, forma jest racją istoty rzeczywistości, jej określonego działania-natury; jest również „motywywem” jej niesprzecznej poznawalności¹¹¹. „Gdyby [bowiem – JT] akt-forma sam przez się bezpośrednio nie organizował treści materii – przekonuje Krąpiec – to zaniknęłaby jedność istotna (substancjalna) bytu, a ponadto sama koncepcja materii jako

¹⁰⁹ Tenże, VIII, s. 282; VII, s. 377.

¹¹⁰ Por. Tenże, XXII, s. 37.

¹¹¹ Por. Tenże, VII, s. 376-377. Wiążąc istotę przyczynowości formalnej z koniecznością racji bytu Autor *Realizmu ludzkiego poznania* pisze: „Porządek [...] przyczynowości tzw. formalnej tworzy dziedzinę racji dostatecznej wewnętrznej i wyraża się w zasadzie identyczności i substancjalności. Forma bowiem substancjalna rzeczy (czy też w ogóle forma stanowiąca jakiś byt) jest tym, dzięki czemu dany byt jest tym, czym jest. Jest ona elementem, jednoczącym i determinującym byt w sobie samym i dlatego też ona to głównie jest przedmiotem definicji rzeczy, które określają, czym dany byt w sobie jest i dzięki czemu jest różny od bytów innych” (II, s. 142).

czystej możliwości i formy, jako aktu istotnego, byłyby sprzeczne¹¹², a przecież bytowość w funkcji przyczyny formalnej jedynie z materią konstytuuje jeden byt. Tak zatem – jak to uwypukła w swych analizach lubelski Filozof – przyczyna formalna wewnętrzna, „składająca się” na istotną jedność bytu, suponuje przyczynę formalną zewnętrzną, a zatem wzorcą w sensie ścisłym¹¹³.

Trzeba w tym miejscu jeszcze dopowiedzieć, iż obok (poniekąd „równoległe” do) przyczynowania formalnego wewnętrznego, istnieje również przyczynowanie zewnętrzne, zwane także wzorcym. Przyczynowanie wzorcze samo w sobie nie jest jednak w pełni autonomiczne; jest bowiem wkomponowane w rozumienie dwóch innych przyczyn – sprawczej i celowej. Chodzi tutaj głównie o istnienie idei-wzorów w intelekcie poznającym, który swoim (celowym właśnie) działaniem sprawia-wraża je w materię, to znaczy „materializuje”. Idee-wzory, istniejąc w intelekcie, są podstawą determinowania sprawstwa jako takiego. „Idea-wzór spełnia funkcję czynnika determinującego realne działanie w tym, a nie w innym kierunku i determinującego owo konkretne działanie tak, a nie inaczej¹¹⁴. Wyklucza to jakiś typ realizowania się ontycznych „ślepych” sposobów konstytuowania się oraz ujawniania bytu w jego konkretności. Owa bowiem konkretność jest niejako z natury rzeczy (formalnie) określona. Nie przypomina to zatem postulatu zgłoszonego przez G. Marcela, aby wbrew realizmowi poznania suponować jakąś – owszem doświadczaną, ale jedynie bliżej nieokreśloną ideę bytu w jego „konkretności”. Bardziej jeszcze ujęcie to wydaje się być odporne na zarzuty M. Heideggera, zdaniem którego byt nie tyle się formalizuje jako realna substancja, lecz staje się, czy mówiąc jego językiem „wy-darza się”.

Analogicznie do zagadnienia idei w intelekcie osoby ludzkiej, istnieje metafizyczna teoria idei w umyśle Boga. Każda rzecz posiada swoją ideę i pomimo, iż tych idei jest wiele, nie stoi to w żadnej sprzeczności z jednością Boskiej natury, o czym będzie jeszcze mowa w dalszych rozdziałach tej części rozprawy. Trzeba tutaj jednak podkreślić, że nie są to idee ogólne, lecz konkretne, to znaczy odnoszące się do konkretnej odrębności danej rzeczy. Każdy byt ma bowiem swój własny, niepowtarzalny, indywidualnie konieczny „koloryt”, jakby swój wzorczy „kod¹¹⁵. Wspomniana wielość – należy to w tym miejscu doprecyzować – istnieje w Boskim intelekcie według, czy mówiąc inaczej – na sposób czegoś jednego. Podstawą takiego rozumienia jest oczywiście prostota Boga wynikająca z jej egzystencjalnej interpretacji

¹¹² Tenże, VII, s. 376.

¹¹³ Por. Tenże, XXII, s. 74-75.

¹¹⁴ Tenże, VII, s. 379. „Dziedzina przyczynowości wzorczej mówi, że istnieje racja bytu dostateczna – idea – dla dzieł wytwórczych. Byty – wytwory (jako wytwory) posiadają rację dostateczną w idei, która kierowała wytworem danego dzieła i której podobieństwo mniej lub bardziej udane posiada byt – wytwór działania” (II, s. 142).

¹¹⁵ Por. Tenże, VII, s. 382.

– Boga jako Istnienia Czystego. Zatem, stwarzając świat (*ex nihilo*) Absolut sprawia, że „jest partycypowany jako wzór, sprawca i cel. Rzeczy zaś partycypują w Nim, będąc ograniczone w swej wewnętrznej strukturze, ograniczone przez element możliwościowy, to jest materię”¹¹⁶.

2.3. SPRAWCZA PRZYCZYNA BYTU

Nawiązując do niekwestionowanego dziedzictwa klasyków metafizyki realistycznej – Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu, stojących na stanowisku, że dla spójności tłumaczenia świata należy odwołać się do tłumaczenia go w świetle przyczynowania sprawczego, Krąpiec i inni przedstawiciele LSKF akceptują to fundamentalne spostrzeżenie, eksponując jednocześnie jego ujęcie egzystencjalne. Ono przecież jest ontyczną niszą realizmu. Otóż sprawczość przyczyny sprawczej, jej funkcjonowanie, owszem, polega na sprawianiu-powodowaniu bytowości, ale chodzi tutaj głównie o sprawstwo istnienia bytu, a więc o jego „czynnik” podstawowy. Wszystko zatem, co sprawia-powoduje, słowem – wszystko, co jest przyczyną istnienia bytowości, jest jakimś ujęciem funkcji przyczyny sprawczej (A. Maryniarczyk nazywa ją także „przyczyną stwórczą”¹¹⁷), która tym samym może być rozumiana jako synonim samej przyczynowości jako takiej¹¹⁸. Warto dodać, iż wiąże się to również z jakąś spontanicznie artykułowaną poznawczą intuicją człowieka, wedle której przyczyna (jako taka) jest przyczyną – to jest tym, co sprawia coś różnego od niej samej. Sprawstwo jest więc poniekąd wpisane we „wnętrze” możliwości odczytywania przyczynowego-racjonalnego modelowania świata rzeczy i osób.

W tym kontekście pojawia się fundamentalne rozróżnienie na przyczynę sprawczą główną i przyczyny sprawcze narzędne. Egzystencjalny aspekt koncepcji bytu ukazujący jego przygodność¹¹⁹ i niekonieczność istnienia, suponuje konieczność odwołania się do Boga jako przyczyny sprawczej głównej – przyczyny koniecznej wszelkiego aktu istnienia. To jednak pociąga za sobą pytanie o sposób działania Boga jako Przyczyny (pierwszej) istnienia świata. Tym działaniem, sprawstwem Boga jest stwarzanie. Jednak, co podkreśla stanowczo Krąpiec, „rozumienie, czym

¹¹⁶ Tamże, s. 381.

¹¹⁷ Zauważa on, iż jako taka, przyczyna sprawcza (stwórcza właśnie) „zostaje wyróżniona jako naczelną i główną, której podporządkowane są wszystkie inne” (*Metafizyka w ekologii*, s. 161).

¹¹⁸ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 386; VIII, s. 286; XXII, s. 75. 193-194. Wyjaśnia tutaj Autor *Metafizyki*, że przyczyna sprawcza „daje istnienie skutkom”. I dodaje: „Istnienie skutków jest niezrozumiałe bez istnienia ich przyczyny. Skutki bowiem nie posiadają istnienia jako swej cechy konstytutywnej, a zatem nie mają w sobie swej dostatecznej racji (racji wewnętrznej). Jeżeli zaś istnieją – i nie mają racji istnienia w sobie – rację tego istnienia mają poza sobą w bycie – przyczynie. A zatem byt, przyczyna sprawcza, jest racją dostateczną istnienia bytów – skutków” (II, s. 142).

¹¹⁹ Badania na kanwie samej przygodności bytu przeprowadza (we właściwy sobie sposób) K. Klóśak w tekście: *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, [w:] *W kierunku Boga*, s. 204-219.

jest *stwarzanie*, jest typowo negatywnym rozumieniem. Jest to po prostu niemożliwość ostatecznego wyjaśnienia faktu zaistnienia w kontekście bytów przygodnych. Racją bytową zaistnienia nie jest byt przygodny, lecz Absolut, jako główny sprawca¹²⁰. Na tym dopiero tle ujawnia się sposób działania-sprawstwa bytów przygodnych. Ich funkcją jest przyczynowanie narzędne rozumiane w świetle „ujawniania się” uporządkowanych przyczyn drugich. Dlatego stąd wynika teza, iż główna przyczyna sprawcza działa-sprawia na mocy swojej natury, zaś sprawczo-narzędna sprawia cokolwiek tytułem „impulsu” otrzymanego „z zewnątrz”, tj. od przyczyny głównej¹²¹. Toteż w tym obszarze tematycznym Autor monografii *O rozumienie świata* powie krótko, że „w porządku przyczyny sprawczej – przyczyna sprawcza główna (i do pewnego stopnia narzędna) jest racją bytu dla skutków”¹²². Tak zatem, przyczyna sprawcza narzędna jest tutaj szczególnie warta podkreślenia, bowiem w jej „kontekście” przyczynowania-sprawstwa, „ujawnia się” poniekąd najszerszy zakres skutków, którymi są wszystkie wytwory-skutki działania przyczyn drugich, głównie człowieka. Ale należy tutaj podkreślić właściwą różnorodność (wieloaspektowość) działań sprawstwa przyczyn. Naturalnie, przyczyna główna działa-sprawia swoją mocą własną, narzędna natomiast działa na mocy przyczyny sprawczej głównej i to w tym fundamentalnym znaczeniu, w jakim przyczyna główna działa jako przyczyna (w sensie ścisłym)¹²³.

2.4. RACJA BYTU UJAWNIANIA SIĘ PRZYCZYŃ – PRZYCZYNOWANIE CELOWE

Swoiście pojętą syntezą, ale także racją bytu funkcjonowania innych przyczyn, jest przyczyna celowa, gdyż ona właśnie, a wyrażając się bardziej precyzyjnie – cel sam w sobie, stanowi przyczynę pierwszą i najwyższą w porządku wszystkich przyczyn, których struktura i nośność uniesprzecznia realny byt¹²⁴. Dodajmy od razu, iż pierwszy akt-ruch woli-miłości „ku” (nie ujawnionemu zrazu dobru, ale jedno-

¹²⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 386.

¹²¹ Por. Tamże, s. 386-387. „Przyczynę narzędną zwykło się przeciwstawiać przyczynie sprawczej głównej. Jeśli za przyczynę sprawczą główną uważamy tę, która działa mocą własnej formy (mocą własną, pochodzącą z wewnętrznej struktury bytu), to na przyczynę narzędną można wskazać jako na tę, która nie działa mocą własną, lecz jedynie pochodzącą od głównego czynnika działającego” (tamże, s. 389-390).

¹²² Tenże, XXII, s. 37. Dlatego właśnie Maryniarczyk powie, że „poszukiwanie ostatecznych przyczyn wszechrzeczy, spełnia się, gdy docieramy w nim do odkrycia faktu istnienia Absolutu”. Będzie jeszcze o tym mowa później, ale już teraz w tym kontekście nadmienimy, iż sama „problematyka istnienia Absolutu na terenie filozofii realistycznej jest integralną częścią poznania metafizycznego i niejako wyrasta z tego poznania” (*Metafizyka w ekologii*, s. 174).

¹²³ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 75.

¹²⁴ Por. Tenże, V, s. 309 („Byt będąc dobrem i celem (dobro i cel utożsamiają się realnie, choć pojęciowo się różnią; w pojęciu dobra jest tylko pożądalność, podczas gdy w pojęciu celu – aktualne dążenie) jest czynnikiem harmonizującym świat” (tamże)).

czenie – wtórnie niejako – już określone) jest bowiem motywem, który zarazem stanowi rację bytu przyczynowania-działania sprawczego. Jednakże fakt, że ów ruch-pożądanie realizowany w konkretnym działaniu, zmierza do ściśle określonego „kierunku” jest z kolei efektem działania-realizacji przyczynowania wzorcowego. Tak zatem można powiedzieć, że wszędzie tam, gdzie zachodzi jakiś moment dążenia „ku”, ruchu względnie uporządkowanego, przyporządkowującego ku jakiemuś, teraz już określone, dobru, daje o sobie znać struktura-mechanizm działania celowego. Dobro bowiem bytu jest fundamentalną racją wszelkiego bytowego dynamizmu, wszelkich płaszczyzn działania¹²⁵. Przyczyna celowa stanowi tutaj rację dostateczną przyczyny sprawczej; stanowi jej motyw-powód i dlatego w pierwszym rzędzie jest uzasadnieniem jej realizmu. Dzieje się tak, gdyż przyczyna sprawcza określona poprzez cel, jest w stanie oddziaływać (sprawczo właśnie) na materię i powodować-sprawiać określone (nieprzypadkowo) skutki. Jest to jednocześnie „układ” konieczny, ponieważ niebranie pod uwagę przyczyny celowej, występowania-działania bytu w jej funkcji, jest automatycznym brakiem afirmacji racji dostatecznej samego działania przyczyny sprawczej. A ona przecież stanowi grunt dla realizowania się konkretnych skutków jako takich. Ich usunięcie – jak przestrzega św. Tomasz z Akwinu – jest w istocie „usunięciem”, zawieszeniem działania przyczyny¹²⁶, a to jest przecież czymś jak najbardziej faktycznym. Te ostatnie jednak są czymś oczywistym – istnieją realnie i są podstawą wszelkich aktów poznawczych. Tak więc należy skonstatować, że przyczyny (wcześniej uwyraźnione) są dla siebie przyczynami nawzajem, a zatem samo działanie przyczyny-celu, również nie jest odizolowane od działania-funkcjonowania pozostałych przyczyn¹²⁷.

Owszem, chodzi tutaj o ów „mechanizm” dostrzegany w działaniu bytów rozumnych, ale również tych, pozbawionych poznania¹²⁸. W tym drugim przypadku, wspomniana struktura ujawnia pewien rys w stosunku do niej transcendentny. Jednocześnie jest to racja jej racjonalności, która jest znakiem inteligibilności całej natury tychże bytów. Jest to natura-układ bytu, który charakteryzuje się wewnętrznym uporządkowaniem, powtarzalnością działań i ich regularnością. Ta natura realizuje więc dobro-cel. Ujawnia to fundamentalny „wzorzec” całej rzeczywistości, mia-

¹²⁵ Autor monografii *Ja – człowiek* wyjaśnia tutaj, iż „w porządku przyczynowości celowej wyróżniamy cel i środki doń wiodące. Racją bytu (dostateczną) środków jest cel. Sensem istnienia danych środków jest dany cel. Środki jako takie nie tłumaczą się sobą i same w sobie; bez przyporządkowania ich celowi są niezrozumiałe. [...] Podstawą zatem zrozumiałości bytowości środków [...] jest byt – cel” (II, s. 142). Zob. XXII, s. 36.

¹²⁶ Por. Św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 2, a. 3.

¹²⁷ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 183; XXII, s. 195. Autor pracy *Odzyskać świat realny* zauważa, że „najistotniejsze działanie przyczyny celowej to umiłowanie celu jako dobra. Cel poznany pociąga ku sobie pożądanie, gdyż jest dobrem. Owo pierwsze pociągnięcie ku sobie pożądania przez cel-dobro wytrąca siły pożądawcze z obojętności i nakłania do dążenia ku sobie” (II, s. 189).

¹²⁸ Zwraca na to uwagę Doktor Anielski np. w analizie piątej z jego „dróg”. Zob. STh, I, q. 2, a. 3.

nowicie to, że w naturę działania celowego wpisany jest poniekąd aspekt porządku, racjonalności, harmonijności – słowem, moment strukturalizacji „układającego” wszystko rozumu¹²⁹. „Cel – w tym kontekście zauważa M.A. Krąpiec – pojęty jako przyczyna, czyli jako motyw (racja faktu działania sprawczego), może być bądź pośredni, czyli jako środek do dalszego celu, bądź jako cel ostateczny, który sam w sobie posiada wszystkie momenty dobra, który jest pożądanym ostatecznie sam dla siebie, a nie ze względu na coś innego, czyli taki, który jest ostatecznym motywem działania sprawczego”¹³⁰. Dlatego należy skonstatować, że działanie przyczyny celowej jest racją tego, iż określone działanie jako jedno działanie (w sobie harmonijne, spójne), chociaż składa się z wielu etapów-wątków, występuje raczej, niż nie występuje. Przyczyna celowa jest więc racją, dla której w ogóle pojawia się taki a taki typ działania, ponieważ jej wewnętrzna struktura jest powiązana z dobrem i konsekwentnie – z jego działaniem. Przyczynowanie bowiem celu – kresu działania jest związane z „promieniowaniem” dobra, które zawsze jest jakimś przedmiotem ruchu-pożądania. A zatem jedynie cel jako motyw-racja działania jest – w sensie właściwym – funkcjonowaniem, realizowaniem się przyczyny celowej¹³¹. Stąd też zasada celowości jako swoista racja funkcjonowania pozostałych przyczyn, dotyczy – konsekwentnie – zarówno porządku bytów poznających (człowieka, ale też innych bytów osobowych), jak i niepoznających. Naturalnie, sama celowość w przywołanych bytach realizuje się w inny sposób, ale sama owa odmienność jest „wspólna” analo-

¹²⁹ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 397-400. Warto w tym miejscu dodać, iż w odniesieniu do działań bytów rozumnych – osób, istnieje tzw. celowość dynamiczna, a zatem ten jej „typ”, który suponuje pewien, pojęty personalnie, potencjał związany z procesami bycia-życia, głównie zaś życia w obszarze moralności. Zob. XX, s. 10. 15.

¹³⁰ Tenże, VII, s. 397. „[...] Jeśli cel jest uzasadnieniem zdeterminowanego działania, wówczas istnieje on przed działaniem (niekoniecznie *przed* w sensie czasowym, lecz logicznym), gdyż racja jest logicznie wcześniejsza od następstwa” (II, s. 186). Ujęcie to koresponduje z tym, co – również z logicznego punktu widzenia – zauważa Jan Duns Szkot w swojej prezentacji „porządku istotowego”. Jeśli w swoim „pierwszym twierdzeniu” stwierdza on, iż „żadna rzecz nie pozostaje w stosunku istotowym do samej siebie” i w „drugim twierdzeniu” – „W żadnym porządku istotowym nie jest możliwe koło”, to konsekwentnie mówi on, wyprowadzając wniosek: „Cokolwiek bowiem jest wcześniejsze od wcześniejszego, jest też wcześniejsze od późniejszego. Zaprzeczając twierdzenie drugie, zaprzecza się również i twierdzenie pierwsze. Gdyby odrzuciło się twierdzenie drugie to samo byłoby w znaczeniu istotowym wcześniejsze i późniejsze od samego siebie, a więc doskonalsze i mniej doskonałe od samego siebie, albo zależne i niezależne od samego siebie, co wszystko jest dalekie od prawdy”. Zasadność takiego logicznego uporządkowania jeszcze wyraźniej widać w sformułowaniu „twierdzenia trzeciego”, a jeszcze bardziej „twierdzenia czwartego”: „Co nie jest skierowane do celu, nie jest też skutkiem przyczyny sprawczej”. *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 9-11.

¹³¹ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 74-75. 196. „Dobro konkretne – uzasadnia Krąpiec – gdy jest ujrane i *chciane-kochane* jest celem-motywelem działania. Przyczynowość celowa jest przyczynowością motywującą działanie samej przyczynowości sprawczej i realizowania bytu”. Nieco wcześniej podkreślał, iż sama fundamentalna zrozumiałość przyczynowania sprawczego wypływa z racji samego dobra jako celu, co jest uniesprzecznieniem samego działania jako takiego (VIII, s. 286).

gicznie, ponieważ właśnie analogicznie wspólne są konieczne warunki występowania działania¹³².

3. PRYNCPYPIA RACJONALNEGO PORZĄDKU

Zarysowana w naszych analizach wyżej realistyczna koncepcja bytu oraz jego koniecznych przyczyn – wewnętrznych oraz zewnętrznych uniesprzeczeń – supone postawienie kolejnego pytania, tym razem pytania o podstawy jego adekwatnego poznania; poznania – zaznaczmy już teraz – które charakteryzuje się swoistą dwutorowością. Poznanie świata jest bowiem poznaniem zmysłowym, to jest ujmującym konkretne, jednostkowe cechy tego co jest-istnieje, w ścisłym związku z jego wymiarem czasowym (z czym zgodziłby się i Heidegger w swoim postulatcie swoistego „mierzenia” bytu-bycia w jego trwaniu temporalnym), jak również przestrzennym, ale jest także poznaniem rozumowym – ujmującym w bycie to, co jest ogólne, stałe, konieczne i, jako takie, jest poznaniem poza samą wymiernością, konkretnością struktury czasowo-przestrzennej. Przedmiotem bowiem ludzkiego poznania, powtórzmy to raz jeszcze, jest byt rzeczywisty, wszystko to, co „jakoś” istnieje. I to właśnie ukazuje się ludzkim aktom poznawczym niejako w „zdwojeniu”. Poznawczy strumień tychże aktów wyraża wspomnianą wcześniej dwubiegowość. Byt bowiem najpierw „ujawnia się” w samej swej bytowości, jako coś, co po prostu istnieje. Z drugiej jednak strony „ujawnia” swoją istotę, to znaczy daje „odkryć” związane z jego ontycznym statusem prawa, niejako rządzące nim najgłębsze ontyczne racje – „ujawnia” swoją naturę, rządzące nim konieczne prawidła, pierwsze i fundamentalne sądy o rzeczywistości¹³³.

Przypomnijmy i w tym kontekście to podstawowe ustalenie, iż istnienie bytu jest zawsze konkretne i jako takie ukazuje całe ontyczne *spectrum* – bogactwo różnego rodzaju (koniecznych) cech bytowych. Biorąc to pod uwagę należy jednak podkreślić, że sam sposób ludzkiego poznania rzeczywistości (konkretnej) jest w swej naturze ogólny. „Rozum jako zdolność poznawcza treści rzeczy, jej struktury bytowej – pisze tutaj w tym kontekście M.A. Krąpiec – poznaje w ramach pojęć ogólnych, dzięki czemu poznanie rozumowe nabiera cech trwałych, powszechnych i koniecz-

¹³² Por. tamże, s. 282; XXII, s. 133-134. „Celowość – kontynuuje Krąpiec – dotyczy właśnie skonstruowania w bycie działającym samego *motywu-impulsu* działania, gdyż tylko jego zaistnienie jest tym czynnikiem, dla którego działanie raczej zaistniało, niż nie zaistniało”. I dodaje: „Funkcje poznawcze zaś są koniecznym warunkiem celowości” (tamże, s. 135).

¹³³ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 111-112; XI, s. 147-148. „Między jednym ujęciem bytu a drugim – wyjaśnia Krąpiec – zachodzi różnica, dzięki której w pierwszym wypadku mamy podkreślone w tym bycie istnienie, wraz z poznawczo nieokreśloną treścią; w drugim natomiast wypadku mamy również byt istniejący, w którym atoli główną uwagę zwraca się nie na istnienie, lecz na treść. Coś nieokreślonego nabiera tutaj określoności, staje się taką oto poznawczo określoną naturą” (II, s. 112).

nych. Mimo to jednak poznanie to dochodzi aż do konkretności, do rzeczywistego bytu. Każdy szczegół rzeczy i rzecz cała jest bytem i dlatego wszystko może być ujęte w aspekcie bytu. Stąd też nie ma żadnych cech bytowych niepoznawalnych¹³⁴. Znaczący to, że byt jako istniejący konkret „objawia” swoją – naturalnie „najpierw” jako istniejącą – treść, to czym w swojej wewnętrznej strukturze jest i co jednocześnie sprawia, że staje się on czytelny *ad extra*, co jest z kolei możliwe jedynie na gruncie realizmu odpoznania jego ontycznego (koniecznego) uposażenia.

Realizm poznania metafizycznego, dodajmy tutaj, ukazuje jednak właściwą – naturalną proporcję pomiędzy obydwoma źródłami ludzkiego poznania. Poprzez zmysły bowiem człowiek niejako wiąże się z otaczającym go światem i dostrzega jego ciągłą zmienność, ale wszystko to dokonuje się na gruncie niejako wyczuwanego spontanicznie realizmu, zarówno istnienia rzeczywistości, jak i samego człowieka w niej zanurzonego (i przedmiot, owszem, ale i podmiot jest tu czymś – wbrew „metodycznym” wątpliwościom Kartezjusza – niepowątpiewanie realnym). Zmysłowe poznanie przekonuje go, że świat jest faktem, zbiorem niezliczonej ilości bytów – owszem, zmiennych, kruchych w swoim istnieniu, ale realnych; mówiąc językiem współczesnej filozofii nauki – faktualnych. Poprzez wysiłek rozumu człowiek te fakty wiąże; odkrywa, że rzeczywistość, w swej osnowie przemienna, ewolucyjna właśnie, cechuje się posiadaniem stałych, koniecznych, uporządkowanych struktur¹³⁵.

Doprecyzowując ten wątek myśli dodajmy, że przejawem takiego realizmu poznania jest pierwotne doświadczenie metafizyczne wyrażane w adekwatnym języku – języku transcendentalizującym¹³⁶. To on, umożliwiając sformułowanie pojęcia bytu, ujawnia jednocześnie jego racjonalną strukturę¹³⁷. A jej fundamentalnym przejawem jest podstawowa zasada bytu i poznania – zasada relatywnej tożsamości bytu, która – w zależności od rozłożenia akcentu – przybiera postać egzystencjalną (byt jako byt), bądź treściową (byt jako rzecz), co podkreśla przywołane wyżej bogactwo ontycznego „wyposażenia” świata¹³⁸. Sprawą podstawową wydaje się tu-

¹³⁴ Tamże, s. 108. Świadczy o tym, niejako w „punkcie wyjścia”, samo poznanie zdroworozsądkowe, które w naturalny sposób stanowi podstawę ludzkiej racjonalności w ogóle. Zob. XIV, s. 9nn.

¹³⁵ Por. Tenże, VII, s. 15-17. „Sam byt – odnotowuje Krąpiec – staje się bardziej zrozumiałą, gdy go ujmemy pierwszymi naszymi sądami intelektualno-poznawczymi. Te właśnie pierwsze sądy, jakie wypowiadamy o rzeczywistości, nie są tylko naszymi subiektywnymi sądami, ale właśnie stanowią ujęcie naczelných praw bytu. Sam byt, rzeczywistość jest *a parte rei* zespołem i *siecią* tych realnych praw, które – odczytane przez nasz intelekt – stają się pierwszymi i zasadniczymi prawami naszej myśli, którą rządzą” (II, s. 193-194).

¹³⁶ Bogactwo i specyfikę języka teorii bytu przedstawia S. Kamiński w: *Jak filozofować?*, s. 89-101.

¹³⁷ Zob. w tym kontekście analizy A. Maryniarczyka: *Pierwsze zasady wyrazem porządku racjonalnego. Interpretacja metafizycznych pierwszych zasad*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 213-225.

¹³⁸ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 92-93; VII, s. 25. Sprawą kluczową wydaje się tutaj zwrócenie uwagi na pierwotność dwóch zwłaszcza zasad bytu i poznania, jakimi są zasada tożsamości i (nie)sprzeczności. Inne są jedynie ich bezpośrednim następstwem. „Dalsze zasady-aksjomaty – argumentuje M.A. Krą-

taj naturalna poniekąd współgra poznawczych aktów rozumu z dostępną w kontakcie poznawczym rzeczywistością – bytem. Umysł ludzki o tyle coś poznaje, o ile coś (być właśnie) realnie istnieje. Naturalnie, ostatecznym aktem (doskonającą „stronę” bytu) jest istnienie. Ten właśnie akt, akt istnienia umożliwia, można nawet z pełnym przekonaniem powiedzieć – warunkuje wszelkie akty poznawcze. „Egzystencjalna strona bytu – podkreśla w toku tych analiz Krąpiec – umożliwia zaistnienie poznania i stanowi najbardziej pierwotny *przedmiot* ujęcia poznawczego człowieka”¹³⁹. Byt, który w metafizycznym wyjaśnianiu przedstawia się jako coś określonego, coś czytelnego, jest ujmowany jako rzecz, to znaczy istnieje jako uporządkowana oraz zorganizowana (nieprzypadkowo) w sobie treść, którą – naturalnie – poznający podmiot poznaje jedynie aspektywnie. Niemniej jednak, jest to podstawa całego racjonalnego porządku świata, jest to fundament jego inteligibilności, przejawem której jest zasygnalizowana wcześniej (racjonalna) czytelność¹⁴⁰.

Główne zatem i pierwsze zarazem zasady bytu i poznania¹⁴¹ tworzą fundamentalny porządek racjonalności, „są niczym innym, jak świadomym, sądowo-zdaniowym wyrażeniem podstawowej struktury (zawartości) ‘bytu’, ‘rzeczy’, ‘jedności’, ‘odrębności’, ‘prawdy’, ‘dobra’ i ‘piękna’”¹⁴². Ów racjonalny porządek gwarantuje poznanie rzeczywistości w świetle jej uzasadnień ostatecznych, a zatem od strony pierwszych

piec – które stoją u podstaw całego intelektualnego poznania, to zasada racji bytu, zasada celowości, zasada przyczynowości oraz zasada substancjalności. Zasady te nie są już zasadami analitycznymi pierwszego stopnia, nie wypływają bowiem z analizy pojęcia bytu jako bytu i dlatego nie mają absolutnego zasięgu, lecz obowiązują tylko w dziedzinie bytów przygodnych, z wyjątkiem zasady celowości, która ogarnia wszelki byt” (II, s. 253-254).

¹³⁹ Tenże, VII, s. 107. „Skoro – pisze Krąpiec – przedmiotem ludzkiej myśli jest byt rzeczywisty, ujęty nie w swej konkretności, lecz w koniecznym, ogólnym aspekcie bytowości, która jest treścią każdego szczegółu, każdego konkretnego, pierwszą intelektualną potrzebą człowieka jest świadome, poznawcze przyswojenie sobie tej rzeczywistości, z równoczesnym zdaniem sobie sprawy z faktu poznania tego właśnie konkretnego bytu” (II, s. 114).

¹⁴⁰ Por. Tenże, XXII, s. 112. 127.

¹⁴¹ Warto tutaj raz jeszcze przywołać ich rozumienie Heideggerowskie: „Pierwszym prawem myślenia jest stosowność wypowiedzania bycia jako udziału prawdy, nie są zaś nim reguły logiki, które dopiero dzięki prawu bycia mogą się stać regułami” (*List o „humanizmie”*, s. 126). Trzeba tutaj zwrócić uwagę na fakt, iż w rozumieniu Autora *Listu o „humanizmie”* prawa logiki są jakoś wtórne wobec bycia, ale owa wtórność jest jakby zapośredniczona dodatkowo przez „prawdę bycia”. Tak więc, nie do końca wiadomo, czy prawa myślenia są prostą „pochodną” praw bytu, czy jakoś „przefiltrowane” przez aktywność podmiotu (bycia).

¹⁴² M.A. Krąpiec, VII, s. 25. Zob. XIV, s. 147. Można zatem powiedzieć, że pierwsze zasady bytu (i poznania), „już to postulowane, już to suponowane w różnych naukach – tworzą zręby racjonalnego porządku i są *odczytaniem* – wyrażonym w postaci sądu – zawartości poszczególnych transcendentaliów. Zatem różnostronne rozumienie istniejącej rzeczywistości [...] jak i same podstawy racjonalnego poznania i rozumowania – zwłaszcza uzasadniającego koniecznościowo – zależą od rozważenia i poznania problematyki transcendentaliów” (XIV, s. 140). Skrótowe omówienie ich „natury” i struktury będzie przedmiotem analiz w dalszych częściach pracy.

zasad myśli oraz samego bytu (zasada tożsamości, zasada niesprzeczności, zasada racji dostatecznej). Bezsprzecznie, stanowią one pierwsze, uświadomione intelektualnie pierwotne intuicje bytu, jego jakby wewnętrzne „warunki” umożliwiające czytelność-racjonalność istnienia. Dzięki ich konieczności i powszechności, ludzki rozum penetrujący poznawczo świat, naturalnie jest zdolny do racjonalnego „poruszania się” w jego obrębie. Stąd też wszelkie wypowiedane w poznaniu twierdzenia o tyle tylko mają sens – są nośne (komunikują prawdę – ta jest zawsze celem realnego poznania), o ile – mniej lub bardziej – wyrażają swoje odniesienia do pierwszych zasad. Owa – dodajmy raz jeszcze – naturalna transcendentność intelektu, gwarantowana jest niejako dorzeczością realnego porządku zasad myśli i bytu. Oparte na ich fundamencie życie intelektualne, teoretyczne jest podstawą dalszych „kierunków” poznania – poznania o charakterze szczegółowym, gdzie pewnie można by ulokować – przy właściwym jej rozumieniu – Marcelowską „refleksję drugą”, która przy spełnieniu najpierw „kryterium” realnej (i racjonalnej) „konkretności”, a nie oderwanej od rzeczowego „poziomu” świata, mogłaby pretendować do miana zdolności ujęć realnych „wiązek” ludzkich doświadczeń.

Wracając jednak na obszar powyższych ustaleń, należy nadmienić, że wspomniana intuicja bytu na drodze nieustannego ujaśniania go w świetle pierwszych zasad jest podstawą możliwości ustawicznego sprawdzania prawdziwości wszystkich formułowanych tez¹⁴³. Podkreśla to fakt realizmu systemu metafizyki, którego osią jest sam rzeczywisty byt. Pierwsze zasady bytu i poznania, głównie zasada tożsamości i niesprzeczności, są bowiem fundamentem racjonalnego opisu świata. Ludzkie akty poznawcze wyrażane w sądach opierają się na tych właśnie zasadach. Ich wiążąca moc, konieczna obowiązywalność wypływa z samej struktury istniejącego realnie bytu, to znaczy stanowią one jego egzemplifikację, są jego „wyrazem”, komunikują jego „zawartość”. W każdym razie, ich struktura jest podstawą praw myślenia; te zaś nie są nigdy niezależne od samej rzeczywistości. Pierwszym bowiem jej aspektem poznawczym jest sama jej inteligibilność, która da się racjonalnie odczytać i odnieść tym samym do całego „kontekstu” bytu poprzez zasadę o relacyjnej tożsamości bytu. Uchwycenie powszechnej obowiązywalności tejże zasady stanowi podstawę całego racjonalnego uporządkowania kosmosu. I konsekwentnie, również pozostałe zasady (niesprzeczności, racji bytu, wyłączonego środka oraz celowości), będąc ostatecznie „ilustracją” odczytania przez intelekt bogactwa treści wartości transcendentalnych, są fundamentem całego racjonalnego układu wszystkiego, co istnieje. Pierwsze zasady zatem, sformułowane w strukturze sądów-zdań właśnie poprzez swój wewnętrzny „stan rzeczy” – podstawy obowiązywalności, wyrażają całą nośność racjonalności świata¹⁴⁴. W tym dopiero świetle rzeczywi-

¹⁴³ Por. Tenże, III, s. 100; II, s. 110; VII, s. 42. 48.

¹⁴⁴ Por. Tenże, XXII, s. 112; VII, s. 132-133; VIII, s. 275. Odkrycie pierwszych zasad wiąże Krąpiec

stość staje się swoistą egzemplifikacją „prostoty hipotezy”, jak pewnie nazwałby to R. Swinburne, przemawiającą ewidentnie za tym, że świat, reflektowany jakby od wewnątrz, jest „spójny”.

Pierwsze, pierwotnie formułowane sądy o bycie (najpierw egzystencjalne i jakby „chronologicznie” późniejsze – orzecznikowe), stanowią zatem świadome przyjęcie na „własność” poznawczą „zawartości” bytu istniejącego realnie. Powracając do faktu samej (ontycznej) tożsamości bytu, dopowiedzmy, że jest to jednocześnie naczelną i pierwszą zasadą, która wyraża istotę rzeczywistości, a przez to zasadą, która odnosi się do całej rzeczywistości, jakby to powiedział Akwinata – *totius esse*. Ukazuje to fundament racjonalnego porządku świata, gdyż odnosi się do racji samej rzeczywistości i do racji samego realnego poznania¹⁴⁵. Myślenie bowiem jako element procesu poznania o tyle tylko ma sens, kiedy łączy nas z bytem, kiedy wyraża relację w odniesieniu do bytu dającego się z kolei stwierdzić w sądzie o tożsamości relatywnej. „Jeśli – pisze Autor zbioru *Odzyskać świat realny* – w samym rdzeniu naszego poznania leży rzeczywisty byt, bez którego wszelka myśl nie mogłaby istnieć, to posiadamy zasadnicze kryterium pewności i prawdziwości intelektualnego poznania”¹⁴⁶. Poznawanie bowiem natury rzeczy, odpoznanie jej realnej struktury, jest odkrywaniem i werbalizacją jej inteligibilności. Widać tutaj, że zachodzi swoista proporcjonalność, odpowiedniość bytu i jego poznania. Poznanie rzeczywistości nie byłoby możliwe bez oparcia go na fundamencie obowiązywalności zasad: i bytu, i myśli. W analizie metafizycznej bowiem pojawia się konieczność „umocowania” myślenia na tych właśnie pryncypiach, gdyż ono ostatecznie jest uświadomieniem i werbalizacją treści-zawartości bytu. Wspomniana proporcjonalność domaga się poniekąd koniecznego oparcia wszelkiego poznania na realnym bycie, ponieważ cokolwiek poznajemy, poznajemy to jako realny byt (to oto), z drugiej zaś strony samo poznanie – reguły myślenia i jednocześnie jego (konieczne) racje, muszą być oparte na naczelnym poznawczym prawie bytu. Nie ma – i to jest wniosek podstawowy – jakiegokolwiek poznania poza „układem” obowiązywania pierwszych zasad. One bowiem na mocy swojej obowiązywalności nie tyle stanowią jakiś (na wzór Descartesa) punkt wyjścia, lecz są ostatecznym „kryterium negatywnym”; są krańcowym etapem analizy refleksji filozoficznej, ponieważ w rezultacie, to do

z poznawczą „procedurą” indukcji: „Sądy naczelne – pisze – tożsamości, (nie)sprzeczności, wyłącznego środka, racji dostatecznej, itd. rodzą się w nas na podstawie indukcji” (II, s. 199).

¹⁴⁵ Por. Tenże, VII, s. 95-96. Wiąże się to z ujęciem samego przedmiotu metafizyki i jej celu, jakim pozostaje „naczelne poznanie praw rzeczywistości”, przy czym „przez pojęcie *prawa* rozumienie się tu elementarną strukturę bytu, zarówno w aspekcie statycznym, jak i dynamicznym. [...] Chodzi więc o poznanie rzeczywistości od strony naczelnego uzasadnienia, w świetle pierwszych zasad bytu i myśli [...]. Zasady te jako pierwsze intelektualnie uświadomione intuicje bytu – przedmiotu intelektualnego poznania człowieka – sama metafizyka w stadium krytyki poznania najpierw uściśla i uzasadnia właściwą sobie metodą myślenia, o różnorodnej strukturze rozumowania” (V, s. 283).

¹⁴⁶ Tenże, VII, s. 111.

nich sprowadza się wszelka racjonalna myśl¹⁴⁷. Są one realną podstawą logiki, której obowiązywalność, moc ustalonych w jej „obszarze” praw, nie byłyby nimi, gdyby nie ich „nośność”. Są one zatem swoistym – jak mówi Krąpiec – „logosem”, „czystą racjonalnością” i w „układzie” – zestawieniu z prawami logiki jako prawidłami racjonalnych rozumowań, są ich ontycznym (i racjonalnym) „warunkiem”¹⁴⁸.

Skonstatujmy więc na tym etapie wyjaśnień, a raczej na etapie poszukiwania racji dla samych wyjaśnień, podstaw uniesprzecznienia, że realistycznie ujęty przedmiot metafizycznych dociekań, a zatem sam byt – to, co istnieje, wyznacza metafizyczny sposób jego poznania. To zaś dokonuje się w języku, który – jako taki – jest językiem bytowym (jak powiemy później – dorzecznym), to jest takim, który komunikuje-ujawnia istnienie świata i rozmaite jego przejawy. Dotyczy bowiem wszystkiego tego, co jest bytem samoistnym oraz tego, co jest tylko aspektownym ujęciem jego elementów, które – rozumiane same w sobie – nie są w sensie ścisłym bytami pełnymi. „Pierwsze zatem niebezpieczeństwo – argumentuje i przestrzega zarazem Krąpiec – które pojawia się w filozofii, pochodzi właśnie z *absolutyzacji* języka, a więc z przeniesienia w stan bytowy tego, co w naszym języku ukazuje się jako byt, a co może być tylko aspektem lub elementem bytu, a nawet jakimś aspektem negacji lub bytowego braku”¹⁴⁹. Wspomniana „przestroga” współbrzmii tutaj, z niektórymi przynajmniej, „rygorami” wyartykułowanymi przez Wittgensteina. Naturalnie w odmiennych perspektywach badawczych, ale i Autor *Metafizyki*, i Autor *Traktatu logiczno-filozoficznego* przestrzegają przed reizacją, w każdym razie przed jakąś próbą nie mającego żadnych racjonalnych uzasadnień, hipostazowania struktury języ-

¹⁴⁷ Por. M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne* (dalej cyt.: III), Lublin 1995, s. 63; II, s. 245-246. 257. Mówiąc o konieczności obowiązywalności pierwszych (naczelnych) zasad myśli i bytu, Krąpiec łączy ich strukturę z rozumieniem aksjomatów. „Aksjomaty – wyjaśnia – są to pewne zdania naukowe, bezpośrednio oczywiste, które stanowią podstawę do całego racjonalnego myślenia w ogóle, bądź też w obrębie jakiejś gałęzi wiedzy. [...] Aksjomatami są tylko naczelne zasady, które są wspólne całemu racjonalnemu myśleniu, i one stanowią fundament, na którym można w dalszym ciągu budować myśli. [...] Niektóre z aksjomatów są absolutnie pierwsze i absolutnie powszechne w dziedzinie poznania rzeczywistości [...] Do nich należy zasada (nie)sprzeczności”. I nieco dalej, ukazując ich moc na gruncie metafizyki, dodaje: „Aksjomaty czerpią siłę z samej treści i struktury bytu jako przedmiotu intelektualnego poznania. [...] stanowiąc prawa bytu, są w swej treści tak samo szerokie jak byt. I z tego tytułu nie podlegają definiowaniu. [...] Ani bytu, ani też naczelnym ujęć poznawczych bytu – aksjomatów – nie można oddzielić od czegoś, gdyż wszystko, co jest, jest bytem, i we wszystkim analogicznie, czyli w proporcjach realizuje się aksjomat. [...]”. Na koniec podkreśla Krąpiec raz jeszcze: „Nigdy jednak nie da się oddzielić samych aksjomatów od realnego bytu i jego ludzkiego poznania” (II, s. 245. 250-251).

¹⁴⁸ Por. Tenże, VIII, s. 279; X, s. 97.

¹⁴⁹ Tenże, III, s. 32. „Żadne rozumienie – uzasadnia Krąpiec – nie rodzi się samo z siebie, tylko na skutek jakiejś wizji terminów. Terminy nie są źródłem rozumienia pojęć, lecz są tylko znakami pojęć, a z poznania znaków nie poznaje się rzeczy, jeśli się wpierv jej nie widziało. Z tego tytułu wszelkie poznanie płynie z wizji rzeczywistości, a nie z oglądu samych terminów. Odnosi się to tak do aksjomatów, jak i do tez” (II, s. 247-248).

ka. Ten bowiem ostatni jako narzędzie poznania, a nie poznanie samo, komunikuje „stany” ogólnobytowe, czy świat jako „całość faktów”. Inny jest zatem poziom tego, co faktyczne-realne, a czym innym jest płaszczyzna (językowego) znakowania tegoż poziomu.

3.1. OD ONTOLOGICZNEJ INTUICJI PARMENIDESA KU METAFIZYCZNYM FAKTOM – ZASADA TOŻSAMOŚCI

Po uwagach natury ogólnej, porządkującej, przejdźmy teraz do pobieżnej przynajmniej charakterystyki nośności i „zakresu” obowiązywalności pierwszych zasad, jak przedstawiają to przedstawiciele LSFK. Zauważmy najpierw, iż sąd o tożsamości bytu jest w istocie sądem o naturze bytów¹⁵⁰. Krąpiec wyraża tę zasadę następująco: „wszystko, co istnieje, jest tym samym, co w swej treści jest zdeterminowane i określone, a przez to różne od nicości i od innych bytów”¹⁵¹. Podkreśla jednak tutaj, iż sama ta zasada – zasada tożsamości, nie stwierdza tożsamości dwóch różnych „stron” bytu – istnienia i istoty, lecz ich jedność relatywną. W związku z tym, zasada tożsamości nie zakłada – widzimy to raz jeszcze – jakiegokolwiek statyzmu w świecie, lecz – dzięki wewnętrznej dynamice elementów składowych bytu – jego dynamizm¹⁵². Samo ujęcie relatywnej tożsamości jest swoistą drogą ukazania całej panoramy relatywności, czyli, ściśle mówiąc – analogiczności bytu, co później zostanie potraktowane bardziej wyczerpująco. W ujęciu bytu wyrażanym przez zasadę tożsamości da się odkryć pewną zbieżność, przyporządkowanie, jedność – uzgodnienie jego porządku egzystencjalnego i esencjalnego¹⁵³. Sądy zatem tożsamościowe

¹⁵⁰ E. Gilson rozumie to w ten sposób, iż byt realny można „zdefiniować jedynie jako doskonałą tożsamość z sobą samym”. Z tego samego powodu powie, że „pojęcie niebytu jest [...] pseudopojęciem, a problemy z nim związane są pseudoproblemami”. Skądinąd oznacza to również, że „gramatyka i logika, w których sąd egzystencjalny sprowadza się do prostego stwierdzenia podmiotu, to gramatyka i logika oparta na ontologii utożsamiającej istnienie z istotą podmiotu istniejącego” (*Byt i istota*, s. 220. 225. 240). To ostatnie jednak nie zapewnia realizmu ujęć poznawczych.

¹⁵¹ M.A. Krąpiec, VII, s. 97. „Sąd, który stwierdza w sensie najbardziej zasadniczym byt jako taki (który jest treścią każdej rzeczywistości, gdyż wszystko, co jest, jest bytem), jest zasadą naczelną – jest nią zasada tożsamości” (II, s. 111).

¹⁵² Wspomniany dynamizm rzeczywistości jest niezwykle istotnym jej aspektem – i wbrew wielu opiniom, np. zwolenników metafizyki procesualnej, wpisuje się na trwałe w realistyczną wizję świata ukazywaną przez twórców i kontynuatorów filozofii bytu. Wiążąc go z „mocą” obowiązywalności zasady tożsamości Krąpiec twierdzi, że ona właśnie jako „pierwsze świadome ujęcie poznawcze realnego bytu nie dopatruje się w rzeczywistości jakiegoś bezruchu i sztucznych izolacji” (V, s. 294).

¹⁵³ Kontekst wyjaśnienia koniecznej obowiązywalności zasady tożsamości M.A. Krąpiec wykorzystuje dla wypuklenia istotnej tezy metafizycznej, mianowicie tezy o realnej różnicy istotowego i istnieniowego aspektu rzeczywistości. „Właściwie mówiąc – wyjaśnia Autor *Metafizyki* – w bycie stwierdzonym w zasadzie tożsamości zachodzi swoista zbieżność, a mianowicie: jedność, a raczej zjednoczenie między egzystencjalnym a esencjalnym elementem bytu. [...] w sądach tożsamościowych zachodzi tylko *relatywna* identyczność. Jeśli bowiem w gruncie rzeczy podmiot sądu tożsamościowego oznacza byt w aspekcie egzystencjalnym (ale nie w abstrakcji od strony esencjalnej!), a orzeczenie

są asercją identyczności relatywnej bytu. Owszem, wyrażają identyczność, ale jedynie w sensie proporcjonalnym. Niemniej, ich ujęcie jest ujęciem jednego bytu. Należy tutaj podkreślić wymiar jakby „podwójnego” oblicza samej zasady tożsamości. Otóż wspomniany fakt analogiczności bytowej, podkreślający fakt bytowego złożenia z istoty i proporcjonalnego do niej aktu istnienia, dotyczący wszystkich bytów przygodnych i w ten sposób stanowi ontyczną podstawę wyartykułowania pierwszej, naczelnej zasady bytu i poznania, tj. zasady tożsamości. I owszem, w przypadku bytów niekoniecznych jest to podkreślenie ich tożsamości analogicznej, czyli (właśnie) relatywnej, w odniesieniu natomiast do Bytu Pierwszego, jest to konieczna afirmacja tożsamości jedynej w swoim rodzaju, a więc tożsamości absolutnej; zapośredniczając tutaj język transcendentaliów, można by rzec – tożsamości jako jedyności¹⁵⁴.

Widać coraz bardziej jasno, że tożsamość stanowi wewnętrzną treść, uposażenie każdej rzeczy do tego stopnia, że poznając świat, człowiek dostrzega jego zrozumiałość. Ta zaś oparta jest zawsze na tożsamości bytu: bądź to tożsamości relatywnej, gdy odnosi się do bytów dostępnych, „dosiężnych” w zwykłych aktach poznawczych, znajdujących się w polu doświadczenia człowieka, bądź to tożsamości absolutnej, to jest w sytuacji formułowania uzasadnień maksymalistycznych, ostatecznych¹⁵⁵. Tak czy inaczej, skoro na mocy zasady tożsamości umysł ludzki osiąga bytu – ujmuje go poznawczo, czyta jego ontyczną (tożsamą z sobą) strukturę, to ten sąd wydaje się być bardziej pierwotny od zasady niesprzeczności, która niejako wtórnie „ustawia” byt w opozycji do jego zaprzeczenia, to znaczy „czegoś” w rodzaju niebytu¹⁵⁶. Jakkolwiek sama zasada niesprzeczności jest pierwotnym warunkiem wszelkich zasad i aksjomatów, to jednak – ze względu na jej „wewnętrzną logikę” (jest ona zawsze zdaniem przeczącym) – wydaje się być wtórna wobec tego pierwszego zdania afirmatywnego, jakim jest nieobalalne pryncypium w postaci zasady tożsamości. Poznawcza więc „nośność” zasady niesprzeczności zasadza się na obowiązywalności zasady tożsamości. Ta ostatnia jest przecież sądowym uświadomie-

oznacza byt w aspekcie esencjalnym (równocześnie w relacji do elementu egzystencjalnego, który występuje na dalszym nieco planie), to nie ma identyczności między istotą jako istotą i istnieniem jako takim w konkretnym bycie. Istnieje tylko zjednoczenie, czyli identyczność w sensie proporcjonalnym, o ile te dwa elementy (istota i istnienie) konstytuują realny byt” (II, s. 115). Por. IV, s. 79.

¹⁵⁴ A.B. Stępień powie w związku z tym, że pierwsze zasady bytu odnoszą się również do Boga. Por. Tenże, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995³. s. 202; M.A. Krąpiec, VII, s. 98. 109. 416. Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja*, s. 130nn.

¹⁵⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 110.

¹⁵⁶ Por. Tenże, II, s. 131. „Tożsamość bowiem nie jest jakimś apriorycznym prawem myśli – wyjaśnia Krąpiec – ale jest pierwszym *odczytaniem* rzeczywistości realnie istniejącej. To byt realnie istniejący (czyli: istniejący konkret) jest sam w sobie tożsamy, albowiem on jest *tym, co – istnieje*. Jest jeden i ten sam byt, o tożsamości relacyjnej, albowiem w istniejącym bycie nie jest tym samym to, że *byt istnieje* i to, że istniejąc jest sam w sobie zdeterminowaną treścią” (VIII, s. 276).

niem sobie treści (spójności) bytu. „Mechanizm” zasady (nie)sprzeczności przeczy wprost tożsamości bytu i niebytu, zakładając jednocześnie pojęcie bytu jako czegoś w sobie niesprzecznego i konsekwentnie – racjonalnego. Jest to zarazem pierwszy „krok” uniesprzeczniający poznanie, ponieważ ono jest wyrażeniem poznania pojęcia bytu ujętego w sądzie, właśnie tożsamościowym¹⁵⁷. „Sąd tożsamościowy, jako zreflektowane *odczytanie* bytu-rzeczy (każdy sąd jest związany z refleksją), raz jeszcze upewnia nas – wyjaśnia Krąpiec – w świadomym akcie intelektualnego poznania, iż ono łączy nas z bytem-rzeczą i że jest sensowne tylko przez relację do bytu stwierdzonego w sądzie o relatywnej tożsamości”¹⁵⁸. Ta sensowność wydaje się być prostym rezultatem zrelacjonowania koniecznej – jak się okazuje – spójności „porządku” myślenia jako wyniku racjonalnego poznania z samym bytem-rzeczą jako właśnie w sobie „czegoś” tożsamego.

3.2. NIE(SPRZECZNOŚĆ) – PIERWSZY WARUNEK DORZECZNOŚCI

U progu próby uchwycenia „układu” niesprzeczności struktur kosmosu zauważamy, że realizm ludzkiego poznania ukazuje konieczny związek pomiędzy samą prostą jakby obowiązywalnością zasady niesprzeczności, a odpoznavaniem-czytaniem prawdy bytu, to jest tego, czym on, jako istniejący, jest. Tak zatem „sprzeczność jest oczywistym fałszem. Co znaczy – pyta Krąpiec – że jest oczywistym fałszem? Znaczy to, że byłoby spełnieniem się sprzeczności, pojętej metafizycznie. Negacja więc tezy filozoficznie prawdziwej jest słynnym *contradictio in adiecto* (sprzeczną strukturą sądu uprzedmiotowionego, czyli dotyczącego bytu w określonym aspekcie)”¹⁵⁹. Zasada więc niesprzeczności, opierając się na rozumieniu bytu w porządku egzystencjalnym i będąc zarazem swoistą manifestacją treści bytu, znajduje się u podstaw wszelkiego typu rozumowania oraz racjonalnych uzasadnień. Najprostsze jej brzmienie przybiera tutaj następującą postać: byt nie jest niebytem. Znaczy to – i to już na płaszczyźnie czysto zdroworozsądkowej – że wszystko, co istnieje jako byt (coś istniejącego, choćby nawet zupełnie poznawczo jeszcze niedookreślonego), jest w sobie wewnętrznie niepodzielone na jakiś byt i niebyt, to znaczy na „coś”, co jest i (jednocześnie – w tym samym sensie, pod tym samym względem) nie jest. Tak więc zasada niesprzeczności wyklucza zespolenie w jednym sądzie zarówno twier-

¹⁵⁷ Por. Tenże, II, s. 251-252. Zdaniem Krąpca zasygnalizowana wyżej „kolejność” zasad bytu i poznania jest osadzona na realizmie świata, zarówno w jego wymiarze egzystencjalnym, jak i swoistą jego „nadbudową” w postaci poznania. Zauważa on w tym kontekście, że „pierwszym jest ujęcie poznawcze bytu, dokonujące się w formie sądu tożsamościowego, a dopiero następnie, zależnie od ujęcia bytu, można sformułować pochodne zasady, które zawsze presuponują utworzone i poznawczo odczytane pojęcie bytu. I dlatego właśnie na pierwszym miejscu należy umieścić sąd tożsamościowy, będący jakoby *definicją* bytu przedmiotu intelektualnego poznania w ogólności. W zależności od tego ujęcia powstają dalsze zasady” (tamże, s. 252-253).

¹⁵⁸ Tenże, XXII, s. 25. 112.

¹⁵⁹ Tenże, VII, s. 48. Zob. IV, s. 248nn.

dzenia, jak i przeczenia. Zasygnalizowana fundamentalna niesprowadzalność bytu do jego zaprzeczenia, do nie-bytu właśnie, zasadza się na egzystencjalnym aspekcie bytu. Ten bowiem jest istnieniem rzeczywistym treści-bytu, bytu jako rzeczy, to znaczy czegoś względnie przynajmniej określonego, będącego „czymś”. Tak więc zasada niesprzeczności niesie tę prawdę bytu, że cokolwiek jest bytem – istnieje, po prostu nie jest w sobie „pęknięte” na byt i niebyt zarazem i pod tym samym względem. Konsekwentnie – podkreśla stanowczo Krąpiec – ponieważ akt istnienia jako „czynnik” doskonalący sprawia, że coś jest bytem (istniejącym realnie, to jest istniejącym rzeczywiście, a nie tylko na mocy jakiejś logicznej niesprzeczności), to nie może jednocześnie coś istnieć, a zarazem nie być bytem (czymś). Podobnie, jak byłaby czymś zupełnie sprzecznym sytuacja, by być czymś w sobie ontycznie zdeterminowanym, a znajdować się „poza” aktem istnienia, tzn. nie istnieć¹⁶⁰.

Oczywiście, ta ontyczna (i niejako „równoległa” – logiczna) niesprowadzalność czegoś istniejącego do jego totalnego zaprzeczenia, czyli niebytu, zasadza się i jest poniekąd naturalnie zrozumiała – i to należy w tym obszarze refleksji dobitnie wyeksplikować – jedynie w aspekcie bytu egzystencjalnym. Stąd M.A. Krąpiec krótko, ale z naciskiem powie, iż „negacja istnienia nie wyraża samej afirmacji istnienia”¹⁶¹. Sprzeczność więc stanowi absolutną negację bytu w jego ukonstytuowaniu fundamentalnym – czyniąc go nieracjonalnym, bo sprzecznym, słowem – „podcina” jego istnienie. Oznacza to również konieczność konstatacji, że gdyby zasada (nie) sprzeczności odnosiła się do rozumienia bytu w jego aspekcie treściowym, esencjalnym, wówczas niebyt – co jest ewidentnie absurdalne, bo niedorzeczne – stanowiłby „jakiś” byt rzeczywisty. Wtedy „byłby pojęciem, które przecież jest bytem”¹⁶². Tak zatem, zasada niesprzeczności, będąc odczytaniem struktury bytu jako jedno-

¹⁶⁰ Por. Tenże, XI, s. 147; VIII, s. 277; XXII, s. 116-117. „Zasada niesprzeczności – uzasadnia takie stanowisko M.A. Krąpiec – na tle wizji niepodzielenia bytu, wyraża niemożliwość połączenia w jednym sądzie twierdzenia i zarazem przeczenia o tym samym podmiocie (bycie). Sformułowanie zasady dokonuje się tylko w jednym, a nie w dwóch sądach dotyczących tego samego podmiotu, ujętego w tym samym bytowym aspekcie. Sprzecznością jest utożsamienie (w tym samym aspekcie) bytu i niebytu tego samego podmiotu; stąd absurdalne, czyli sprzeczne jest twierdzenie, że *byt jest niebytem*, lub że *niebyt jest bytem*” (XXII, s. 27). Zob. XXII, s. 117.

¹⁶¹ Tenże, VII, s. 117. W związku z tym, mówi Krąpiec, że „tym, co daje bytowi realizm, jest istnienie, które leży u podstaw wszelkiego bytowania, zatem sprzeczność jako absolutna negacja bytu dotyczy zasadniczo i przede wszystkim bytu w sensie egzystencjalnym, a dopiero w znaczeniu dalszym [...] dotyczy tego, co z istnieniem jest związane. Istnienie bowiem zawsze jest związane z podmiotem, jest istnieniem czegoś, co ulega przekreśleniu w wyniku przekreślenia jego podstaw” (II, s. 130).

¹⁶² Tamże, s. 130. Krąpiec uściślając to zagadnienie mówi, iż „nie ma sprzeczności w powiedzeniu, że zasada (nie)sprzeczności wyraża absolutną niesprowadzalność bytu do niebytu, a powiedzeniem, że niebyt jako nieistnienie jest w gruncie rzeczy aktem negacji umysłu wobec bytu. Zdania te bowiem znaczą tylko tyle, że poza bytem nie ma niczego, że poza istnieniem nie istnieje jakiegokolwiek coś. Fakt nieistnienia ujmujemy sądami egzystencjalnymi negatywnymi, a ich treść poznawczą oddajemy wyrażeniem: *niebyt*” (tamże, s. 131).

ści, nie pozwala na utożsamianie bytu i niebytu, usuwając jednocześnie z ludzkiego poznania najbardziej brzemiennie w skutkach absurdu – i poznawcze, ale i „ontyczne”, gdyż dopuszczone, zezwalające na realizację jawnych sprzeczności. Niepodobna bowiem dokonywać jakiegoś „rozbicia” samej niesprzeczności na „obiektywnie” bytową oraz na „subiektywnie” myślną, ponieważ prawidła myśli i w efekcie – prawa (racje) poznania, są odpoznaniami-odczytaniem i werbalizacją tych praw-zasad (racji właśnie), które są zapodmiotowane w realnym bycie. Krótko mówiąc: inteligibilność tej podstawy (ontycznej racji), jaką jest byt, generuje racjonalność myśli, stając się w ten sposób bazą całego racjonalnego układu świata¹⁶³. Widać więc tutaj różnicę, ale i „zachodzenie” na siebie pryncypiów ontycznego porządku, jak i poznawczej jego czytelności osadzonej przeciwieństwie w jego realnym „umocowaniu”.

Zauważając, że poznanie nie jest czymś w rodzaju „warunku” sensowności ontycznej „warstwy” świata, lecz naturalnym, rzeczowo ukierunkowanym jego znakiem, podkreślić tu trzeba, że prawo (zasada) niesprzeczności jest prawem myśli i bytu fundamentalnym w tym sensie, że każde twierdzenie, każda konkretna afirmacja odniesiona do niej zyskuje jasność i jakby „bardziej” znajduje potwierdzenie swojej oczywistości. Dzieje się tak tym bardziej, że zasada ta bezpośrednio wiąże się z pierwotną intuicją rzeczywistości, która – jako istniejąca – jest właściwym przedmiotem poznania, a zatem i adekwatną (proporcjonalną) racją poznawalności tego wszystkiego, co istnieje¹⁶⁴. „Pojęcie bytu w ujęciu egzystencjalnym stanowi fundament najważniejszej ze wszystkich przeciwstawności: sprzeczności. Sprzeczność bowiem dotyczy bytu i niebytu w sensie absolutnej negacji tak zakresu, jak i treści bytu”¹⁶⁵. Nie pozostawia to zatem żadnych wątpliwości co do słuszności takiej, to jest realistycznej, interpretacji „działania” samej zasady nie(sprzeczności), której źródłem obowiązywalności nie jest sama tylko (logiczna) koherencja, ale realny (niesprzeczny) „układ” świata. Zasada-racja niesprzeczności jest tu więc „przezroczysta” w tym sensie, że ujawnia swoją logiczną „precyzję” w ujawnianiu-komunikowaniu świata jako realnej struktury danej i poznawalnej w jej dorzeczności.

Trzeba tutaj wreszcie podkreślić fakt, że obowiązywalności zasady niesprzeczności niepodobna negować w ujęciu samej ontycznej struktury rzeczywistości, jak i jej znakowanego wyrażania, tj. wszelkich aktów poznawczych. Postawa sceptyczna, czy też przyjmowanie jakiejś formy „metodycznego wątpienia”, jak czyni to cho-

¹⁶³ Por. Tenże, XXII, s. 87-88. 118. „Zasada niesprzeczności stoi u podstaw racjonalności i argumentacji w jej różnych postaciach” (XXII, s. 120).

¹⁶⁴ Por. Tenże, VII, s. 248; zob. I, s. 21-22. Owszem, gdyż zasada niesprzeczności – wyjaśnia M.A. Krapiec – „nie realizuje się w bycie, ale jest to nasz pierwszy sąd negatywny o bycie” (VIII, s. 278).

¹⁶⁵ Tenże, I, s. 61. „Nie ma nic bardziej pierwszego niż pojęcie bytu, które jest przedmiotem i orzeczeniem pierwszych zasad. Można je jedynie oświecić jakimiś szczegółowymi przykładami, można zdanie przeciwne sprowadzić do absurdu i nic ponadto”. Ujawnia to również moc „restryktywności” zasady niesprzeczności. Jest ona „w stosunku do zasady tożsamości bardziej operatywna i więcej się nią posługujemy we wszelkich typach dowodzenia, a zwłaszcza w metafizyce” (II, s. 253).

ciażby Kartezjusz¹⁶⁶, jest tutaj wykluczona przez fakt, że każdy typ myślenia, refleksji posiada jakiś określony sens, coś wyraża, jakiś stan rzeczy w sposób niesprzeczny komunikuje, oddzielając samą myśl od jej braku, czyli w istocie jej zaprzeczenia. Nawiązując do intuicji Arystotelesa, Krąpiec sygnalizuje poważną konsekwencję: „myśl nasza jest znakiem intencjonalnym samej rzeczywistości – bytu. Dlatego jako znak jest tak samo zdeterminowana jak byt pozazmysłowy. Jeśli więc człowiek cokolwiek myśli, to sama myśl jako znak jest czymś określonym bytowo, różnym od niebytu”¹⁶⁷. Przydaje to, koniec końców, jakby pełniejszej gamy dorozumienia tego, czym jest byt, ale też tego, czym jest jego racjonalne – bo kierowane racjami, tutaj zasadą niesprzeczności – poznanie.

Po tych spostrzeżeniach dodajmy również i to, że z problematyką tą związane jest rozumienie bytu w jego wewnętrznej strukturze, zwłaszcza na płaszczyźnie analizy tej „infrastruktury”, jaką wyraża „napięcie” pomiędzy aktem bytu i jego możliwością. Otóż, zakładając poznawczy obiektywizm, to znaczy – jak to zostało wyeksponowane wcześniej – spójność praw myślenia z prawami bytu, zasada niesprzeczności staje się oczywistym argumentem przemawiającym za ontyczną podstawą takiego typu złożenia. Nie jest bowiem tym samym „stan” bytu w możliwości (biernej i czynnej) i jego realna, faktyczna aktualizacja, urzeczywistnianie się go jako byt „stający się” czymś w sobie tożsamym, ponieważ będący w istocie czymś niesprzecznym. Wyraża ona zatem i poprawność myślenia, i zrozumiałą (niesprzeczną właśnie) strukturę bytu. Wykluczając obowiązywalność zasady niesprzeczności, należałoby wykluczyć wszelkie zmiany dokonujące się w świecie – wszelki ruch, dynamizm, ewolucję, a przecież taki kształt rzeczywistości jest czymś pozadyskusyjnym. Stąd Krąpiec powie, iż „gdyby nie było realnej potencjalności w rzeczy, z konieczności zasada niesprzeczności nie obowiązywałaby”¹⁶⁸. Jej jednak odrzucenie, czy „zawieszenie” w pewnych okolicznościach, czy sekwencjach czasu, musiałby z konieczności sugerować, że rzeczy albo powstają z nicości, albo już z ukonstytuowanego aktu, co by prowadziło do wniosku, że te rzeczy nie mają swojego ontycznego „przed” i „po”, tzn. stanu potencjalnego – czysto możliwego i faktycznego – jakiejś formy-fazy zrealizowania, czyli aktu-urzeczywistnienia. Rzeczy istnieją, ale nie koniecznością swojej substruktury. A zatem „w zasadzie niesprzeczności stwierdzamy,

¹⁶⁶ Zob. treść pierwszej medytacji [w:] *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.

¹⁶⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 119. „Jeśli zasada (nie)sprzeczności – mówi Krąpiec – rządzi bytem jako takim, wobec tego rządzi także porządkiem logicznym i psychologicznym, które stanowią wycinek bytu jako bytu” (II, s. 132).

¹⁶⁸ Tenże, VII, s. 222. W tym miejscu Autor *Realizmu ludzkiego poznania* stwierdza fundamentalną „prawidłowość” natury rzeczy, która potwierdza to, że „możliwość jest nie-aktem i niekiedy stosunek możliwości do aktu uzasadnia się zasadą niesprzeczności: możliwość jako nie-akt i niebyt nie może sama z siebie zrealizować się. Zasada niesprzeczności stoi u podstaw racjonalności i argumentacji w jej różnych postaciach” (XXII, s. 28).

że to wszystko, co jest bytem, nie jest samo w sobie podzielone na byt i niebyt zarazem. Skoro bowiem istnienie decyduje, że coś jest bytem, nie może coś istnieć i nie być bytem lub być czymś w sobie realnym, bytowo określonym, a nie istnieć¹⁶⁹. Jak widać, treść i konieczna obowiązywalność zasady niesprzeczności „ustawia” ludzkie poznanie na tory realizmu, powodując tym samym to, że jest ono – jako niesprzeczne – zwrotne, co oznacza, że dematerializowane w aktach poznawczych treści, można stale racjonalnie weryfikować.

3.3. WYKLUCZENIE „CZEGOŚ POMIĘDZY” BYTEM I NIEBYTEM

Przy okazji analizy transcendentального pojęcia odrębności ujawnia swoją obowiązującą moc inna jeszcze zasada – zasada wyłączonego środka. Sama „zasada odrębności – wyjaśnia od razu Krąpiec – jest w gruncie rzeczy zasadą wyłączonego środka”¹⁷⁰. Widać to równie jasno przy analizie złożenia bytowego z możności i aktu. Pomiędzy aktem i możnością – to należy tutaj podkreślić – zachodzi aspektywna sprzeczność (byt nie może być w akcie i możności zarazem, to znaczy pod tym samym względem, słowem – być i nie być). Tym samym – analogicznie – zachodzi konieczność wykluczenia jakiegoś „czynnika” trzeciego. „Jak zasada wyłączonego środka – mówi Autor pracy *Struktura bytu* – jest bezpośrednio związana z zasadą niesprzeczności [...] tak też wszędzie tam, gdzie zachodzi sprzeczność, ma również miejsce zasada wyłączonego środka. Możliwość i akt mając się do siebie jak nie-byt (w określonym aspekcie) do bytu, wykluczają coś pośredniego jako trzeci element”¹⁷¹. Tak zatem, pomiędzy bytem i niebytem nie ma żadnego środka, nie ma jakichś „form” pośrednich, co oznacza, że samo konstytuowanie się „stawianie się” bytu ma charakter realny. To znaczy: albo coś realnie istnieje i jest afirmowane jako istniejące, albo faktycznie nie istnieje i aktem negacji jest stwierdzane jako faktycznie nieistniejące¹⁷². Stąd, faktycznie zasadne jest stwierdzenie, że sama transcendentalnie pojęta odrębność wyrażona w adekwatnym poznaniu sądowym przy-

¹⁶⁹ Tenże, VII, s. 117-118. Krąpiec tutaj stosuje dodatkowe uzasadnienia: „Na tle zastosowania zasady sprzeczności do złożenia bytowych uwydatnia się zasadniczo przeciwstawność, jaka istnieje między możnością i aktem, a zarazem realna różnica między nimi, jako realnych czynników bytowych, a nie tylko pojęć myślnych” (VII, s. 247).

¹⁷⁰ Tamże, s. 130. Jest ona bowiem właściwym odczytaniem bytu jako „czegoś” – właśnie odrębnego. Naturalnie, stanowi to podstawę ontycznego pluralizmu, wszak jedynie bytowe odrębności wskazują, iż byty są oddzielone od bytów drugih oraz są w sobie niepodzielone. Por. VIII, s. 279.

¹⁷¹ Tenże, VII, s. 247. „Całe pole poznania – konkluduje Krąpiec – wyznacza tylko byt; gdy akt negacji bytu uprzedmiotowiamy, nazywając go *niebytem*, to wypowiadamy w nowej refleksji nad takim procesem poznania sąd: *między bytem a niebytem nie istnieje nic pośredniego*, co znaczy, że istnieją tylko byty, a nie istnieją żadne *niebyty* lub coś takiego, co byłoby *pośrednie* pomiędzy bytem a niebytem” (XXII, s. 29).

¹⁷² „Zasady więc tożsamości, (nie)sprzeczności i wyłączonego środka – konstatuje M.A. Krąpiec – jako zasady bytu (a przez to samo i myśli) mają pełne zastosowanie wszędzie tam, gdzie obowiązuje logika, a więc we wszelkim odpowiedzialnym wypowiedaniu się, a nie tylko w metafizyce” (II, s. 136).

biera treść w postaci zasady wyłączonego środka, bowiem pluralizm rzeczywistości nie jest typem jakiegos o ontycznego izolacjonizmu, a w konsekwencji – bytowego chaosu, lecz pluralizmem uporządkowanych, celowo ukierunkowanych struktur, co jest podstawą dostrzeżenia transcendentальной więzi pomiędzy wszystkimi bytami przygodnymi, a w świetle uniesprzeczeń ostatecznych – odniesieniem wobec Absolutu¹⁷³.

3.4. PŁASZCZYZNA ZROZUMIAŁOŚCI ŚWIATA – ZASADA BYTOWOŚCI

W świetle przywołanych wyżej racji zrozumiałości rzeczywistości, szczególnie znaczenia nabiera także zasada bytowości (zasada racji bytu¹⁷⁴), stanowiąc ogólny wyraz przyczynowości, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Osadza ona ludzkie poznanie w realizmie rzeczywistości, która jawi się jako pluralistyczna, a zatem i przygodna, i zmienna. Stąd też swoje ostateczne uzasadnienie i czytelność odnajduje ona w zasadzie niesprzeczności oraz w zasadzie wyłączonego środka. Ogólnie głosi więc, iż każdy byt posiada uzasadnienie swojej bytowości (tego, czym ostatecznie jest) albo w sobie, albo poza sobą. W sobie, w tych wszystkich elementach, które są dla bytu konstytutywne i poza sobą, w aspektach pozostałych. W każdym razie, jej centralna treść głosi, że byt – to, co istnieje, jest podstawą porządku racjonalnego, gdyż porządek epistemologiczny (porządek poznawczy) jest „interioryzowaniem bytu”, co oznacza, że sam byt jest *de facto* jedynym i adekwatnym „oparciem” – realnym przedmiotem poznania. Ujawnia on poznawczo – poprzez swoje składowe, konstytutywne elementy – swoją naturę, jak powiedziałby Marcel – „odsłania się”¹⁷⁵.

Zasada racji bytu¹⁷⁶ ujawnia swoją obowiązowość głównie w kontekście analizy bytu jako prawdy, a zatem w aspekcie inteligibilności bytu. Byt zatem stanowi wystarczającą rację swojego „ujawniania” się w aktach poznania. Można więc po-

¹⁷³ Por. Tenże, XXII, s. 120-121.

¹⁷⁴ Zob. P. Moskal, *Problem zasady racji bytu. Komentarz do stanowiska Mieczysława A. Krąpca OP*, [w:] *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, Tenże (red.), Lublin 2007, s. 71-87.

¹⁷⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 49-50; VIII, s. 279-280. W monografii *O rozumieniu świata* Krąpiec podaje bardzo precyzyjne ujęcie zasady racji bytu: „Wszystko, co jest, ma rację swego bytu albo w sobie samym, albo poza sobą; w sobie – w aspekcie czynników konstytutywnych, a poza sobą we wszystkich innych przypadkach” (XXII, s. 36). Ujawniając naturę zasady racji bytu Krąpiec mówi, iż „pierwsze zasady: tożsamości i (nie)sprzeczności są tzw. zasadami analitycznymi pierwszego stopnia. Dotyczą więc wszystkich dziedzin bytu. Jeśli jednak w analizie rzeczywistości-bytu wyjdziemy od faktów egzystencjalnych, przygodnych – zetkniemy się (a w pierwszym naszym spontanicznym poznaniu rzeczywistości spotykamy się) z bytem przygodnym – to poznawcze ujęcie takiego bytu wyrazi się w zdaniach analitycznych drugiego stopnia [...]. I tu właśnie jest miejsce na zasadę racji bytu [...]. Zasada racji bytu jest naszym innym jak właśnie intelektualnym ujęciem rzeczywistości przygodnej w ostatecznym przyporządkowaniu jej do jej przyczyn właściwych” (II, s. 31).

¹⁷⁶ Zob. na jej temat analityczne uwagi B. Leftowa w artykule – *On a principle of sufficient reason*: „Religious Studies” 39(2003), s. 269-286, a także: J. Wojtysiak, *O zasadzie racji dostatecznej*, RF 54(2006), z. 1, s. 179-215.

wiedzieć, że daje się on uzasadnić, poddaje się procesom racjonalizacji, a raczej to jego ontyczne uposażenie jest jej racją. Dotyczy to, tak porządku ontycznego, jak i płaszczyzny poznawczej, przy czym, to porządek bytowy jest tutaj pierwotny – samo istnienie bytu ujawnia się jako „dorzeczne”, racjonalne, poznawalne. Dlatego w tym kontekście zasada racji bytu głosi, iż „wszystko, co jest, ma to, dzięki czemu jest (istnieje), i jest tym, czym jest”, lub w aspekcie ujęcia negatywnego – „racją bytu jest to, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest”¹⁷⁷. Ujmuje ona zatem racjonalność bytu w tym fundamentalnym sensie, że ukazuje realną jego uzasadnialność, jego poznawalność i – konsekwentnie – niesprowadzalność do niebytu. Jest swoistym uzasadnieniem racjonalności rzeczywistości, która, jak już to mówiliśmy, jest dynamiczna, zmienna, i jako taka, domagająca się podstawowych uniesprzecznień, zwłaszcza fundamentalnego uniesprzecznienia – samego faktu istnienia. Byt jako realny przedmiot rozumnego (racjonalnego) poznania, stanowiąc treść każdej poznawanej rzeczy ujmowanej bądź przez sądy, bądź za pomocą pojęć, „uspokaja” niejako intelekt, dostarczając mu racji jego realnej „operatywności”. Słowem, sam byt „wystarcza” rozumowi jako jego faktyczny przedmiot. Stąd też stanowcze stwierdzenie M.A. Krąpiec, według którego „byt dostatecznie tłumaczy zarówno porządek ontyczny, jak i poznawczy. A więc – kontynuuje tę myśl – wszystko, co jest, ma to (jakiś byt), dzięki czemu jest tym, czym jest; a więc ujmując to od strony poznania, można stwierdzić, że wszystko, co jest, jest poznawalnie określone”¹⁷⁸.

A zatem skonstatujmy, że wszystko, cokolwiek istnieje realnie – co jest bytem, posiada swoją rację (bytu-istnienia-zrozumiałości) dostateczną. Oznacza to, że cokolwiek jest bytem, jest dla intelektu zrozumiałe, jest poznawczo „dosiężne”. Sam bowiem byt stanowi i dostateczny, ale i ostateczny „grunt” dla realnego uzasadnienia, tak porządku ontycznego, jak i w stosunku do niego wtórnego – porządku racjonalnego i poznawczego. Tak więc wszystko, co jakkolwiek bytuje, posiada swoją (proporcjonalną, odpowiadającą jego naturze) rację bytu. Więcej, ta racja jest poznawalna, ponieważ poznanie jako racjonalne, tj. obiektywnie, realnie uzasadnialne na bazie poznawczych funkcji rozumu, zawsze „zwraca się” do bytu jako swego realnego (swoistego) „warunku”¹⁷⁹. Naturalnie, ów „mechanizm” bytu i poznania widać niejako wprost w analizie rzeczywistości ukonstruowanej z konkretnie istniejących bytów niekoniecznych. Ale głębsza refleksja nad ontyczną strukturą świata, w którym istnienie nie występuje jako „cecha” konstytutywna bytu, suponuje fakt konieczności odwołania się do racji dostatecznej poza „wymiar” elementów konstytutywnych konkretnych bytów (podejmiemy ten wątek w dalszych etapach tych analiz)¹⁸⁰.

¹⁷⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 134.

¹⁷⁸ Tenże, II, s. 138. Zob. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 294-295.

¹⁷⁹ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 35-36.

¹⁸⁰ Por. Tenże, II, s. 138. 143. „Tak rozumując – pisze Krąpiec – ostatecznie dochodzimy do takiego

3.5. SZCZEGÓLNA EGZEMPLIFIKACJA BYTU – „WNĘTRZE” PRZYCZYNOWOŚCI

Wspomina Krąpiec również o jednej jeszcze zasadzie, a mianowicie o zasadzie przyczynowości, która – jak jednak zaznacza – jest jedynie epistemologiczną egzemplifikacją przyczynowania sprawczego, które – jako takie – przy próbie wytlumaczenia świata w świetle jego fundamentalnych uniesprzeczeń, znajduje swoje pełne uzasadnienie w świetle wskazania na inne współprzyczyny. Sama jednak zasada przyczynowości nie stanowi podstawy działania przyczyny sprawczej, która – jak już to zasygnalizowano – domaga się niejako wytrącenia przez jakieś oddziaływanie czynników zewnętrznych¹⁸¹. Dodać tutaj należy, jedynie tytułem dopowiedzenia, że w całej ontycznej palecie sprawstwa przyczyny sprawczej, sprawstwa jako takiego, ujawniają się tu jakby trzy kierunki odniesień. Pierwszym z nich jest zawsze uporządkowany ruch „w stronę” podmiotu, kolejnym – zrelacjonowanie wobec skutku jako rezultatu samego działania i wreszcie, co tutaj odgrywa rolę kluczową – przyporządkowanie do źródła, które jest zasadą zachodzenia tego działania. Wspomniana zatem egzemplifikacja przyczynowości, jej swoiste „wnętrze”, staje się czytelne w kontekście zwrócenia uwagi na owo źródło, które w sensie ścisłym jest tym, co coś (cokolwiek, choćby tylko potencjalnie) sprawia, to znaczy we właściwym tego słowa znaczeniu – przyczynuje, to jest – w splocie zadziałania innych przyczyn – faktycznie sprawia, powoduje wyłanianie się jakichś realnych bytowych stanów¹⁸².

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Podstawowym celem pierwszego rozdziału tej części pracy było zwrócenie uwagi na ontyczne, a także – wtórnie niejako – epistemologiczne pryncypia realizmu metafizyki LSKF. Przeprowadzone analizy pozwalają w tym kontekście na fundamentalną konstatację, że „czynnikiem” przesądzającym poniekąd o całokształcie filozoficznych dociekań jest koncepcja bytu. Otóż, zarysowana powyżej realistyczna koncepcja bytu w obrębie metafizyki egzystencjalnej ukazuje go jako każdą, jakąkolwiek istniejącą w sobie treść-istotę konstytuowaną-aktualizowaną przez proporcjonalny, doskonałościowy „czynnik” bytu, jakim jest akt jego istnienia. Bytem jest zatem wszystko, cokolwiek istnieje i realizuje swoją ontyczną „zawartość” pod aktualnym, realnym istnieniem, które czyni z niej byt konkretny – jeden i wielorako złożony. Innym, istotnym ustaleniem jest to, iż ów byt posiada swoje wewnętrzne, jak i zewnętrzne „ukierunkowania”, to znaczy jest wieloaspektowo uprzyczyno-

bytu, którego istotą jest istnienie, czyli istnienie stanowi cechę konstytutywną bytu będącego racją dostateczną istnienia bytów przygodnych” (II, s. 143). Zob. uwagi S. Kiczuka, który z perspektywy logiki, opierając się na (logicznie rozumianej) zasadzie racji dostatecznej, odnotowuje swoistą „komplementarność” ujęć – teorii bytu i logiki – w dowodzeniu istnienia Boga (*Związek przyczynowy*, s. 132-133).

¹⁸¹ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 384.

¹⁸² Zob. szerzej na temat: tamże, s. 388-389.

wany, co owszem, odsłania kruchość jego istnienia, jego przygodność – absolutną niewystarczalność, ale z drugiej strony ukazuje *spectrum* jego ontycznych potencjalności, zwracając poznawczą uwagę na jego zrelacjonowanie wobec innych bytów, jak również – co wydaje się tutaj czymś istotnym – odniesienie konieczne wobec Bytu, który (będzie jeszcze o tym mowa później) uzasadnia go w sposób ostateczny. Tutaj wystarczy powiedzieć tylko tyle (choć jest to ustalenie niezwykle istotne), iż w świetle uniesprzeczeń ostatecznościowych, Byt konieczny wyprowadza byt o przygodnym statusie istnienia z pola sprzeczności.

Podkreślenie realizmu bytu, a zatem „usytuowanie” go w obszarze dorzecznosci poznania, czyli w istocie – jego realizmu, umożliwia reflektowanie go w świetle jego ontycznej struktury, która – ujęta rzeczowo – poszerza poniekąd pole jego rozumienia. Byt zatem w podzielanej tutaj jego koncepcji jest uprzyczynowany materialnie, to znaczy, aby być tym, czym jest, występuje w funkcji materii, która niekoniecznie musi być postrzegana jedynie jako „tworzywo”, z którego byt się „wyłania”, ale jako czynnik współ-konstituujący jego treść. Dalej, istnienie bytu jest zawsze istnieniem określonym, konkretnym, to znaczy zdeterminowanym poprzez formę, która formalizując, czy może mówiąc w nieco szerszym kontekście – aktualizuje (poprzez działanie aktu) potencjalność samej tylko materii (pierwszej), sprawiając tym samym, że byt jest bytem (czymś określonym i urzeczywistnionym). Oczywiście, dochodzi tutaj jeszcze ta ontyczna „specyfikacja”, jaką jest rozumienie bytu jako substancji wraz z „towarzyszącymi” jej przypadłościami, które dodatkowo jakby, w innym ujęciu, ale przecież ujęciu tego samego bytu, przydają jej całej palety nieprzypadkowo „dobranych” cech, czyli właściwości substancji, jako czegoś zdeterminowanego przez działanie formy (substancjalnej właśnie). Na takie, realistycznie ujęte rozumienie bytu „nakłada się” jego „warstwa” poznawcza, która – należy to szczególnie podkreślić – „rządzi się”, analogicznie, tymi samymi prawami-racjami, jakim „poddaje się” sam byt. Jak to wielokrotnie zaznaczano, istnieje w rzeczywistości odpowiedniość-proporcja pomiędzy jej porządkiem, ukonstytuowaniem ontycznym oraz odnoszącym się do niego porządkiem poznawczym. Dodajmy na koniec, że przywołane tutaj pierwsze zasady bytu i poznania stanowią „punkt wyjścia” dla odczytania i zwerbalizowania obrazu świata jako struktury na wskroś racjonalnej.

II

RACJONALNOŚĆ I AMABILNOŚĆ – ISTNIENIE I „TREŚĆ” ŚWIATA

Istotną charakterystyką egzystencjalnej koncepcji bytu jest jej, akcentowany na każdym poziomie refleksji, realizm. Podejście realistyczne, rysująca się w jego obrębie „strategia” odsłaniania (się) bytu w jego różnych aspektach, to znaczy podkreślająca realne jego istnienie i w jego dopiero tle ujmująca jego treść – zawsze jako istniejącą, przydaje również tej ontycznej perspektywy, jaką jest jego inteligibilność, a także jego amabilność. Zaznaczmy już teraz, że obydwie przywołane tutaj „wymiary” świata – jego egzystencjalne „nachylenie” w stronę prawdy bytu, a także odniesienie do pierwotnego zrelacjonowania wobec przyczyn transcendentnych jako koniecznych racji bytu, nie są jakimś apriorycznym „poszerzaniem” jego „zawartości”, lecz realnym odczytaniem sposobu jego istnienia. Zarówno bowiem sam bytowy pluralizm, jak i fundamentalny „łącznik” poznawczy, jakim jest sądowy sposób jego egzemplifikacji na kanwie realistycznej koncepcji bytu, są wypadkową spontanicznego w punkcie wyjścia oraz transcendentalizującego poznania metafizycznego.

Naczelnym zatem celem niniejszego rozdziału jest próba ukazania realistycznie zorientowanej wizji rzeczywistości u jej pryncypiów natury metafizycznej, jak też poznawczej. I tak, w rozdziale pierwszym, podejmiemy problematykę natury oraz struktury sądów egzystencjalnych jako fundamentalnego „instrumentarium” gwarantującego poznawczy kontakt z rzeczywistością, co dokonuje się w takim typie sądów-zdań – poznawczych ujęć, które „szczypcowo” – jak mówi M.A. Krąpiec – „chwytają” podstawowy, beztreściowy jeszcze „sens” świata, jakim jest sam akt istnienia. To ostatnie, jako bezznakowe, jest pierwszym aktem afirmowanym poprzez proste ujęcie sądowe. Naturalnie, dochodzi do tego druga jakby, również sądowa charakterystyka bytu, którą jest nośność sądów ujmujących treściową, esencjalną odpowiedniość zachodzącą pomiędzy podmiotem, a orzecznikiem zdania-sądu. Sądy orzecznikowe, bo o nich tutaj mowa, stają się integralnym i koniecznym dopełnieniem pierwotnej komunikowalności sądów egzystencjalnych jako bazowych dla możliwości uchwycenia samego aktu istnienia i w ich dopiero obszarze – istnienia czegoś, co realizuje ściśle określoną treść-istotę. To znaczy, ich poznawcza „pojemność” otwiera się na treściową „stronę” wszystkiego, co istnieje i istniejąc – jest zawsze „jakieś”. Specyfiką tychże sądów, nabudowanych poniekąd na zdaniach-sądach naczelnym – pierwszych zasadach bytu i poznania, jest ich afirmatywność – jeśli się tak można wyrazić – istotowa, tj. ta, w której „zasięgu” znajduje się byt – realnie istniejąca, jakakolwiek treść. Swoistym dopełnieniem tej poznawczej palety bytu jest fakt bytowego pluralizmu

jako baza racjonalnych uzasadnień, zarówno samej struktury bytu, jak i odpowiadającej mu przestrzeni natury epistemologicznej, „kierowanej” poprzez sam rzeczowy „układ” świata. Tak zatem, sam realnie ujęty byt w jego ontycznej konkretności, jak i całe ontyczne *compositum* kosmosu jako całości (*totius esse* – jak to wyraża Akwinata) przedstawia się jako struktura rzeczywista oraz racjonalna i jako taka właśnie staje się polem metafizycznych wyjaśnień ostatecznościowych.

1. NOŚNOŚĆ SĄDÓW EGZYSTENCJALNYCH

Analizy ześrodkowane wokół problematyki poznawczej komunikowalności rzeczywistości poprzez strukturę sądów – tutaj sądów egzystencjalnych – rozpoczniemy od kilku fundamentalnych ustaleń. Przede wszystkim stwierdzanie istnienia realnych bytów dokonuje się zasadniczo w formie sądów egzystencjalnych („A istnieje”) jako bezpośrednio nośnych w afirmowaniu świata w jego faktycznym – rzeczywistym istnieniu. W ich strukturze owo „A” oznacza jakikolwiek byt, konkret, z którym poznawczo styka się człowiek. Cały jednak „ciężar” sądu egzystencjalnego spoczywa na afirmacji – „istnieje”. Jest to stwierdzenie faktycznego, realnego faktu istnienia owego „A”. Można zatem powiedzieć, iż sąd egzystencjalny to jedyny pomost poznawczy stwierdzający rzeczywistość jako realnie istniejącą – rzeczywistą¹. Dzieje się tak, ponieważ jedynie na płaszczyźnie poznawczego realizmu istnieje możliwość formułowania sądów o rzeczywistości, gdyż byt-podmiot jest tam samym, realnie istniejącym bytem, który „z drugiej strony” jest orzeczeniem. Stąd też, tak jak sądy orzecznikowe (o czym będzie jeszcze mowa później) są podstawą poznania treści, wewnętrznej struktury rzeczy, tak sądy egzystencjalne „dotykają” samej faktyczności jego istnienia². Mówiąc inaczej, sądy o strukturze orzecznikowej wskazują na „kształt” struktury rzeczy, na to, że coś (jakiś byt) jest jakiś, realizuje pewien zespół treści (jest „czymś”), sądy natomiast egzystencjalne wskazują „stan” bytów pierwotny – to znaczy to, że rzecz jest-istnieje³. Afirmowany w nim akt ist-

¹ Tutaj tkwi rdzeń wszelkich podstaw realizmu metafizyki i wszelkich jej uniesprzeczeń ostatecznościowych. Dlatego z naciskiem M.A. Krąpiec podkreśla, że „nie samo posiadanie jakiejś zdeterminowanej treści, lecz dopiero fakt realnego, konkretnego istnienia odróżnia byt od tzw. nicości”. I w związku z tym, „żadna treść nie może się ukształtować niezależnie od istnienia. Kształtowanie się treści pozostaje zawsze w związku z istnieniem i dokonuje się *pod* rzeczywistym istnieniem” (V, s. 298). Zob. XIII, s. 65. 250.

² Dlatego M.A. Krąpiec powie, że „wszystkie utworzone w poznaniu abstrakcyjno-pojęciowym *porządki rzeczywistości* zawsze sponują pierwotny porządek realnego istnienia bytu, a realne istnienie rozum afirmuje pierwotnie i oryginalnie w sądzie egzystencjalnym. Dlatego *jest* egzystencjalne stanowi przedmiot afirmacyjnej, podstawowej funkcji *jest* jako łącznika zdaniowego” (VIII, s. 271). Por. IV, s. 131-132. Na temat dodatkowej specyfikacji sądów egzystencjalnych na bezpośrednie oraz pośrednie zob. IV, s. 264-265; V, s. 286-289.

³ Polemizując ze stanowiskiem A.B. Stępnia, Autor dzieła *Poznawać czy myśleć* stoi na stanowisku, iż jeśli jest słuszna teza, że poznanie pojęciowe jest wcześniejsze względem struktury sądów orzecz-

nienia⁴ nie jest orzecznikiem, ponieważ nie odkrywa żadnej właściwości rzeczy. Słowem, sąd egzystencjalny, żadną miarą nieredukowalny do płaszczyzny sądów orzecznikowych, sytuuje ludzkie poznanie w świecie rzeczywistym. Rzecz ciekawa – samo istnienie bytu jako fakt pierwotny nie „niesie” ze sobą żadnych nowych treści o rzeczy, mimo to jednak akt istnienia jest tym, co konstytuuje realny świat – to znaczy, jak zaznaczono to w poprzednim rozdziale – jawi się jako jego racja⁵. To jest podstawą, zarówno samego istnienia całego kosmosu, jak i jego świadomej afirmacji – tj. realnego poznania pluralistycznej w swej osnowie rzeczywistości⁶. Bowiernie rozumienie (będące operacją poznawczą na sądach) bytu złożonego w swym „wnętrzu” z czynnika treściowego i proporcjonalnego do niego aktu istnienia, wyklucza z poznania świata wszelkie typy monizmu, ponieważ ostatecznie – być bytem, to być czymś w sobie określonym, ale zawsze jako złożonym. Tak zatem, pierwotna afirmacja rzeczywistości (pierwszy z nią „stykn”) odkrywa zarazem jej pluralizm, to znaczy wieloaspektową mnogość bytów, co prowadzi z kolei do konieczności intelektualnej afirmacji tego wszystkiego, co tę mnogość-pluralizm racjonalnie uniesprzecznia⁷.

1.1. BEZNAKOWOŚĆ I NADPRAWDZIWOŚĆ

Odnotujmy najpierw fakt, iż stwierdzając konkretny akt istnienia – jakąś (dowolną, ale konkretną zarazem) bytowość, sąd egzystencjalny – jak już to wyartykułowano wcześniej – nie jest sądem refleksyjnym, jakoś „kierowanym”, lecz naturalnie spontanicznym. Stanowi on zatem fundamentalną intuicję istnie-

nikowych, to z całą pewnością nie jest to możliwe, gdy idzie o sądy egzystencjalne. W tych ostatnich zawiera się bowiem prosty akt afirmacji istnienia, który – naturalnie – jest aktem niezłożonym. Poza tym, sądy egzystencjalne nie mogą być absolutnie utożsamiane z sądami orzecznikowymi, gdyż nie znajduje się w nich żaden orzecznik, a zatem nie pociągają za sobą żadnej refleksji wiążącej – jak ma to miejsce w strukturze sądu orzecznikowego – podmiotu i orzecznika. Por. Tenże, VIII, s. 264-265. Zob. XXI, s. 201. Zob. XX, s. 219-220. Istotę sporu wokół poznawczej pierwotności sądów egzystencjalnych w ujęciu Stępnia oraz Krąpca przedstawia Z.J. Zdybicka w swojej monografii pt. *Partycypacja bytu* (zob. 102-108).

⁴ E. Gilson zauważa tu, iż „sąd egzystencjalny jest [...] aktem stwierdzającym akt: aktem myśli, która stwierdza akt istnienia. Sąd egzystencjalny – rozwija tę myśl – stwierdza złożenie podmiotu z jego aktem istnienia i łączy je w myśli tak, jak są już złączone w rzeczywistości” (*Byt i istota*, s. 249-250).

⁵ To jest centralny powód tego, iż E. Gilson stwierdzi, że „właśnie ens jest pierwszą i najbardziej bezpośrednią determinacją aktu istnienia” (*Byt i istota*, s. 103).

⁶ W tym też sensie nie można stwierdzić istnienia jako takiego na drodze żadnych „zdań protokolarnych” – jak chcą analitycy, bowiem ono samo jest „czymś” pierwotnym. Por. XIV, s. 256. Wiąże się to z samym rdzeniem „oryginalności” poznania metafizycznego, gdyż – jak uzasadnia to Maryniarczyk – „tak jak sąd egzystencjalny jest *bazą* wyrażniania sposobu istnienia bytu, tak akt afirmacji jest *bazą* wyrażniania specyfiki poznania metafizycznego” (*Transcendentalia*, s. 311).

⁷ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 102-104; X, s. 95; XIII, s. 162-163; XIX, s. 28; V, s. 300-301. Konsekwentnie Współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozoficznej stwierdza: „Byt zatem nie jest treścią prostą i niezłożoną, ale treścią konkretną i istniejącą proporcjonalnie. Będąc sam w sobie złożony, byt wyklucza interpretacje monistyczne lub monizujące” (XXII, s. 104).

nia, która na jego faktyczności – jak to zauważa S. Kamiński – funduje powstanie-sformułowanie pojęcia bytu realnego⁸. Sąd ten zatem, poprzez „ujawnienie” poznawcze konkretnego aktu istnienia, stanowi fakt ujęcia poznawczego przedznakowego, które odkrywa-komunikuje aktową refleksję na kanwie bezznakowego właśnie i w pełni spontanicznego uchwycenia aktu istnienia realnych przedmiotów-faktów. Należy więc podkreślić, że sądy egzystencjalne swoim porządkiem wyprzedzają formalnie akty pojęciowania, co sprawia, że pojęcia posiadają podstawę egzystencjalną stwierdzaną jakby uprzednio – w porządku natury kierowanej intelektem⁹. „Sąd egzystencjalny – wyjaśnia M.A. Krąpiec – nie polega na przydzieleniu do podmiotu orzecznika *być*, lecz jest stwierdzeniem aktu istnienia. Ponieważ jednak pojęcie bytu jest pierwszym spojęciowaniem istnienia, sąd predykatywny: *x jest bytem* jest również pierwszą zamianą i tłumaczeniem sądu egzystencjalnego na język pojęć, na język sądu predykatywnego”¹⁰. Oczywiście, to nie oznacza, jakoby samo pojęcie stanowiło przedmiot ludzkiego spontanicznego poznania¹¹. Ono w swej „istocie” jest znakiem, poprzez który ów podmiot poznaje treść rzeczy. Samo istnienie jako absolutnie beztreściowe, nie jest i nie może być, żadną miarą, „reprezentowane” przez jakikolwiek znak, gdyż nie jest ono ani czymś w rodzaju cechy rzeczy, ani nawet całego ich zbioru. Rzecz po prostu istnieje i istniejąc – modyfikuje swoje treści, tj. realizuje różne zespoły cech¹². Pojęcia rozpatrywane od strony ich reprezentatywności są zatem identyczne z istotą rzeczy aspektywnie ujętą, ale sama owa treść rzeczy nie jest identyczna ze strukturą reprezentacji znakowej. Fundamentalne wydaje się więc tutaj posiadanie oglądu istnienia realnego bytu, nie zaś oglądu samego znaku – swoistej reprezentacji bytu. A zatem, jedynie aspektywne i z konieczności – tylko wybiórcze ujęcie toż-

⁸ Mówi on, iż „wyjaśnianie metafizyczne dokonuje się [...] w aspekcie bytowym, czyli o ile konkretne treści w ogóle istnieją, jak istnieją oraz dzięki czemu i po co tak istnieją. Wprawdzie istnienie – jak podkreśla – samo w sobie nie jest pojęciowalne, ale sposoby istnienia przyporządkowane określonym istotom można ująć w (osobliwie zresztą) pojęciu” (*Jak filozofować?*, s. 186).

⁹ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 91; VII, s. 86-87; II, s. 80; I, s. 95; XXI, s. 201; XX, s. 214-215; XXIII, s. 53 (przypis). „Sądy egzystencjalne – zauważa M.A. Krąpiec – stwierdzające rzeczywiste istnienie [...] z całą oczywistością wskazują na bezpośredni związek poznania i rzeczywistości” (II, s. 79). Na temat roli intuicji w poznaniu zob. Tenże, VIII, s. 274.

¹⁰ Tenże, I, s. 105. Por. IV, s. 126. 130-131; X, s. 91-92. „To rzeczywistość i jej struktura narzuca pewne funkcje *jest* sprowadzane – niezależnie od analiz lingwistów – do kohezji, asercji i afirmacji, ze względu na złożenie bytu realnego i nasz stosunek poznawczy do poznawanego, złożonego z nietożsamy części, jednego bytu. A to, że łącznik zdaniowy *jest* z lingwistycznego punktu widzenia przybiera inne postacie, nie wpływa na strukturę rzeczywistości i nasze poznanie tejsze rzeczywistości” (VIII, s. 323). Zob. XIII, s. 89; A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny*, s. 292-293.

¹¹ Szerokie analizy tego zagadnienia przeprowadza Krąpiec w artykule – *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, [w:] „Znak-Idee”, t. 2: *Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej*, s. 19-29.

¹² „Istnienie [podmiotu – JT] nie jest tożsame z istnieniem, które nosi na sobie poznawane treści bytów, stanowiących spontaniczny przedmiot poznania” (XXI, s. 194). Por. XIII, s. 131.

samości pojęć z treścią konkretnie, realnie istniejących bytów, nie mieści w sobie aktu istnienia; nie może go również adekwatnie wyrazić¹³.

Poszerzając przywołane tutaj *spectrum* analiz dodajmy też od razu, iż poznanie bytu aktualnie istniejącego, a więc ujmujące przedmiot realny wprost, jest fundamentem wszelkiego typu poznania, a jednocześnie jego konieczną racją epistemiczną. Dlatego Autor monograficznych studiów *Byt i istota* powie tu nawet, że realnie dany przedmiot poznania „krańcuje” wszelkie poznawcze akty. Naturalnie, chodzi tutaj zarówno o poznanie intelektualne, jak i o poznanie opierające się na zmysłach. Ujawnia się tutaj bowiem, pewnie wyraźniej, niż gdziekolwiek indziej, ich naturalna odpowiedniość, co jest wyrazem realizmu ludzkich aktów poznawczych jako takich. Tak zatem sąd egzystencjalny nie stanowi afirmacji samego podmiotu, ale konkretny fakt jego istnienia. Istnienie jako akt bytu nie jest jego istotą i jako takie nie podlega pojęciowaniu we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest tak, ponieważ istnienie rzeczy realnych nie jest i nie może być w żadnym wypadku poznawczo dane: ani na mocy spostrzeżeń, ani „w obrębie” pojęć, gdyż te ostatnie ujmują i wyrażają aspekt treściowy rzeczy, a ten nie zawiera w sobie aktu istnienia. Tak więc „naturalne” poniekąd przyporządkowanie do istnienia wyraża sąd – sąd egzystencjalny. Jako sąd nadprawdziwościowy – zwróćmy uwagę na tę jego charakterystykę – sąd ten nie niesie informacji o treści, lecz fundamentalnie, źródłowo poniekąd, afirmuje istnienie rzeczy, co oczywiście jest podstawą dalszych „etapów” poznania bytu w jego ontycznym bogactwie¹⁴.

Dlatego też sąd egzystencjalny (jego nośność) jest w pełni zrozumiały wtedy, gdy poczyni się refleksję, że realna struktura rzeczywistości zawiera w sobie taki „czynnik”, który jest transcendentny wobec istoty po pierwsze, i po drugie – że intelektualne akty poznawcze są w stanie ów „czynnik” ująć. Wynika stąd, że faktycznie, poza samą treścią bytu istnieje jego druga „strona”, która sama w sobie nie jest ujmowalna pojęciowo, ani nawet definicyjnie. Może być więc ujęta adekwatnie jedynie w sądzie specjalnym – ściśle egzystencjalnym. Do jego natury należy to, iż swoim ujęciem bądź afirmuje, bądź dokonuje aktu negacji istnienia podmiotu. Jako taki (jego istotą nie jest „przydzielanie” podmiotowi orzeczenia) jest podsta-

¹³ Por. Tenże, VIII, s. 266-267. 321. „Reprezentacja – wyjaśnia M.A. Krąpiec – jest w ujętej treści uboższa w stosunku do realnej treści rzeczy poznawanej, albowiem treść rzeczy jest konkretna, niezwykle bogato uposażona, do tego stopnia, że nasz intelekt nigdy nie będzie w stanie wyczerpać poznawczo tej konkretnej poznawanej rzeczy” (VIII, s. 266). Zob. XIV, s. 135-136.

¹⁴ Por. XI, s. 107. 144; XIII, s. 92. 95; VIII, s. 266. 269. „Chociaż bowiem nie mamy – pisze Krąpiec – bezpośredniego pojęciowego poznania rzeczy jednostkowej, to jednak intelekt, opierając się na faktie istnienia poznany intelektualnie, może wypowiedzieć sądy szczegółowe o jakimś fakcie materialnym i mimo wszystko sądy te będą miały w sobie konieczność faktu sposobu istnienia stwierdzonego w danych warunkach intelektem. Zresztą – dodaje – możemy także intelektualnie uchwycić *istotę* jakiejś przypadłości. Nie znaczy to, byśmy mieli intelektualny pogląd istoty konkretnego, ale dostrzegamy fakty konkretne” (II, s. 241). Zob. XX, s. 226-230.

wą wszelkiej poznawalności świata¹⁵. „Ponieważ jednak – powtórzmy raz jeszcze za Krąpcem – pojęcie bytu jest pierwszą konceptualizacją istnienia, sąd orzecznikowy *a jest bytem*, jest również pierwszą zamianą i pierwszym tłumaczeniem sądu egzystencjalnego na język sądu orzecznikowego”¹⁶. Wszystko to oznacza, że ludzki rozum jest poniekąd kierowany zinterioryzowanym (dematerializowanym *de facto*) przez niego faktycznym stanem bytowym. Sam z siebie, na mocy swojego wsobnego jakby działania, intelekt nie zawiera w swej poznawczej strukturze żadnych poznawczych „układów”, ponieważ wszystko, co wie-poznaje, pochodzi z ontycznej struktury bytu takiego, jaki on jest, to znaczy, jak się on poznawczo jawi. Można więc powiedzieć, posiłkując się dość dogodną Arystotelesowską interpretacją świata potencjalno-aktualną, że w obliczu zinterioryzowanych właśnie treści poznawczych, pochodzących wprost od rzeczywistości, a nie konstruowanych przez podmiot poznający, intelekt poniekąd przechodzi od „stanów” potencjalnych do coraz wyraźniej aktualizujących się stanów (faktów) poznawczych. Dlatego też, opierając się na rzeczywistości bytu stwierdzanej w sądach egzystencjalnych, realnie poznający intelekt człowieka, niejako ze swej natury (taka jest bowiem jego wewnętrzna, ontyczna konstytucja) jest kierowany faktyczną realnością stanów bytowych. Tylko bowiem ze względu na realne istnienie, jego faktyczność, „coś” (treść) jest czymś rzeczywistym, jest realnym konkretem i tak jest tym samym poznawane¹⁷.

Zauważmy zatem, że realistyczne ujęcie bytu dokonuje się pierwotnie w przedrefleksyjnych aktach poznania spontanicznego. Pojawiające się tu sądy egzystencjalne kładą nacisk na afirmujące fakt istnienia „jest” egzystencjalne, które jest pierwotne wobec „jest” w sensie orzecznikowym. Stąd „egzystencjalna funkcja ‘jest’ – gwarantująca podstawowo prawdziwość procesu poznawczego wyrażalnego w sądach orzecznikowych – stanowi zasadniczo transcendentalność poznania i języka”¹⁸. Wynika stąd, iż sady eg-

¹⁵ Dlatego też A. Maryniarczyk wyjaśnia, że „sąd egzystencjalny jako wyraz aktualizacji poznania ludzkiego i odpowiedzi na istniejący byt równocześnie wskazuje na swe *dopełnienie*, jakim jest negacja zdania przeciwnego (*niebytu nie ma*), na tle której buduje się pierwsze i podstawowe rozumienie bycia czymś realnym (bycia bytem)”. Tenże, *Transcendentalia*, s. 311. Zob. M.A. Krąpiec, II, s. 567.

¹⁶ Tenże, II, s. 567. Zob. szerzej: XI, s. 109nn; XII, s. 219-220. „Istnienie afirmowane w sądach egzystencjalnych – pisze Krąpiec – nie jest orzecznikiem, bowiem nie ujawnia żadnej cechy rzeczy; nie wzbogaca nas w poznanie struktury rzeczy poznawanej, a jedynie stwierdza, że rzecz faktycznie istnieje” (XXII, s. 20).

¹⁷ Por. Tenże, XXII, s. 215; X, s. 90-91. „Istnienie – pisze Krąpiec – będąc aktem prostym bytu, poza sądem egzystencjalnym jest bezpośrednio niedosiężne dla jakiegokolwiek aktu poznawczego człowieka. A nawet jakaś istota jest jedynie dlatego ujmowalna pojęciowo, że w normalnym biegu rzeczy istota ta faktycznie istnieje. W akcie pojęciowego poznania, nie ujmując aktu istnienia, pomijamy je i ujmujemy realną treść, czyli istotę rzeczy. Mimo to realne ujęcie istoty dokonuje się przy poznawczym ujęciu realnego bytu. Ostatecznie jednak istota jest pojęciowalna, istnienie zaś nie” (XI, s. 144).

¹⁸ Tenże, VII, s. 24. Zob. XIII, s. 83nn; XI, s. 72-73. Podkreślając funkcję „jest” zdaniowego w poznaniu człowieka, Krąpiec pisze: „Stany prawdziwościowe będąc rezultatem działalności poznawczej człowieka i wiążąc nas – uzgadniając – z otaczającą rzeczywistością, w której człowiek jest zanurzony

zystencjalne są kompletnie niesprowadzalne do sądów orzecznikowych z tego głównie powodu, że ich formalna struktura jest bezorzecznikowa. Ich fundamentalna funkcja polega na wyrażeniu poznawczej afirmacji istnienia realnego bytu. W sądach bowiem egzystencjalnych następuje taki rodzaj kontaktu poznawczego, który jest najbardziej pierwotny i zarazem, tym samym, najbardziej autentyczny, w sensie – najbardziej źródłowy, to jest niezapośredniczony. Dochodzi w nim bowiem do uchwycenia „momentu” styku ludzkich aktów poznawczych z samą rzeczą. W związku z tym – podkreśla Z.J. Zdybicka – sąd egzystencjalny istnieje wprost, bezpośrednio w afirmacji samego istnienia rzeczy, jak również w sposób pośredni – poprzez ujęcie konkretnej treści bytu. Można więc powiedzieć, że w strukturze sądu egzystencjalnego sam „moment asertywny” jest niejako „narzucony” na mocy istnienia przedmiotu. Tak zatem, stwierdzenie istnienia jakiegoś konkretnego dokonuje się w prostym ujęciu sądu tego typu. Następuje tutaj swoiste sprzężenie „treści” sądu egzystencjalnego z działaniem rozumu szczegółowego¹⁹. „Rozum stwierdza istnienie *tej oto* jednostki, której treść szczegółową przedstawia zmysł, i to istnienie dołącza do reprezentowanego w zmyśle *individuum* dodając przez to nowy sens, ten mianowicie, że istnienie tej jednostki jest jej istnieniem jako realizacji ogółu, czyli jest istnieniem jednostki jako jednostki”²⁰.

Dlatego też, pomimo, iż sądy egzystencjalne są „dwuwyrazowe”, to żadną miarą nie są sprowadzalne, redukowalne do struktury sądów orzecznikowych. Otóż fundamentalnym ich *signum distinctivum* jest właśnie brak orzecznika. Wyrażenia bowiem takie, jak: „istnieje” lub „jest” (w sensie czysto egzystencjalnym) nie pełni w tym wypadku funkcji orzecznika, ale stanowi wyraz pierwotnej afirmacji, czyli stwierdzenia faktyczności istnienia bytu. Ów akt stwierdzający istnienie rzeczy dokonuje się poza kontekstem jakiegoś specjalnego zreflektowania, ponieważ gdyby nie takie właśnie ujęcie (proste i bezpośrednie), nie byłyby możliwe akty poznawcze dotyczące ujmowania rzeczywistości wprost, tj. bytu jako istniejącego w jego pierwotnej rzeczywistości. Tak więc stwierdzanie realnego istnienia dokonujące się w sądach egzystencjalnych stanowi akt pierwotny kontaktujący człowieka ze światem. Jest to akt bezznakowy, a zatem bezpośredni. W związku z powyższym należy skonstatować, że sądy egzystencjalne są ponad-

w swym bytowaniu, są wartością podstawową, bazową wszelkiej działalności osobowej, a *jest* łącznika zdaniowego sądowego jest także znakiem osobistego sposobu poznania” (tamże, s. 139).

¹⁹ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 106-107; M.A. Krąpiec, II, s. 406-407. „Poznanie samo – wyjaśnia M.A. Krąpiec – jest zetknięciem się z istniejącą rzeczą, ściślej, z istnieniem rzeczy ujmowanym w działaniu, które to wtórne istnienie jest zarazem nośnikiem pewnej treści, gdyż istnienie bez treści w naszych warunkach nie istnieje. To zetknięcie dwóch aktów wtórnego istnienia jest istotą poznania” (II, s. 407).

²⁰ M.A. Krąpiec, II, s. 450. Podobną myśl wyraża Krąpiec, kiedy wiąże konkretne istnienie bytu z jego (egzystencjalnie pojętą) naturą, twierdząc, że „nie ma jakiejś wspólnej, jednoznacznej dla wszystkich *natury bytu*, ale jest rzeczywistość dlatego, że każda jednostkowa natura, odrębna od innych, istnieje swoim, sobie tylko właściwym istnieniem. [...] Być zatem bytem jako bytem, czyli rzeczywistością, to znaczy być określoną, zdeterminowaną naturą, która we właściwy sobie sposób istnieje” (XXI, s. 78).

prawdziwe i jako takie stanowią podstawę prawdziwości dla sądów dalszych (wtórnych), tj. orzecznikowych. Stąd można powiedzieć, że prawda jest fundamentalną cechą tego typu pełnego poznania człowieka, jakim są akty sądenia. Dalej, wynika stąd, że sąd orzecznikowy – będzie jeszcze o tym mowa w dalszej części pracy – który ze swej poniekąd natury jest nośnikiem prawdy i jako taki zawiera w sobie intelektualną wizję-obraz realnego istnienia określonego „układu” treści, ukonkretnionej w samej rzeczy, który to „układ” ujawnia się właśnie w akcie sądenia. Inaczej mówiąc, te – fundamentalne sądy, bo są to sądy prawdziwościowe, są skorelowane z tym „kontekstem” bytu, który ujawnia strukturę-układ treści w samej konkretnej rzeczy jako istniejącej. Naturalnie, suponuje to wniosek, iż zasadniczo w sądach egzystencjalnych, a także – pośrednio – w strukturze pojęć transcendentalnych poznający podmiot „styka się” z wizją konkretnego, realnego istnienia, co tym samym gwarantuje ich adekwatność oraz sprawdzalność, jakąś postać weryfikowalności. Oznacza to, iż poznanie „znakowe”, a zatem to, które w gruncie rzeczy dotyczy istoty-jakości poznawanego bytu, nie jest aktem poznawczym podstawowym, lecz domaga się ujęć rzeczywistości bezpośrednich, to znaczy ujęć wprost – w jej istnieniu. Poznanie bowiem istnienia świata jest poznaniem bez-znakowym, ponieważ jest poznaniem w sensie ścisłym bez-pośrednim, a zatem takim, które wyklucza pośrednictwo jakiegokolwiek znaku. Jest prostym aktem ontycznym, to znaczy nie posiada żadnych „cech”, ani „składowych”, które jako takie, mogłyby być ujęte w jakiejś strukturze znaku przezroczystego. Dlatego jednocześnie afirmacja istnienia rzeczywistości stanowi rację bytu dla samego poznania²¹.

1.2. SPECYFIKA SĄDÓW EGZYSTENCJALNYCH

W tym miejscu wyłuskiwania „natury” pierwotnych sądów o rzeczywistości uważamy, że istnieją sądy egzystencjalne bezpośrednie, kiedy stwierdzają istnienie „czegoś” wprost, faktyczność istnienia bytu w jego naoczności („ogładowości”, „pogladowości” – jak mówi Stępień²²) oraz sądy egzystencjalne pośrednie²³, wtedy gdy

²¹ Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 73; XII, s. 168-171; VIII, s. 259-260. 262. Uściślając ten tok rozumowania Krąpiec dopowiada, iż „w aktach poznania istnienia otaczającego świata bytów i istnienia własnego *ja* realizuje się stan nadprawdziwości poznania, co gwarantuje zarazem, że dalsze nasze akty poznawcze wyrażane w pośrednim poznaniu znakowym (w postaci różnych pojęć, sądów i rozumowań) będą dotyczyły świata realnego, a nie jakiegoś świata idealnego czy intencjonalnego, którego istnienie musielibyśmy dopiero dowodzić. Słowem, jedyną racją poznawczą nie-idealizmu poznawczego jest bezpośrednie i bezznakowe poznanie istnienia rzeczy konkretnych nas otaczających oraz istnienia naszej jaźni jako podmiotującej akty *moje*. Ten stan nadprawdziwości gwarantuje stany prawdziwościowe naszego poznania” (XI, s. 137). Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 108-109.

²² Por. A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 281nn). Warto odnotować tutaj, iż w swoim, tj. fenomenologicznym podejściu, R. Ingarden mówi o tym, iż przedmioty realne są „dane źródłowo” i jako takie „podobnie jak i cały świat realny, są *transcendentne* w stosunku do przeżyć czystej świadomości, w których są dane” (*Spór o istnienie świata*, s. 22).

²³ Krótką ich charakterystykę przedstawia A.B. Stępień w pracy *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 194-195.

stwierdzają istnienie „czegoś”, ale afirmacja tego istnienia stanowi następstwo pewnego rodzaju namysłu, domaga się pewnej szerszej teorii metafizycznej, uzasadniającej, uniesprzeczniającej to istnienie (np. sąd w postaci: „Bóg istnieje”)²⁴. Należy tutaj podkreślić już teraz, iż egzystencjalny sąd pośredni afirmujący istnienie Absolutu, stanowi ostateczny kres wszelkich analiz metafizyki, z tego głównie powodu, iż wszelkie inne sądy, w tym wypadku – sądy ujmujące Jego naturę, nie wnoszą żadnych nowych „treści”²⁵. Mogą być one jedynie sądami-zdaniami niesprzecznymi z tym, który afirmuje-stwierdza konieczność Istnienia Czystego, czyli Boga. Tak zatem, afirmacja Jego istnienia dokonuje się w sądzie egzystencjalnym, ale nie w sądzie egzystencjalnym bezpośrednim, lecz właśnie pośrednim, tj. takim, który jest swoistym metafizycznym „przełożeniem” sądów bezpośrednich w strukturę pojęcia bytu²⁶. Ogólnie należy tu wskazać na to, że gdy mowa o istnieniu bytów materialnych, to jest ono (może być „dorozumiane”) w swej „naturze” jako materialne bądź niematerialne – zawsze w zależności od aspektu ujęcia. I tak, jeśli zwraca się uwagę na fakt realności różnicy pomiędzy nim a istotą bytu, to konsekwentnie należy stwierdzić, iż jest ono również czymś innym od materii, która w tym wypadku jest jakimś wyrazem istoty. Tutaj istnienie stanowi ostateczny akt istoty i jako taki, nie jest sam w sobie materialny. Oznacza to także, że istnienie jest po prostu poznawalne. Jeśli bowiem materia stawia pewien „opór” poznawczy, to znaczy musi być (aby być poznana) intencjonalnie zdematerializowana. Nie dotyczy to jednak istnienia – ono nie musi być zdematerializowane. Ono źródłowo, „naocznie” jest ujmowalne w sądach egzystencjalnych. Z drugiej jednak strony, istnienie bytów materialnych jest „materialne”, ponieważ będąc aktem materii, „ustawia się” w relacji (transcendentalnej) wobec materii. Jeśli jest istnieniem rzeczy materialnej (w jakimś koniecznym przyporządkowaniu), to jednocześnie bez materii jako takiej nie może być adekwatnie zrozumiane, tj. w sensie ścisłym intelekt nie może „uchwy-

²⁴ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 88-89; XX, s. 233-234. Sprawa ta wiąże się z ramami całego systemu metafizyki, a zatem z jej „punktem wyjścia”, jak też jej celami. Stąd Krąpiec powie, że „punktem wyjścia metafizyki i punktem jej dojścia są zdania egzystencjalne dwojakiego typu: zdania egzystencjalne bezpośrednie i zdania egzystencjalne pośrednie. Każde zaś zdanie egzystencjalne płynie z intuicji oraz poznawczego ujęcia istnienia. A zatem ujęcie istnienia pewnego typu jest początkiem dążeń metafizyki, a stwierdzenie istnienia innego typu jest jej punktem dojścia” (V, s. 288-289).

²⁵ To jest też powód, dla którego tomiści egzystencjalni, mówiąc o metafizycznych „dowodach” na rzecz istnienia Boga, osadzają to rozumowanie na poznaniu naturalnym. „Nie chodzi tu – podkreśla z naciskiem Maritain – o strukturę logiczną dowodu, lecz o sytuację egzystencjalną myślącego podmiotu” (*Pisma filozoficzne*, s. 167). Dodajmy – na tym tle pojawia się Maritaina argumentacja, zwana „szóstą drogą”.

²⁶ Por. M.A. Krąpiec, V, s. 290-291; XXIII, s. 200. 204. Wyjaśniając to, Autor *Realizmu ludzkiego poznania* mówi, iż „przy pomocy tych czynności myślowych dochodzimy do stwierdzenia istnienia Boga jako dostatecznej racji istnienia świata, czyli konkretnych otaczających nas bytów i nas samych. W tym wypadku egzystencjalny sąd pośredni, stwierdzający istnienie Absolutu, jest dla metafizyki ostatecznym punktem dojścia” (V, s. 290).

cić” istnienia w oderwaniu od materii. Jest to naturalny wynik wspomnianego wyżej przyporządkowania – relacji, jaka zachodzi pomiędzy istnieniem, a konkretnym przedstawieniem rzeczy (w jej materialności). Jest to zupełnie naturalne tym bardziej, gdy zwróci się uwagę na fakt, że sąd egzystencjalny jest w istocie aktem intelektu, który w swoim poznawczym działaniu jest pomostem afirmacji innego aktu, a mianowicie aktu istnienia przedmiotu (materialnego właśnie). Dzięki jego „strukturze”, istnienie jako faktyczność świata, jego realizm „ustawia się” w zasięgu ludzkiej myśli, to znaczy jest on takim specyficznym (jednoterminowym) sądem, który stwierdza istnienie rzeczy z jej aktem naczelnym, bo aktem istnienia i zarazem łączy w myśli-poznaniu to, co – z natury rzeczy – złączone jest (zrelacjonowane) w realnym świecie. W ten dopiero sposób „skonstruowane” pojęcie bytu jest fundamentalnym „narzędziem” myślenia, które ujawnia się zdecydowanie wyraźniej w sądach predykatywnych²⁷.

Dodajmy tu, iż do wspomnianej wyżej specyfikacji sądów egzystencjalnych (R. Ingarden powie, iż są to „podstawowe sądy metafizyczne”²⁸) dochodzą sądy stwierdzające istnienie bytów zewnętrznych, afirmujące realne istnienie bytów poza samym poznającym człowiekiem oraz sądy stwierdzające istnienie „ja” poznającego podmiotu. W pierwszym wypadku sprawa wydaje się mniej skomplikowana, ponieważ afirmacja istnienia bytów zewnętrznych jest przyporządkowana jakby wprost poznawczemu ujęciu treści tych bytów. Zaś w przypadku drugim, afirmacja istnienia dana jest niejako „od wnętrza” bytu. Tutaj podmiot poznający jakoś naturalnie (i jednocześnie racjonalnie) wyczuwa, poznaje, że owo „ja”, które istnieje, jest czymś innym, niesprowadzalnym do tego wszystkiego, co może być ujęte jako „moje” (treściowo), na różnych jego poziomach. Afirmacja zatem własnej jaźni, to znaczy siebie jako podmiotu, który istnieje i „podmiotuje” zarazem wszystkie akty cechujące się strukturą „moje” w stosunku do „mnie” jako „ja”-podmiotu jest podkreśleniem istnienia owego podmiotu jako i immanentnego, i transcendentnego zarazem wobec tychże aktów. Sąd egzystencjalny zatem dotyczy również istotnej rzeczy, tj. doświadczenia własnej egzystencji podmiotu²⁹. Uwaga ostatnia jest dobrą ilustracją prymatu i transcendencji istnienia wobec treści – w tym wypadku różnorodnie ujmowanej: „moje” – mienie, „moje” – psychiczne, „moje” – duchowe, etc.³⁰ „Transcendencja bytu osobowego w stosunku do natury, będącej zawsze zdetermi-

²⁷ Por. Tenże, II, s. 452-454; XII, s. 219.

²⁸ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, s. 61. Dlatego, wyjaśniając nieco takie stanowisko, Ingarden mówi, iż metafizyka zajmuje się faktami ze swej istoty koniecznymi lub zrozumieniem „faktycznej – jak podkreśla – istoty tego, co istnieje” (tamże, s. 62).

²⁹ Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 73-74; VII, s. 89.

³⁰ Zob. Tenże, *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek* (dalej cyt.: IX), Lublin 1991, s. 120-126. „Ja jawi się zawsze jako *beztreściowy* spełniacz i podmiot bytujący, właśnie samobytujący, podczas gdy akty są aktami-emanatami tego *beztreściowego* i bezpośrednio stwierdzonego *ja*” (IX, s. 130).

nowanym źródłem działania (osoba jest bytem wolnym samodeterminującym się do działania, a przez to konstytuującą sobie swoją jednostkową *naturę*) – jak podkreśla Krąpiec – jest niezwykle doniosłym dostrzeżeniem, albowiem właśnie byt osobowy jest bytem w znaczeniu zasadniczym³¹. Jest podmiotem samobytuującym, a zatem istniejącym w sobie. Jako taki, jest podmiotem doskonałym, to znaczy istniejącym (i działającym) zarówno w sobie, jak i dla siebie; podmiotem, którego fundamentalnymi aktami w jego działaniu są akty poznania, akty wolności i miłości. Te właśnie akty będące istotnymi aspektami istnienia i działania osoby jako osoby, stanowią podstawę jej transcendencji wobec przyrody³².

1.3. SĄD NOŚNIKIEM PRAWDY

Raz jeszcze podkreślmy, iż sądy egzystencjalne są nośnikami kontaktującymi nas z realną rzeczywistością, której ontycznym fundamentem jest akt istnienia. Ono jest bowiem uzasadnieniem realizmu świata, a tym samym – przypomnijmy – realizmu ludzkiego poznania. To ostatnie wszak jest swoistym przyłgnięciem do rzeczy, przyjęciem jej jako intencjonalnej „własności”. Stąd samo istnienie, pomimo tego, iż jest przez intelekt poznawane („odczytywane”), nie posiadając właściwego w sensie ścisłym pojęcia, nie ukazuje żadnej treści³³. Nie oznacza to jednak, że nie pojawia się w polu ludzkiej świadomości – jest poznawane i wyrażane w postaci sądów egzystencjalnych³⁴. „W filozofii wyjaśniającej rzeczywistość (byt jako realnie istniejący) – podkreśla Krąpiec – poznanie jest całkowicie zawieszona na rzeczywistości i nie jest uwarunkowane żadnym aprioryzmem”³⁵. Sama rzeczywistość jest

³¹ Tenże, IX, s. 416. Krąpiec zauważa tutaj, iż „człowiek transcenduje przyrodę i przejawia swoje osobiste cechy działania, które są następstwem utworzonej osobowej *natury* (pojętej jako źródło działania) [...]. W tym też sensie *ja*, jako bytujący podmiot w stopniu wyższym niż organizowane ciało, transcendencje treści aktów duchowych i ich stały sposób działania” (IX, s. 414).

³² W kontekście tych analiz Krąpiec powie po prostu, że człowiek jest „syntezą osoby i natury” (por. IX, s. 421-423).

³³ R. Ingarden tutaj powie, że „istnienie lub sposób istnienia jest zawsze istnieniem lub sposobem istnienia czegoś, nigdy zaś czymś dla siebie odosobnionym.” Na innym miejscu wyjaśnia dalej: „Nie może nigdy być nam dany w doświadczeniu przedmiot istniejący bez jego sposobu istnienia, ani sposób istnienia bez odpowiedniego przedmiotu istniejącego.” Dlatego też o zaprzeczeniu istnienia powie, iż „nieistnienie (niebyt) nie jest sposobem, lecz brakiem wszelkiego istnienia” (*Spór o istnienie świata*, s. odpowiednio: 79. 85. 84).

³⁴ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 90. „Poznanie treści rzeczy – odnotowuje Krąpiec – możliwe jest jedynie przez połączenie intelektu z rzeczą. Nie ma tu jednak połączenia realnego, gdyż w przeciwnym wypadku dana rzecz mogłaby być równocześnie poznana tylko przez jeden intelekt, lecz zachodzi tu tzw. połączenie intencjonalne. Intelekt pozostając nadal sobą *bierze* na swoją własność treść rzeczy konstruując swe akty poznawcze w formie przezroczystego znaku samej treści, zachowując przy tym całkowicie swoją odrębność bytową w stosunku do treści poznanej” (II, s. 91).

³⁵ Tenże, VII, s. 193. W tym kontekście M.A. Krąpiec powie wręcz, że „idealizm albo realizm filozoficznego tłumaczenia świata zależy od pojęcia prawdy” (II, s. 85), ta zaś jest „osiągalna” jedynie przy realnym (nie apriorycznym) uzgodnieniu poznającego podmiotu z treścią (istniejącą) bytu.

zatem kryterium prawdziwości poznania, bowiem – dzięki respektowaniu zasady niesprzeczności (dotyczy ona zarówno porządku bytu, jak i poznania) – możliwe jest afirmowanie tego, co jest (gdy faktycznie jest) i brak afirmacji dla tego, czego nie ma. Tak więc byt rozpatrywany od strony egzystencjalnej jest z jednej strony podstawą sformułowania i obowiązywalności zasady niesprzeczności, z drugiej natomiast, sama ta zasada stanowi manifestację zawartości-treści bytu, głównie po linii transcendentalistów. Stąd też prawda (w jej korespondencyjnym rozumieniu) jest wyrażeniem jakiegoś stosunku-odpowiedniości pomiędzy bytem (tym, co istnieje), a poznaniem, ściślej – intelektem poznającym. Dosięgając poznawczo rzeczy, intelekt poznający wyraża intencjonalne połączenie-adekwatność z rzeczą, bądź jej brak. I co jest tutaj istotne – prawda (byt) jako przedmiot poznania ujawnia nie tylko odpowiedniość-uzgodnienie myśli z treścią bytu, co ściślej rzecz biorąc, z jego istnieniem³⁶. Można zatem powiedzieć, że przywołane klasyczne rozumienie prawdy jest uwypukleniem warunków poznania w ogóle, jakimi są poznawcza jedność, jaka występuje między poznającym podmiotem, a poznawaną rzeczą³⁷. Fundamentalne jest tutaj jednak wyakcentowanie samej realności przedmiotu, ponieważ to on jest dany w swej rzeczywistej pierwotności. „Ujawnienie się” jest wtórne; pojawia się w momencie samego poznawczego kontaktu, swoistego styku z przedmiotem, który w akcie poznawczym się niejako uobecnia. Oznacza to więc, że racją pojawienia się refleksji, również refleksji towarzyszącej, jest sama pierwotna afirmacja istnienia. Można więc, za Krąpcem, powiedzieć, że sam podmiot zanurzony w realnym świecie i poznający go (również realnie, bo rzeczowo), jest – w perspektywie ujęcia treści w nim zawartej – poniekąd „pusty”. Wynika stąd zatem, że refleksja jest poznaniem wtórnym; zarówno ta, dotycząca przedmiotu, jak i ta – odniesiona do siebie samej (refleksja towarzysząca)³⁸.

Naturalnie, fundamentem tejże jedności jest istnienie. Realne istnienie przedmiotu-rzeczy ujawnia się w poznaniu, które jest równocześnie swoistą manifestacją-ujawnieniem się realnego podmiotu. Fakt uzgodnienia w sądzie tych dwu bytów

³⁶ Należy tutaj podkreślić, że w procesie poznania sądy egzystencjalne są podstawą całej poznawczej „drogi”: „Bez pierwszej afirmacji bytu nie byłoby możliwe dokonanie innego aktu poznania, jakim jest konstrukcja pojęć, a następnie wydawanie sądów i rozumowanie” (IX, s. 197). Por. XI, s. 147.

³⁷ „Sąd [...] stwierdza prawdziwość swego poznania dokonanego w prostym ujęciu. Prawdziwość tę formalnie wypowiada, że tak jest w rzeczywistości lub też tak nie jest, i to właśnie tworzy sąd. [...] Dopiero bowiem w sądzie intelekt dokonuje samoświadomego poznania”. M.A. Krąpiec, II, s. 548.

³⁸ Por. Tenże, XI, s. 101-102. „Człowiek – wyjaśnia w związku z tym Krąpiec – może siebie zatem doświadczyć w tym, w jaki sposób czyn wyłania się z niego, jak czyn promieniuje ze swego źródła, a nie tylko, w jaki sposób wiąże się ze swym właściwym przedmiotem, który jemu nadaje treść i zga-tunkowanie. Zwrócenie uwagi na ten właśnie moment refleksji towarzyszącej każdemu ludzkiemu czynowi [...] jest niezwykle doniosłe, gdyż staje się dogodnym i skutecznym narzędziem *wydobycia na wierzch* i uczynienia przedmiotem refleksji *in actu signato* (zaplanowanego) ludzkiego podmiotu, o ile on działa i wyłania z siebie, jako ze źródła swe czyny” (XVI, s. 35). Zob. XVIII, s. 11.

istniejących realnie nie stanowi jakiejś „kopii”, reprezentacji świata, ale jest fundamentem realizmu poznania³⁹. Bowiem, jak zauważa Autor pracy *Ludzka wolność i jej granice*, „do samego aktu poznania formułowanego w sądach, do jego specyfiki, nie należy proces fingowania nowego *układu treści*, ale sam moment dojrzenia, czyli *styku* nowego układu treści z istniejącą rzeczą lub z koniecznymi konsekwencjami jej istnienia. Akt poznawczy urzeczywistniający się pod postacią sądów, jako akt specyficzny, jest momentem bogatszego styku aktu intelektualnego ujmującego równocześnie *układ treści* i istnienie rzeczy⁴⁰. Niemniej, oczywiście, bez aktu istnienia ujmowanego w sądzie egzystencjalnym nie ma ani rzeczywistości rzeczy, a zatem i jej dowolnego *układu treści*, jak również nie jest możliwe żadne (rzeczowe) poznanie (prawdziwościowe). Układ treści *in abstracto* od istnienia po prostu nie istnieje. Musiałby być realizowaniem jakiejś sprzeczności, ponieważ byłby „istnieniem”, jak i poznawaniem rzeczy nierealnych. Dlatego w tym kontekście, owo przyporządkowanie (proporcjonalne) esencjalnego i egzystencjalnego aspektu bytu Z.J. Zdybicka proponuje nazywać „proporcjonalnym zjednoczeniem”, czego efektem może być, dopełniające dotychczasowe ustalenia, swoiste „poszerzenie” rozumienia jedności bytu, to znaczy ujmowania go nie tylko na mocy zasady tożsamości relatywnej, lecz także „jedności relatywnej⁴¹. W związku z tym, wszystko cokolwiek istnieje (lub może istnieć), charakteryzuje się realizowaniem aktualnej bądź potencjalnej treści, byleby tylko ta ostatnia była wykluczeniem zachodzenia jakiejś sprzeczności. Oczywiście, istotę poznaje się tylko i wyłącznie pod kątem bytu jako istniejącego, a zatem wykluczając jakąkolwiek sprzeczność. Istnienie (stwierdzone w sądzie) jako akt jest tutaj zawsze „domniemanie” – poza jego „obszarem” bowiem nie realizuje się jakakolwiek bytowość⁴².

³⁹ Por. Tenże, II, s. 87-89.

⁴⁰ Tamże, s. 409.

⁴¹ Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 129-130; M.A. Krąpiec, II, s. 409-410. Podstawą jest tutaj realistyczne rozumienie całego procesu poznawczego człowieka. „Intelekt ludzki w poznaniu rzeczywistości – pisze M.A. Krąpiec – posługuje się albo sądami, wówczas gdy stwierdza istnienie rzeczy czy też jakiś aspekt istnienia, albo też pojęciami. Pojęcia wytwarza pod wpływem oddziaływania zdematerializowanego wyobrażenia. Wytworzone przez intelekt pojęcia pomijają przede wszystkim cechy jednostkowe rzecz. Wówczas tworzy się w intelekcie struktura natury ogólnej i powstaje zwyczajne *universale*. Wówczas mamy tzw. abstrakcję totalną, którą można dalej rozwijać w kierunku klas logicznych, pomijając coraz bardziej cechy determinujące rzecz, a więc pomijając różnice gatunkowe” (II, s. 517).

⁴² Por. M.A. Krąpiec, II, s. 520. Autor monografii *Język i świat realny*, uzasadniając wcześniej wprowadzone wnioski, dopowiada w tym kontekście, że „afirmacja istnienia w sądach egzystencjalnych jest nadprawdziwa i dlatego jest epistemiczną racją wszelkiej innej prawdy” (XIII, s. 95).

2. TREŚĆ-SENS SĄDÓW ORZECZNIKOWYCH

Dokonawszy pobieżnej prezentacji „budowy” oraz poznawczej doniosłości sądów egzystencjalnych, przejdziemy teraz do ukazania specyfiki tych sądów, które wydają się być swoiście „nabudowane”, w każdym razie będące czymś wtórnym wobec nich, a mianowicie sądy podmiotowo-orzecznikowe. Rozpocznijmy jednak te analizy od zwrócenia uwagi na kilka kwestii związanych z naturą samego języka. Analiza realnie istniejącego bytu i jego poznania – zauważmy – ukazuje jednocześnie strukturę języka i jego, naturalne poniekąd, „dostosowywanie się” do struktury rzeczywistości. Ze swojej bowiem natury, jako narzędzie ludzkiego poznania (właśnie jako język naturalny), jest językiem podmiotowo-orzecznikowym rozumianym jako system ludzkich wypowiedzi ujętych w zdania⁴³. Trzeba tutaj od razu jednak podkreślić, iż – wbrew rozlicznym sporom⁴⁴ – pluralistyczna, realistycznie ujęta struktura świata warunkuje i czyni dorzecznym język o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. „Sensowność sądów – powie M.A. Krąpiec – uwarunkowana jest intelektualną poznawalnością bytu”⁴⁵. Chodzi tu zatem zasadniczo o ukazanie specyfiki poznania metafizycznego, które *de facto* nie jest poznaniem właściwym naukom szczegółowym, a zatem poznaniem uniwersalizującym⁴⁶ – to jest takim, w którym wyrażenia uniwersalne przybierają ściśle zdeterminowany zakres z uwagi na jednoznaczność treści ich desygnatów, lecz poznaniem analogicznym, poznaniem transcendentalizującym – to jest takim, w którym wyrażenia transcendentalne odnoszą się do bezzakresowych zespołów treści, a zatem do wszystkiego

⁴³ Zob. szerzej na ten temat: M.A. Krąpiec, XIII, s. 67nn. Zob. również: M. Tkaczyk, *W sprawie egzystencjalnych konsekwencji zdań predykatywnych*, SPhCh 44(2008), nr 1, s. 134-146.

⁴⁴ Chodzi tutaj głównie o spór wokół istotnej funkcji podmiotu poznającego przedmiot. Czy i w jakiej mierze podmiot warunkuje przedmiot swojego poznania, czy też na odwrót: przedmiot – podmiot. W nurcie realistycznym filozofii to analiza rzeczywistości, dostępnej pierwotnie w spontanicznych aktach poznawczych, jest drogą odpoznania struktury świadomości, podmiotu poznającego. Zob. np. M.A. Krąpiec, VII, s. 17-19.

⁴⁵ Tenże, II, s. 83. Źródłem owej sensowności jest głównie sam realizm „nośności” sądów orzecznikowych. „Sądy orzecznikowe posiadają w całej pełni poznawczą wartość, chociaż nie stwierdzają aktualnie istnienia rzeczy, są jednak swoiście, wg charakteru rzeczywistości przyporządkowane istnieniu [...]. Sąd ten zawsze przyporządkowany będzie *istnieć*, jeśli między pojęciami złączonymi łącznikiem zdaniowym zaistnieje uzasadniona faktycznym stanem rzeczy relacja przynależności (lub rozdzielenia w wypadku sądów negatywnych) tych pojęć od siebie, chociażby nie było istnienia aktualnego” (II, s. 557). Zob. XXI, s. 7-8.

⁴⁶ Wiąże się to z samą strukturą i naturą pojęć uniwersalnych, które ujmują i mogą ujmować jedynie stronę treściową rzeczy. „Są one naszą osobistą konstrukcją, dokonaną przez akty poznawcze (bezpośrednio lub pośrednio). Konstruujemy bowiem w nas pojęcia i wszelkie jeszcze niepełnie uświadomione reprezentacje nie po to, by je jedynie skonstruować, ale po to, by poprzez te konstrukcje poznać samą rzeczywistość” (IV, s. 73). Zob. na ten temat analizę Z.J. Zdybickiej w jej pracy *Partycypacja bytu* (s. 127-128).

tęgo, co istnieje, przypomnijmy, jako jakakolwiek zdeterminowana w sobie treść realizująca swoją bytowość pod aktualnym istnieniem. Zawsze bowiem zachodzi swowista odpowiedniość porządków: ontycznego, jak i epistemologicznego. Porządkowi orzekania, a zatem wszelkich poznawczych wypowiedzi podmiotu poznającego odpowiada porządek bytowania, to znaczy – z jednej strony – to sama konkretna, istniejąca rzecz określa poznanie, jego „kształt”, jego „wynik”, z drugiej zaś – treści poznania ukazują się jako treści samego poznawanego przedmiotu⁴⁷.

2.1. ZAKRES REALNEGO ORZEKANIA

Tak zatem, poznanie uniwersalizujące jest wtórne wobec poznania transcendentalizującego, gdyż jedynie to ostatnie kontaktuje człowieka z rzeczywistością, a zatem może stanowić oparcie, tak dla poznania teoretycznego, jak i praktycznego⁴⁸. Poznanie więc ludzkie, którego struktury wyrażają się – jak już to zaznaczono wyżej – „prawdziwościowo” w układzie poznania sądowego, jest poznaniem analogicznym⁴⁹. Analogiczne bowiem są same orzeczniki w swojej funkcji podstawowej, tzn. w funkcji orzekania. Są one również analogiczne na płaszczyźnie pojęciowo-poznawczej, gdyż są zrelacjonowane do samej struktury bytu ujętego również analogicznie, co jest podstawą całej struktury świata, która jest „układem” pluralistycznym i – jako taka, ujęta realnie – jest odpoznawalna, jest czytelna z uwagi na jej „naturalną” (ponieważ realną-rzeczową), inteligibilność. Ta ostatnia odnajduje swoje poznawcze (a raczej od-poznawcze) „oblicze” w swoistej współgrze sądów egzystencjalnych, które gwarantują „przyswajalność” faktyczności-realności istnienia świata oraz sądów orzecznikowych – na bazie intencjonalności poznawczych treści – jego uposażenie-bogactwo treściowe (zresztą – jak mówi Krąpiec – sam byt jest „bogatszy” niż myślenie o nim). W sensie zatem ścisłym i fundamental-

⁴⁷ Por. M.A. Krąpiec, XIII, s. 145. 248-249; XV, s. 68-69; XX, s. 148. Krąpiec tu wręcz mówi, że sama „inicjatywa poznania wychodzi od przedmiotu” (XX, s. 61). Należy tutaj – nie wchodząc jednak w głębsze analizy – podkreślić również, że na gruncie metafizyki realistycznej samo poznanie jest rozumiane realistycznie, tj. bytowo. Dlatego można i należy mówić o bytowości ludzkiego poznania. Zob. XXIII, s. 49-50.

⁴⁸ Por. Tenże, VII, s. 21; IV, s. 77; XIV, s. 11; X, s. 11. 102. W kontekście „ustawienia” struktury poznania dokonującego się na bazie pojęć o rzeczywistości oraz sądów (wszystko to w perspektywie czytania prawdy), Krąpiec pisze: „Ujęcie istnienia i w konsekwencji dotarcie do prawdy dokonuje się w sądach. Wprawdzie budowa sądu w stosunku do tworzenia pojęć jest czymś złożonym [...], niemniej jednak są one aktem psychicznym prostym i niezłożonym. Element bowiem konstytuujący sąd to stwierdzenie intelektu, że *tak jest* lub *tak nie jest*, jak układa się treść w przedstawieniach poznawczych”. I nieco dalej uszczegóławia tę myśl: „Treść, wizja zgodności układu przedstawień z rzeczywistością, należy jeszcze do zakresu pojęciowania, fazy uprzedzającej formalne stwierdzenie istnienia, co dokonuje się przez akt intelektu, zwany sądem” (II, s. 110).

⁴⁹ Jak zauważa E. Gilson: „Jedynie sąd, stwierdzający, że coś jest lub że nie jest, dociera ostatecznie do prawdy rzeczy. Dociera do ich prawdy dlatego, że w istotach i przez istoty dosięga aktów istnienia” (*Byt i istota*, s. 105).

nym, scalając „etapy” poznania pojęciowego, sądy (jako takie) stanowią podstawę odrębnych aktów poznawczych, właśnie analogicznych, opartych przecież na samej analogii bytu. Dlatego też, jakby punktem docelowym poznania poprzez sądy, jest taki „układ” pojęć je tworzących, aby „odwzorowywały” one byt jako istniejący, jako byt-jedność. Oznacza to swoisty powrót (możliwość nawrotu – zwrotności) do „oryginalnego stanu rzeczy”, co jest możliwe jedynie na gruncie owego scalenia w sądowym akcie poznawczym tego, co w strukturze poznania pojęciowego – abstrahującego⁵⁰, analizującego, stojącego u podstaw partykularyzacji, było logicznie spójne, ale „rozdzielone”, gdyż do natury pojęć należą dwie podstawowe funkcje, jakimi są, powiedzielibyśmy – bytowa, ponieważ pojęcie jest swoistym produktem myśli, tj. stanowi jakąś modyfikację ludzkiej psychiki pod wpływem oddziałującej na nią rzeczywistości i – po wtóre – funkcja przedstawieniowa, dzięki której intelekt zdolny jest uchwycić ukazującą się mu treść rzeczy⁵¹.

Podstawowa struktura języka (języka naturalnego), mowy podmiotowo-orzecznikowej przybiera postać sądu: „S jest P”. Jego struktura (odmienna od sądu egzystencjalnego w postaci: „A istnieje”), a zatem sam podmiot (S), orzecznik (P), jak i łącznik zdaniowy „jest” (lub „nie jest”) posiada charakter wiedzytwórczy, to znaczy zawsze coś komunikuje⁵². Zakres wiedzy o podmiocie rozszerza się proporcjonalnie do orzekania o nim kolejnych, różnych orzeczników. Sądy orzecznikowe różnią się od sądów egzystencjalnych, zarówno ich strukturą, jak i przedmiotem afirmacji. Stanowią przynależność, formalne przyporządkowanie dowolnej cechy „P” do pod-

⁵⁰ Gilson podkreśla w tym kontekście analiz, że „poznanie abstrakcyjne dotyczy wyłącznie istoty, natomiast sąd dotyczy istnienia, to znaczy rzeczywistości” (*Byt i istota*, s. 252).

⁵¹ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 208; XIII, s. 65; XII, s. 102; XXIII, s. 58. 198; XIII, s. 69. 81. Naturalnie, wiąże się z tym kwestia prawdy (w tym wypadku prawdy w sensie logicznym), która jest „nieodłączną cechą ludzkiego sądowego poznania”. A zatem „prawda wyrażona w sądzie – konstatuje M.A. Krąpiec – jest osobistym dostrzeżeniem (intuicją) i uznaniem relacji zgodności lub niezgodności”. Tak zatem poznanie wyrażane w sądach jest „istotnie ludzkim typem poznania prawdziwościowego” (VIII, s. 270-271). Zob. IV, s. 143. I jest to doniosłe tym bardziej, że gdyby założyć konieczność oparcia się na samych tylko pojęciach będących przedmiotem poznania) i w związku z tym, na ich – naturalnym – pośredniczeniu, wtedy bezpośrednie poznanie świata stawałoby się niemożliwe, ponieważ akty poznawcze (zmysłowe i intelektualne) są zawsze jakimiś „mediacjami”. Zob. XIII, s. 70; XIX, s. 34.

⁵² Profesor Krąpiec zwraca tutaj uwagę na trojaką funkcję łącznika zdaniowego „jest”. Po pierwsze przywołuje tutaj występowanie owego „jest” w funkcji kohezyjnej, która oznacza jakąś racjonalną wypowiedź, która jest wyrazem związania podmiotu i orzecznika. Kolejna funkcja, to asercja, która jest już „operacją” głębszą, gdyż stanowi wyraz przyporządkowania całej struktury – „S jest P” do określonego stanu faktycznego, co tym samym znajduje potwierdzenie w prawdziwości, albo też w fałszu danego sądu. I wreszcie w funkcji trzeciej – afirmacyjnej, zachodzi stwierdzenie aktualnego, rzeczywistego bytu. Podkreśla tutaj Autor monografii *Poznawać czy myśleć*, że jest to najbardziej fundamentalna funkcja przywołanego tutaj „jest” sądowego. Jest to więc, koniec końców, „jest egzystencjalne”. Dlatego też powie on, że w samym układzie sądów orzecznikowych istnienie rzeczy jest „domniemane”, co wynika z samej struktury realizmu ludzkich aktów poznawczych. Zob. VIII, s. 270-271. 323; XXI, s. 201; XIII, s. 249-250.

miotu „S”⁵³. Oczywiście, ujawnia się tutaj naturalna struktura całego „mechanizmu” poznania. Intelpekt bowiem reflektuje to, iż jego działania poznawcze (własne akty poznawcze) posiadają taką naturę, iż posiadają zdolność uchwycenia rzeczywistości. Bez tej ostatniej, akty te nie byłyby poznawalne, a przecież intencjonalnie łączą się realnością faktów danych w poznaniu⁵⁴. Sądy nie tworzą prostych związków pomiędzy pojęciami, lecz związki te afirmują. Nie tworzą one pewnych specyficznych „układów” treści, ale są realnym aktem wyrażającym faktyczną adekwatność danego „układu” przedstawień z samą rzeczywistością. Taka właśnie intelektualna asercja stanowi zarazem moment krytyczny poznania, które w tymże akcie spełnia rolę kontrolną – zachodzi tutaj (naturalna poniekąd) weryfikacja owej zgodności ujęć intelektu z rzeczywistością⁵⁵. „Wszystko więc *to, co* przedstawia pewną treść, a więc podmiot i orzecznik, ich wzajemną łączność lub też ich rozdzielenie, wszystko to *jest* w rzeczywistości (takiej, w jakiej dany sąd się znajduje)”⁵⁶. W sądach zatem orzecznikowych poznający podmiot poznaje strukturę przedmiotu oraz – co jest równie ważne – weryfikuje sam proces poznania. Dzieje się tak, gdyż sądy wiążą-orzekają, to znaczy zachodzi w nich połączenie orzecznika z podmiotem. Oznacza to zatem, że poprzez sąd podmiot dostrzega nowe cechy, nowe właściwości przedmiotu, a także swoiście je z nim utożsamia. W tym kontekście zachodzi fakt prawdziwości poznania, który jest możliwy w poznaniu, właśnie sądowym, jako szczytowej formie samego poznania, ponieważ to sądy – w sensie ścisłym – są nośnikami prawdy; one bowiem wskazują, odkrywają strukturę rzeczy, są swoistym „obrazem” realnego stanu faktycznego. One właśnie stanowią płaszczyznę rozumiejących ujęć rzeczywistości; są bowiem ujęciami poznawczymi w aspekcie zasadniczym, tzn. na płasz-

⁵³ Por. Tenże, VII, s. 87-88; VIII, s. 270; XXII, s. 101-102; II, s. 556-558. W nawiązaniu do wspomnianego wyżej przedmiotu afirmacji (istnienia), należy dodać, że w strukturze sądów orzecznikowych jest ono jakby „domniemanie”, natomiast „oryginalnie” występuje w sądach egzystencjalnych, gdyż to one są podstawą realizmu ludzkich aktów poznawczych. Zob. M.A. Krąpiec, II, s. 548-549; V, s. 298-301.

⁵⁴ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 98. Analizując sąd od strony jego reprezentacji, można w nim zauważyć „tę samą zawartość treści, jaka mieści się w pojęciach składowych tego sądu. Pojęcia więc – wyjaśnia Krąpiec – wchodząc w obręb sądu nie różnią się między sobą zawartością treści intencjonalnie reprezentowanej. Jedyna różnica – konkluduje – jaka między nimi zachodzi, to nowy akt poznawczy, jaki ma miejsce w sądzie; jest nim stwierdzenie zgodności pojęć z rzeczą [...] czyli asercja poznawcza” (II, s. 549).

⁵⁵ Por. tamże, s. 550-552; XIII, s. 89. Zob. XX, s. 220-222. „*Jest* afirmacyjne w sądach orzecznikowych – podkreśla Krąpiec – zawsze jest fundamentem prawdziwościowego poznania i występuje albo w postaci oryginalnej, albo w sposób równoważny, wówczas, gdy posługujemy się metafizycznym rozumieniem bytu” (VIII, s. 271).

⁵⁶ Tenże, II, s. 550. „Istnienie zatem stwierdzone za pomocą tych sądów – konstatuje Krąpiec – jest tylko *istnieniem relacji*, a więc połączeniem lub rozdzieleniem jakichś dwóch cech leżących w naturze rzeczy. *Jest*, jako łącznik zdaniowy sądów orzecznikowych, nie oznacza więc aktualnego istnienia rzeczy, lecz jedynie relacje inherencji cech w naturze, co poznawczo stwierdzamy, wyrażając to przez tenże łącznik zdaniowy” (II, s. 558). Zob. XVIII, s. 40-41.

czyźnie prawdy, a zatem – ściśle mówiąc – „chwytają” zgodność aktów poznawczych z poznawaną rzeczywistością. Istotą więc sądów orzecznikowych jest taka struktura sprzężenia podmiotu i orzecznika, która jest nośnikiem określonych, konkretnie zdeterminowanych treści rzeczy. Oczywiście, zawsze treści jako istniejących, bowiem – jak już była o tym mowa wcześniej – pierwotna afirmacja istnienia, a więc stwierdzenie istnienia bytu-konkrety – istniejącej treści, na płaszczyźnie refleksji, aktów poznawczych, jest jakby „dodatkowo” wzmocniona, bowiem ukazuje strukturę bytu w jej faktyczności i jednocześnie wyklucza wszelkie typy zaprzeczeń (absurdów), zarówno w „obrębie” istnienia, jak i treści. Potwierdza to realizm samego bytu i realizm samego poznania. Jeśli bowiem przedmiotem-treścią tego ostatniego jest treść-sens faktycznie istniejącego bytu, to taka sytuacja „wymusza” poniekąd istnienie adekwatnych, ujmujących tę treść, aktów poznawczych⁵⁷.

2.2. „WNĘTRZE” TREŚCI SĄDU

Na bazie powyższych ustaleń, należy dostrzec specyficzną rolę, jaką w sądzie orzecznikowym pełni łącznik zdaniowy, który zawsze wyraża jakiś typ przynależności, adekwatności orzecznika wobec podmiotu. „Relacja jednak przynależności orzecznika do podmiotu – zauważa M.A. Krąpiec – jest tylko najłatwiej dostrzegalną funkcją łącznika zdaniowego ‘jest’. Ono bowiem wyraża także realną tożsamość orzecznika i podmiotu ze względu na to, iż podmiot i orzecznik są realnie tym samym bytem”⁵⁸. Oczywiście, wiąże się to z podwójną funkcją „jest” zdaniowego. Raz ujmuje ono to, jaki (czym) jest podmiot, a zatem występuje w funkcji łącznika zdaniowego, innym zaś razem jest środkiem afirmującym sam fakt istnienia tegoż podmiotu. Generalnie więc ludzkie myślenie dokonujące się w ramach sądów, będące zawsze jakimś stwierdzeniem rzeczywistości, samo jest poniekąd „usprawiedliwione” przez jej faktyczność. Tak więc, sądy orzecznikowe nie afirmują aktualnego istnienia, lecz potencjalne, tzn. stwierdzają konkretne treści, które każdorazowo się realizują pod proporcjonalnym, rzeczywistym istnieniem (w tym też sensie mówi się, że treść-istota jest korelatem istnienia, jak możliwość wobec aktu)⁵⁹. Dlatego też Twórca LSKF twierdzi, że owszem, zarówno ludzka myśl, jak i formułowane przez nią pojęcia są ściśle, poznawczo „precyzyjne”, to jednak, gdy idzie o ujęcie bytu jako bytu, to musi być on ujęty w relacjach „przebiegających” po linii: treść – i jej ist-

⁵⁷ Por. Tenże, XXII, s. 101-102; XXI, s. 201; XX, s. 65; XIII, s. 92-93. 133; X, s. 97. „Sądy są zatem nośnikami prawdy logicznej (epistemicznej) poprzez ustanowioną relację zgodności poznania z rzeczywistością” (VIII, s. 269).

⁵⁸ Tenże, VII, s. 22. Zob. XI, s. 135-136.

⁵⁹ Por. Tenże, II, s. 81; V, s. 298-299; X, s. 91-92. Naturalnie, łączy się to zagadnienie z problematyką specyfiki ludzkiego poznania na tle stosowania indukcji. Tutaj Autor *Metafizyki* twierdzi, iż „sądy, jak wszędzie, tak i wypowiedziane na tle indukcji, a zwłaszcza na tle indukcyjnego myślenia, są zawsze nosicielami bądź prawdy, bądź fałszu. Sądy oparte na indukcji nie mają jakiegos miejsca uprzywilejowanego w dziedzinie sądów w ogóle w odniesieniu do prawdy” (II, s. 224).

nienie, a zatem zawsze w „polu bytowości”. „Niemniej – konstatuje – te właśnie ujęcia poznawcze są niezwykle cenne, gdyż są odczytaniem samej rzeczywistości w jej strukturalnych więzach”. I wyprowadza stąd wniosek, że jedynie „ogładana i rozumiana rzeczywistość nie pozwala na stwierdzenie możliwości istnienia czegoś pośredniego pomiędzy afirmacją bytu i jego negacją”⁶⁰. Intuicję taką wyraża sama struktura języka naturalnego, zbudowanego ze zdań podmiotowo-orzecznikowych, która to struktura jest swoiście przyporządkowana do odpoznawanej rzeczywistości (jest wobec niej odpowiednia), danej pierwotnie już na płaszczyźnie poznania zdroworozsądkowego. Jest to tym bardziej istotne, iż samo posługiwanie się tym narzędziem, jakim jest język naturalny, jest powiązane z realnym układem świata oraz jego wewnętrznymi prawami. Owo związanie jest podstawą zarówno logiczności, jak i samego realizmu procesu poznania⁶¹.

Ujawnia to jednoznacznie prymat „jest” egzystencjalnego, i to zarówno w aspekcie ontycznym, jak i epistemicznym. Dzięki niemu bowiem ludzki akt poznawczy dociera do realnego istnienia bytu, nie czyniąc tego w punkcie wyjścia, a więc na gruncie poznania czysto spontanicznego, w jakiś sposób refleksyjny, metodycznie kierowany. Niemniej, afirmacja istnienia realnie istniejącego bytu jest podstawą sensowności sądu orzecznikowego. Jedynie bytowość realna – to, co dane jako „jakiś” (w jego konkretności), ale zawsze jako istniejące, uniesprzecznia samą naturę aktu poznania wyrażającego się w sądzie⁶². Ujawnia ono bowiem dwa podstawowe elementy. Pierwszy (mieści w swej strukturze całą reprezentatywną treść sądu) jest odzwierciedleniem konkretnego „układu” pojęć, drugi zaś jest asercją istnienia tejże treści w realnym świecie; jako stwierdzający istnienie, jest sądem w znaczeniu właściwym. Oczywiście, wiąże się z tym zagadnienie ujęcia bytu (istoty z proporcjonalnym doń aktem istnienia) jako rzeczy. Tutaj właśnie ujawnia się poznawcza

⁶⁰ Tenże, XXII, s. 29. Oczywiście, wiąże się z tym poprawne odczytanie zasady wyłączonego środka, która przecież odnosi się jedynie do rzeczywistości, która istnieje realnie, a zatem jest zespołem realnie istniejących konkretów.

⁶¹ Por. Tenże, XXII, s. 86-87; IV, s. 268nn. Warto odnotować tutaj cenną uwagę Autora *Teorii analogii bytu*, w treści której pokazuje naturalne „przejście” od „bezznakowości” poznania istnienia do jego koniecznych poznawczo zapośredniczeń. „Jeśli poznanie przedznakowe istnienia – mówi on – jest bezpośrednie, to wszelkie poznanie treści rzeczy zwięzione *wyprodukowaniem* pojęcia jest już poznaniem zapośredniczonym. Tym czynnikiem pośredniczącym jest utworzony znak, który – nie zatrzymując na sobie poznawczej uwagi w aktach spontanicznego poznania – jest znakiem przezroczystym (transparentnym). Trzeba dopiero aktu refleksji, by uświadomić sobie to, że posiadamy w sobie pojęciową reprezentację rzeczy” (XXI, s. 190).

⁶² Por. Tenże, VII, s. 22-23. Wspomniana tutaj „sensowność” sądu orzecznikowego jest związana z jego rolą jako „medium” prawdy. Stąd Autor *Metafizyki* mówi, iż „mamy [...] zdanie orzecznikowe prawdziwe lub fałszywe i mamy zdania egzystencjalne *prawdziwe* lub *fałszywe*, lecz mimo to każde z tych zdań pozostaje sobą, nie zmieniając się i formalnie nie implikując zdania drugiego. Prawdziwość zdań predykatywnych presuponuje zdania egzystencjalne stwierdzające istnienie podmiotu” (IV, s. 126). Od strony powiązania zagadnienia ze strukturą językową: zob. XIII, s. 137.

możliwość dotarcia do istoty rzeczy. W ścisłym sensie, istota rzeczy to jej treść, jakaś – chociażby względna – określoność, która jest zarazem przedmiotem definicyjnych ujęć poznawczych. Owa „rzeczowość” (określoność będąca podstawą „dorzecznosci” bytu) jest ujęciem analogicznie ogólnym⁶³. „Poznać bowiem rzecz – mówi Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – w ramach pojęć znaczy poznać naturę, czyli istotę rzeczy, a więc cechy konstytutywne danej rzeczy. Dzięki tym właśnie cechom, czyli dzięki istocie, dana rzecz jest tym, czym jest. Istota zatem jest czynnikiem determinującym rzecz. Jej treścią jest byt jako istota przyporządkowana istnieniu”⁶⁴.

Zauważmy teraz, że stwierdzenie takie staje się podstawą konstatacji, że w racjonalnym opisie świata dochodzi do swoistej współgry systemu znaków⁶⁵ i to w potrójnym sensie, bo i znaków umownych występujących w języku naturalnym, jak i znaków formalnych – przezroczystych i wreszcie: na sposób wybiórczy, samej znaczonej rzeczy. Naturalnie, centralne miejsce przysługuje tu tym znakom, które niosą sens rzeczy, tzn. znaki naturalne, które na mocy uprzedmiotowienia są albo pojęciami, albo sądami. Jako fundamentalny typ znaku w jego rozumieniu analogicznym, sens-nośność wyrażen językowych, przyjmuje rolę analogatu głównego. Język bowiem, orzekając o rzeczywistości istniejącej, z natury swej (jako system znaków) uwypukla istniejące realnie stany przedmiotowe, to znaczy – reprezentuje je i komunikuje. Te ostatnie – na gruncie realizmu metafizyki – są sprawdzalne, weryfikowalne i jako takie, są realnym gruntem tego, co nazywamy intersubiektywnością języka. Sama jednak intersubiektywność języka jako systemu znaków – to należy podkreślić – jest możliwa i „czytelna” zarazem dzięki dorzecznosci, której z kolei podstawą jest realizm rzeczywistości⁶⁶.

⁶³ Por. Tenże, VII, s. 114-115; II, s. 554-556. Wiąże się to z tym, że „rzecz sama w sobie jest tak bogata, iż intelekt nasz nie jest zdolny wyczerpać tego bogactwa w jednym pojęciu. Poznając więc ten sam byt przez cały szereg pojęć, w ramach których styka się z rzeczywistością, pojęcia te można ze sobą odpowiednio łączyć, otrzymując przez to pełniejsze, do końca uświadomione poznanie tej rzeczywistości” (II, s. 94). Na temat semiotycznych podstaw rozumienia samej asercji (zwłaszcza asercji zdaniowej) zob.: S. Majdański, *Problem asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Lublin 1972.

⁶⁴ M.A. Krąpiec, II, s. 81. Zob. V, s. 298; IX, s. 190. Jest to punkt wyjścia dla wszelkich ujęć definicyjnych. Samo zaś „definiowanie rzeczy, jej treści – zauważa Krąpiec – jest niczym innym, jak koordynowaniem pojęć naszych o rzeczy. Definicja ma tak ułożyć pojęcia o rzeczy, by zaistniał znak równości między przedmiotem definiowanym (*definitum*) a samą definicją (*definiens*). [...] Chodzi jednak w definicji o to, aby zakresy jednoznacznie orzekały o rzeczywistości i dlatego w uogólnieniu nie można przekroczyć pojęcia *substancji*, które jest najszerszym pojęciem ogólnym, poza którym już nie ma jednoznaczności”. Nieco dalej uściśla ten wątek: „Są jeszcze pojęcia transcendentalne, ale definicja opierająca się na nich nie jest ani jasna, ani ścisła, ponieważ do natury tych pojęć należy analogiczność, a więc swoista mętność i nieścisłość” (II, s. 266. 277).

⁶⁵ „Rzeczywistość [...] nie znaczone systemem znaków poznawczych nie ma wartości poznawczej”. Bowiem „rzecz konkretna, sama w sobie, w naszym poznaniu posiada *znaczenie* wtedy tylko, gdy jest osiągalna w świetle znaków naturalnych, w świetle pojęć i sądów, które są sensami naszych wyrażen ogólnych i zdań” (XIV, s. 254).

⁶⁶ Por. Tenże, XIII, s. 116. 119-120.

Łączy się z tym również zagadnienie rozumienia znaczenia – sensów, które „noszą” w swej poznawczej strukturze sądy (i pojęcia). Otóż, odpoznanawana rzeczywistość – uporządkowany układ treści, niesie ściśle określone (zdeterminowane) sensory. Rozumienie rzeczywistości pozwala stopniowo odkrywać jej znaczenie (poznawczą nośność). Poznający świat człowiek jako podmiot poznania rozumie (czyta) sens rzeczywistości, ponieważ rozumie sens swoich wypowiedzi, „odkrywa” doniosłość swoich aktów poznawczych, nabudowanych przecież na faktycznej strukturze kosmosu. „Sens zatem wypowiedzi poznawczych człowieka – mówi Krąpiec – i rozumienie zarazem tego sensu, czyli posługiwanie się pojęciami ogólnymi (powszechnikami) i sądami, wskazują na istnienie rozumu (intelektu) jako źródła tychże pojęć i sądów”⁶⁷. Naturalnie, same sądy – zarówno egzystencjalne, jak i orzecznikowe, w swej wewnętrznej strukturze, jak i „zawartości” różnią się od pojęć. One zawsze desygnują jakiś byt: to, że istnieje, i to, że w swej istocie jest jakiś (określony). Zwracając uwagę na same sądy orzecznikowe, należy w tym miejscu podkreślić, iż jako ujawniające sensory poznawanej rzeczywistości, są one „nositelami” prawdy⁶⁸.

M.A. Krąpiec twierdzi, iż jedynie taki akt poznawczy, który jest wyrażony w sądzie jest aktem poznania doskonałego w tym sensie, że wiąże człowieka z poznawaną rzeczą. I jedynie jako taki jest poznaniem prawdziwościowym. Sąd bowiem ukazuje się tu jako wyraz ludzkiego pełnego poznania, który „styka” intelekt z przedmiotem, właśnie pod kątem prawdy. W nim właśnie rozum dokonuje adekwatnej (proporcjonalnej, jak wspomniano wyżej) refleksji nad swoistym „układem” podmiotowo-orzecznikowym wyrażonym w pojęciach. Efektem tej refleksji jest stwierdzenie, że tak a tak jest, lub – na odwrót – tak a tak, nie jest. Oczywiście, konieczne jest tutaj posługiwanie się językiem analogiczno-transcendentalizującym. Sama wszakże operacja tworzenia pojęć o rzeczy „nie jest jeszcze aktem poznania prawdziwościowego”⁶⁹. Sam proces abstrahowania, choć istotny z punktu widzenia poszerzania

⁶⁷ Tenże, IX, s. 185-186; XX, s. 234-235. Wyjaśniając tę kwestię, Krąpiec dopowiada, że „dokonuje się [tutaj – JT] jakieś pozamaterialne zinterioryzowanie poznawanego przedmiotu”. Więcej, mówi, że „nie może się ono dokonać inaczej, jak poprzez ułożenie-ukonstytuowanie poprzez moje akty poznawcze jakiegoś obrazu-znaku rzeczy” (XXI, s. 190).

⁶⁸ Zob. Tenże, IX, s. 195-198. Szczególnie wybrzmiewa to wówczas, kiedy rozpatruje się byt w jego aspekcie egzystencjalnym, jak i esencjalnym, zwracając uwagę na jego „rzeczowość”, w której stwierdzeniu-poznaniu fundamentalną rolę odgrywa sąd tożsamościowy. Ten zaś jest zawsze jakimś zreflektowanym „czytaniem” bytu jako rzeczy. Zresztą, każdy sąd jest powiązany z aktem jakiejś refleksji. Otóż wspomniana „nośność” prawdy „ujawnia się” w akcie ludzkiego poznania, które zawsze łączy się z bytem-rzeczą, zyskując na tej jedynie drodze swoją sensowność. Por. XXII, s. 25.

⁶⁹ Tenże, VII, s. 21. Ukazując strukturę sądu Krąpiec powie: „W sądzie [...] można wyróżnić następujące elementy: a) pojęcia lub też przedstawienia – ułożone jako wypowiedź podmiotowo-orzecznikowa; b) refleksję myśli nad intencjonalnym układem przedstawień rzeczy; c) poznanie relacji zgodności pojęć z rzeczywistością; d) stwierdzenie, czyli formalny sąd, że tak *jest* lub też tak *nie jest*, jak przedstawia układ pojęć” (II, s. 549).

wiedzy, nie jest tym narzędziem, które wprost kontaktuje z istnieniem świata rzeczy i osób⁷⁰. Wszystko to, co jest wyabstrahowane przez ludzki umysł zakłada istnienie realnych konkretów, od których zostały „oderwane”. Wynika stąd, że sądy orzecznikowe zasadzające się na „jest” jako łączniku zdaniowym i zarazem zakładając strukturę sądów egzystencjalnych, odzwierciedlają pewien konkretny „układ treści”, tj. – są nośnikami prawdy. Ta bowiem zawsze „domaga się” odniesienia do bytu istniejącego realnie, a jest to ontycznie i epistemicznie możliwe poprzez podkreślenie i wyartykułowanie owego „jest” w sensie podstawowym – egzystencjalnym. Ono wszak jest jedynym gwarantem prawdziwości wszelkich aktów poznawczych⁷¹. „Sąd orzecznikowy – konstatuje Autor *Metafizyki* – zasadniczo i przede wszystkim oznacza strukturę konieczną jakiejś natury ogólnej, co jest racją dostateczną prawdziwości tych sądów w przypadkach szczegółowego, konkretnego istnienia”⁷². Dlatego też rezultaty naszego poznania, które jest poznaniem analogicznym możemy w ogóle sensownie komunikować, ale nie w prostym językowym przekazie na bazie pojęć jednoznacznych, lecz w przekazie „złożonym”, tzn. w postaci sądowo-zdaniowej, której podstawą jest analogia orzekania, o czym będzie jeszcze mowa później⁷³.

W związku z powyższym zauważmy, iż zwykle ludzkie poznanie ukazuje ów konieczny związek egzystencjalny pomiędzy podmiotem, który uświadamia sobie treść rzeczy istniejącej za pomocą swoistego zastępczego obrazu rzeczy. Celem takiego poznania jest osiągnięcie-wyartykułowanie prawdy⁷⁴. Prawda jako wartość

⁷⁰ Wyjaśniając „mechanizm” abstrakcji M.A. Krąpiec pisze: „W poznaniu intelektualnym rzecz przestaje właściwie być *rzeczą*, ale staje się już *istotą*, gdyż jest oddzielona nie tylko od podmiotowego istnienia rzeczy (co miało miejsce w poznaniu zmysłowym), ale także nie posiada w sobie cech jednostkowych tę treść. Oczyszczenie rzeczy od cech jednostkowych jest wynikiem działania intelektu dokonującego abstrakcji. Dzięki procesowi abstrakcji staje się rzecz dostępna dla myśli, staje się w ogóle poznawalną dla intelektu”. I konsekwentnie dodaje: „W rzeczywistości pozaumysłowej rzeczy istnieją konkretnie, jednostkowo” (II, s. 94).

⁷¹ Naturalnie, z zagadnieniem realnej „nośności” prawdy wiąże się problematyka możliwości wystąpienia fałszu jako pojęcia biegunowo przeciwnego. W tym kontekście Krąpiec dopowiada: „Prawda i fałsz są to dwa pojęcia przeciwne [...] i dlatego wzajemnie się wykluczają w poznaniu jakiegos bytu, które dokonuje się w ramach sądów. Sąd zatem o jednym przedmiocie jest albo prawdziwy, albo fałszywy. Niemniej jednak fałsz zawsze suponuje jakieś poznanie, z którym jest związany, podobnie jak zło jest zawsze związane z dobrem” (II, s. 101).

⁷² Tamże, s. 559.

⁷³ Por. Tenże, XXII, s. 81. Uwaga ta jest istotna, bowiem – jak już odnotowano to wyżej – „pojęcie jest znakiem-obrazem jawiącym się jako relacyjna więź przedstawiająca samą rzecz w sposób transparentny tak, że cała uwaga poznawcza jest skierowana na rzecz samą, a nie na jej obraz-znak”. Co istotne – „gwarantuje to realizm naszego spontanicznego poznania” (XXI, s. 192).

⁷⁴ Świadome stwierdzenie rzeczywistości – pisze Autor monografii *Ja – człowiek* – a przez to samo uchwycenie prawdy (co jest celem poznania), dokonuje się tylko przez sąd. Sądy zatem wypełniają lukę powstałe z poznania pojęciowego oraz konstruują i rozwijają wiedzę” (II, s. 110). Naturalnie, łączy się to zagadnienie z koniecznością wzięcia pod uwagę owego „sprzężenia” poznawczego ludzkich władz poznawczych, jakimi jest współgra pracy zmysłów i intelektu. Naczelną jednak wartość poznawczą –

naczelna ludzkiego poznania jest aktem realnym, osadzonym na faktyczności: rzeczy i samego poznającego podmiotu. Jest ona aktem świadomym⁷⁵. I to właśnie uświadomienie poznania wyraża się zasadniczo w sądzie. Jest to wyrażenie intencjonalnej (osadzonej w realizmie rzeczywistości) tożsamości pomiędzy pojęciem i samą rzeczą. Tutaj też dokonuje się owa adekwatność – jak powiedzieliśmy wcześniej – rzeczowa proporcja myśli i rzeczy⁷⁶. Oczywiście, kluczem do rozumienia tego zagadnienia jest zwrócenie uwagi na bytową, ontyczną moc prawdy wyrażanej w sądach. Zgodność bowiem intelektu poznającego i samego bytu jest zawsze relacją konieczną i realną. „Prawdziwość zatem bytowa – podkreśla M.A. Krąpiec – nie jest jakąś relacją przygodną, która dochodzi do bytu już ukonstytuowanego, [...] lecz bytowość jest bytowością także dzięki tej relacji prawdziwościowej, i to w tej mierze, że gdybyśmy (co jest niemożliwością) odjęli ową relację, to tym samym zniweczylibyśmy samą bytowość⁷⁷”. Potwierdza to, jak widać, przywoływana tutaj wielokrotnie, kwestia podstawowa, a mianowicie sam fakt realizmu w jego „dwutorowości” – realizmu „warstwy” ontycznej oraz dorzeczności, czyli – znowu – realizmu odpowiadającej jej „warstwy” epistemicznej.

2.3. „OBRAZ” ISTOTY RZECZY

Ważnym elementem w ukazywaniu natury oraz struktury sądów orzecznikowych (negatywnych – w postaci: „S nie jest P”) jest ich zastosowanie w procesie separacji, która jest jedynym narzędziem, dzięki któremu stwierdzamy niesprowadzalność do siebie egzystencjalnej i esencjalnej strony bytu⁷⁸. Ta niesprowadzalność

prawdę, czyta sam intelekt. „Poznanie zmysłowe – argumentuje Krąpiec – dostarcza tylko materiału i przygotowuje elementy potrzebne do zaistnienia prostego ujęcia i – w ostatecznym etapie – sądu. Dlatego też w sądzie jest prawda i fałsz, a poza sądem nie ma ani prawdy, ani fałszu w sensie ścisłym i prawdziwym. [...] do zaistnienia prawdy czy też fałszu potrzebna jest refleksja i, co więcej, nawet poznanie samej natury władzy poznającej” (II, s. 325).

⁷⁵ Sama świadomość to nic innego – uzasadnia M.A. Krąpiec – jak ciągle reflektowane akty poznawcze, łączące dwa bieguny: przedmiot i podmiot” (IX, s. 187).

⁷⁶ Por. Tenże, VII, s. 23-24; XX, s. 215. Krąpiec wyjaśnia tutaj, że takie ustawienie „struktury poznania” nie oznacza tego, jakoby prawda mogła się wyrażać jedynie w sądach ściśle refleksyjnych. Chodzi tutaj o podkreślenie samej roli refleksji, jaka dokonuje się nad pojęciami oraz ich odniesieniem do realnych rzeczy. Mechanizm ów znajduje swoje „odzwierciedlenie” w każdym sądzie orzecznikowym. Por. II, s. 97.

⁷⁷ Tenże, VII, s. 143. Na innym miejscu Krąpiec wyjaśnia: „W sądach orzecznikowych, które są nosicielami prawdy (przynajmniej w poznaniu przednaukowym i filozoficznym) również znajdują się elementy niesprowadzalne do pojęć, gdyż mamy tu do czynienia z asercją przynależności (jakiejś) orzecznika do podmiotu na tle afirmacji *istnienia*, pojawiającego się jako – przynajmniej – racja przynależności do siebie podmiotu i orzecznika. Taka afirmacja istnienia nie wyraża się ani w pojęciu, ani nawet w układzie pojęć, lecz suponuje sąd egzystencjalny i poznanie bytu”. Tamże, s. 194.

⁷⁸ Zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 121nn. „Podstawą poznania separacyjnego są ujęcia sądowe, które w punkcie wyjścia pozbawione są momentu mediacji i dzięki temu stykają nas bezpośrednio z realnie istniejącą rzeczą i równocześnie wiążą poznanie filozoficzne

ma swoje uzasadnienie, tak w strukturze samych sądów, ich nośności, czyli sensie, jak i (przede wszystkim) w samym „układzie” bytowym, a nie tak – jak chciał chociażby Balmes i inni neoscholastycy w swoim podejściu źródłowo epistemologicznym – w samym „mechanizmie” zdrowego rozsądku, który, owszem, jest tu przydatny, ale bez pierwotnej afirmacji istnienia jako takiego, absolutnie niewystarczający, ponieważ jakby „zapominający”, jak zapewne powiedziałby Heidegger, samo bycie, ale tutaj „kojarzone” z samym aktem jego realnego istnienia⁷⁹. Asercja istnienia bytu jako efekt „nośności” sądu egzystencjalnego nie utożsamia się, nie jest tym samym, co porządek bytu treściowy. Ale ów proces separacji ukazuje również i to, że byt, aby istnieć, to jest być bytem realnym, musi posiadać jakąś konkretną istotę w sobie zdeterminowaną. Jest to o tyle ważne, że poza pominięciem esencjalnej strony bytu nie byłoby możliwe ludzkie poznanie racjonalne. Nie istnieje żadne wyrażalne, komunikatywne poznanie bazujące jedynie na asercji istnienia sądów egzystencjalnych. Istnienie zawsze jest istnieniem czegoś, co istnieje, jakiejś poznawalnej (osiągalnej poznawczo) treści⁸⁰. Ujawnia się zatem tutaj podstawowa funkcja sądów, jaką jest doskonalenie, dopełnianie poznania. Sądy bowiem umożliwiają poznawczy „styk” intelektu z istotą-treścią, co dokonuje się poprzez pojęcia. Te zaś są układem sprawiającym poznawcze ujmowanie treści bytu i „wychwytywanie” całych obszarów cech tej rzeczywistości, niosąc jednocześnie nowe elementy poznawcze (jeszcze) ze sobą nie związane. Sądy więc łączą układy pojęć za pomocą łącznika zdaniowego „jest”, odnosząc zarazem te układy do rzeczywistości. „Funkcją więc sądu – konkluduje tę myśl Krąpiec – jest nawrót do rzeczywistości, jest stwierdzenie istnienia w takim sensie, w jakim dany sąd orzeka. W sądach orzecznikowych ogólnych jest to *istnienie możliwe* tylko, a nie *aktualne*, niemniej jednak każdy sąd w swoim sensie (w takim, jak orzeka) styka nas z rzeczywistością”⁸¹. Koniec końców, pojęcia ze swej „natury” ujmują treść-istotę rzeczy, sądy natomiast afirmują jej rzeczywiste istnienie. Wynika stąd, iż w ludzkich aktach poznawczych, odpowied-

z całością przedmiotu poznawczego” (tamże, s. 134).

⁷⁹ Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny*, s. 292-293. Poznanie zasadzające się na separacji, podkreśla Maryniarczyk, stanowi rozwinięcie poznania zdroworozsądkowego, które – jakby z natury – cechuje się małym stopniem uteoretycznienia.

⁸⁰ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 91-92; XIII, s. 96. Dlatego Krąpiec przekonuje, iż „proces rzeczywistego poznania treści bytu może dokonać się jedynie przez interioryzację treści w postaci znaków naturalnych i znaków umownych”. I dalej wyjaśnia, że „istota rzeczy stanowi w naszym poznaniu taki czynnik, dzięki któremu dana rzecz jest właśnie tym, czym jest, i przez co odróżnia się od wszelkich innych rzeczy” (XXI, s. 24-25).

⁸¹ Tenże, II, s. 95. „Opierając się więc z jednej strony na treści faktów konkretnych, która w pewnych aspektach jest konieczna, a z drugiej na intelektualnie postrzeżonym istnieniu, można formułować sądy (i zdania) o faktach przygodnych różnego typu i mimo wszystko zdania te będą zdaniami bezpośrednimi, a więc zrozumiałymi od razu, bez uciekania się do jakichkolwiek zdań czy terminów pośrednich” (II, s. 241).

nie, tj. uporządkowane fazy czynności intelektu znajdują wyraz w adekwatnym znaku (formie znaku rzeczy jako istniejącej), poprzez co stanowią odzwierciedlenie, swoiste „odwzorowanie” identyczności konkretnego stanu rzeczy. W związku z tym M.A. Krąpiec powie, że „ogólny schemat relacji, odzwierciedlony w naszym intelekcie, jest identyczny ze schematem rzeczy w tym sensie, że nie ma w nas takich relacji, które skonkretyzowane, nie istnieją w samej naturze rzeczy”⁸².

Chodzi zatem tutaj – podsumujmy – o jakieś ujęcie pierwotne, o podstawową intuicję świata, gdzie pojęcie bytu istniejącego realnie „mieści” w sobie afirmację konkretnej faktyczności tego, co istnieje, jak również samo ujęcie poznawcze – jakby wstępne, treści-istoty jako bytującej konkretnie. W ujęciu tym więc, jako racjonalnym, ponieważ realistycznym, nacisk pada na stronę-aspekt esencjalny bytu, ale zawsze w odniesieniu do istnienia realnego, faktycznego⁸³. Owszem, strona doskonałościowa, czyli ściśle egzystencjalna jest ważniejsza, gdyż jest fundamentalną racją i samej rzeczywistości, i jej poznania, ale akcentując racjonalność poznania metafizycznego jako takiego, „operatywny prymat” należy jednak przyznać esencjalnemu aspektowi bytu. Jest to tym bardziej zrozumiałe w sytuacji, kiedy się zauważy, iż poznanie rzeczowe, poznanie racjonalne wyraża się zasadniczo w sądach (te zaś są z natury aktami osobowo-poznawczymi). Te natomiast uwarunkowane są zawieraniem w sobie jakiegoś pojęcia, które w strukturze owego sądu zawsze pełni rolę bądź podmiotu, bądź orzecznika. Istnienie, które stanowi prymat ontyczny i epistemiczny, jest zawsze istnieniem jakiejś istniejącej treści konkretnej. Ta ostatnia, ujęta w sądzie, jest po prostu poznawalna⁸⁴. „Pierwszy sąd o bycie – konkluduje M.A. Krąpiec – jest świadomym przyjęciem na własność poznawczą ‘zawartości’ bytu realnie istniejącego; jest to zarazem naczelną i pierwszą ‘zasadą’ wyrażającą ‘treść’ rzeczywistości, a przez to zasada ‘rządząca’ całą rzeczywistością, czyli układem bytów realnych”⁸⁵. Chodzi tutaj o taką ontyczną podstawę ludzkiego poznania

⁸² Tamże, s. 405. Uściślając Autor *Realizmu ludzkiego poznania* mówi: „Poznanie bezpośrednie dokonuje się w nas albo w odniesieniu do istnienia przy sądach egzystencjalnych bezpośrednich (sądach rozumu szczegółowego), albo w odniesieniu do istnienia naszych własnych aktów psychicznych (w odniesieniu do sądów rozumu teoretycznego)” (II, s. 404).

⁸³ Por. Tenże, VII, s. 95; XV, s. 219-220.

⁸⁴ „Analiza poznania całkowicie usprawiedliwia i uzasadnia realizm zdrowego rozsądku. Człowiek bowiem we wszystkich swych aktach poznawczych dociera do sedna rzeczywistości, do bytu. [...] Myśl więc nie jest czynnikiem dzielącym człowieka i byt, lecz jest tym, co łączy, co wykrywa sens rzeczywistości, rzeczywistość tę oddaje na nasze usługi, a zarazem nas samych z nią uzgadnia” (II, s. 83-84).

⁸⁵ Tenże, VII, s. 96. „Istnieje bowiem w rzeczywistości – dopowiada Krąpiec – wiele zdarzeń, wiele realnych bytowych konstrukcji, które istnieją dlatego właśnie, że są jakimś stanem bytowym, są zrozumiałe same w sobie. Wszystko bowiem, co istnieje w jakikolwiek sposób, jest samo w sobie proste i zrozumiałe, jeśli jest bytem, a byt jest prawdą, czyli czymś, co ostatecznie pochodzi od Intelktu Pierwszego. Zrozumiałość bytu jest podstawą wszelkich badań naukowych, wszelkiej wiedzy. U podstaw wysiłków poznawczych człowieka leży przeświadczenie (które w filozofii okazuje się uzasadnione i poznane), że najrozmaitsze stany bytowe można poznać, można odczytać ich konstrukcję i przyswoić

(prawdziwościowego), która wyraża sobą fundamentalną nośność treści bytu. Ten ostatni cechuje się oczywistością bytową samą w sobie. Byt bowiem, jako istniejący, jest zrozumiały. Jakikolwiek ujęcia poznawcze, których owocem jest tworzenie pojęć, nie dokonują się *in abstracto* od konkretnych stanów rzeczowych, tak jak one się przedstawiają ludzkim aktom poznawczym. Poznanie zatem rzeczy – zrozumiałych oczywistością ich istnienia, jest podstawową składową wzrostu wiedzy. Można więc mówić o spójności, to znaczy odpowiedności oczywistości, tak rzeczowej, jak i poznawczej. Niemniej jednak, oczywistość poznawcza narasta wraz z nasilaniem się poznania rzeczywistości, które – zanim pojawi się w treści sądu – „znajduje się” w prostym ujęciu, które w stosunku do samego sądu jest bardziej pierwotne, ponieważ ono właśnie stanowi fundamentalny element ontyczny, to znaczy jest podstawą tej relacji, którą ujawnia sąd⁸⁶.

3. INTELIGIBILNOŚĆ METAFIZYCZNEGO PLURALIZMU

W tym miejscu, przynajmniej skrótowo, dokonajmy analizy rzeczywistości pod kątem wskazania na tę jej ontyczną specyfikę, którą jest ontyczny pluralizm. Realistyczna koncepcja bytu wraz ze wskazaniem na jego ontyczne podstawy w postaci uwyrażnienia kontekstu odkrycia i uzasadnienia jego przyczyn oraz analiza jego istnienia i działania w świetle treści pieszych zasad bytu i poznania, pozwala na rozpoczęcie metafizycznych analiz, których celem jest ukazanie wewnętrznej struktury bytu istniejącego realnie⁸⁷. Rzeczywistość bowiem dostępna w ludzkim – pierwotnie zdroworozsądkowym, spontanicznym, później zaś zorganizowanym już poznaniu, przedstawia się jako struktura wielorako złożona. Rzeczywistość bowiem nie wyczerpuje całego swojego „potencjału” w jednym bycie, ponieważ istnieją także inne byty, rzeczywiste byty, realne konkrety, dzięki aktualizującemu je aktowi istnienia⁸⁸. Przekonuje to o tym, że świat nie jest jakimś „układem” pro-

sobie ich prawa, ich treść. To wszystko jest wyrazem oczywistości bytowej samej w sobie. Wszystko, co jest (czyli dlatego, że jest bytem), jest jakoś w sobie oczywiste, zrozumiałe” (II, s. 233-234).

⁸⁶ Por. Tenże, II, s. 235-236. 562. Warto na tym etapie refleksji dodać, iż można i należy mówić także o takim specyficznym rodzaju sądu, jakim jest tzw. sąd lokacyjny, którego funkcją centralną jest komunikowanie – jak mówi Krąpiec – „o swoistym modusie bytowym podmiotu”. Ów jednak *modus* znajduje się po esencjalnej „stronie” bytu, gdyż, w sensie ścisłym, jego znaczenie (*sens*) jest zrozumiały zawsze, nawet poza „kontekstem” istnienia podmiotu. Zresztą sąd taki nie wskazuje (nie musi wskazywać) na istnienie. W tym też znaczeniu sądy lokacyjne są jakby podporządkowane sądom orzecznikowym. Zob. XIII, s. 97-99.

⁸⁷ W związku z tym, że problematyka złożań bytowych – dla realistycznych ujęć metafizyki – jest powszechnie znana, w niniejszych analizach zatrzymamy się jedynie na podkreśleniu elementów kluczowych dla rozumienia bytowej infrastruktury.

⁸⁸ Istnienie to, jego faktyczność, narzuca się siłą swojego realizmu właśnie jako istnienie wielu by-

stym, ale wieloaspektowo złożonym. Kosmos w swej wewnętrznej strukturze jest złożony, ponieważ jest jednocześnie przemienny oraz dynamiczny, a także – jak powiedzieliśmy – ewolucyjny w swej osnowie treściowej. Stąd jego złożoność ukazuje się jako możliwa i konieczna zarazem jedynie wtedy, gdy to, co realnie istnieje jest ukonstytuowane z czynnika, który je aktualizuje, jak również z czynnika, który „sygnalizuje” o możliwości bycia czymś jeszcze innym. Istnieją byty, które realizują pewną treść, posiadają określoną istotę „pod” aktualnym istnieniem. To ostatnie jako pierwszy (pierwotny) fakt jest po prostu mnogie; tak mnogie (a nie jakoś „wspólne” dla wszystkich treści-istot), jak mnogi jest sam byt. Jest więc ono jakby „dostosowane” do treści każdego realnego (a zatem, przede wszystkim, istniejącego) bytu⁸⁹.

Dodajmy tutaj, ukierunkowując rzeczowo-realnie dalsze uwagi, że byt w swej mnogości jest faktem⁹⁰. I tylko takie byty są rzeczywiste, i tylko takie byty „niosą” grunt poznawczy opierający się na pierwszych prawach (bytu i) myśli, które ostatecznie są intelektualnym zinterioryzowaniem samej bytowej inteligibilności, jak i „kontekstu” jej bogactwa właściwości transcendentálnych. Dzieje się tak, ponieważ jedynie na bazie pluralizmu pierwsze zasady „objawiają się” jako wiążące, będąc jednocześnie podstawą całego porządku racjonalnego, który przecież jest koniecznym warunkiem poznania⁹¹. Tak zatem, świat jako pluralistyczny jest rzeczywistością realnie istniejących konkretów i jako taki – jest poznawalny w całej swojej „rozszytłości”. Realnie istniejące konkrety są z natury mnogie, są wielorako złożo-

tów-faktów i to narzuca się w swojej bezpośredniości. Jest, jak mówi Autor *Metafizyki*, doświadczane „nadpoznawczo”, bez pośrednictwa żadnych znaków. Inaczej mówiąc: jest ono „czymś” oczywistym. „Fakt istnienia – podkreśla w związku z tym Krąpiec – nie jest nam dany w jakimś poznawczym dystansie, ale przeciwnie, doświadczamy go bezpośrednio jako faktu, czyli aktu istnienia bytów. Doświadczamy tego, że jesteśmy zanurzeni w istniejącym świecie bytowego pluralizmu” (XXI, s. 187). Zob. XIV, s. 181nn; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 109.

⁸⁹ Wynika stąd, że „być bytem, znaczy być taką oto treścią konkretnie istniejącą (sąd egzystencjalny), być inną treścią konkretnie istniejącą (inny sąd egzystencjalny), być jeszcze inną treścią konkretnie istniejącą (jeszcze inny sąd egzystencjalny) itd. stwierdzamy wielość bytów w ramach wielości sądów egzystencjalnych. Istnieje więc pluralizm bytowy. Każdy z tych przejawów bytowych nazywamy bytem” (IV, s. 63). Zob. X, s. 93-94; XIII, s. 203-204. 210. Szerzej na ten temat, zwłaszcza w interpretacji Arystotelesa, pisze A. Maryniarczyk w swojej pracy: *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 60nn. Analizy uzasadniające pluralizm rzeczywistości podejmuje M.A. Krąpiec w artykule: *Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm*, [w:] *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1992, s. 29-53 (zwłaszcza: 29-30. 44nn). Zob. także uwagi A. Maryniarczyka w jego tekście *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 97-103, jak również: Tenże, *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 1, Lublin 2001.

⁹⁰ Obszerne omówienia zagadnienia pluralizmu rzeczywistości podejmuje A. Maryniarczyk w drugim tomie „Zeszytów z metafizyki” (Lublin 1998): *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, s. 7-52.

⁹¹ Krąpiec zwraca uwagę, że także M. Heidegger stoi na stanowisku, że przed ujęciami czysto logicznymi (jako jedynie niesprzecznymi) rzeczywistości istnieje bardziej podstawowy stan poznawczy, „warunek” poznania, jakim jest racjonalność świata-bytu, jakiś „ukryty” w nim *logos* (por. XIII, s. 48).

ne z rozmaitych elementów, scalanych jednocześnie poprzez tożsamość relatywną każdego realnego bytu. Części te, jako wzajemnie sobie przyporządkowane, układające się w pewne analogiczne proporcje, są nieprzypadkowymi korelatami tej samej (analogicznej właśnie) całości, jak również – z drugiej strony – ujawniają jednocześnie swoje zrelacjonowanie, zarówno do jednego konkretnego, realnego bytu, ale także wobec szerszych zakresów, szerszych ontycznych „kręgów”. Można więc stąd wyprowadzić wniosek, że fakt bytowego pluralizmu ujawnia się jako rzeczywistość bardziej pierwotna i „dogłębna”, niż wszelkie typy związków, jakie zachodzą i ujawniają swoje bogactwo na linii relacji międzybytowych, ponieważ afirmując je, należy również (przede wszystkim) poznać zaafirmować wszystko to, co samą mnogość jako taką uniesprzecznia⁹².

3.1. WOBEC MONIZMU

Byty – wbrew wszelkim ujęciom monistycznym lub monizującym – są niejednorodnie i wielopłaszczyznowo wewnętrznie złożone. Nie oznacza to bynajmniej, by wyrażniane w analizach filozoficznych jego elementy „składowe” były odrębnymi bytami, by same w sobie były czymś realnym. Czynniki bytu dające się ująć w metafizycznej analizie świata, choć są rzeczywiście elementami jego struktury, to nie są samym bytem. Widać to głównie w fundamentalnym typie bytowej substruktury na bazie niesprowadzalności do siebie istoty i istnienia, gdzie każdy akt istnienia jest totalnie odmienny od drugiego istnienia-aktu. Dlatego też, w całym porządku świata istnieje tyle odmiennych, niepowtarzalnych, a zatem i nietożsamych aktów istnienia, ile istnieje aktualnie bytujących, rzeczywistych bytów⁹³. Ujawnia to zatem realną infrastrukturę bytu – wyartykułowanie jego czynników, tzn. – mówiąc trochę nieprecyzyjnie – tego, „z czego” jest byt, co się nań składa, ale nie czynienie z nich odrębnych bytów, lub jakichś jego hipostaz. Oznacza to tym samym, że językiem adekwatnym do uwypuklenia „wnętrza” bytu jest język analogiczny, w żadnym wypadku jednoznaczny, bądź wieloznaczny. Tak więc, w celu wskazania i wyartykułowania podstawowych faktów dotyczących rzeczywistości, konkretnie tego, że jest ona w swej naturze przygodna – istniejąca niekoniecznie, dynamiczna i jednocześnie pluralistyczna oraz ewolucyjna, bo wciąż na kanwie materii doskonaląca swoje formy, należy – idąc tropem myśli klasycznej w jej ujęciach realistycznych – podkreślić doniosłość złożenia bytu z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia jako podstawy tłumaczącej wspomniany przygodny charakter świata; dalej – ukonsty-

⁹² Por. Tenże, XXI, s. 168-169; XI, s. 59; XXII, s. 212-213; X, s. 94-95. Zob. VI, s. 51.

⁹³ Por. Tenże, XI, s. 134; X, s. 101-102. „Byt wewnętrznie złożony z niesprowadzalnych do siebie czynników, stanowiących bytową substrukturę, zwłaszcza zaś czynniki: istoty i istnienia – stanowią podstawę dla poznawczego realizmu i filozoficznej, mądrościowej interpretacji usuwającej absurdalność bytowania i ludzkiego poznania, a przez to samo całego życia osobowego” (XI, s. 238). Zob. XIV, s. 204-206.

tuowanie bytu z substancji i przypadłości jako źródła tożsamości poszczególnych składowych kosmosu, jak i ich wewnętrznego dynamizmu i wreszcie – materii i formy jako czynników umożliwiających rozwój rzeczywistości, przy zachowaniu jednak jej tożsamości⁹⁴. Całość tych kluczowych zagadnień zachowuje swoją ontyczną, a także epistemologiczną spójność przy generalizującej i zwieńczającej teorii aktu wraz ze współwystępującą z nim potencjalną „stroną” bytu. Możliwość i akt stanowią tutaj podstawę całego ujawniającego się w poznaniu świata jego dynamizmu, który wzięty w swych „ramach” ontycznych, stanowi następstwo wewnętrznej substruktury. Pluralizm ontyczny bowiem zawsze suponuje wewnętrzne złożenie wszystkiego, co istnieje, z elementów do siebie niesprowadzalnych, tzn. wzajemnie nieredukowalnych, czego najbardziej ewidentnym „dowodem” i zarazem „ilustracją” – przypomnijmy – jest złożenie z istoty i istnienia, jako ten fundamentalny „wyraz” infrastruktury bytu, który w ogóle uniesprzecznia i pluralizm jako taki, i wszelkie inne typy złożań bytowych, dla których jest podstawą rzeczywistości⁹⁵.

Przeprowadzone wcześniej refleksje uwypukliły fundamentalną na gruncie realistycznej metafizyki prawdę, że byt jest sam w sobie racjonalny. Oczywiście rysuje się tutaj pytanie o podstawy tejże racjonalności. Otóż inteligibilność (racjonalność) rzeczywistości jest niczym innym jak właśnie odpoznananiem niej samej („poznanie nie wykracza poza byt – podkreśla Gilson – gdyż poza nim nie ma nic”⁹⁶). Znaczy to, że racjonalność świata-bytu nie jest jakąś cechą, jakby dodaną do tego, co istnieje, lecz jest w sensie ścisłym samą rzeczywistością. Wielość różnych bytów dających się wyrazić, poznać na płaszczyźnie zasady niesprzecznosci i tożsamości, jest racjonalna, bo racjonalny jest byt jako taki – realnie istniejący przedmiot ludzkiego poznania. Stąd wynika, że w takiej mierze, w jakiej byt istnieje – to znaczy jest bytem, w takiej właśnie mierze jest inteligibilny. To jednak postuluje sformułowanie pytania jeszcze bardziej fundamentalnego. Mianowicie, pytania dotyczące ostatecznych podstaw racjonalności. Jeśli bowiem rzeczywistość istnieje i jako taka (istniejąca) jest racjonalna, a poza tym realizuje bytową odrębność – niespro-

⁹⁴ Taka właśnie, realistyczna charakterystyka bytu, ujawnia jego ontyczny status, tj. przygodność. „Byt aktualnie istniejący jako konkretna, zdeterminowana w sobie treść, będąc wewnętrznie złożony z czynników potencjalnych (stanowiących konkretną treść) i aktualnych (współmiernego istnienia), podlega stałemu procesowi przemiany, doskonalenia się, a także procesom rozpadu” (XII, s. 101). zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 157.

⁹⁵ Por. M.A. Krąpiec, VIII, s. 284; XXII, s. 54. 180. 213; XIII, s. 203-204. 235; XII, s. 37-38; X, s. 98-99. „Samodzielność substancjalnego istnienia – mówi Krąpiec – nie wyklucza wzajemnego warunkowania się w bytowaniu ze względu na najrozmaitsze relacyjne powiązania międzypodmiotowe, które to powiązania (i ich powody) są władne wpłynąć na powstanie i zniszczenie podmiotu samodzielnie istniejącego”. I wyprowadza wniosek: „Wszystko to nie jest afirmacją monizmu tak długo, jak długo nie neguje się samodzielności istnienia różnych podmiotów; jak długo uznaje się bytowość realną za podmiot istniejący” (XI, s. 164).

⁹⁶ E. Gilson, *Byt i istota*, s. 253.

wadzalność jednych bytów do drugich, w czym również tkwi jakiś racjonalny porządek, to co – zapytajmy – jest jego podstawą? „Istnienie – zauważa M.A. Krąpiec – nie jest pochodne od treści, a równocześnie samo istnienie bytu jest ułomne, utracalne, mimo, że jest elementem doskonalszym, konstytuującym samą bytowość. Skoro treść rzeczy nie jest racją istnienia, a samo istnienie jest utracalne, powstawalne, to jest ono (jako konstytuujące byt) pochodne od jakiegoś innego bytu, który jest istnieniem, czyli od Absolutu, który jest przez to samo intelektem, skoro pochodny byt jest racjonalny”⁹⁷. Cała ta jednak analiza opiera się na fakcie złożonej struktury bytu, a zwłaszcza na układzie bytu fundamentalnym, którym jest złożenie go z „czynnika” istnienia i istoty, które to złożenie jest realne, nie zaś jedynie czysto myślnie. Stąd też Autor *Metafizyki* powie, że od wyartykułowania i uzasadnienia przywołanej tutaj różnicy i podkreślenia jej niezbywalnego znaczenia na gruncie metafizyki realistycznej, zależy kształt jej podstawowych rozwiązań. Tutaj bowiem swoje źródło znajduje, zarówno uzasadnienie pluralizmu świata, jak i realna przyczynowość oraz analogia bytu (i poznania), jak i wreszcie fakt istnienia Boga, uzasadniający i uniesprzeczniający ostatecznie świat jako rzeczywisty i racjonalny⁹⁸.

3.2. OBLICZA PLURALIZMU

Podstawą metafizycznej teorii głoszącej pluralizm bytowy, podkreślmy raz jeszcze, jest założenie, a raczej spostrzeżenie złożoności bytu z różnych, niesprowadzalnych do siebie elementów. I przeciwnie, teoria stojąca na stanowisku niezłożoności bytu jest zawsze jakąś formą monizmu⁹⁹, który jest ewidentnym zaprzeczeniem istnienia indywidualnie (odrębnie) różnych bytów. A przecież ich indywidualna różnica znajduje swój kres aż przy różnicy natury substancjalnej, a zatem tej, która „układa” istotowo-konkretnie różne, odmienne stany bytowania¹⁰⁰. Tak więc plura-

⁹⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 141. Dlatego też Autor dzieła *O rozumienie filozofii* twierdzi, że złożenie bytu z istoty i istnienia jest „znamieniem radykalnej różnicy pomiędzy Bytem-Absolutem, a bytami przygodnymi, i że ono jest podstawą wyznaczającą porządek bytów przygodnych. Znaczy to także, że ono stanowi ostateczną podstawę bytowego pluralizmu i przez nie (przez owo złożenie) konstytuuje się porządek przyczynowości i to wszelkich typów przyczynowania [...]. Bez tego złożenia – i to jest, zdaniem Krąpcza, konsekwencją tego typu argumentacji – musiałby nastąpić monizm bytowy, a przyczynowość byłaby jedynie zasadą oderwaną od samego porządku rzeczy” (XIV, s. 188).

⁹⁸ Por. Tenże, XXII, s. 176-177. Zob. S. Kamiński, *Jak filozofować?*, s. 192-193. W związku z tym, z powodu, o którym była mowa wyżej „tylko pozornie przedmiot teologii naturalnej różni się od obiektu metafizyki ogólnej” (tamże, s. 194).

⁹⁹ Zob. analizy, które przedstawia T. Sider: *Against monism*, „Analysis” 67(2007), nr 1, s. 1-7. Bogate analizy dotyczące rozumienia monizmu, jego filozoficznych „przyczyn” dokonuje J. Sochoń w pracy: *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.

¹⁰⁰ Por. M.A. Krąpiec, III, s. 98. „Zbiór bytowych odrębności – pisze M.A. Krąpiec – czyli zbiór takich bytów, z których jeden nie jest drugim, ukazuje bytową wielość, czyli faktyczność bytowego pluralizmu. Taki bytowy pluralizm nie stanowi jednak jakiejś *wszechmieszaniny*, albowiem każdy

lizm tylko wówczas jest zasadny, gdy byt w sobie jest złożony. Wewnętrzne złożenie bytu, a jednocześnie jego ontyczna, realna jedność może wystąpić niesprzecznie jedynie przy „ustawieniu” swoich „części” występujących wobec siebie w relacji tak, jak możliwość do aktu. „Zatem jeśli byt ma być istotnie jeden i zarazem ma być złożony, to elementy bytu mogą się mieć do siebie tylko jak możliwość do aktu, gdyż wówczas istnieje wielość składowych elementów [...] i zarazem byt jest istotnie jeden”¹⁰¹. Oczywiście, taka analiza suponuje występowanie w realnym bycie relacji koniecznych. Zresztą, sama konieczność rozumiana ontycznie, to nic innego, jak wyrażenie bytu w jego aspekcie istotnym, sprawiającym ostatecznie, że jest tym, czym jest. Otóż, faktycznie racją pluralizmu rzeczywistości może tylko infrabytowe złożenie z czynników, które nie istnieją samodzielnie, ponieważ są nietożsamymi elementami tego właśnie bytu. To więc, co konstytuuje byt, to wyraz koniecznego przyporządkowania tych „części” wobec siebie, ale również w stosunku do całości. Owszem, takie rozumienie złożenia bytu będącego podstawą pluralizmu skłania do zasadności analizy świata właśnie poprzez pryzmat koniecznych relacji transcendentálnych. Te natomiast – jak już to zasygnalizowano w pierwszym rozdziale tej części rozprawy – są zrozumiałe i uzasadnione tylko na skutek ich związania-zre-lacionowania z przyczynowaniem (sprawczym, wzorcym i celowym), ostatecznie odnoszącym się do konieczności afirmacji Boga, jako właściwej przyczyny-zasady-racji pluralizmu¹⁰². Ostateczną racją, zarówno samego pluralizmu bytowego, jak i racjonalności bytu jest Bóg¹⁰³. Jego bowiem istnienie, które jest naczelnym i doskonałym „bytowym faktem” jest wyprowadzeniem całej struktury świata z pola absurdu, gdyż jest jego uniesprzecznieniem w punkcie najbardziej „węzłowym”, bo – jak ma to miejsce w każdym bycie przygodnym – na „styku” ontycznym istoty i ist-

z tych bytów jest czytelny i dostarcza dla rozumu podstaw do tworzenia najrozmaitszych klasyfikacji realnego pluralizmu. Klasyfikacje te, jako dzieła naszego rozumu, mają swe podstawy w samym bycie i jego wewnątrzbytowych tudzież międzybytowych relacjach. Dlatego bytowy pluralizm jawi się nie jako chaos izolacjonizmu bytowego, lecz jako kosmos pluralizmu” (XXII, s. 28).

¹⁰¹ Tenże, VII, s. 228. Dlatego też, analizując tę kwestię, Z.J. Zdybicka powie, że „wielość charakteryzuje się pewną jednością względną, a ta suponuje jedność absolutną. Między wielością i jednością zachodzą więc powiązania ontyczne” (*Partycypacja bytu*, s. 172).

¹⁰² Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 282-284.

¹⁰³ S. Kamiński wraz z Z.J. Zdybicką zauważają, iż „w rozumowaniu uzasadniającym istnienie Boga musimy ostatecznie oprzeć się na relacjach zachodzących między metafizycznymi składnikami bytu. To bowiem dopiero gwarantuje tejom powszechność (dotyczą wszystkiego, co jest bytem i o ile tylko jest bytem) i konieczność (składniki te konstytuują sam byt tak, że zanegowanie tez na tym opartych byłoby zanegowaniem bytu w danym aspekcie. Chodzi tu – dodają – głównie o powszechność absolutną, transcendentność zasady przyczynowości”. Z drugiej strony, dla uzupełnienia: „konieczność zdań metafizycznych nie koliduje z ich rzeczowością – jest to właśnie konieczność rzeczowa, czyli prawdziwość, tzn. zdania te otrzymuje się jako wynik analizy i dostrzeżenia koniecznych stanów rzeczy, a nie jako rezultat rachunku logicznego, czy jedynie koniecznych relacji między pojęciami”. *Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 195-196.

nienia. Na tej płaszczyźnie konieczność afirmacji Boga pojawia się poniekąd natychmiastowo i „spontanicznie” (choć nie jako jakiegoś systemowe *a priori*, jak to pokazuje, na przykład, rozwiązanie zaproponowane przez Kartezjusza), ponieważ, jeśli świat jest rzeczywiście zbiorowiskiem różnorodnych, mnogich bytów i jeśli są one realnie złożone z elementów, o których informuje ów (nieprzypadkowy) „styk”, to niejako „wprost” ujawnia to fakt, że nie ma on w sobie żadnej rzeczywistej racji, która mogłaby uzasadnić „zdarzenie” podstawowe, jakim jest istnienie. Nie jest ono również wyprowadzalne z owej drugiej „strony” bytu, jaką jest jego istota, ponieważ bez aktu istnienia ona po prostu nie istnieje¹⁰⁴. Słowem, ontyczną niszą rozumienia pluralizmu świata, jego wewnętrznego w złożeniach i postaciach bogactwa, jest realny akt istnienia, jako swoisty „rdzeń”, wokół faktyczności którego można rozumiejąc „dodawać” inne, wtórne w stosunku do niego samego, charakterystyki. Może warto jeszcze dodać to, że zachodzi tutaj jakaś analogia pomiędzy uchwyceniem rzeczywistości w jej ontycznym dynamizmie – ewolucyjności jej „szaty” treściowej, a dorozumieniem jej w kontekście wieloaspektowości, złożoności bytowania, tj. pluralizmu właśnie.

Jak się wydaje, zasadną konstatacją tej partii analiz jest spostrzeżenie, że – powtórzmy – filozofia świata istniejącego ze swoim realistycznym podejściem „analitycznym” ukazuje rzeczywistość jako zespół bytów złożonych, tj. takich, które są ukonstytuowane przez różne i tym samym niesprowadzalne do siebie elementy – czynniki kształtujące ontyczną jej strukturę. Owe elementy – chociaż konieczne dla ukonstytuowania się bytu – nie istnieją „przed” samą bytowością. Są to „części” składowe bytu i jako takie, istnieją „wówczas”, gdy istnieje byt. Wynika stąd, że swoje istnienie – rację jednostkownienia otrzymują od podmiotu-bytu jako realnie istniejącego. Należy tutaj jednocześnie podkreślić, że wspomniane komponenty rzeczy istnieją jako koniecznie sobie przyporządkowane, a racją-motywy konieczności tego przyporządkowania jest sam byt. To byt (konkretny) uzasadnia te elementy. Elementy owe są więc wewnątrznie przyporządkowane i to przyporządkowane podwójnie – do siebie nawzajem i do bytu jako całości. Ostatecznie ujawnia to fakt transcendentalności tych przyporządkowań, bowiem każda relacja wpływająca z „wnętrza”, z natury bytu, jest relacją transcendentalną. Taka właśnie relacja – odnośnie do części i względem całości, konstytuuje faktyczną bytowość rzeczy¹⁰⁵. W strukturze bytu zachodzi bowiem wiele relacji, które – osadzone na samym fakcie jego wewnętrznej złożoności – są relacjami o charakterze transcendentalnym. Naturalnie, uwyraź-

¹⁰⁴ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 103. „Fakt realnego istnienia – uzasadnia Krąpiec – jest wspólny całej rzeczywistości, a poszczególne istnienie bytu, będąc różnym i niesprowadzalnym do treści-istoty konkretnej, jest cechą tej istoty, z niej nie wypływa” (X, s. 103). Zob. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL*, oprac. red. A. Gudanic, A. Nyga, Lublin 1998, s. 73-75.

¹⁰⁵ Por. M.A. Krąpiec, III, s. 74.

niane w metafizycznych analizach typy złożeń (substancja – przypadłość, materia – forma, istota – istnienie), nie wyczerpują całego bogactwa możliwych typów złożeń. Trzeba tutaj bowiem dodać złożenia „doskonałościowe”, to jest takie, które są powiązane z różnymi grupami bytowych jakości oraz kategorii natury przypadłościowej. Dlatego konieczne wydaje się zwrócenie uwagi na naturę świata możliwościowo-aktualną, która w sposób bardziej adekwatny pozwala dostrzec istotną jego cechę, jaką jest jego tożsamość, przy jednoczesnej jego zmienności i przygodnej strukturze. Należy przy tym pamiętać, że ani akt, ani też „osobno” potencjalność bytu – jak już to było wyartykułowane wcześniej – nie są samym bytem, ale jego (koniecznymi, w sensie – nieprzypadkowo „dobranymi”) „czynnikami”¹⁰⁶.

3.3. RACJONALNOŚĆ PLURALIZMU BYTU

Egzystencjalna koncepcja bytu jest podstawą całej racjonalnej struktury rzeczywistości. Byt bowiem uwyrażniony w treści pierwszych zasad – tożsamości, niesprzeczności oraz wyłączonego środka, jest w swoim ontycznym „wnętrzu” inteligibilny, jest racjonalny. Ujawnia to podstawową „prawidłowość” świata, w świetle której widać, iż prawa bytu są jednocześnie prawidłami poznania, a także – w efekcie – ludzkiego myślenia, jako czegoś wobec realistycznie pojętych procesów poznania sądowego, wtórnego. To ostatnie bowiem nie jest jakąś dowolną, niesprzeczną w sobie, jedynie logiczną strukturą (kombinacją myślowych „znaków”), lecz jest swoistą „wypadkową” realnego układu rzeczy, do których przecież się odnosi. Wynika stąd, że całokształt inteligibilności rzeczywistości i wyrastający stąd realny kontekst intelektualnego poznania jest przyporządkowany bytowi. Dlatego należy stwierdzić, że w ludzkiej myśli nie ma nic takiego, co w jakiś sposób nie byłoby powiązane z bytem jako czymś istniejącym realnie. M.A. Krąpiec mówi w tym kontekście, że to wszystko, co „uświadamia się” w działaniu intelektu, w samym bycie jest jego realną „zawartością”. W tym sensie wolno skonstatować, iż podstawą rozumowego poznania świata jest jego inteligibilność, gdyż racjonalność jako taka, pierwotnie przysługuje bytowi, który – ujęty realistycznie – jest właściwym przedmiotem poznania intelektualnego. Ów racjonalny porządek świata fundowany jest koniecznością obowiązywalności zasady racji bytu, której przywołanie w tym kontekście oznacza, że to właśnie byt (to, co istnieje realnie) stanowi dostateczną i ostateczną zarazem podstawę dla uniesprzeczniania, tak porządku ściśle ontycznego, jak i wtórnej wobec niego – płaszczyzny racjonalno-poznawczej. Jest to uzasadnione tym bardziej o tyle, że byt jako realny i adekwatny zarazem przedmiot ludzkiego po-

¹⁰⁶ Dlatego Z.J. Zdybicka podkreśla, iż „fakt wewnętrznej złożoności z elementów potencjalnych i aktualnych bytów świadczy o ich niedoskonałości, niesamodzielnosci bytowej (nieabsolutności), skutkowości i pochodności. Złożoność wyjaśnia także możliwość istnienia wielu bytów, bo może być wiele kombinacji i zestawów wyróżnionych w analizie elementów. Byt prosty (niezłożony) z konieczności byłby jeden”. Tenże, *Partycypacja bytu*, s. 156; por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 184.

znania, posiada to właśnie, dzięki czemu istnieje oraz to, że realizuje taką, a nie inną treść, tj. jest tym, czym jest. Ujęta w ten sposób pluralistyczna rzeczywistość jest jednocześnie uzasadniona, ale i wciąż, potencjalnie – uzasadnialna. Znaczy to, że byt, mając swoją rację (bytu), „daje się” poznać, ponieważ racja ta jest poznawalna¹⁰⁷. Naturalnie, ostateczną jej Racją jest Bóg, gdyż świat jako zbiór – wspólnota bytów odrębnych, jednostkowych wchodzi w niezliczony splot relacji z innymi bytami, realizując w ten sposób swoiste „dopełnienie” własnej bytowości w strukturze-bogactwie innych bytów, ale w sensie najbardziej właściwym owo ontyczne „dopełnienie” możliwe jest w relacji do Absolutu. Tak zatem – jak mówi Z.J. Zdybicka – wielość bytów mnogich i Bóg jako Jedność Absolutna tworzą ontyczną więź, podstawą której jest „współpartycypowanie” całej owej, analogicznie pojętej, wspólnoty bytów przygodnych w Bycie Doskonałym¹⁰⁸.

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Przeprowadzone wyżej analizy pozwalają na wyprowadzenie kilku, merytorycznie doniosłych wniosków. Otóż, po pierwsze, niczym niezastąpionym nośnikiem, swoistym „komunikatorem” istnienia realnego świata, są sądy egzystencjalne jako naczelné zdania-sądy, których prosta struktura (istnienie jako takie jest absolutnie niepojęciowalne) oddaje najbardziej fundamentalny sens rzeczywistości, a jest nim afirmacja, komunikowanie właśnie, samego faktu jej (rzeczywistego, tudzież konkretnego) istnienia. Nośność, struktura sądów egzystencjalnych jest istotna o tyle, iż w pierwotnym poznawczym kontakcie z „układem” świata, zapewnia pełne jego ujęcie jako czegoś, co istnieje faktycznie. Naturalnie, taka i w istocie jedynie taka, poznawcza „strategia” funduje realistyczną koncepcję bytu, jak i jego do-rzecznego poznania. Należy tutaj nadmienić, iż pomimo, ale jednocześnie – dzięki ich bezznakowości, są to sądy nadprawdziwe, to znaczy są one „przekazicielami” istnienia-prawdy w sensie ścisłym. Na tej dopiero płaszczyźnie, wyeksponować należy poznawczy walor sądów o strukturze podmiotowo-orzecznikowej. Te ostatnie, w naturalny sposób bazujące na „obowiązywalności” sądów pierwotnych, tj. egzystencjalnych, są wiedzotwórcze, to znaczy, znowu, komunikują świat, ale z podkre-

¹⁰⁷ Por. Tamże, s. 35-36. „Wszystko zatem, co bytuje, ma swą rację bytu i racja ta jest poznawalna, a przez to poznanie nasze jest właśnie racjonalne, bo obiektywnie uzasadnialne na podstawie działań poznawczych rozumu w stosunku do bytu” (tamże, s. 36).

¹⁰⁸ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 172-173. „Partycypowanie w istnieniu Absolutu całej pozaboskiej rzeczywistości stanowi najważniejszą podstawę jedności kosmosu oraz fundament zachodzenia analogii (podobieństwa) między bytami pochodnymi wzajemnie i między nimi a Absolutem. [...] Ontyczną spoistość całej rzeczywistości (kosmosu) sprawia więc jedność pryncypium aktualizacji. Akty partycypowane są konieczne powiązane z Aktem Samoistnym. Stanowią z Nim konieczną od strony bytów partycypujących wspólnotę. Absolut istnieje, a wszystkie inne byty współistnieją z Absolutem i współistnieją z pozostałymi bytami pochodnymi od Absolutu. wspólnota posiada więc wymiar wertykalny i horyzontalny” (tamże, s. 174).

śleniem jego aspektu treściowego. Oczywiście, związane to jest z faktem, że ich moc poznawcza „chwytą” te czynniki bytu, które – jako istniejące, bo doskonalone przez akt istnienia – „składają się” na prawdziwościowy obraz świata.

Taki, fundowany przez dopełniający się splot sądów (egzystencjalnych oraz orzecznikowych) obraz rzeczywistości, dopełniany jest przez tę jego, skądinąd rysującą się w sposób konieczny, charakterystykę, jaką jest jego wydźwięk pluralistyczny. Słowem, ujęty w sądach realizm świata ukazuje go jako kompleks bytów mnogich, w swej wewnętrznej strukturze wielorako złożonych. Naczelną podstawą tej ontycznej substruktury jest to fundamentalne „napięcie” bytu, którym jest, zaakcentowana już wcześniej – różnica realna pomiędzy jego „stroną” egzystencjalną i – odpowiednio – esencjalną. Dodajmy, że takie, źródłowe uchwycenie złożoności kosmosu gwarantuje jego rozumienie racjonalne, w opozycji wobec ujęć monizujących, gdzie koncepcja bytu utożsamiająca go z jakimś bliżej nieokreślonym ontycznym „monolitem”, sprowadza go *de facto* na pozycje irracjonalizujące. Chodzi o to, iż – jak się okazuje – jedynie „podejście” realistyczne, we właściwym tego słowa znaczeniu, „zabezpiecza” i sam bytowy realizm – dorzeczność świata, i racjonalne, to jest niesprzeczne, a ściślej mówiąc – wyjaśniające jego poznanie i to poznanie w świetle racji ostatecznych. E. Gilson tutaj powie, iż dla metafizyki realistycznej, której swoistym centrum jest „esse jako najwyższe w porządku rzeczywistości”, najbardziej właściwą epistemologią jest ta, której poznawczą ośnową jest sąd jako akt poznania najbardziej istotny, nie zaś sama (ważna skądinąd, tj. na innych „poziomach” poznania) abstrakcja¹⁰⁹.

Powyższe ustalenia dopiero stają się rzeczową, uzasadnioną „drogą” – płaszczyzną do ukazania pełnej palety innych jeszcze „zasobów” tego wszystkiego, czym jest byt w rozmaitych jego, racjonalnych odsłonach, zwłaszcza tych, które ukazują głębię jego zrelacjonowania międzybytowego, jak i wewnątrzbytowego, szczególnie po linii jego właściwości transcendentalnych jako tych, które – w różnych aspektach – dopełniają obraz świata.

¹⁰⁹ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, s. 261. „Przywrócenie istnieniu miejsca, jakie naprawdę zajmuje ono w bycie jest zatem podstawowym warunkiem koniecznym do uchwycenia z samego bytu podstawy metafizyki” (tamże, s. 270).

III

TRANSCENDENTALNA STRUKTURA RZECZYWISTOŚCI

Poddawszy analizie realistycznie zorientowany obraz świata, a konkretnie (w jego świetle) skupiwszy dotąd uwagę na racjonalnej-rzeczowej koncepcji bytu, w dalszych etapach wyjaśnień należy przejść do ukazania całej panoramy rozmaitych „odsłon” bytu, których wyrazem są z kolei te sądy-zdania, a właściwie wyrosłe na ich gruncie pojęcia, które – przy poznaniu transcendentalizującym – zapewniają, jeśli tak można się wyrazić, ów obraz świata w jego ontycznej, ale i poznawczej integralności. Chodzi mianowicie o uwyrażnienie sieci pojęć najbardziej zakresowo „pojemnych”, a zatem pojęć transcendentalnych, które, i to w pierwszym rzędzie, zamienne z samym bytem, jako transcendentale naczelnym, wyrażają rzeczywistość w całym jej (dorzecznym – dlatego również na wskroś racjonalnym) bogactwie. Świat rzeczy i osób, będąc kompleksem bytów mnogich, do siebie niesprowadzalnych, a jednak istniejących i realizujących się (działających) analogicznie, jako wieloaspektowo złożony, przedstawia się jako „układ” dopełniających się ontycznych „charakterystyk”, które, odsłaniane kolejno w pewnym (ontycznym i logicznym) porządku, składają się na jego obraz – raz jeszcze powiedzmy – integralny. Respektując nieobalalną obowiązywalność pierwszych zasad bytu (i poznania), ujmując byt „źródłowo”, to jest „chwytać” go bezpośrednio poprzez strukturę sądów (ściśle egzystencjalnych), widzimy, i to już na poziomie poznania zdroworozsądkowego, że jest on „czytelny”. Poddawany wyjaśnieniu metafizycznemu, głównie w poznawczym procesie separacji, objawia się on jako inteligibilny oraz amabilny, co jest podstawą możliwości dostrzeżenia w nim jakby innych jeszcze „pokładów” jego treści, które – raz jeszcze to zauważmy – są czytaniem jego wewnętrznego bogactwa (treści), której rdzeniem jest sam akt istnienia. Ono jest bowiem podstawą ich realizowania się-istnienia; jest ich realną racją „pierwszą”.

W obszarze refleksji tego rozdziału na czoło wysuwa się zatem najpierw próba krótkiej charakterystyki całej – klasycznie (realistycznie) pojętej – palety transcendentalistów po to, by w jej tle, to znaczy bazując na tych ontycznych (i poznawczych) ustaleniach, spróbować jeszcze raz powiązać całą, w ten sposób opisywaną strukturę bytu, z jej ujęciami fundamentalnymi, gwarantującymi sam realizm tego podejścia, jakimi są najbardziej nośne sądy, czyli sądy egzystencjalne. Okazuje się bowiem, że ich, przywołana tutaj nośność, bezznakowa, spontaniczna czytelność, wiąże i ponieważ w ogóle umożliwia, tj. uniesprzecznia, dalsze „etapy” jego – podkreślmy to znowu – rzeczowego i racjonalnego (realnego) wyjaśniania. W tej dopiero perspektywie,

to jest w horyzoncie bytu realnego, można i należy pytać o jego racje ostateczne, to znaczy o to, co wyjaśnia i czyni niesprzecznym samo jego istnienie, jak i bytowe uposażenie, „streszczone” poniekąd w treści wspomnianych transcendentaliów. Perspektywa realnego bytu staje się tu „drogą” do fundamentalnych uniesprzecznień i tym samym swoistym warunkiem ujęcia świata w jego racjach-przyczynach, ostatecznych jakby odsłonach. Stąd też, pojawia się tutaj konieczna wewnętrzna „logika” układu treści-analiz tego rozdziału. Otóż, ukazanie wspomnianych transcendentálních „przedłużeń”, tj. różnych charakterystyk bytu, z nim samym zamiennych, ufundowanych na mocy sądów, zasadniczo egzystencjalnych, staje się, naturalnym poniekąd, gruntem dla pytań o konieczne racje ostatecznościowe. To jest, można by rzec, swoista „brama” całej, zorientowanej maksymalistycznie, metafizyki jako poznania źródłowo (i zarazem koniecznościowo) wyjaśniającego.

W tej zatem perspektywie zasadne wydaje się zwrócenie uwagi na tę znowu charakterystykę sieci bytów przygodnych składających się na kosmos, to znaczy uporządkowany układ wszystkiego tego, co jest-istnieje, jaką jest najbardziej fundamentalna i jednocześnie ustawiająca wszelkie metafizyczne wyjaśnienia w ich „krańcowości”, a mianowicie teoria partycypacji. Okazuje się bowiem, że poprawne jej rozumienie uzasadnia całe *compositum* bytu, to znaczy uniesprzecznia ostatecznie horyzont bytów w swym istnieniu niekoniecznych, a zatem wyprowadza je z pola ontycznego (i poznawczego) absurdu, na rzecz wyjaśnień racjonalnych. Partycypacja – jak to się jeszcze okaże – „wiąże” byty przygodne ze źródłem ich istnienia, a także wszelkiej dorzeczności, to znaczy z Bogiem. Na tym tle należy nadmienić, iż Absolut – ostateczne Źródło bytu, jest – jako Stwórca – Bytem osobowym, to znaczy istniejącym i działającym poprzez swój (doskonały) Intelkt i Wolę, ale będzie jeszcze o tym mowa w rozdziale kolejnym.

1. PERSPEKTYWA TRANSCENDENTALNYCH WŁAŚCIWOŚCI BYTU

U progu tych analiz zwróćmy uwagę na fakt, iż pojęcia transcendentalne – w sensie ścisłym – powstają w procesie separacji, nie zaś w procesie abstrakcji, jak ma to miejsce w zwykłym postępowaniu, jakim jest „mechanizm” pojęciowania¹. Są to bowiem poję-

¹ Wspomniany proces separacji jest procesem złożonym. Najpierw następuje moment afirmacji samego aktu istnienia na mocy sądów egzystencjalnych. Dalej, „za pomocą sądów predykatywnych negatywnych [następuje – JT] stwierdzenie niekoniecznego związku konkretnych istot bytowych z proporcjonalnym do nich istnieniem, w wyniku czego dochodzi się do utworzenia nowego sądu naczelnego, sądu tożsamościowego relatywnego, w którym wypowiadamy się, że jakakolwiek treść oraz współmierne istnienie tworzą bytowość rzeczy” (IV, s. 64). Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, s. 314-315; zob. także: M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 141-165.

cia analogiczne, a nie pojęcia-sądy. Ich „treść”, która – jak się wyraża A. Maryniarczyk – ujawnia się jako „klucz” do racjonalnego rozumienia wszelkich bytów² – stanowi zawsze sąd naczelnny – zasada o tożsamości relatywnej bytu, która „przebiega” poprzez wszelkie jego aspekty, przekraczając wszelkie możliwe ontyczne determinacje. Dlatego też relacje transcendentalne „wpisują się” poniekąd w sam rdzeń wewnętrznej struktury bytu, jak i jego ontycznej substruktury w jej zrelacjonowaniu międzybytowym. Oczywiście, bazo- we jest tutaj wypracowanie pojęcia fundamentalnego, jakim jest pojęcie bytu jako bytu. Pozostałe pojęcia transcendentalne (rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra i piękna) są jego partykularyzacjami, ale takimi, które stale są „kierowane” samą strukturą rzeczywistości – bytu (czegoś) jako istniejącego³. Proces uwyrażniania tychże pojęć nie jest przy tym kwestią dowolnego wyboru. Każde kolejne transcendentale zakłada sformułowanie i wyartykułowanie poprzedniego, bardziej pierwotnego, i tak aż do „zetknięcia się” z transcendentale naczelnym, jakim jest pojęcie bytu jako takiego (bytu jako bytu)⁴. Poza tym, co niesie istotne konsekwencje, w każdym kolejnym pojęciu transcendentalnym są zapodmiotowane treści pojęć ontycznie „pierwszych” – bardziej pierwotnych. W związku z powyższym, rozumiejące podejście do struktury transcendentaliów nie może ich sprowadzać do roli zwykłych orzeczników, lecz musi je wiązać z „układem” sądów egzystencjalnych jako specyficznych „nośników” rzeczywistości. Wiąże się to z kolei z ich naczelną rolą, jaką jest afirmowanie przedmiotowych, a zatem i koniecznościowych, ontycznych racji bycia rzeczywistym bytem, co także oznacza, że – jako „przezroczyste” w strukturze specyfiki poznania metafizycznego – warunkują poniekąd (poprzez „graniczność” swych ujęć) wszelkie procesy poznawcze „wtórne”, a więc i pojęciowanie, i sążenie, jak i wreszcie – procesy rozumowań⁵.

² Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 97 („Uzyskane w ramach transcendentaliów poznanie rzeczy realnych – pisze on – jest wprawdzie poznaniem treściowo ubogim, jednak jego bogactwo kryje się w tym, że prowadzi do rozumienia tego, czym i dlaczego jest byt realny” (tamże, s. 98). Zob. także badania A. Maryniarczyka w jego artykule: *Transcendentalia w perspektywie historycznej. Od arché do antytranscendentaliów*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 117-140.

³ Wiążąc nośność pojęć transcendentalnych z ich analogicznością Krąpiec powie, że „jedynie pojęcia transcendentalne (czy mówiąc jeszcze bardziej ściśle pojęcia analogiczne na czele z pojęciami transcendentalnymi) pozwalają [...] odkrywać najbardziej pierwotne prawa rzeczywistości” (IV, s. 23), a te są przecież „zapodmiotowane” w rzeczywistości jako istniejącej. Zob. IV, s. 62nn. Nie są one bowiem pojęciami abstrakcyjnymi, ale istotnie analogicznymi, ponieważ tylko one ujmują i treść bytu, i jego istnienie jednocześnie. Por. IV, s. 78; XIII, s. 92. 223. 228. Trzeba w tym miejscu dodać, iż uwyrażnianie oraz sam proces uzasadniania teorii transcendentaliów jest powiązany ściśle z teorią jakby bardziej „bazową”, tj. teorią partycypacji. Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 150.

⁴ Tak zatem „w procesie konstrukcji transcendentalnego pojęcia bytu szczególną rolę spełniają sądy jako akty, w których intelekt dokonuje pełnego i samoświadomego poznania rzeczy. W akcie tym intelekt poznaje stosunek pojęcia do rzeczy, wypowiadając się, że w rzeczywistości tak jest lub tak nie jest” (IV, s. 61). Zob. IV, s. 203.

⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, s. 307-309 („Graniczność ujęć transcendentalnych wskazuje też na graniczność naszego poznania, które chociaż potencjalnie jest nieograniczone, to faktycznie może dotyczyć tylko bytu” – s. 309). Na innym miejscu dopowiada Ma-

Dodajmy, że wynikającą z natury rzeczywistości egzemplifikacją tego faktu jest to, iż tradycyjnie rozróżniana się transcendentalia absolutne oraz transcendentalia relacyjne. W procesie ich wyodrębniania kluczową rolę odgrywa podstawowa intuicja rzeczywistości: jako istniejącej i jako „jakiejś” w swojej, chociażby względnie tylko określonej, bytowości. Dlatego też transcendentalia, stanowiąc rdzeń racjonalności, są wartościami realnie zamiennymi z samym bytem jako czymś, co istnieje realnie; stanowią odkrycie różnych poniekąd kontekstów tej samej przecież rzeczywistości, wyrażanej za każdym „razem” w języku sądowym, a zatem ujmowane są z konieczności w obrębie obowiązywalności pierwszych zasad, to jest pierwszych o niej sądów⁶.

Specyfiką wartości transcendentalnych, należy to szczególnie wyakcentować, jest to, iż odnoszą się one, przysługują one wszystkiemu temu, co istnieje, a zatem dotyczą rzeczy, osób, ale również zdarzeń i zachodzących w świecie procesów. Za każdym razem te transcendentalne cechy bytu utożsamiają się – w różnych oczywiście aspektach – z istniejącą bytowością. Są one zatem rzeczywistym sposobem bytowania i jako realnie tożsame z samym bytem (nie reprezentują bowiem samej jedynie treści rzeczy, lecz cały byt), różnią się pomiędzy sobą ze względu na różnorodność, bogactwo różnych aktów poznania, którymi są ujmowane. I tak, kiedy podnosi się poznawczo treść transcendentaliów absolutnych, a więc osadzonych w rozumieniu samego bytu jako bytu – bytu-rzeczy, bytu-jedności, bytu-odrębności, to zwraca się tym samym uwagę na ich (konieczne) osadzenie w sądach tożsamościowych, bądź w sformułowaniu pozytywnym – jako sądy tożsamościowe w sensie ścisłym, bądź w sformułowaniu negatywnym – a więc w treści zasady niesprzeczności. I dalej, idąc za wyjaśnieniem M.A. Krąpca, transcendentalia relacyjne (prawda, dobro oraz piękno) pojawiają się w metafizycznym dyskursie w tle relacji, jaka zachodzi między realnym bytem, a bytem-osobą. Zresztą, dla tej ostatniej stanowią one konieczną i wewnętrzną zarazem podstawę osobowej realizacji z uwagi na fakt, że koniecznym kryterium poznania jest prawda, kryterium miłości jest dobro i wreszcie dla realizacji piękna, owym kryterium jest jakaś doskonała synteza obu poprzednich, czyli poznania i miłości (dodajmy – w osobowej wolności). Tutaj owa relacyjność niejako się „zdwaja”, bowiem występuje tu relacja bytu jako bytu wobec osoby, ale również zachodzi relacja jakby odwrotna – bytu-osoby do bytu jako istniejącego. Poza tym,

ryniarczyk, iż istotą poznania metafizycznego jest to, że jest ono „nieustannym ujaśnianiem tego, co realnie istnieje, jest procesem uwyrażniania treści pierwotnego ujęcia tego, co realne, a co *explicite* nie zostało wyrażone przez słowo *byt*” (*Racjonalność i celowość świata rzeczy i osób*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 4, Lublin 2007, s. 27).

⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 104-105; XXI, s. 82. 206; XI, s. 147-148. Są one podstawą całego porządku racjonalnego oraz – jak mówi Krąpiec – „ostateczną osnową każdego poznania”, bowiem cokolwiek człowiek poznaje, poznaje to jako byt – coś istniejącego. Stąd też faktycznie „ujęcia poznawcze bytu i transcendentaliów stanowią pierwsze i naczelné sądy o rzeczywistości. Są to sądy, które stanowią rdzeń racjonalności, ponieważ są poznawczym ujęciem inteligibilności bytu, rzeczy, jedności, prawdy, dobra” (XXI, s. 204). Zob. XXIII, s. 263-264; XIV, s. 140.

wspomniana relacyjność otrzymuje dodatkowe uszczegółowienie, gdy weźmie się pod uwagę różne typy osób, o jakie tu może (na różnych „poziomach” poznawania- niesprzeczniania rzeczywistości) chodzić. Gdy bowiem idzie o byt-osobę człowieka, to owa relacja: osoby do istniejącego bytu, jest relacją zależności osoby od bytu. Natomiast – co jest w kontekście całości tychże rozważań istotne – biorąc pod uwagę Osobę Boga – Źródła istnienia i wszelkich doskonałości świata – przywołana wyżej relacja zależności przebiega jedynie jednostronnie, to jest – jak mówi E. Gilson – jest to relacja bezwzględnie niezwrótta⁷. Ujawnia to ontyczna „dysproporcja” pomiędzy ontyczną strukturą bytów przygodnych, a Bytem Koniecznym⁸.

1.1. UJĘCIE NAJPROSTSZE – BYT (JAKO BYT)

Rozpoczynając uniesprzeczniającą penetrację świata-bytu przez pryzmat jego „ujęć” transcendentálnych, zauważmy, iż poznawcze ujęcie bytu jako bytu, jest ujęciem analogicznym (w sensie – analogicznie najogólniejszym, bo ogólnobytowym). Fundamentem jednak konstruowania pojęcia bytu (jako bytu) jest – stwierdzany w bazowym, pierwotnym sądzie egzystencjalnym – akt istnienia⁹. W ujęciu tym – wyartykułujmy to jeszcze raz – byt to każda (jakakolwiek) treść w sobie zdeterminowana (określona), zawsze jako treść istniejąca (konkretna). W „zawartości” pojęcia bytu zatem kryje się jakaś konkretna istota, jego treść, ale również – jako warunek konieczny – proporcjonalne do niej istnienie. Pojawia się tutaj istotna konsekwencja: „konkretna treść zdeterminowana – jak mówi Autor zbioru *Człowiek – kultura – uniwersytet* – jest całą sobą przyporządkowana konkretnemu istnieniu ją realizującemu, i *vice versa*: to oto istnienie jako aktualizujące konkretną zdeterminowaną treść, jest bytem. Nie można zatem oderwać i oddzielić treści od istnienia i istnienia od treści, czy też relacji istnienia od treści w realnym bycie”¹⁰. Konsekwencją takiego

⁷ Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 334nn.

⁸ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 22-23. 108-109; IV, s. 77; XIX, s. 137. 140; VII, s. 179. „Być bytem rzeczywistym, czyli być bytem jako bytem, to być konkretną treścią istniejącą. Wszystko zatem, co jest konkretną treścią, w sobie ostatecznie zdeterminowaną, i zarazem istnieje, jest bytem. Zatem byt jako byt to każdy konkret jako istniejący. [...] Tak rozumiana rzeczywistość – a więc byt jako byt (jako istniejący) – może być lepiej rozumiany w aspekcie dopełniających określeń tego samego istniejącego bytu, a więc w aspekcie ukazanych transcendentaliów, czyli właściwości zamiennych z samym bytem. Są nimi: rzecz, jedno, odrębne, prawda, dobro i piękno. One to, wraz z bytem, tworzą zespół siedmiu transcendentaliów” (XXII, s. 21. Zob. XXI, s. 206).

⁹ Zob. M.J. Gonddek, *Poznanie bytu a transcendentalia*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 185-199 (zwłaszcza: s. 189-193).

¹⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 93. Raz jeszcze, podkreślając rolę procesu separacji w tworzeniu pojęcia bazowego, tj. pojęcia bytu jako bytu, należy podkreślić, iż tutaj „akcentujemy ostatecznie nie *dzielenie*, ale powiązanie, przyporządkowanie, związanie każdej treści z proporcjonalnym (współmiernym) istnieniem. Dlatego też pojęcie bytu jako bytu – argumentuje M.A. Krąpiec – (podobnie zresztą jak wszystkie inne transcendentálne pojęcia) nie abstrahuje od żadnego ze swych podrzędników, lecz je

„oderwania” musiałaby być jakaś najbardziej pierwotna z możliwych, logiczna, ale też – jeszcze „wcześniej” – ontyczna „zapaść” bytu; słowem jakaś jego wewnętrzna sprzeczność, ponieważ – jeśli byt jest bytem, to jest takim tylko (bytem) w koniecznym zrelacjonowaniu treści do (aktu) istnienia, ale także na odwrót – aktu istnienia wobec proporcjonalnej dla tego aktu istoty.

Dlatego też M.A. Krąpiec od razu zauważa i podkreśla, że cała struktura pojęć transcendentalnych, niejako „narosłych” na pojęciu bytu jako bytu, jest w stosunku do tego ujęcia wtórna. Ona zawsze suponuje nośność transcendentale fundamentalnego, tj. bytu. Tak więc pojęcie bytu (jako bytu) zawiera w sobie „całą” treść bytu i pozostałe jego aspekty – „wymiar” transcendentalne są jego partykularyzacjami, dodatkowymi jakby „ilustracjami”, które – bazując na jego konstytucji esencjalno-egzystencjalnej – ukazują jego ontyczne (wewnętrzne, jak i zewnętrzne) bogactwo. Dalej, ten sam lubelski Filozof podkreśla, iż choć pojęcie bytu jako bytu jest efektem wspomnianego w poprzedniej partii analiz „szczypcowego chwytania” sądów orzecznikowych negatywnych, ściśle rzecz ujmując – procesu separacji, tym niemniej fundamentalnie zostaje wyrażony w postaci zasady tożsamości jako zasady „pierwszej”. W tym kontekście zatem sprawą zupełnie drugorzędną jest to, czy podmiot takiego sądu ujmuje egzystencjalny, czy też esencjalny (lub na odwrót) aspekt bytu, gdyż zawsze chodzi o ten sam byt proporcjonalnie ujęty. Jak się okaże, bardziej jeszcze czytelne jest to w obszarze zreflektowania, „prześwietlenia” bytu w rozumieniu jakby szerszym, bo ściśle rzeczowym¹¹.

1.2. ISTNIENIE „CZEGOS” – RZECZY

Na potrzeby wstępnego rozjaśnienia następnego kroku naszych analiz, powtórzmy, że analiza bytu realnego ujawnia jego konieczne ukonstytuowanie z elementu egzystencjalnego i esencjalnego. Treściowym warunkiem ludzkiego poznania, i to wydaje się być tutaj czymś istotnym, jest esencjalny aspekt bytu. On właśnie, ta jego „strona”, jest podstawą formułowania jakichkolwiek sądów (predykatywnych) o rzeczywistości. Tak więc, pojęcie rzeczy jako pojęcie transcendentalne absolutnie pierwsze (jak widzieliśmy – „wyprzedza” je tylko pojęcie bytu jako bytu), stanowi istotny element racjonalnego, to jest wyjaśniającego opisu świata. Jego podstawą jest sformułowanie i wyrażenie zasady relatywnej tożsamości bytu. Ujawnienie „wnętrza” bytu dokonuje się w sądzie tożsamościowym o bycie-rzeczy, będącym ontyczną (i dlatego możliwą do poznania) zbieżnością obydwu „porządków” struktury

implikuje. Każdy bowiem byt realny jest jakąś konkretną, istniejącą treścią. Dlatego twierdzi się w filozofii, że pojęcie bytu jako bytu zawiera w sobie w sposób aktualny (lecz mętny i niewyraźny) wszystkie bytowe wypadki” (IV, s. 65). Zob. XIII, s. 238-239.

¹¹ Por. Tenże, VII, s. 100-101. Dzieje się tak, ponieważ „w każdym transcendentalnym pojęciu jest uwikłany sąd egzystencjalny, jeśli samo transcendentalne pojęcie jest alternatywnym sprzężeniem sądów egzystencjalnych i pojęć w ich najdoskonalszym stanie nawrotu do wyobrażeń” (IV, s. 145).

bytu – esencjalnego i egzystencjalnego. Skrótowno można zatem powiedzieć, że ów sąd przybiera formę: „każdy byt jest tym, czym jest”. Wszystko, co istnieje jest czymś (jakąś treścią-rzeczą w jej istotowej konkretności)¹². Wynika stąd, że pojęcia: bytu jako bytu oraz bytu jako rzeczy są pojęciami o równych zakresach orzekania, tzn. odnoszą się *de facto* do tego samego przedmiotu, chociaż w odmiennych (ale zawsze dopełniających się) aspektach. Stąd pochodzi konsekwencja pozwalająca na rozróżnienie tychże porządków: „bytem – wyjaśnia Krąpiec – nazywamy jakiś konkretny, o ile on istnieje, natomiast otrzymuje miano rzeczy, o ile jest ukonstytuowany w swej treści, o ile jest wewnętrznie *uporządkowany*, tak że przedstawia jedną, nie podzieloną, z sobą tożsamą treść, która nosi również nazwę istoty, gdy staje się przedmiotem poznania pojęciowego i jest definiowalna”¹³. Jak widać, uchwycenie (na bazie analogii) tych ontycznych płaszczyzn jest istotne dla dorozumienia samego porządku bytu (świata), ale i jego warstwy epistemologicznej.

Skonstatujmy zatem, iż rzecz i byt (jako taki, ale i byt w jego określoności, a zatem w swej realnej strukturze – rzeczowej właśnie) są tym samym, chociaż – naturalnie – w aktach poznawczych pojawia się istotna „specyfikacja”, to znaczy realnym bytem jest każdy, dowolny konkretny, o ile ten istnieje, rzeczą zaś, o ile ten realny byt-konkret, będący przecież pewnym „układem” treści, jest w swej wewnętrznej strukturze uporządkowany, to znaczy – mówiąc inaczej – o ile prezentuje sobą jakąś niepodzielną w sobie treść. Wynika stąd więc, że rzeczą jest każdy przedmiot realizujący tożsamą (nie tyle logicznie, co raczej ontycznie), niesprzeczną w sobie treść. Na tej dopiero podstawie należy wyprowadzić wnioski, iż cały proces poznawania rzeczy zakłada jedną fundamentalną prawdę, a mianowicie to, że rzecz jest bytem i jako istniejący realnie, jest uporządkowaną w sobie treścią, poznawaną na drodze analogii. Stąd też należy dodać, że w znaczeniu fundamentalnym bytem jest rzecz jako realnie istniejąca, gdyż akcent pada tutaj na sam moment aktualizowania przez akt istnienia samej jej „rzeczowości”. Gdy mowa jest natomiast o rzeczy, to – naturalnie – ujmuje się ten sam byt rzeczywisty, ale z położeniem nacisku na jego stronę treściową, a zatem tę, która decyduje o jego określoności, uporządkowaniu, a także o jego czytelności, jak również jego „porównywalności” z bytami drugimi, nie wspominając już o doniosłości „mechanizmu” ujęć definicyjnych. Dlatego też, w tym toku myślenia Twórca LSKF powie, że metafizyka jest takim (jedynym

¹² Por. Tenże, IV, s. 66; VII, s. 108-109. Warto w tym miejscu odnotować analityczne podejście do tematyki realności świata, którego klasycznym poniekąd autorem jest Ludwig Wittgenstein, według którego o realności (logicznej) świata decyduje to, co on nazywa faktem (chyba w aspekcie jego istnienia), wykluczając zarazem wiązanie go z „rzeczowością” świata. Píše on zaraz na początku swego *Traktatu*: „Świat jest wszystkim, co jest faktem. Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy” (*Tractatus logico-philosophicus*, 1-1.1).

¹³ M.A. Krąpiec, VII, s. 114. „Bytowa niepodzielona treść może nosić miano istoty, gdy staje się przedmiotem poznania pojęciowego i jest definiowalna, albo miano natury – gdy jest źródłem jakiegoś zdeterminowanego działania” (XXII, s. 110).

zresztą) sposobem uniesprzeczniania, którego przedmiotem jest analiza świata istniejącego realnie, ale jakby „od strony” właśnie jego rzeczowości. Do tego stopnia jest ważne to stwierdzenie, że dotyka całego *spectrum* maksymalistycznie zorientowanych zainteresowań metafizyki, a więc dotykając całości teorii transcendentaliów, jak również – co zostało już podkreślone wcześniej – teorii bytowych złożzeń oraz przyczyn, gdzie faktycznie istotne stają się eksplikacje bogactwa bytu, właśnie w aspekcie rzeczowości, czy kilkakrotnie już przywoływanej do-rzeczności. Ale rzeczowość jako taka – i tu tkwi sedno egzystencjalizmu tego ujęcia – jest realna wtedy i tylko wtedy, gdy rzecz istnieje realnie i tym samym, gdy jest afirmowana w samym swym „rdzeniu”, tj. w akcie realnego, konkretnego istnienia¹⁴.

1.3. JEDNOŚĆ TEGO, CO JEST

Zauważmy od razu, że na podstawie analizy zasady niesprzeczności ujmującej byt jako byt w jego wewnętrznym niepodzieleniu na byt i niebyt, dostrzegamy kolejne transcendentale, jakim jest jedność¹⁵. Bytowa jedność (relatywne niepodzielenie) oparta jest na obowiązywalności zasady niesprzeczności, tak jak sama bytowość bytu (także to, że będąc bytem – jest rzeczą), opiera się na relacyjnej zasadzie tożsamości, najbardziej doskonale wyrażonej w pierwotnym sądzie o rzeczywistości, czyli w sądzie egzystencjalnym. Oznacza to, konsekwentnie, że wszystko, co posiada w sobie akt istnienia, nie ma w sobie nic z niebytu; nie jest nie-bytem¹⁶. Tak zatem, stwierdzenie (pierwotnie sądowe) jakiegokolwiek bytowości, jest zarazem (spontanicznym jakby) stwierdzeniem jej niepodzielenia. Jedność transcendentalna bytu wyraża go jako byt, ponieważ tak jak różne są byty, tak też różne są jedności. Jednak to nie sama jedność bytu (niepodzielenie jako takie) konstituuje go jako byt-jedność, lecz niepodzielność (jego nierozkładalność) w aspekcie podstawowym, to znaczy – w akcie istnienia. „Jeśli bytowość – ujmując sedno problemu, zauważa M.A. Krąpiec – jest dzięki istnieniu, to ten właśnie istniejący, konkretny byt jest jeden dlatego, że jego akt bytowy – istnienie – nie jest podzielony, dzięki czemu w jed-

¹⁴ Por. tamże, s. 24 oraz 110-111. W analizach M.A. Krąpca pojawia się w tym miejscu pewne subtelne, aczkolwiek z epistemologicznego punktu widzenia ważne rozróżnienie na dwa typy mówienia: o rzeczy i o istocie. Stąd powie on, że „rzeczą nazywa się przedmiot o treści tożsamej ze sobą i w sobie niesprzecznej, bliżej jednak nie określając, czym jest ta treść, i jej nie definiując. Natomiast o istocie mówimy w bardziej zdeterminowany sposób, o ile ona jest przedmiotem określonych ujęć poznawczych, definicyjnych, rodzajowo-gatunkowych” (XXII, s. 24).

¹⁵ Obszerne analizy „kategorii” jedności (jedno) podejmuje T. Klimski w rozprawie: *Jedno i byt*, Warszawa 1992.

¹⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 117-118; XII, s. 38; X, s. 96. „Jeśli – wyjaśnia Krąpiec – coś jest bytem, to nie ma w nim nic, co by w nim realnie nie było bytem; byt nie jest w sobie podzielony na byt i niebyt. I jak wewnętrzne niepodzielenie bytu na byt i niebyt stanowi transcendentalną jedność, tak epistemicznym wyrazem tej transcendentalnej jedności jest ogólna zasada niesprzeczności” (XXII, s. 27).

nym bycie jest tylko jeden akt istnienia¹⁷. Zatem każdy byt, o ile istnieje, realizuje sobą, swoim niepodzieleniem (u podstaw którego znajduje się akt istnienia) jedność transcendentalną. Ostateczną realną racją owego niepodzielenia jest właśnie egzystencjalny aspekt bytu. Dlatego koniecznie należy tutaj dodać, iż o fakcie ontycznej jedności nie przesądza jakiś (tylko) brak podziału bytu, ale jego wewnętrzna, bytowa-rzeczowa konstytucja. Rdzeniem bowiem rzeczywistości jest akt istnienia jako – za każdym razem – „strona” doskonaląca bytu. Oczywiście, transcendentale jedności przydaje tutaj bytowi jego nowy wymiar – doskonałość istnienia-jedności¹⁸. Istotny jest więc tu fundament egzystencjalny, bowiem – jak zauważa Autor książki *Człowiek w kulturze* – samo „niepodzielenie bytu i jego tożsamość jeszcze nie konstytuuje realnego bytu. To bowiem, że coś jest w sobie niesprzeczne oraz to, że rzecz jest w sobie szczegółowo określona i zdeterminowana przez jedną formę, wyznaczającą tę właśnie treściowo-istotową jedność – jeszcze nie czyni niczego bytem realnym. Byt jest realny jedynie dzięki aktualnemu istnieniu, które aktualizuje proporcjonalną treść bytu¹⁹. Oznacza to przede wszystkim to, że – przypomnijmy – o fakcie jedności bytu nie decyduje jakiś brak podziału (a zatem jakiś jego „rys” negatywny), ale jego realne istnienie („rys” ewidentnie pozytywny, bo rzeczowy). Chyba dlatego właśnie Krąpiec twierdzi, że realna tożsamość bytu jako bytu i jedności (bytu) transcendentalnej, wydaje się „niemal oczywista”, to znaczy narzucająca się ludzkim aktom poznawczym, w ich racjonalnym „ustawieniu” jakby spontanicznie. Chociaż konieczny wydaje się tu jakiś akt (towarzyszącej) refleksji, to jednak ona sama jest zupełnie wtórna wobec samego ontycznego „układu” świata²⁰.

1.4. BYT JAKO ODRĘBNOŚĆ

Jak widać, metafizyczna analiza rzeczywistości ujawnia konieczność dalszej „eksploracji” tego wszystkiego, co jest bytem – rzeczą – jednością. Jeśli bowiem każdy byt istnieje jako coś, co jest w sobie zdeterminowane treściowo z proporcjo-

¹⁷ Tenże, VII, s. 126. Oczywiście, „byt jest tylko sobą i nie może być swoim zaprzeczeniem” (IV, s. 67).

¹⁸ Por. Tenże, VII, s. 126-127; XXII, s. 115-116. „Jedność transcendentalna – powie w związku z tym Krąpiec – to byt istniejący jako niepodzielony w sobie na byt (siebie) i niebyt (nie-siebie). Oczywiście, koniecznym współczynnikiem niepodzielenia bytu w aspekcie egzystencjalnym jest jego niepodzielenie w aspekcie formalnym. Tylko wówczas może istnieć byt jeden (niepodzielony), gdy jego jedna treść jest zorganizowana przez jedną formę, która to forma tylko wówczas jest formą realną, gdy znajduje się pod aktualnym istnieniem bytu” (XXII, s. 26).

¹⁹ Tenże, XXII, s. 25-26. „Dostrzeżenie, że poza bytem nie ma już żadnej innej treści istniejącej, jest negatywnym sądem egzystencjalnym, skróconym do terminu *nie*, którego abstraktem jest właśnie *nicość*. Nicości więc nie ma” (IV, s. 67).

²⁰ Por. Tenże, XXII, s. 114. „Jeśli bowiem jedność – wyjaśnia Krąpiec – jest zamienna co do wartości bytu, to tam, gdzie mamy do czynienia z bytem rzeczywistym, mamy też do czynienia z bytem jednym. Orzekanie o jakiejś rzeczy-jedności niczym się nie różni od orzekania o samej rzeczy-bycie” (V, s. 320).

nalnym do swej istoty istnieniem, to każda taka treść, istniejąc samodzielnie pod odrębną (różną) formą, będąc realizacją innego (odrębnego) aktu istnienia, jest odrębna od każdej innej rzeczy, co w pryncypialny sposób – jak widzieliśmy wcześniej – wyraża zasada wyłączonego środka. Odnosi się ona przecież do rzeczywistości jako istniejącej; dotyka swą fundamentalnie nośną „mocą” bytu realnego, który jawi się jako konkret – coś, co istnieje, właśnie na sposób bytowej odrębności. Wszystko to, co istnieje jako w sobie niepodzielone, jest jednocześnie oddzielone-wyodrębnione od wszystkiego innego (ono jest analogiczne, ale zarazem „inne”). Jest czymś w sobie zdeterminowanym, a zatem istnieje i nie jest tożsamy z innym bytem (jednością). Bytowa odrębność jest realnym „następstwem” samego aktu istnienia bytu, który – w sobie niepodzielony, a jednocześnie w sobie tożsamy, jest transcendentalnie odrębny. W związku z tym, rzeczywistość – w swej osnowie pluralistyczna, jest i inteligibilna, i czytelna wobec poznającego ją podmiotu. Jako taka, jest racją racjonalnego porządku całego kosmosu²¹.

Niesie to całą gamę ontycznie zorientowanych konsekwencji. „Koncepcja odrębności – podkreśla w związku z tym Krapiec – wyraża się więc w sędzie o bytowych różnicach, czyli w sędzie stwierdzającym pluralizm bytów”²². Stąd też, poznanie odrębności transcendentalnej zasadza się na wyakcentowaniu samej alternatywności „sprzężonych” sądów, które „sprzęgają się” właśnie w pojęciu fundamentalnym – w pojęciu bytu (jako bytu). Można zatem powiedzieć – kierując się przy tym intuicją realnej rzeczywistości – że byt, który jest jednością, jest zarazem odrębny od bytów drugich, tzn. jakby dodaje do pojęcia jedności, nowej bytowej charakterystyki, nowej relacji, mianowicie – odrębności, czyli ontycznego oddzielenia od innych bytów, co wyklucza zasadność jakichkolwiek interpretacji świata na gruncie monizmu. Bytowa odrębność, co postuluje obowiązywalność zasady wyłączonego środka, jest w tym kontekście swoistym wyznaczeniem „granicy” rozumienia bytu jako bytu, co jest równoznaczne z wyznaczeniem tej granicy dla bytu jako jedności²³. „Jeśli transcendentalna jedność jest bytem niepodzielonym w sobie i owo niepodzielenie wypływa z aktu istnienia, oddzielającego bytowość od nie-bytu, to ten sam byt, który jest jednym – jest zarazem *czymś-odrębnym*. Odrębność bowiem *naddaje* jedności nową relację, jaką jest oddzielenie od bytów drugich”²⁴. Podkreślona tutaj bytowa odrębność przydaje nowego poznawczego „przekazu” realnej struktury świata; tego mianowicie, że wszystko, co jest bytem realnym, tzn. bytem-rzeczą-jednym, jest oddzielone od wszelkiego innego bytowania, które przecież konstytu-

²¹ Por. Tenże, XXII, s. 123-124.

²² Tenże, IV, s. 68; VII, s. 129.

²³ Por. Tenże, XXII, s. 28; VII, s. 130. „Akcentujemy więc – mówi Krapiec – ujawnione w sprzężeniu alternatywnym podmioty i orzeczniki sądu jako właśnie alternatywne, jako orzekające o konkretnych bytach dystrybutywnie” (XXII, s. 122).

²⁴ Tamże, s. 28.

uje się (w sobie) poprzez odrębny akt istnienia. Tak więc, nie chodzi przy tym tylko o samo oddzielenie bytu od niebytu, ale również o dostrzeżenie odrębności jednych bytów od drugich, które – względem siebie – są aspektywnie ujętym, innym bytem, nie-tym-bytem wobec konkretnego i istnienia, i treści dowolnego bytu (w sobie jednego)²⁵. Ustalenia te, wydaje się istotne, stają się podstawą dla uwypuklenia innego jakby klucza interpretacji bytu-świata, to jest ukazania zrelacjonowania samego bytu do rozmaicie (w metafizycznym wyjaśnianiu) odsłanianych władz bytów osobowych – intelektu oraz woli.

1.5. RELACYJNOŚĆ PRAWDY

Transcendentale prawdy, bo je należy przywołać tutaj na pierwszym planie (powód owego „pierwszeństwa” – zaznaczmy, nie tylko funkcjonalnego – zostanie ukazany w trakcie poniższych refleksji) obok dobra i piękna, jest pierwszym spośród tzw. transcendentaliów relacyjnych, to znaczy takich, które za każdym razem są odnoszone (zrelacjonowane) do jakiejś poznawczej władzy podmiotu (osoby) – a zatem, konsekwentnie, bądź to do intelektu, bądź to do woli, lub – w przypadku swoistej syntezy, jaką jest piękno – do woli i intelektu jednocześnie, to znaczy w jednym akcie. Swoistość prawdy transcendentalnej polega na jej jakby „zdwojeniu” – można bowiem mówić o prawdzie w sensie epistemicznym (ściśle – logicznym), albo w sensie właściwym – ontycznym (metafizycznym). Owszem, jest to każdorazowo analiza różnych aspektów tej samej rzeczywistości-prawdy. W tym miejscu na czoło wysuwa się jednak prawda w sensie ontycznym, gdyż jej rozumienie jest fundamentalne i zarazem bazowe – również dla uchwycenia istoty prawdy w jej aspekcie logicznym, głównie, gdy idzie o wyeksplikowanie klasycznej (korespondencyjnej) jej definicji²⁶. Otóż w sensie ścisłym, rozumienie tej ostatniej jest poniekąd czymś wtórnym w stosunku do prawdziwości samej rzeczywistości. Prawda w sensie epistemicznym – mówiąc skrótowo – polega na uzgodnieniu aktów poznawczych z rzeczywistością²⁷.

²⁵ Por. tamże, s. 120. „Zatem – wyprowadza wniosek Krapiec – między realnie istniejącym bytem i nie-bytem (ujętym zarówno w sensie absolutnym, tj. w akcie zaprzeczenia istnienia, jak i nie-tym-bytem, czyli nie-bytem w stosunku do bytu drugiego) nie ma nic pośredniego, nie ma czegoś, co by było czymś pośrednim pomiędzy bytem i niebytem. A to znaczy, że transcendentalna odrębność rozumnie odczytana i wyrażona w sądowym poznaniu przybiera postać zasady wyłączonego środka” (XXII, s. 120).

²⁶ Oczywiście, na ten temat istnieje bardzo rozległa literatura. M.in. zob.: J. Wojtyśiak, *Ontologiczne założenia korespondencyjnej koncepcji prawdy*, RF 53(2004), z. 2, s. 309-327; J. Szymura, „*Adaequatio intellectus et rei*” w świetle dyskusji ze sceptycyzmem semantycznym, RF 53(2005), z. 2, s. 237-266.

²⁷ Św. Tomasz z Akwinu w swoich analizach dotyczących precyzacji tego, czym jest prawda transcendentalna w sensie epistemologicznym, powołuje się na historię jej rozumienia i przywołuje sformułowanie zawarte w *Liber definitionum* Izaaka Izraeli przez pośrednictwo – jak się przypuszcza – tekstów Awicenny, które mogły dotrzeć do Akwinaty poprzez pośrednictwo Wilhelma z Auxerre, Wilhelma z Owernii, czy Filipa Kanclerza. Por. G. Schulz, *Veritas Est Adaequatio Intellectus Et Rei*.

Natomiast prawda ontyczna, będąc podstawą racjonalności rzeczywistości takiej, jaka ona jest, ujęta formalnie – i to należy tutaj wyakcentować – jest samą bytowością, pod warunkiem jednak swego koniecznego zrelacjonowania, odniesienia do intelektu (bądź osoby ludzkiej, bądź Boga). „Zatem prawda bytowa – pisze Krąpiec – wyraża wprost bytowość rzeczy, a w konsekwencji przyporządkowanie jej do intelektu, o ile przez to jest ukonstytuowana także sama bytowość”. Stąd jego konkluzja: „*być bytem i wyrażać prawdę ontyczną* – to jedno i to samo”²⁸. Scholastyka oddawała to w wyrażeniu – *ens et verum convertuntur*. Tak zatem prawda bytowa wyraża bytowość (to, co istnieje) wprost. Tym samym – należy to podkreślić – wyraża przyporządkowanie (o charakterze koniecznym) do intelektu. Uwidacznia się tutaj, powtórzmy, swoiste „zdwojenie” w realistycznej analizie bytu, to znaczy – byt jako byt (istniejący) i byt zamienny z prawdą, ściślej mówiąc – wyrażający ontyczną prawdę. Tym samym podkreślić należy fakt, że prawda jako transcendentale uwzględnia konieczną relację do Absolutu. To jednocześnie jest podstawą inteligibilności bytu niekoniecznego, a zatem pochodzącego od intelektu Boga²⁹. „To, co konstytuuje byt jako prawdę – wyjaśnia M.A. Krąpiec – jest relacją transcendentalną, która przenika całą bytowość bytu, ukazując pochodność inteligibilnego bytu od Intelaktu Czystego, który poprzez swe idee (zmaterializowane w bycie) jest przyczyną wzorcą bytu”. Stąd wniosek: „Każdy byt naturalny, inteligibilny, jest – jak się wyraża Autor *Teorii analogii bytu* – okazem *egzemplaryzmu Absolutu*”³⁰.

Sprawą, którą należy tutaj jeszcze zasygnalizować to kwestia rozumienia prawdy ontycznej w jej trojakim ujęciu. Można bowiem mówić o prawdzie ontycznej w aspekcie fundamentalnym, który wyraża samą bytowość bytu i tym samym nie ujmuje przyporządkowania prawdy do intelektu. Kolejno, należy wyartykułować jej aspekt formalny, który ujawnia bytowość, ale w związku z jej konieczną relacją wobec intelektu, od którego jest uzależniona i wreszcie – aspekt kauzalny prawdy, w którym podkreśla się bytowość w jej przyporządkowaniu czysto myślnym do poznającego intelektu. W tym kontekście bardziej zasadne wydaje się zasygnalizowane powyżej zwrócenie uwagi również na prawdę w sensie logicznym. Ta ostatnia bowiem jest swoistym „skutkiem” bytowości bytu. Oznacza to, że ludzki intelekt posiada zdolność sądowego poznania bytu (poznanie ludzkie jako takie jest przecież poznaniem prawdziwościowym³¹). On wszakże jest przyczyną prawdy logicznej (prawdy w sensie epistemicznym)³².

Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kants Kritik an einen überlieferten Wahrheitsbegriff, Leiden 1993, s. 36-37.

²⁸ M.A. Krąpiec, VII, s. 143.

²⁹ Por. Tenże, XXII, s. 34. 128.

³⁰ Tamże, s. 35. 128.

³¹ Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 124nn („Prawda bytu – zauważa Maryniarczyk – jako transcendentálna własność wszystkiego, co realnie istnieje, jest więc wyrazem inteligibilności i racjonalności całej rzeczywistości” – tamże, s. 123-124).

³² Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 34.

1.6. BYT CZYLI DOBRO

Analogicznie, jak miało to miejsce w przypadku transcendentalnej prawdy, kolejny konieczny aspekt bytu jest odkrywany na linii przyporządkowania wobec woli podmiotu-osoby. Owo kolejne transcendentale (relacyjne) to dobro, zwłaszcza w jego interpretacji finalistycznej. Owszem, tradycja filozoficzna (zwłaszcza scholastyczna) wyróżniała różne rodzaje, porządki uwyrażniania dobra (dobro godziwe, przyjemne, użyteczne), to jednak rozróżnienie to ma jedynie charakter analogiczny. Podstawą tej analogicznej specyfikacji jest w istocie sam przedmiot jako cel pożądania i zarazem jako wyraz pożądania, zawsze jednak ze względu na ów przedmiot³³. „Dobro jako przedmiot naszego pożądania – uzasadnia ten wątek Krąpiec – jest następstwem uzgodnienia naszego pożądania (miłości) z charakterem (naturą) pożądanego dobra. Jeśli dobro jest do osiągnięcia wskutek tego, że człowiek jest bytem przygodnym i nie jest sam w sobie jakąś pełnią dobra, to w zależności od sposobu związania pożądania z dobrem wyróżniamy trzy dziedziny dobra: godziwego, przyjemnego i użytecznego”³⁴. Wszystkie, przypomniane tu „porządki” ujawniania się dobra, są w istocie „odmianą”, swoistym wyrazem dobra-bytu, co jednocześnie stanie się bardziej klarowne przy analizie samej transcendentalności dobra. Tu wystarczy dodać jedynie, że – jak mówi A. Maryniarczyk – dobro rozumiane transcendentally stanowi swoistą odsłonę fundamentalnego faktu, iż wszystkie składowe kosmosu są albo „pochodne od”, albo „istniejące dla”. Tak zatem świat jest „przeniknięty” tym ciągiem „więzów”, które wiążą byt i dobro, czego efektem jest ontyczna struktura świata jako „zbioru dóbr”³⁵.

Otóż, w wyjaśnianiu transcendentalnego wymiaru rzeczywistości istotne okazuje się – raz jeszcze podkreślmy – dobro ontyczne, a zatem dobro jako aspekt samego bytu. Ostatecznie jest ono relacją – transcendentalną i zarazem konieczną – pomiędzy bytem a pożądaniem Absolutu. Sam byt ujawnia to („naturalne”) powiązanie. W tym sensie mówi się o zamienności samej bytowości z dobrem – dobro ontyczne bowiem, ujęte ściśle, to sam byt. Ujawnia to tym bardziej ustalony w tradycji filozoficznej porządek, który na dobro – podobnie zresztą jak i na prawdę zamienną z samym bytem – każe patrzeć z perspektywy podstawowej: samego bytu,

³³ Por. Tenże, VII, s. 156-157. Naturalnie, dobro jako takie jest i być powinno pojmowane różnorodnie z uwagi na fakt fundamentalny, jakim jest jego (realne) utożsamianie się z bytem jako takim (jako istniejącym). Autor monografii *Ja – człowiek* mówi wręcz, iż „tyle jest realnego dobra, ile jest realnego bytu i jaki jest byt, takie jest dobro”. I w tym samym kontekście myślowym, ale precyzyjnie podając jego istotę, stwierdza, że „do natury dobra należy to, że pociąga ono ku sobie. Ów *pociąg ku dobru* jest w rzeczy samej realną miłością pociągającego dobra” (XXI, s. 33).

³⁴ Tenże, XXII, s. 39. Więcej na temat wspomnianych aspektów dobra zob.: tamże, s. 39-40; XXIII, s. 288-289.

³⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 128-129. Maryniarczyk dopowie tu, iż „dobro przejawia się w tym, że byty są nam dane jako będące *dla kogoś czy dla czegoś*” (tamże, s. 129).

z perspektywy formalnej i przyczynowej. I tak, okazuje się, że dobro jest określoną bytowością jako pewien stan doskonałościowy³⁶. Świadczy o tym każdorazowo zaktualizowanie bytu poprzez akt istnienia. Od strony ujęcia formalnego dobro ontyczne jest samą określoną, tj. konkretnie istniejącą bytowością. I wreszcie, w interpretacji ściśle przyczynowej jest (znowu) samym bytem, o ile tylko jest on pożądanym, chciany w tym „kierunku”, by istniał. Tak zatem dobro ontyczne, tj. dobro ujęte w aspekcie fundamentalnym – to sam byt. Pod warunkiem wszakże „ustawienia” go w perspektywie transcendentalnej relacji do woli człowieka i do Woli Boga³⁷.

Cały ów kontekst odkrycia i uzasadnienia dobra jako transcendentalnej właściwości świata bytów mnogich, w swej wewnętrznej strukturze niekoniecznych, na płaszczyźnie uzasadnień natury ostatecznościowej, odwołuje się do „nasylenia” całej rzeczywistości podstawową relacją transcendentalną do woli Absolutu. Ten właśnie aspekt ujawnia dobro bytu w jego rozumieniu formalnym. Ta pierwotna relacja jest podstawą tej zdolności każdego bytu-dobra (dobro w znaczeniu fundamentalnym), jaką jest powodowanie (przyczynowanie) pożądania-chcienia siebie przez ontyczny kontekst bytów-dóbr drugich, oczywiście ujętych analogicznie³⁸. Jak wspomniano już wyżej, transcendentalne dobro suponuje istnienie transcendentalnej prawdy, ponieważ warunkiem odsłonięcia się dobra jako celu i motywu-racji działania, jest sama inteligibilność świata. Odkrycie i uzasadnienie bytu-dobra jest konsekwencją analizy i rozumienia bytu-prawdy, gdyż jest ono jej „czystą konsekwencją”³⁹. Zresztą, dodajmy, iż pełne, rzeczowe rozumienie dobra zamiennego z bytem zakłada niejako rozumienie i ontyczną „nośność” transcendentaliów absolutnych, najpierw samego transcendentalnego pojęcia bytu, w „późniejszej” kolejności – rzeczy, jedności, jak również odrębności. W warstwie jednak poznawczej, pryncypialne znaczenie ma tutaj aspekt ujęcia bytu w jego racjonalności, wewnętrznej inteligibilności. Jest tak, ponieważ, gdyby świat nie był inteligibilny, dobro jako takie nie mogłoby się ukazać jako motyw i jako cel (kres) działania. Nie byłoby ono

³⁶ Dlatego wniosek, jaki stąd wypływa jest „precyzyjny” ontycznie, a poza tym odnosi go wprost do podmiotu, który to dobro-byt „czyta”. „Dobro i byt są tym samym – powie w związku z tym Krąpiec – jako przedmiot poznania intelektualnego nazywamy go bytem, a ten sam byt rozumiany jako byt (jako realnie istniejący) budzi nasze pożądanie, albowiem dostrzegamy, że dobra potrzebujemy, bo sami czujemy się bytami przygodnymi” (XVIII, s. 31).

³⁷ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 158; XXII, s. 133.

³⁸ Por. Tenże, XXII, s. 39; XVIII, s. 42-43. „Dobro jako przedmiot działania – pisze M.A. Krąpiec – i ujęte w poznaniu jako motyw-impuls pojawia się we wszelkich typach działania. Tak pojęte dobro jest dobrem transcendentalnym. Mając na uwadze to, że nie istnieją byty w ogóle *nie działające* (gdyż wszystko, co jest bytem, zarazem działa współmiernie do swego bytowania), możemy stwierdzić, że zasada celowości: *wszystko, co działa – działa dla celu*, jest odczytaniem transcendentalności dobra” (XXII, s. 135).

³⁹ „Jeśli bowiem – wyjaśnia to zagadnienie Autor *O rozumienie świata* – byty są doręczne i zarazem przygodnie realnie istniejące, to są one pochodne nie tylko od intelektu, a przez to związane z intelektem, ale także są pochodne od woli” (IV, s. 69). Zob. XVIII, s. 49. 214.

(rzeczowo) zrozumiała. Działanie bowiem bytu jawi się zawsze jako określone, ściśle zdeterminowane i to zarówno w obszarze jego treści, jak i we wszystkich jego etapach. Tutaj właśnie ujawnia się podstawowa „prawidłowość”, iż faza pierwsza, jak i każda kolejna, zrozumiała i czytelna jest w kontekście kresu (ujęcia) całego działania. Tak zatem należy skonstatować, że i kres działania determinuje wszystkie poprzednie etapy tegoż działania, jak również samą skłonność, ukierunkowanie na działanie (konkretne, to znaczy ukierunkowane). Istnieje więc nieprzypadkowe, a wręcz przeciwnie – przyporządkowanie natury koniecznościowej, zarówno faz-elementów, jak i całego działania. Taki zaś ontyczny układ, w którym i części-fazy, i całość w horyzoncie dobra (właśnie) całości, możliwy jest do ujęcia jedynie w akcie intelektu. „Cały byt jest inteligibilny – wyprowadza końcowy wniosek M.A. Krąpiec – a szczególnie piętno inteligibilności jawi się w akcie działania natury, której inteligibilność jest pochodna od Absolutu, który naturę i jej działanie uporządkował, czyli przyporządkował dobru, które w działaniu jest celem”⁴⁰. Oznacza to, iż rzeczywistość jest w swoisty sposób „związana” dobrem; jest nim poniekąd zdeterminowana, co konsekwentnie ujawnia jej właściwą ontyczną strukturę, a tą jest płaszczyna stopniowego ujawniania się bytu jako dobra.

Owszem, w realistycznej, a zatem i prawdziwościowej interpretacji rzeczywistości takiej, jak ona się przedstawia, ujawnia wszystkie swoje treści, pojawia się kwestia istnienia zła. Sprawa ta jednak stanie się przedmiotem głębszych analiz w dalszej części książki⁴¹. Tutaj sygnalizujemy jedynie jej wydzźwięk związany bezpośrednio z kontekstem uzasadnienia transcendentalnego dobra. Ogólnie mówiąc, zło nie stanowi żadnej bytowej (pozytywnej) natury. Tłumaczyć się może jedynie naturą podmiotu, w którym, jako brak (dobra właśnie), się uobecnia. Jako takie zatem nie posiada jakiegokolwiek przyczyny sprawczej, a tym samym nie posiada w swej „naturze” jakiegokolwiek celu. Przydatne okazuje się tutaj – uważa M.A. Krąpiec – uwypuklenie podstawowych elementów składowych bytu, tzn. tych jego czynników („momentów”), które sprawiają, że jest tym, czym jest. Mówi się zatem o „części” istotowej jakiegoś bytu, a więc o tym, co funduje jego naturę. Jest ona czymś takim, bez czego w ogóle byt nie jest możliwy. Dalej pojawiają się „części” integrujące i doskonalące byt, a więc – odpowiednio – takie, które decydują o tym, że jakaś całość jest całością oraz istnieje – realizuje, tj. posiada jakiś zespół cech, doskonałości. Z uwag tych wynika, że w realnym bycie nie może „zabraknąć” jakichś jego „części” istotowych, bo bez nich, byt zupełnie przestaje być tym, czym jest – bytem. Mogą natomiast – i tak też się zdarza – zachodzić braki innych „części”. Dzieje się tak zasadniczo tylko z tego powodu, że świat dostępny nam w poznaniu prezentuje się jako wieloaspektowo złożony. Brak, jakkolwiek brak, ujawnia się tam tylko,

⁴⁰ Tenże, XXII, s. 43. Por. tamże, 135.

⁴¹ Zob. część trzecia, rozdział V, paragraf 2.

gdzie występuje jakaś wielość elementów składowych i jakiś brak harmonii pomiędzy nimi⁴². „Zło jednak – konkluduje Krąpiec – wszędzie będzie brakiem jakiegoś elementu, jakiejś części należnej danemu bytowi. Dlatego też zło samo z siebie nie istnieje, nie jest jakąś postacią bytu, jakąś jego pozytywną naturą”⁴³. Pomimo więc tego, że zło jest faktem, to ta jego „realność” jest w istocie faktycznością braku jakiegoś czy też jakichś, pozbawionych określonej, to znaczy pozytywnej natury, czynników, które „spotkawszy się” w jakimś układzie – nie fundują nic rzeczowego, ściśle mówiąc nic, co jest bytem-dobrem.

1.7. W STRONĘ SYNTEZY – PIĘKNO

W tym obszarze uzasadnień świata-bytu pozostaje jeszcze jeden jego „wymiar”, jakim jest swoiste „zdwojenie” ruchu intelektu (poznania) i woli (pożądania). Stąd też, trzecim z kolei (choć także, w pewnym sensie, pierwszym – będzie jeszcze o tym mowa później) transcendentale relacyjnym – choć specyficznym – jest piękno. Specyficznym, gdyż stanowi taki typ realnej wartości (aspektu) bytu, że ujmowalne jest ono jedynie na polu rozumienia i uwyrażnienia, zarówno transcendentальной prawdy, jak i dobra. Można skrótowo powiedzieć, że piękno jest swoistą syntezą przywołanych wcześniej transcendentaliów. Zachodzi tutaj zupełnie nieprzypadkowy, intencjonalny związek pomiędzy, z jednej strony współgrą działania intelektu i wynikającego z niego rozumnego pożądania-inklinacji „ku” (lub „od”), z drugiej zaś z całym obszarem bogactwa istniejących realnie bytów. Związek ten ujmuje swoistą korelację intelektu-woli oraz jakiejś określonej bytowości. To intelektualne ujęcie wzbudza, staje się racją zaistnienia reakcji pożądawczej⁴⁴. „Intelektualne zatem poznanie – powie tu Autor pracy *Psychologia racjonalna* – i towarzysząca mu nieodmiennie i koniecznie reakcja naszego rozumnego pożądania są jakby dwoma ramionami naszej psychiki, za pomocą której *ogarniamy* intencjonalnie całościowo rzeczywistość”⁴⁵. Oznacza to, że „odbiór” świata jest całościowy, tzn. oba te ruchy osoby-podmiotu poznającego – a zatem kontakt poznawczy (wyrażony w jakiejś

⁴² Naturalnie, taka interpretacja zła może pojawić się jedynie na gruncie przyjmowania realizmu rzeczywistości, a przede wszystkim na jej wyjaśnianiu na kanwie pluralizmu świata. „Zło – mówi w związku z tym M.A. Krąpiec – można wyjaśnić jedynie jako brak należnych dla danej natury czynników bytowych. Po prostu brak należnego bytu jest złem. Sam pluralizm bytowy jest czymś dobrym i godnym pożądania”. I nieco dalej, w tym samym kontekście wyjaśnia: „Brak może zaistnieć jedynie w czynnikach-składnikach integrujących i doskonałościowych. I tu właśnie tkwi siedlisko zła. Gdy zabraknie któregoś, jednego lub wielu czynników integrujących dany byt, wówczas zło jest od razu widoczne” (XXII, s. 44-45).

⁴³ Tenże, VII, s. 164. 167.

⁴⁴ Por. tamże, s. 169-170.

⁴⁵ Tamże, s. 170. „Psychiczny kontakt z rzeczą pojawia się scałościowy. [...] Wypowiadamy się całym naszym wnętrzem psychicznym wobec tego, co nas otacza i co do nas wkracza poprzez naszą aparaturę poznawczą”. Tamże, s. 171.

względnie określonej formie intelektualno-poznawczej) oraz jakieś wstępne pożądanie-upodobanie, są wobec siebie proporcjonalne, są sobie współmierne. Można więc powiedzieć, że perspektywa piękna bytu jest nieprzypadkowym wyrazem więzi pomiędzy samym bytem a osobą, ściślej zaś się wyrażając – pomiędzy bytem a specyficznymi osobowymi aktami życia, tzn. poznaniem oraz pożądaniem-miłością, które są przecież uprzedmiotowione w realnym bycie. Należy tutaj podkreślić fakt, że akt upodobania poznawczego w bycie, który jest przedmiotem „pięknościowego” poznania, jest jeden, ponieważ kontemplacja tego, co istnieje – czyli bytu, jest pewną formą możliwości aktualizowanej poprzez osobowe przeżycie ujawniające się w upodobaniu-miłości wobec bytu danego w poznawczej wizji. Idąc za rozumowaniem Krąpca, należy wyprowadzić wniosek, że to właśnie „jest piękno, o ile znamionuje ono byt realnie istniejący, który ujrzany w swej inteligibilności, na mocy tego, że jako inteligibilny istnieje (jest dobrem), wzbudza miłość-upodobanie, pieczętujące osobistym stosunkiem amabilnym ujrzaną prawdę bytu”⁴⁶. Stwierdzenie takie potwierdza jednoznacznie fakt realnego zaistnienia obydwu „ruchów” osoby wobec świata, które – jakby dwutorowe – ukazują jeden „rezultat”, jakim jest prawda i dobro naraz, a więc piękno bytu.

Tak zatem należy skonstatować, że ta całościowa (spójna) reakcja intelektualno-wolitywna (poznawczo-pożądawcza) jest właściwie tym, co nazywa się przeżyciem pięknościowym, uchwyceniem piękna w jego akcie. Oczywiście, skądinąd nie oznacza to wcale, by akty rozumu i woli były czymś jednym – chodzi tu tylko o uchwycenie pewnej harmonii, spójności w odbiorze świata. Bo ani sama prawda nie wyczerpuje pełni bytowości w aspekcie piękna, ani też w oderwaniu od niej porządek amabilny bytu, lecz swoista współgra, naturalne zespolenie obydwu porządków. Zarówno bowiem porządek inteligibilności, jak i amabilności rzeczywistości są partykularyzacjami relacji, jaka zachodzi pomiędzy bytem a osobą. Tak więc piękno bytu stanowi tutaj swoistą wypadkową płaszczyzny amabilności, tj. dobra bytu, jak i inteligibilności, to znaczy prawdy bytu. Wypadkowa ta – jak już wspomniano na początku tych refleksji – wydaje się jednocześnie czymś bardziej pierwotnym, niż samo spostrzeżenie i wyartykułowanie i prawdy, i dobra bytu. Moment pierwszy, jaki tu występuje, to właśnie wstępna afirmacja (upodobanie) rzeczywistości⁴⁷. Intuicję tę wyraża bardzo dobrze sformułowana przez św. Tomasza z Akwinu definicja piękna, która wiąże oba akty: poznania i miłości⁴⁸. Na czoło wysuwa się tutaj

⁴⁶ Tenże, XXII, s. 141. Por. XXII, s. 47. 140; XV, s. 156. Jeśli byt nosi na sobie „cechę” prawdy i dobra, „to posiada również dalszą cechę transcendentalną: piękna, które właśnie jest prawdą-dobrem, jest blaskiem poznany, który wzbudza zachwyty pożądania” (IV, s. 69).

⁴⁷ Por. Tenże, XXII, s. 48.

⁴⁸ „Piękne jest to, ujrzone wzbudza upodobanie” (św. Tomasz z Akwinu, STh, I, q. 5, a. 4 ad 1 oraz I-II, q. 27, a. 1 ad 3). Rozumienie piękna w perspektywie historycznej omawia Krąpiec m.in.: zob. XXII, s. 46-48. 138-140.

jednak realizm takiego ujęcia. Podkreśla się tutaj bowiem moment istotny, tzn. bogactwo, treść tego aktu „płynie” od strony ujmowanej tym aktem rzeczy. Oznacza to, że intelekt zespolony w swojej wizji poznawczej z pożądaniami-dobrem i – w konsekwencji – upodobaniem tej rzeczy, nie kreuje jej, ale jedynie uwyrażnia, chwytając taką treść, takie uposażenie, jakie wypływa z rzeczy⁴⁹. Dlatego M.A. Krąpiec powie, że „akt poznawczego upodobania w ujrzanym bycie jest jeden, gdzie kontemplacja bytu jest jakby *możliwością* aktualizowaną przez osobisty stosunek wyrażony w upodobaniu (miłości) bytu danego nam w wizji”⁵⁰. I wiążąc te wyjaśnienia z realnym porządkiem prawdy, jak też dobra bytu, sugeruje wyprowadzenie wniosku, iż piękno jako takie, o ile tylko wyraża ono byt istniejący faktycznie, wywołuje akt miłości, czyli „ruchu” upodobania-chcenia i, jako taki, stanowi afirmację *de facto* osobistą (osobową) chwytającą amabilną relację wobec realiów bytu, który istniejąc, jest po prostu piękny. Ważne jest przy tym to, na co zwraca uwagę A. Maryniarczyk, a mianowicie ujawniająca się tutaj, aczkolwiek często pomijana – jak ją nazywa – „zasada integracji (doskonałości)”⁵¹. Jest to ten właśnie „czynnik”, który sprawia, to znaczy – jest racją „umocowania” bytu jako piękna.

Z zagadnieniem transcendentального piękna – dodajmy na koniec i ten jego aspekt – związana jest miłość, jako wsobna, wewnętrzna „modyfikacja” aktów pożądawczych. Jest ona ostatecznie najbardziej pierwotną i fundamentalną racją dla każdego działania, którego wyrazem jest właśnie owo pożądanie, określony ruch „ku”. Jest ona zatem rozumiana jako „pierwsze *związanie się* podmiotu poznającego z rzeczą, z bytem ujętym w poznaniu”⁵². Piękno-miłość jako synteza ontycznej prawdy i dobra stanowi swoiste objawienie się podstawowej więzi, jaka zachodzi między bytem, a realizowaniem życia osobowego. Naturalnie, w kontekście ściślejszego wyartykułowania i rozumienia partykularyzacji: poznanie – prawda oraz miłość – dobro, samo piękno jako akt, staje się poniekąd bardziej uzasadnione, bardziej racjonalne – inteligibilne i amabilne zarazem, czego, jak zaznaczono to w poprzednim rozdziale, wyrazem jest swoiste *związanie* nośności sądów egzystencjalnych oraz sądów-nośników bytowych sensów, tj. sądów orzecznikowych. Niemniej, sam akt pięknościowego przeżycia podmiotu jest najprostszym, i jednocześnie najbardziej pierwotnym aktem kontaktującym go ze światem i wywołującym tym samym pierwotny ruch jego afirmacji. Owszem, wszystko to zawsze w kontekście obydwu uwyrażnionych

⁴⁹ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 175.

⁵⁰ Tenże, XXII, s. 48.

⁵¹ A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 152. „W dotychczasowych interpretacjach transcendentального piękna – zauważa on – nie poruszano problemu zasady integracji (doskonałości). Pominiecie jej można tłumaczyć ciągle toczącą się dyskusją o transcendentalskość piękna. Jej wyodrębnienia i sformułowania – podkreśla dalej – domaga się obrana metoda wyodrębniania transcendentaliów i metafizycznych pierwszych zasad. W sformułowaniu tej zasady można także dopatrywać się podania racji piękna bytu (bytu osobowego w szczególności)” – tamże.

⁵² M.A. Krąpiec, VII, s. 174.

porządków bytu – w szerokim tego słowa znaczeniu – poznawczym, a także pożądanym⁵³.

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia należy postawić pytanie o to, co stanowi istotną bazę rozumienia piękna transcendentalnego? Otóż, egzystencjalnie wyjaśniana struktura rzeczywistości suponuje jedną w istocie odpowiedź: ontycznym fundamentem piękna jako takiego jest akt istnienia bytu. „Wszystko – wyprowadza stąd kolosalny w swym znaczeniu wniosek Krąpiec – co jest istniejące, jest piękne, bo jest pochodne racjonalnie i wolitywnie od istnienia czystego, Boga, który jest pięknem samoistnym”⁵⁴. Wynika stąd zatem, że realizować piękno, to znaczy być pięknym, znaczy w pierwszym rzędzie – istnieć. Jest to możliwe wyłącznie na drodze przyporządkowania do woli i intelektu osoby (ostatecznie osoby Absolutu).

2. SĄD EGZYSTENCJALNY A TRANSCENDENTALNE „SPOSOBY” BYTOWANIA

Przyjrząwszy się bliżej samej realistycznie ujętej koncepcji bytu oraz zwracając uwagę na jego pierwotną afirmację na bazie sądów⁵⁵ egzystencjalnych, i wtórnie – orzecznikowych, jak również uchwyciwszy fundamentalne napięcie w obszarze swoistego sprzężenia samego realizmu świata z jego (realnym) poznaniem, czego specyficznym wyrazem jest obraz rzeczywistości „utkany” z jego właściwości transcendentalnych, warto teraz podjąć próbę, naturalnie wybiórczego jedynie, zreflektowania „styku” tych ostatnich z fundowaną przez sądy pierwotne, tj. sądy egzystencjalne, ontyczną strukturą bytu. Poznanie transcendentalizujące, zauważmy, jako specyficzne poznanie metafizyczne wyraża się pierwotnie w przedrefleksyjnych, spontanicznych i jako takich – bezpośrednich aktach wyrażanych w sądach egzystencjalnych, które, ze swej poniekąd natury, stanowią „doświadczenie” metafizyczne⁵⁶. Doświadczenie to sprowadza się do tego, że istnieją takie akty przedrefleksyjnego, spontanicznego właśnie, poznania człowieka, w których ten ostatni jako podmiot poznania, zachowuje się „naturalnie”, to znaczy nie następuje tutaj jeszcze dwutorowość, jakieś „zdwojenie” polegające na zarysowaniu się osi poznawczej: podmiot – przedmiot. Oznacza to tym samym, że istnieje jakaś najbardziej pierwotna, bazowa intuicja świata, której efektem, nieuświadomionym, to znaczy bez

⁵³ Por. Tenże, XXII, s. 48-49. 141. „Obie główne władze człowieka – intelekt i wola – aktualizują się w kontakcie z bytem, nie ograniczając się do wyizolowanych aktów poznania, a następnie miłości, lecz splatając w jedno przeżycie: rozkoszy płynącej z intuicyjno-kontemplatywnego poznania bytu” (XXII, s. 49).

⁵⁴ Tenże, VII, s. 177.

⁵⁵ Ogólne refleksje porządkujące rozumienie sądu podejmuje A.B. Stępień w zbiorze: *Studia i szkice filozoficzne* (t. I), zwłaszcza: s. 190-192.

⁵⁶ Zob. analizy W. Stróżewskiego w jego artykule: *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 24(1996), nr 1, s. 19-30.

zadziałania jakiegoś typu refleksji towarzyszącej, jest prosty odbiór-recepcja świata w jego, jakby jeszcze poznawczo nieupostaciowionej formie, która to jednak forma nie jest czymś w rodzaju jakiegoś bliżej nieokreślonego *a priori*. Ta forma jest po prostu kierowana samą dorzecznnością świata i naturalnym zachowaniem człowieka⁵⁷.

2.1. „ZAKRES” ISTNIENIA

W pierwszym rzędzie podkreślmy, iż akt istnienia i proporcjonalna do niego treść (istota bytu) jawią się tutaj jako aspekty transcendentalne, a zatem odnoszące się do każdego realnie istniejącego bytowania, bo każdy byt jest bytem, tj. czymś istniejącym, o czym „świadczy” jego nachylenie transcendentalne właśnie. One również, owe ogólnobytowe aspekty, suponują istnienie specyficznego rodzaju poznania, takiego, które – jako jedyne – zdolne jest ujmować realność samego istnienia i treści realnego bytu. Jako fundamentalny „moment” racjonalnego życia osoby ludzkiej, jest to poznanie – jak już widzieliśmy to wcześniej – transcendentalizujące, nie zaś jakies tylko „zakresowe”, kategorialne, czyli w istocie uniwersalizujące⁵⁸. Dokonuje się ono poprzez poznanie w sądach, stanowiących pełne ludzkie akty poznawcze – jak mówi A. Maryniarczyk – będące wyrazem „aktualizacji człowieka” jako poznającego podmiotu. One właśnie stwierdzają realną bytowość w jej aspektach transcendentalnych i koniecznych i jako takie dopiero realizują fundamentalny swój przymiot, jakim jest prawdziwość. Byt bowiem jako „czytelny” – w pełni zrozumiały (podstawę owej zrozumiałości posiada w sobie – poza sobą nie potrzebuje jakichś dalszych uzasadnień) jest związany z intelektem (jest inteligibilny) poprzez realną obowiązywalność tej transcendentalnej relacji, która ukazuje odniesienie-uzgodnienie jego ontycznej faktyczności z myślą⁵⁹. „Fakt sądów egzy-

⁵⁷ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 85.

⁵⁸ Por. Tenże, IV, s. 71-72; VII, s. 24-25; V, s. 299; X, s. 220. W związku z tym Krąpiec podkreśla, że „akt istnienia jawi się nie tylko jako akt objawiający możliwość poznania, ale także wewnętrzną, co-raz bardziej złożoną i doskonałą strukturę bytu. Wobec tego można powiedzieć, że akt istnienia bytu umożliwia poznanie danego bytu i zarazem konstytuuje tegoż bytu doskonałe uposażenie, które jest realne, gdy naprawdę istnieje, a nie tylko jest pomyślane przez człowieka”. Stąd też konkluzja Autora *Metafizyki*: „Jawi się zatem istnienie jako czynnik konstytuujący realność bytu samego w sobie, albowiem to dzięki istnieniu bytu wszystko w tym bycie jest rzeczywiście istniejące i w poznaniu jawiące się jako realne. Istnienie jawi się więc jako absolutna doskonałość bytu, albowiem bytowo coś jest na tyle doskonałe, na ile ono rzeczywiście istnieje” (XXI, s. 147). Zob. analizy A.B. Stępnia w jego *Studiach i szkicach filozoficznych*, t. I, s. 185-186.

⁵⁹ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 41; A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, s. 306-307. „Byt – pisze M.A. Krąpiec – swoją oczywistością zmusza intelekt do całkowitego uznania siebie [...]. Byt przeto jest związany z intelektem przez tzw. transcendentalną relację, w której dostrzegamy uzgodnienie intelektu i bytu, a przez to samo zrozumiałość bytu. Zrozumiałość ta (*intelligibilitas entis*) nie dodaje bytowi żadnej nowej rzeczywistej cechy, albowiem każda ewentualna nowa cecha mieści się już w pojęciu bytu. Z chwilą jednak, gdy byt jest zrozumiały, istnieje podstawa do utworzenia nowego pojęcia o bycie,

stencjalnych – mówi M.A. Krąpiec – świadczy o tym, że istnienie jest najpierwotniej dostępne dla myśli. Aby takie sądy mogły stać się możliwe – dodaje – intelekt musiał wprost ująć to, co w bycie jest najgłębsze i wyrazić w najprostszym zdaniu, którego strukturalne zdwojenie jest odbiciem i refleksem strukturalnego zdwojenia samej rzeczywistości. Sądy te – kończy tę myśl Autor monografii *Człowiek i prawo naturalne* – podkreślają nieco pomijany, a jednak najważniejszy element rzeczywistości: istnienie⁶⁰. Uchwycenie go bowiem jest podstawą realizmu, co z kolei umożliwia jasne określenie przedmiotu metafizyki, którym ostatecznie jest byt jako byt (istniejący). On właśnie jako podstawa poznania transcendentalizującego jest fundamentem formułowania-odczytywania wszelkich dalszych pojęć transcendentalnych jako pojęć analogicznych, które stanowią taki typ ujęć poznawczych, w treści których następuje swoista współgra pozwalająca na „chwytanie” treści w strukturze pojęć oraz samego faktu istnienia w strukturze sądów egzystencjalnych⁶¹. Ewidentnym i poniekąd bazowym przykładem takiego stanu rzeczy jest zwrócenie uwagi na transcendentale dobra, które ujawnia fundamentalny „fakt” metafizyczny, ten mianowicie, że dobro jako takie jest przyporządkowane do bytu z racji istnienia, nie zaś z tytułu istoty. Można więc powiedzieć, że dobro właśnie jest dobrem o tyle, o ile realizuje jakąś ontyczną doskonałość, gdy tę z kolei posiada – wzbudza swoją „treścią” („najpierw” jako istniejącą) naturalne pożądanie, co jest możliwe tylko i wyłącznie w sytuacji jego realnego bytowania (istnienia konkretnego). Tak więc można skonstatować, że dobro z natury rzeczy koresponduje z fundamentalnym, tj. egzystencjalnym aspektem bytu⁶².

Istnienie zatem może być zaafirmowane – to wydaje się być czymś istotnym – jedynie w „strukturze” takiego sądu, który swą „mocą” dotyczy faktycznego stanu, tj. istnienia. Takim sądem może być tylko sąd egzystencjalny. W ten sposób ujęte-zaafirmowane istnienie staje się jednocześnie operatywne (funkcjonalne) w poznaniu metafizycznym, sięgającym zasadniczo w obszar tego, czym jest byt – treść jako istniejąca. Dlatego też, ten typ poznania jest poznaniem ściśle analogicznym i transcendentalizującym, ponieważ „mieści” w sobie sąd o tożsamości relatywnej

pojęcia, któremu dajemy miano prawdy – *veritas*” (II, s. 137).

⁶⁰ M.A. Krąpiec, II, s. 568. Jasne zatem się staje to, że jedynie „pod aktualnym istnieniem i wraz z nim powstaje istota rzeczy, a w żaden sposób nie wyprzedza ona realnie istnienia. Cała więc istota – podkreśla to Krąpiec – realizująca się pod aktualnym istnieniem jest całkowicie przyporządkowana do istnienia” (V, s. 298).

⁶¹ Por. Tenże, IV, s. 92. A zatem „sąd egzystencjalny – przekonuje nasz Autor – nie polega na przydzieleniu do podmiotu orzecznika *byt*, lecz jest stwierdzeniem spontanicznym, bezpośrednio się ujawniającym, przy poznawczym zetknięciu się z przedmiotami realnymi samego aktu [...] istnienia. Świadome i spontaniczne stwierdzenie istnienia rzeczy jest pierwszym i zasadniczym stwierdzeniem poznawczym intelektualnie poznającego człowieka. Stwierdzenie zatem istnienia dokonuje się w autentycznej formie wyłącznie w sądzie egzystencjalnym” (IV, s. 132).

⁶² Por. Tenże, V, s. 309.

(opartej ostatecznie na złożeniu bytu z istoty i istnienia) oraz „ujawnia” konkretną, tożsamą w sobie treść jako istniejącą. Można zatem powiedzieć, że akt istnienia jest doświadczany poniekąd „nadpoznawczo” (wcześniej była już mowa o nadprawdziwości sądów egzystencjalnych jako takich), to znaczy w absolutnie bezpośrednim poznawczym „styku”, jaki dokonuje się w obrębie egzystencjalnego „napięcia”, które „rozgrywa się” pomiędzy istniejącym podmiotem, a istniejącym realnie i konkretnie przedmiotem poznania. Znaczy to, iż dorozumienie owego „pomiędzy” wyklucza pośrednictwo jakichkolwiek znaków. Tak więc akt istnienia (także coś, co A.B. Stępień nazywa „kryterium istnienia” – K_i)⁶³ jawi się w naturalnym procesie poznania jako „coś” zupełnie oczywistego i jako „bezznakowe” („pozaznakowe”) nie jest komunikowane drugiemu podmiotowi jako znak. Co to zatem oznacza? Konsekwencją takiego „układu” rzeczywistości jest fakt, że poznawcze uchwycenie istnienia nie może być wyrażone w żadnym pojęciu-znaku, ale jedynie w takim sędzie o istnieniu, który jest „znakiem” tego, iż podmiot poznający rozumienie to, że poznaje (interioryzuje poznawczo) realny akt konkretnego istnienia bytu. Jest to właśnie ten pierwotny, spontaniczny akt poznania, który swoim kształtem nie ujawnia (jeszcze) osi poznawczej: podmiot – przedmiot. Jest on swoiście „pierwszy”, jakby bez „tła” samego „bagażu” poznania już w jakiś sposób „kierowanego”. Owszem, jedynym sądem tego typu jest sąd egzystencjalny, który z natury swojej (w schemacie – „A istnieje”) komunikuje, zapośrednicza rozumienie poznania (odpoznania – odczytania) faktu realnego istnienia. Taki sąd, jako sąd nadprawdziwościowy – jak mówi Krąpiec – jest „manifestacją” rozumienia tego, że realny podmiot doświadcza świata jako istniejącego realnie. Jedynie bowiem to, co istnieje rzeczywiście i jest w swej wewnętrznej „strukturze” określone – jak już była o tym mowa, ściśle zdeterminowane – jest w istocie poznawalne. Skoro zatem jest-istnieje byt, który znajduje się u podstaw wszelkiego poznania, to wynika stąd, że i samo poznanie („bytowe” – rzeczowe) zasadza się bardziej na mocy sądu egzystencjalnego, niżli na samym pojęciu istoty. Oczywiście, to „istnieniowo-istotowe” pojęcie bytu determinuje pierwszy, bazowy przedmiot myślenia, ale „dzieje się” to jedynie w obszarze tego, co faktycznie istnieje, a tutaj – pamiętajmy – kluczową rolę odgrywa nie jakaś dowolna treść, ale to, że ona w ogóle istnieje⁶⁴.

⁶³ W związku z tym Autor *Wstępu do filozofii* pisze: „Kryterium istnienia K_i to taka własność lub moment przedmiotu istniejącego lub samego istnienia, że ilekroć występuje K_p , to dany przedmiot istnieje, to mamy do czynienia z (faktycznym) istnieniem (czegoś). K_i jest tu pojęte jako taki warunek dostateczny istnienia (czegoś), który nadaje się na zamię rozpoznawcze tego istnienia. Jeżeli K_p , to coś istnieje i K_i występuje w zasięgu poznania. Inaczej formułując – wyjaśnia dalej Stępień – jeśli K_i występuje w zasięgu poznania (w polu świadomości poznającej), to coś, czego K_i jest warunkiem dostatecznym – zachodzi” (*Studia i szkice filozoficzne*, s. 323).

⁶⁴ Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 155; XXI, s. 187-189. 204-205; XII, s. 38. 221. „Rzeczywistość ujęta ze względu na konkretne istnienie ukazuje swój istotny wyraz bycia rzeczywistością, a więc czymś realnym, chociaż mnogim – konkretnie w sobie istniejącym bytem” (XXI, s. 169).

2.2. W STRONĘ TRANSCENDENTALNEJ GŁĘBI

Ukierunkowując dalszy tok analiz zaznaczmy teraz, że ujęty w sądzie egzystencjalnym byt jest „głębiej” rozumiany w kontekście jego dookreśleń – ujęć dopełniających jego status, mianowicie pojęć transcendentalnych, tj. takich, które swoją „budową” przekraczają wszelkie zakresy orzekania. Staje się to uzasadnione tym bardziej, gdy weźmie się pod uwagę kwestię, w tym kontekście fundamentalną, a mianowicie to, że prawa bytu są jednocześnie prawami realnego procesu poznania i dalej, to jest w pełnym tego słowa znaczeniu, wtórnie – myślenia. Cały bowiem kontekst-zakres intelektualnego poznania jest koniecznie powiązany z bytem i jego w każdym wypadku, tj. w całym zakresie (transcendentalnie rozumianym) dotyczy. A zatem, cała treść, która odsłania się w poznaniu, w realnym bycie (już „wcześniej”) stanowi jego „zawartość”, wewnętrzne uposażenie. Stąd możliwy (i konieczny zarazem) jest do wyprowadzenia wniosek, że racjonalność jako taka jest w pierwszym rzędzie „cechą” bytu jako właściwego przedmiotu poznania. Słowem, sam byt ujęty pierwotnie w sądzie egzystencjalnym, jest inteligibilny, jest „polem” racjonalności. Przekonuje o tym chyba najbardziej sama nośność (powszechna, to znaczy ogólnobytova obowiązywalność) zasady racji bytu, w treści której, to sam byt jest jednocześnie i dostateczną, i ostateczną podstawą uniesprzecznienia porządku bytowego i – pochodnego od niego – układu racjonalno-poznawczego. To sam byt (to, co istnieje) ujęty w sądzie, jako w sobie inteligibilny, jest racją zrozumiałości wszystkich stanów ontycznych, które nie są samozrozumiałe. Podstawa racjonalności wszelkiego typu wyjaśnień, uniesprzecznień bytu, sprowadza się więc w perspektywie ostatecznej do ukazania takiego stanu bytowego, który jest rzeczywistą racją tych stanów rzeczy, które w sobie nie posiadają dostatecznej zrozumiałości, ale samym swoim ontycznym *status quo* „naprowadzają” na jakiś racjonalny (bo rzeczowy) typ jego konieczności⁶⁵.

Należy tutaj podkreślić, że jakikolwiek typ ludzkiego poznania – choć bazuje na realizmie tego, co w poznaniu istotne, tzn. samym akcie bytu jako istniejącego – to jednak nie realizuje się poza esencjalną „stroną” bytu. Wykluczając aspekt treściowy przedmiotu poznania, nie byłby możliwy do sformułowania żaden racjonalny sąd. Także same sądy egzystencjalne, stwierdzające sam fakt realnego istnienia, kontaktujące z faktycznością rzeczywistości, nie byłyby możliwe poza kontekstem pojęciowym – muszą zawierać przedstawienia tego, co dane (i mówiąc językiem Husserla – „jak dane”) jako istniejące. Tak zatem treściowa strona bytu stanowi niezbywalny element komunikatywności świata, jego swoistej „przezroczystości”, chociaż jej ontyczną podstawą jest akt istnienia, który – jak wiadomo – jest przedmiotem sądu specjalnego, tj. sądu egzystencjalnego, bo dotyczącego istnienia jako istnienia. Taki sąd jest typem poznania bezpośredniego, ponieważ to, co swoją „treścią” wy-

⁶⁵ Por. Tenże, XXII, s. 21-22. 129-130.

raża, to sama realna faktyczność rzeczy, dająca się stwierdzić-zaafirmować w przypadku wszystkiego tego, co jest bytem⁶⁶. Owszem, dzieje się tak, gdyż istnienie nie jest koniecznościowo powiązane z jakąś jedną tylko konkretną istotą. Następuje tutaj bowiem powiązanie transcendentalne, ponieważ analogicznie ujęty byt, zawsze „ujawnia się” jako konkretna treść z proporcjonalnym do niej aktem istnienia. A zatem, stwierdzony w swojej złożoności fundamentalnej byt, tj. ujęty w „strukturze” niesprowadzalnych do siebie swoich „stron”, to znaczy istnienia i istoty, posiada „pole” ontyczne nieskończone; ujawnia tym samym swoją (konieczną) transcendentalność⁶⁷. Wyraża się ona, oczywiście, w samym fakcie bytowania, a zatem na płaszczyźnie bazowej, bo ontycznej, ale również na płaszczyźnie poznawczej. Tak więc sądy egzystencjalne – raz jeszcze wracając do próby uchwycenia ich istoty – są sądami specjalnymi, ponieważ stanowią swoistą syntezę poznania: i zmysłowego, i intelektualnego. Stykając bowiem z rzeczywistością, „komunikują” ją w jednym akcie poznawczym, właśnie zmysłowo-intelektualnym. I – co należy raz jeszcze wyartykułować – ów „styk” dotyczy porządku czysto egzystencjalnego, gdyż „pokazuje” realne, konkretne istnienie rzeczy, ale ukazuje również jej „stronę” treściową. W związku z tym, sądy egzystencjalne, ich ontyczno-poznawcza nośność, stanowi fundament dla wszelkich dalszych (jako już wtórnych) ujęć poznawczych – pojęciowych. Te ostatnie, w takim stanie rzeczy, nie mogą być już operacjami poznawczymi dowolnymi, tzn. z gruntu nie mogą fundować apriorycznego obrazu świata, jak to jednak było widać w ujęciu, na przykład, Heideggera, ale nie tylko u niego, bo i – wbrew pozorom – także u Marcela, jak również, z innej już perspektywy, u Analityków. W gruncie rzeczy – wracając do naszych analiz – oznacza to, iż pojęcia transcendentalne implikują zawsze akt istnienia, z tej głównie racji, że w samo sedno ich struktury wchodzi sądy egzystencjalne⁶⁸.

⁶⁶ W związku z tym M.A. Krąpiec powie, że „przedmiotem poznania (rozumienia) jest sama rzecz, a nie jej ogół, który jest tylko znakowym sposobem poznania. Ten jednak sposób naszego poznania możemy w zreflektowanym poznaniu uprzedmiotowić i uczynić go właśnie przedmiotem poznania zreflektowanego” (VIII, s. 296).

⁶⁷ Por. Tenże, VII, s. 107-108; XI, s. 149-150. Autor monografii *Byt i istota* czyni tutaj dodatkowe wyjaśnienia: „Owa wspólnota bytowa, płynąca ze sposobu związania z istnieniem staje się podstawą proporcjonalnie wspólnego *pojęcia* bytu, operatywnego na terenie metafizyki. Podstawą analogicznego *pojęcia* bytu i innych *pojęć* analogicznych transcendentalnych jest ten sam sposób związania się z istnieniem różnych konkretnych natur, które całą swoją treścią wyrażają wewnętrzne przyporządkowanie do właściwego sobie istnienia. I dlatego nie można abstrahować ani istnienia od istoty, ani *vice versa*, ale byt można ująć tylko w sytuacji polarnej, gdzie biegunami są i istota, i istnienie. Takie pole bytu – wyprowadza końcowy wniosek Krąpiec – jest nieskończone. Ma jednak konieczną perspektywę: tożsamości Absolutu” (XI, s. 149-150).

⁶⁸ Por. Tenże, IV, s. 60; XII, s. 220 (przypis). „Jeśli w sądzie egzystencjalnym – wyjaśnia to ważne zagadnienie Krąpiec – dokonaliśmy pierwszego styku poznawczego, zarówno z realnym istnieniem rzeczy, jak i jej konkretną treścią, to wszelkie inne operacje myślowe, abstrahujące od konkretności i uwydatniające w ujętej już treści ogólne i konieczne linie konstrukcyjne nie będą procesami do-

Wszystkie transcendentalia są *de facto* wyrazem realnie istniejącej rzeczywistości stanowiąc główne, realnie tożsame, zamiennie z sobą aspekty bytowości. Są to poznawcze ujęcia konkretne, zespolone z samą bytowością w jej wymiarze egzystencjalnym, jak również treściowym. Poszczególne transcendentalia – byt, rzecz, odrębność, etc. jako „sądy alternatywnie sprzężone”, ujawniają się jako zespół sądów, które odnoszą się wprost do transcendentalno-analogicznego języka metafizyki. Wszakże rzeczywistość jawi się tutaj jako wielorako złożona i analogiczna zarazem, nie zaś jako nieskończona wielość jednoznacznych abstraktów, ujmujących ją jakoś czysto zakresowo. Tak zatem, prawdziwościowe stany wyrażane w aktach poznawczych wiążą się ze stosowaniem języka transcendentalizującego i zarazem analogicznego, na bazie którego możliwe jest wyrażanie rzeczywistych stanów rzeczy, tj. analogicznego pojęcia bytu jako bytu oraz wartości transcendentalnych, z nim samym zamiennych⁶⁹. Tutaj właśnie ujawnia się niewystarczalność samego procesu abstrakcji. Pojęcia transcendentalne bowiem są pochodną skomplikowanych operacji poznawczych – co już sygnalizowano wcześniej – zwanych separacją. Jej owocem jest tworzenie pojęć-sądów o relatywnej tożsamości bytu. Na każdym jednak etapie analizy różnych (transcendentalnych) aspektów bytowania, kwestią podstawową jest swoisty „nawrót” do pojęć-sądów bardziej pierwotnych, których fundamentem jest samo transcendentalne pojęcie bytu jako istniejącego⁷⁰. Chodzi zatem o ujęcie bytu jako bytu i wskazanie na takie jego aspekty, „wymiarzy”, które są powszechne w sensie transcendentalnym, a zatem nie ograniczają się li tylko do jakichś klas (zakresów właśnie) tego wszystkiego, co istnieje. Dotyczą analizy realnej egzystencji i jednocześnie koniecznych i niepodważalnie niesprzecznych jej uwarunkowań⁷¹. „Relacja zatem transcendentalna i konieczna – powie Krąpiec – jest jakby

wolnymi, apriorycznymi, lecz wyrastającymi z realnego ujęcia rzeczywistości. Wszystkie więc dalsze procesy abstrahowania, w których tworzymy pojęcia uniwersalne, wyrastają z ujętej, realnie istniejącej, w poprzednim poznaniu, treści” (tamże). Wiąże się to ze swoistą „opozycyjnością”, jaka zachodzi pomiędzy pojęciami transcendentalnymi władnymi ująć całość bytu, a zatem i aspekt esencjalny, i jego stronę egzystencjalną, a pojęciami uniwersalnymi, których struktura dotyczy jedynie pierwszego jego aspektu. Por. IV, s. 77-78.

⁶⁹ Por. Tenże, XI, s. 139; VII, s. 25-26.

⁷⁰ Por. Tenże, VII, s. 105. Wiąże się to zagadnienie z niezwykle doniosłą dziedziną refleksji filozoficznej, jaką jest język jako ludzki naturalny sposób znakowania rzeczywistości jako istniejącej. Pojawia się tutaj jednak wiele nieporozumień do tego stopnia, iż wielu myślicieli jako przedmiot zainteresowań samej filozofii bierze właśnie język jako zbiór znaków o tejże rzeczywistości. „Znak i jego struktura – wyjaśnia Krąpiec – zależy od struktury bytu, który jest znaczony, i bytu (człowieka poznającego) jako *znaczącego* i tworzącego znak. Generalnie rzecz biorąc, to strukturę bytu jako poznawaną trzeba wyrazić w znaku-języku, a nie osądzać o rzeczywistości zasadniczo z punktu widzenia znaku-języka, albowiem wówczas niczego się nie wyjaśni z samej rzeczywistości”. I konkludując, stanowczo stwierdza: „nie byt jest zależny od znaku, ale znak jest zależny od bytu” (VIII, s. 320). Zob. tamże, s. 321-324.

⁷¹ Por. Tenże, VII, s. 40.

wtopiona i przenika cały byt i wszystkie jego czynniki⁷². Specyfika bowiem relacji transcendentálnych polega głównie na tym, że realizują się one we właściwej proporcji w każdym przygodnym bycie, przyporządkowując jednocześnie byt do proporcjonalnej-współmiernej racji jego (za)istnienia. Dlatego też, relacje te stanowią fundament metafizycznego, a więc uniesprzeczniającego odkrywania i wyjaśniania, zarówno natury, jak i konkretnego, realnego istnienia wszystkiego, co istnieje. W tym zatem świetle, tj. w perspektywie koniecznych relacji transcendentálnych, każdy element rzeczywistości, każdy byt „ujawnia się” jako zrozumiały, czytelny, komunikujący „siebie” jako coś, co po prostu jest-istnieje⁷³.

W zagadnieniu tym, dodajmy na koniec, istotna wydaje się także sprawa elementarnego porządku metodologicznego, kierowanego zasadniczo samym układem przedmiotu metafizyki. „Przy tworzeniu konstrukcji różnych pojęć metafizycznych – zauważa współautor książki *Z teorii i metodologii metafizyki*, M.A. Krąpiec – w różnych *miejscach* padają akcenty: bądź na samą intuicję rzeczywistości, bądź na jej analizę w świetle pojęcia bytu (zasady tożsamości i niesprzecznosci), bądź na refleksję nad własnymi aktami poznawczymi ujmującymi elementy tejże rzeczywistości⁷⁴. Pojawia się tutaj zatem kwestia „sprzężenia” porządku czysto ontycznego z porządkiem epistemologicznym. Punktem odniesienia jednak, fundamentem sprawdzalności (weryfikowalności) wszystkich analiz jest sam rzeczywisty byt – istniejący i, jako taki, poznawalny. Poza nim bowiem nie ma niczego w realnym układzie świata, co realizowałoby jakąś „pozytywną” bytowość. Naturalnie, fakt niebytu, stan nieistnienia ujmowany jest – przypomnijmy – w sądach egzystencjalnych negatywnych. W związku z tym, myśl ludzka posiada taką „naturę”, że zawsze jest zrelatywizowana „proporcjonalnie” do bytu. Nie jest więc możliwe, aby wykazywała jakąś „obojętność” – czyli ostatecznie, sprzecznosc – na sytuację próby łączenia w jednym zdaniu-sądzie bytu i niebytu, a zatem również, konsekwentnie, prawdy i fałszu. Jest to podstawowe, pierwotne prawo myśli, ponieważ jest to prawo samej rzeczywistości, której ta jest poznawczym racjonalnym ujęciem⁷⁵.

⁷² Tamże, s. 143.

⁷³ Por. Tenże, X, s. 26.

⁷⁴ Tenże, VII, s. 105-106.

⁷⁵ Por. Tenże, II, s. 131-132. „Do zaistnienia prawdy – powie Krąpiec – potrzebny jest koniecznie akt refleksji władzy poznawczej nad swoimi własnymi aktami, i to takiej refleksji, która staje się niezależna w swej funkcji od poprzedniego stanu myśli i od poprzedniej formy myślenia. Słowem, w prawdzie (i w sądzie) trzeba refleksji pojętej w sensie ścisłym, a więc refleksji jakiejś władzy nad jej własnymi aktami poznawczymi” (tamże, s. 320).

3. TRANSCENDENTALIA A METAFIZYCZNE UNIESPRZECZNIENIA

Po ukazaniu (skrótowym) palety transcendentalnych właściwości bytu oraz po dokonaniu próby związania samej ontycznej, jak i poznawczej nośności tychże właściwości z mocą „komunikatywną” sądów egzystencjalnych, przejdźmy teraz do kwestii bardziej jeszcze fundamentalnej, a mianowicie, poddajmy analizie rzeczywistość pod kątem wskazania jej racji ostatecznych, głównie tych, które uniesprzeczniają ją w jej (niekoniecznym) istnieniu. Starając się osadzić ten wątek w ustaleniach poprzednio przywołanych, przypomnijmy, iż poznanie *stricte* metafizyczne zasadza się w swej istocie na poznaniu spontanicznym, przednaukowym. Właśnie ono, poznanie przedrefleksyjne, będące podstawą pierwotnego kontaktu poznawczego człowieka z otaczającą go rzeczywistością, dostarcza mu jakby pierwotnego „materiału”, umożliwia mu egzystencjalne (i poznawcze zarazem) zanurzenie w świat. Chodzi tutaj zasadniczo o poznanie o charakterze transcendentalizującym. „Poznanie typu transcendentalizującego – pisze Krąpiec – występujące w metafizyce spełnia dążność konkretystycznego poznania zespolonego z koniecznością i jedynie analogiczną ogólnością”⁷⁶. Wszelkie zatem poznawcze ujęcia bytu – wszystkiego tego, co jest, jak i związanych z nim (w sposób konieczny) transcendentaliów ukazują się jako i naczelne, i pierwsze sądy o świecie rzeczy i osób. Sądy te – co jest tutaj czymś absolutnie fundamentalnym – stanowiąc podstawowe struktury poznawcze, są podstawą całej racjonalności rzeczywistości – zarówno na płaszczyźnie poznania spontanicznego, przednaukowego, jak i poznania naukowego. Tak zatem, zespolenie tychże sądów, czego najbardziej dostępną i na gruncie realizmu poznania oczywistą „ilustracją” są sądy o tożsamości, sądy o niesprzecznosci, celowości i racji dostatecznej – o czym była mowa już wcześniej – i rzeczywiście są one sądami naczelnymi i bezwzględnie pierwszymi. Są to ostatecznie – sądy-zasady (racje), które „rządzą” samym bytem, jak i jego (racjonalnym, w pełni uzasadnianym) poznaniem. Jako takie właśnie stanowią grunt dla odczytywania i formułowania wszelkich innych, mniej już (samych z siebie) oczywistych, zasad⁷⁷.

Metafizyczne poznanie, dopowiedzmy raz jeszcze, jest poznaniem analogicznym i transcendentalizującym, nabudowanym poniekąd na naturalnym języku – języku

⁷⁶ M.A. Krąpiec, VII, s. 17. Oczywiście, zagadnienie to wiąże się z rozumieniem stosowanego na gruncie metafizyki języka, który jest językiem transcendentalizującym. „Język ten – wyjaśnia Krąpiec – charakteryzuje się nie tylko obecnością w sądzie transcendentaliów (pojmovanych głównie jako treści najogólniejsze, bezzakresowe, przeciwstawione uniwersaliom, jako treściom zakresowym), a nade wszystko formalną (w wypadku sądów egzystencjalnych) lub też formalnie implikowaną afirmacją istnienia”. I dodaje szczególnie istotny wniosek: „Asercja zdaniowa bez możliwości faktycznego dokonania afirmacji egzystencjalnej byłaby [...] ostatecznie niemożliwa” (XIII, s. 94-95).

⁷⁷ Por. Tenże, XIII, s. 155-156. Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, s. 305. Sposób odczytywania transcendentaliów dokonany przez Akwinatę poddaje analizie M. Podbielski w artykule: *Teoria transcendentaliów w I kwestii „De Veritate” św. Tomasza z Akwinu*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 227-242.

podmiotowo-orzecznikowym⁷⁸. Terminy zatem tutaj stosowane, właśnie analogiczno-transcendentalne, suponują cały poznawczy proces wyodrębniania i formułowania-uściślenia pojęć transcendentalnych, które z całą pewnością, są (*sui generis*) pojęciami podstawowymi. Są fundamentalne, ponieważ – poprzez ich związek z tymi „nośnikami” rzeczywistości, jakimi są sądy bazowe, tj. sądy egzystencjalne, kontaktujące przecież wprost ze światem rzeczy i osób⁷⁹. Stąd też „koniecznościowość ludzkiego poznania” nie stanowi jedynie jakiegoś, z gruntu subiektywnego, sposobu ludzkich procesów myślowych, ponieważ nie znajduje swojego punktu odniesienia w poznającym podmiocie, ale – z konieczności właśnie – wpływa i w sensie ścisłym jest recepcją czynników koniecznościowych samego realnego bytu. Dlatego też, charakteryzując specyfikę poznania metafizycznego należy podkreślić, że – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami – poznanie transcendentalizujące (transcendentalne) nie przechodzi w poznanie uniwersalizujące, ponieważ ono, będąc poznaniem pojęciowym – jako poznanie abstrakcyjne, nie jest poznaniem realistycznym. Poznawcza zatem recepcja bytowych konieczności jest przyczyną poznania koniecznościowego, gdyż to istotna struktura bytu jawi się jako ostateczna racja-powód poznania o charakterze koniecznościowym. Dlaczego? Otóż, to byt istniejący realnie jako wewnętrznie ustrukturalizowany (właśnie) koniecznościowo i jako taki – poznawczo zinterioryzowany, jest racją konieczności. Więcej, jako istniejący – byt jednostkowy i konkretny zarazem, jest „skupiskiem” całego zespołu transcendentaliów, ponieważ poza ontycznym „kontekstem” konkretności nie ma samego bytu (jako bytu) i, co z tego wynika, poza istniejącą faktycznie, konkretnie jednostką nie istnieje zarówno prawda, jak i dobro oraz (jakby „naddatkowo”) – piękno. Dlatego należy wyprowadzić stąd jeden podstawowy wniosek, że realizm poznania metafizycznego niejako determinuje-wiąże poznający podmiot ze światem, który jest realny i konkretny. Słowem, świat ujmowany w odpowiednich proporcjach, zawsze w kontekście wyakcentowanych jego „momentów” jest światem bezsprzecznie rzeczywistym⁸⁰.

⁷⁸ W związku z tym Maryniarczyk wyjaśnia, że „specyfiką wyrażeń transcendentalnych jest to, że ich zakres orzekania nie zmienia się, choć zmienia się treść, na którą wskazują, i z tej racji wszystkie są zamienne z bytem [...]. Wyodrębnione transcendentalia dodają zawsze coś nowego do rozumienia bytu, wskutek tego następuje ich uwyraźnienie” (*Racjonalność i celowość świata rzeczy i osób*, s. 28).

⁷⁹ Dlatego Autor pracy *Język i świat realny* powie, iż „w posługiwaniu się terminami transcendentalnymi suponuje się sądy egzystencjalne, które *na gorąco* stwierdzają istnienie bytu. Ich struktura jest najbardziej adekwatna do struktury podstawowej samej rzeczywistości, w której zasadniczo odróżnia się stronę egzystencjalną i esencjalną” (XIII, s. 91-92).

⁸⁰ Por. Tenże, VIII, s. 302; X, s. 11; XIII, s. 93. Jest to naturalnie związane ze specyfiką poznania metafizycznego w ogóle. W tym kontekście warto zauważyć tyle, że dedukcja jako „strategia” poznawcza zasadniczo nie jest tutaj nieprzydatna, ponieważ – jak już zasygnalizowano to pośrednio – poznanie metafizyczne jest poznaniem „intensywnym”, nie zaś „ekstensywnym” operującym na „zakresach” odnoszących się tylko do pewnych „fragmentów” rzeczywistości. Dlatego tutaj chodzi głównie o pozna-

Dlatego też, w sensie ścisłym, tylko i wyłącznie pojęcia transcendentalne są zdolne ujawniać kontekst odkrycia i uzasadnienia metafizycznej analizy bytu istniejącego realnie. Sądy-zdania zawierające w swej treści pojęcia analogiczne – ściśle transcendentalne, są zdaniami-sądami specyficznie metafizycznymi, stąd też wyróżniającymi się treściowo z zakresu analiz nauk szczegółowych⁸¹. Ujawniają one taki typ relacji zachodzących w „granicach” całej rzeczywistości (a więc właściwie ujętego przedmiotu metafizyki), które są relacjami transcendentalnymi, bo odnoszącymi się do wszystkiego, co jest bytem. Są to więc – na kanwie zrelacjonowania aktu istnienia do treści – relacje wszechogarniające. Są to relacje sięgające tak głęboko w ontyczną strukturę świata, że bez nich w ogóle nie można by racjonalnie poznać bytu. Dosiągają więc one każdego bytu, a zatem odnoszą się do treści-układów wszystkich transcendentaliów. Uszczegółowiając tę kwestię należy więc powiedzieć, że te konieczne relacje pozwalają ująć poznawczo świat w jego podstawowych strukturach, ponieważ – jak się okazuje – są to relacje istnienia wobec istoty oraz istoty względem istnienia, co tym samym ujawnia i sam byt jako taki, i byt-rzecz, i byt jako jedno. Następnie, zauważmy, pojawia się relacja wobec przyczyny sprawczej, która pozwala wyartykułować bytową odrębność, i odpowiednio – relacja do przyczyny wzorczej, która ujawnia prawdę bytu i wreszcie relacja do celu-kresu (działania), która odsłania „pokład” dobra bytu. Tak więc wyartykułowanie i uzasadnienie funkcjonowania transcendentaliów ukazuje cały splot relacji, w obrębie których one występują i jaką niosą poznawczą treść, tak przecież istotną dla metafizycznych, fundamentalnych niesprzecznień. Oczywiście, biorąc pod uwagę doniosłość wspomnianego niesprzecznienia (egzystencjalnego) aspektu rzeczywistości, należy pamiętać o pierwotności samej afirmacji istnienia i – co z tego wynika – jego absolutnie niezbywalnej roli w „kształtowaniu” bytu⁸².

Rozumienie treści poszczególnych transcendentaliów jest wtórne wobec ujęcia poznawczego bytu jako takiego. Z tej zasadniczo racji, że w „treści” pojęcia bytu zawarte są wszystkie inne pojęcia. On sam bowiem – byt (jako byt), to konkretna, istniejąca jednostkowa treść (istota)⁸³. Tak zatem „metafizyka – wyjaśnia Autor *Struktury bytu* – zasadniczo opiera się na pojęciach transcendentalnych, które za-

nie analogiczne, które jest „proporcjonalnie” konkretne, tzn. „chwytą” treści istniejące jednostkowo. Por. X, s. 220.

⁸¹ Por. Tenże, VII, s. 30. „Relacje transcendentalne – powie Krąpiec – ujmujemy w naszym poznaniu spontanicznie, nazywając poznawane przez nas konkrety *bytem, rzeczą, jednym, czymś, prawdą, dobrem*” (XXII, s. 80).

⁸² Por. Tenże, XXII, s. 160; XIII, s. 90. 94. 210-211; X, s. 93. Oczywiście, wskazanie na relacje konieczne – transcendentalne umacnia nośność poznania właściwego metafizyce, tj. analogicznego. Dlatego Krąpiec przypomina, iż „funkcjonowanie relacji i ich poznanie staje się podstawą rozumienia analogii, zarówno bytowej, jak i poznawczej, w której nasze poznanie realizuje się na torach łączących mniejsze i szersze zakresy bytowe” (XXII, s. 160).

⁸³ Por. Tenże, VII, s. 100-101.

wierają w sobie szereg sądów egzystencjalnych w podmiocie lub orzeczniku zdania będącego *sensu stricto* jakimś transcendentálním lub analogicznym *pojęciem*". Dlatego też ich funkcja naczelną w poznaniu metafizycznym zasadza się fundowaniu takich realnych, czyli przedmiotowych „warunków” bytowania czegokolwiek (jako istniejącego), bez których to bytowanie jawi się jako totalnie niemożliwe, bo nie mające podstaw w samym realizmie istnienia⁸⁴.

W kontekście tych ostatecznych wyjaśnień Krąpiec zaznacza, że transcendentalia (w odróżnieniu od uniwersaliów) ujmują zarówno treść, jak i istnienie tego, co jest-istnieje. Ujmują one bowiem cały byt, całe jego wewnętrzne uposażenie i wyrażają to w sposób koniecznościowy, tzn. za każdym razem ujmują byt w jego aspekcie koniecznym – ściśle mówiąc – istotnym. Stąd należy stwierdzić, iż występowanie w każdym bycie relacji koniecznych (transcendentalnych właśnie) jest innym sposobem wyrażenia przyczynowania zewnętrznego bytu, a zatem ujętego w mocy przyczyny sprawczej, wzorczej i celowej. Tym bardziej, że wyraża to także ostateczne odniesienie przyczynowe, a więc konieczne odniesienie do Absolutu⁸⁵. „Dzięki relacjom transcendentálním pomiędzy wszystkimi bytami [...] – wyjaśnia M.A. Krąpiec – istnieje związek realny; świat nie stanowi zbioru luźnie umieszczonych, niczym z sobą nie powiązanych bytów, lecz przeciwnie, jest względną jednością racjonalnie uporządkowaną, słowem – stanowi kosmos”⁸⁶. Tak zatem, przywołana względna jedność rzeczywistości znajduje swoje oparcie w koniecznych relacjach transcendentálních, co jest i wytlumaczeniem jego istnienia, i jego ontycznej jed-

⁸⁴ Tamże, s. 381. Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, s. 310. Dlatego prof. Maryniarczyk powie, że „w ramach transcendentaliów i poprzez nie realizuje się poznanie metafizyczne, którego pierwszym i naczelnym jest *oddzielenie bytu od niebytu*, czyli usunięcie absurdu w poznaniu przez ukazanie realnej przyczyny dla danego do wyjaśnienia faktu, zdarzenia, czy procesu” (tamże). Podejście takie ukazuje jednocześnie niewystarczalność uzasadnień podawanych przez A.N. Whiteheada, w których różnica pomiędzy samym bytem aktualnym, czy też zdarzeniem a ich „fazami” konkretnego, realnego istnienia jest bardzo „mętna”.

⁸⁵ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 161; VII, s. 282-283. Dla szerszego kontekstu zobaczmy, jak bytową konieczność (pierwotność) i przygodność (pochodność) rozumie, naturalnie z fenomenologicznego punktu widzenia, R. Ingarden. „Przedmiot jest bytowo pierwotny – wyjaśnia – jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot. O ile w ogóle istnieje, to tylko dlatego, że z istoty swej nie może nie być. [...] Przedmiot jest natomiast bytowo pochodny, jeżeli w swej istocie jest taki, że istnieć może tylko z wytworzenia przez inny przedmiot” (*Spór o istnienie świata*, s. 102-103; zob. tamże, s. 132. 141).

⁸⁶ M.A. Krąpiec, VII, s. 283-284. Faktycznie, jak uwypukla to również Maryniarczyk, ujęcie świata w „proporcjach” – właśnie transcendentálních stanowi bazę dla ontycznego porządku rzeczywistości. Poszczególne bowiem transcendentalia, odsłaniając kolejno swoją „treść” ukazują wieloaspektowość „możliwości” doświadczenia bytu. I tak, raz jest to – po prostu – doświadczenie bytu w jego realności, innym razem jest to doświadczenie go w jego treści i w rządzących nią prawach, w innym wypadku jest to uchwycenie jego jedności, czy też indywidualności; i wreszcie – w perspektywie transcendentaliów relacyjnych – jest to doświadczenie jego prawdy, jego dobra, jak również ich syntezy, czyli piękna bytu. Zob. Tenże, *Transcendentalia*, s. 316nn.

ności, jak również jego zrozumiałości. Występowanie tych relacji konstituuje byt, jest podstawą jego (koniecznego) poznania, umożliwia poszerzanie wiedzy o tymże kosmosie⁸⁷. W każdym bowiem bytowym przypadku realizuje się cały „układ” transcendentalnych relacji, tzn. doskonałości bytu – rzecz, jedno, odrębność, itd. One niejako kumulują się, ujawniając bogactwo analogicznie pojętej rzeczywistości. Transcendentalna relacja objawia swoją „moc”, ponieważ bez niej – bez koniecznej relacji istnienia do jego treści – nie jest możliwe samo istnienie bytu, ani – analogicznie – prawdy, bez określonej relacji do intelektu. Trzeba więc skonstatować, że rzeczywiste, konkretnie istniejące, rozmaite podmioty analogicznej doskonałości, w każdym wypadku są fundamentalnie odmienne, jak odmienne jawią się ich konkretne treści, do siebie przecież niesprowadzalne. Autor *Metafizyki* tu wręcz powie, że te podmioty (analogaty) różnych doskonałości analogicznie ujętych, poznawane są realnie, tzn. z uwagi na zapodmiotowaną w nie relację transcendentalną, która każdorazowo określa analogon, czyli daną analogiczną doskonałość, która w różnych bytowych „wymiarach” jest relacyjnie odmienna. Biorąc, na przykład, sam byt jako byt – jego analogonem jest największa bytowa doskonałość, bo sam akt istnienia, w bycie-prawdzie – sama relacja do intelektu, w bycie-dobru – relacja do woli podmiotu, etc. Tak więc owa relacyjna doskonałość jako analogon, która „wiąże” przedmioty w jedność, jest jednością o charakterze relacyjnym na podstawie tej koniecznej relacji, która realizuje się we wszystkim, co istnieje, mianowicie relacji transcendentalnej pomiędzy analogatem i analogonem. To jest jednocześnie ontyczną podstawą dla realizowania się analogii transcendentalnej w ogóle. Bowiem fakt transcendentalnej relacji zachodzi wszędzie tam, gdzie coś (cokolwiek) jest realnie istniejącym bytem-faktem, i jest inteligibilne, i jest amabilne. Wynika stąd, iż sam fakt (ujęty najprościej w schemacie możności i aktu) aktualizowania, czyli – konsekwentnie – faktyczności występowania relacji transcendentalnej, jest podstawą dla analogicznego właśnie pojmowania – najpierw samego bytu jako bytu – „później”: bytu-prawdy, dobra i piękna, co naturalnie – jak już wielokrotnie to podkreślano – dokonuje się w języku⁸⁸.

W związku z tym dodajmy tutaj, że również „układy” poszczególnych złożań bytowych ujawniają konieczne, transcendentalne odniesienia odpowiednich elementów składowych bytu. Są to relacje transcendentalne, bowiem analogiczny sposób bytowania – chodzi tu głównie o analogię wewnątrzbytową oraz międzybytową – znajduje swoje „odzwierciedlenie” w analogiczności ludzkiego poznania, czego szczególnym wyrazem jest język – właśnie analogiczny. W samej analogii bytu i analogiczności poznania pojawiające się relacje nie są traktowane jako ujęte jedno-

⁸⁷ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 284.

⁸⁸ Por. Tenże, XXII, s. 80-81. Język – argumentuje Krąpiec – będąc w sposób istotny i nierozdzielny spleciony z myślą wraz z nią tworzy u człowieka swoistą całość, będącą właśnie zbitką relacji podmiotowo-przedmiotowych” (XIII, s. 35). Zob. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia*, s. 316-319.

znacznie, a więc zdeterminowane, ponieważ mają ścisły związek z bytem realnym, a zatem również z całym jego ontycznym uposażeniem. Chodzi przy tym o to – a wydaje się to czymś szczególnie doniosłym – aby poznanie nie było „narzędziem” odrywającym poznający podmiot od realnych struktur rzeczywistości. Poznanie więc analogiczne pozwala skupić się na realnych relacjach, jakie mają miejsce w rzeczywistych bytach, a są to relacje pomiędzy „elementami” bytu, jak i relacje między nimi jako częściami, a całością bytu. W dalszym niejako planie pojawiają się relacje pomiędzy różnymi bytami, które „przebiegają” przez całe *compositum* bytu, poprzez wszystko, co istnieje, a zatem ukazują sobą tym samym rzeczywiste, konkretne relacje transcendentalne⁸⁹.

Ujmując specyfikę transcendentalistów relacyjnych, a zatem tych, które ustala się w układzie relacji pomiędzy bytem jako istniejącym realnie i osobą, należy brać pod uwagę ważne rozróżnienie. Mianowicie, mówiąc o bycie osobowym – człowieku, ujawnia się pewna zwrotność, to znaczy występuje tutaj relacja zależności samej osoby od rzeczy-bytu, który znajduje się w jego poznawczym i „pożądanym” zasięgu. Natomiast w odniesieniu do Osoby Absolutu taka relacja zależności jest jedynie jednostronna, to znaczy nie występuje tu żaden typ zależności Boga wobec świata. Należy przy tym podkreślić, iż wszystkie transcendentalne relacje ostatecznie, koniecznościowo odnoszą się Absolutu, który jest i Źródłem, i Celem, i Wzorem całej, transcendentalnej – bo odnoszącej się do każdego bytowego „przypadku” – inteligibilności. Na tej właśnie podstawie realne byty wskazują na ich podstawową, konieczną Rację Bytu, czyli na Boga – Byt Osobowy. Owszem, w tej perspektywie byty „wiążą się” również między sobą na mocy rozmaitych, realnych relacji⁹⁰.

3.1. ISTNIENIE CZYSTE – *HABITUDO PRINCIPII*

Zaraz na początku tych analiz zauważmy, że byty będące przedmiotem metafizycznego poznania ukazują się jako byty o tożsamości relatywnej, to znaczy ich treść (to, czym są) nie uzasadnia ich realnego istnienia⁹¹. Przygodność, zmienność

⁸⁹ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 77-78; XIII, s. 211. Warto tutaj nadmienić, co na płaszczyźnie metafizyki posiada kolosalne znaczenie, iż poznania ściśle analogicznego nie należy mylić z poznaniem w gruncie rzeczy jednoznacznym, a tylko wyrażanym w analogicznej strukturze, jakim jest poznanie na bazie izomorfii, czy też homomorfii. „W przypadku izomorfii – zaznacza Krąpiec – ujmuje się identyczne, zazwyczaj przeliczalne, relacje ilościowe, pomiędzy korelatami, np.: 2:4 = 3:6; w przypadku homomorfii ujmuje się samo podobieństwo, a więc czystą zbieżność w jakościach (np. *skrzydła ptaka – skrzydła domu*)” – XXII, s. 78.

⁹⁰ Por. tamże, s. 23; XXI, s. 169.

⁹¹ Jedynie zatem sensowną interpretacją tego faktu, nadmienimy już teraz, może być taka metafizyczna teoria, która taki (przygodny) stan rzeczy uniesprzecznia. W swoich analitycznych badaniach wokół tego problemu J. Wojtysiak mówi tu o „kauzalizmie transcendentnym”, który „głosi, że racja niepustości zbioru S (istnienia naturalnych i podstawowych indywiduów tworzących nasz świat) ma charakter przyczynowy i jest względem niego zewnętrzna”. Wojtysiak dodaje, że „najdojrzalszą [...]”

i – w konsekwencji – niekonieczność ich istnienia wskazuje na konieczność istnienia Bytu, w którym występuje tożsamość absolutna; Bytu, w którym nie występuje – jak to sygnalizowano wcześniej – konieczne (jak we wszystkich innych bytowych wypadkach) „zdwojenie” z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia⁹². Zatem, jeśli faktycznie akt istnienia decyduje o bytowości realnej bytu, to status egzystencjalny wszystkiego, co istnieje, może być racjonalnie uzasadniony jedynie przez odwołanie się do konieczności istnienia Bytu, który jest samozrozumiały, a zatem samoistny⁹³. Istnienie bowiem Istnienia Czystego, a zatem – w porządku ontycznym – jednego (jedynego) absolutnego Aktu Czystego, stanowi jedyną, realną, naczelną Rację w odniesieniu do całej istniejącej (niekoniecznie) rzeczywistości. Absolut zatem, Byt Pierwszy jako ontycznie „związany” ze strukturą bytów niekoniecznych, jest Istnieniem Czystym, a więc Absolutem w sensie-aspekcie bytowości bytów przygodnych, stając się tym samym jedynym możliwym odniesieniem dla wszelkich egzystencjalnych relacji skutkowych⁹⁴.

Należy tutaj jednocześnie podkreślić, że w porządku swojej przygodnej natury, byty niekonieczne totalnie różnią się od Boga⁹⁵, a On żadną miarą, w jakimkolwiek aspekcie nie wchodzi w „skład” natury tychże bytów, gdyż – jak to uzasadnia Krąpiec – nie jest On ani formą rzeczy, ponieważ nie stanowi ich racji tożsamości relatywnej, ani też nie jest i nie może być czymś w rodzaju materii, z której te są ukonstituowane. Zarówno pierwszy, jak drugi element bytu przygodnego, czyli i materia jako jego tworzywo, i forma jako czynnik przesądzający o jego tożsamości (relatywnej) są całkowicie od Absolutu zależne i to we wszelkich istotnych tutaj aspektach, bo i samej sprawczości, jak i wzorczości oraz celowości. Można zatem skonstatować, iż działa-

odmianą kauzalizmu transcendentnego jest teizm” („Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 378-379; zob. tamże, s. 439).

⁹² Ma to kolosalne znaczenie dla prób dokonania metafizycznego „opisu” natury Boga, gdyż – jak zauważa M. Gogacz – „jeżeli właśnie istotą Boga jest Jego istnienie, to Bóg, owszem, ma zamiennie ze swym bytem własności transcendentalne. Można je nazwać doskonałościami”. Dodajmy tutaj od razu, iż M. Gogacz opowiada się tu za rozwiązaniem B. Bejzego, zdaniem którego, w charakterystyce Bytu Bożego dobrze jest odróżniać jakby dwa „zestawy” Jego własności, a mianowicie „własności transcendentalne i aksjologiczne”. M. Gogacz, *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, s. 49. Zob. analizy: J.L. Mackie, *Cud teizmu*.

⁹³ Dlatego właśnie S. Kamiński z naciskiem podkreśla, iż „Bytu Absolutnego nie da się zacieśnić do specjalnego typu bytu, bo rozpatrywany jest jako przyczyna bytu w ogóle” (*Jak filozofować?*, s. 194).

⁹⁴ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 110; V, s. 306. 378; XIII, s. 185; X, s. 107. „Bóg jest Bytem koniecznym – argumentuje M.A. Krąpiec – dlatego, że jest Samym Istnieniem, wszystko zaś inne jest bytem dlatego, że jest pochodne od Bytu Pierwszego, tak dalece, że sprzeczne samo w sobie jest jakiegokolwiek bytowanie realne nie będące pochodne i zależne od Bytu Pierwszego” (XI, s. 146). Zob. pracę P. Moskala: *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelpin 2002.

⁹⁵ Badania tego, co konieczne i tego, co przygodne w kontekście analitycznej teologii naturalnej uwzględniającej osiągnięcia metafizyki tomistycznej podejmuje B. Miller w książce: *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London – New York 1992 (zwłaszcza s. 79-113).

nie Boga (pomimo jego „granicznej” racjonalnie tajemniczości) jest „formalnie immanentne”, zaś „wirtualnie przechodnie”. Znaczący to, że w sensie fundamentalnym, działanie Absolutu jest immanentne, tj. – jak mówi Współtwórca LSK – „pozostaje w Nim samym”, natomiast w sensie kreacjonistycznym można mówić, iż działanie to „wychodzi” na zewnątrz, tzn. „jest” działaniem-stwarzaniem⁹⁶, czyli udzielaniem istnienia i podtrzymywaniem go⁹⁷. Ostatecznie zatem, Bóg ukazuje się tutaj jako Byt Konieczny⁹⁸, który swoim Absolutnym „Byciem” – Czystym Istnieniem uniesprzecznia istnienie wszystkiego poza Sobą. Będzie jeszcze o tym mowa później, ale nadmienimy już teraz, że w istocie Boskie istnienie – jest Jego działaniem⁹⁹.

Dlatego też „problematyka bytu przygodnego i Absolutu – powie M.A. Krąpiec – stanowi dwa krańce tej samej *osi bytu*, na której jest osadzony cały wehikuł intelektualnego poznania tudzież ostatecznego rozumienia rzeczywistości”¹⁰⁰. Naturalnie, ponieważ uwypuklona wcześniej złożoność każdego bytu niekoniecznego z istoty, który z „natury rzeczy” nie jest istnieniem¹⁰¹, a także istnienia, które – znowu – w żadnym wypadku nie jest istotą, przywołuje myśl do jednego, spójnego w sobie wniosku, a mianowicie: tylko Istnienie Czyste (Boga) uzasadnia racjonalność wspomnianego tutaj „wehikułu”. Brak takiej konstatacji oznaczałby totalną absurdalność

⁹⁶ Akwinata, warto dodać w tym kontekście, mówi tutaj, iż w Boskim działaniu „stwarzać”, znaczący „*producere res in esse ex nihilo*” (*Compendium theologiae*, LXIX). Zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 74nn. Zob. na temat także uwagi M. Gogacza w jego tekście: *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, 78-79.

⁹⁷ Zupełnie inaczej sprawa ta wygląda w nurcie metafizyki procesualnej, gdzie w istocie działanie Boga nie jest stwarzaniem. Mało tego, Absolut jest tu swoistym warunkiem aktualności jako takiej. Zob. np. M. Piwowarczyk, *Problem oddziaływania Boga na świat w perspektywie procesualnej koncepcji aktualności*, RF 53(2005), z. 1, s. 223-244.

⁹⁸ „Przypisanie konieczności (konieczności ontycznej) bytowi będącemu racją niepustości zbioru S, – podkreśla J. Wojtyś – jest konsekwencją odrzucenia kontyngencjalnych odpowiedzi na PL (pytanie Leibniza – JT: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”): skoro niepustość zbioru S musi (wbrew koncepcji *surowego faktu* – [...] mieć rację, a racją tą nie może być żaden byt ontycznie przygodny [...], to rację tę może stanowić wyłącznie byt ontycznie konieczny” („Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 379; zob. tamże, s. 431).

⁹⁹ Por. M.A. Krąpiec, XIV, s. 195-197; także: Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 176. W tym obszarze refleksji jasne się staje, że zarówno „monizm, panteizm i panenteizm wyklucza istnienie Boga i czyni wszystko absurdalne” (XIV, s. 197).

¹⁰⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 137. Trzeba tutaj podkreślić, że – przynajmniej pośrednio – problematyka ta wiąże się również ze strukturą tzw. bytów intencjonalnych, gdyż intencjonalność jako taka, wyrażając niepełny sposób bytowania, może się odnosić także do wszystkich bytów realnych – przygodnych, które niejako *ex definitione*, nie są bytami „pełnymi”, w tym sensie, że nie istnieją przez siebie, stąd też z konieczności stanowią „kraniec” transcendentalnej relacji wobec Bytu, który jest Źródłem istnienia, do Bytu, który jako Konieczny, istnieje przez siebie. Zob. M.A. Krąpiec, XXI, s. 23.

¹⁰¹ Gilson powie tutaj po prostu, że „istnienie nie jest rzeczą, lecz aktem, który sprawia, że rzecz jest i jest zarazem tym, czym jest. [...] Istnienie nie jest – zauważa następnie – definicją żadnej rzeczy danej empirycznie; stąd jej istota nie jest istnieniem, lecz istnienie musi być ujmowane jako różne od niej” (*Bóg i filozofia*, s. 60-61).

myślenia, ale również wniosek drugi – byt bez swojej racji, byłby po prostu nicością. Tak więc, relacje transcendentalne, które „przebiegają” całą (przygodną) rzeczywistość wskazują na jej Rację konieczną. Uwypuklona tutaj przyczynowo-skutkowa ontyczna więź struktury bytów niekoniecznych z ich Racją, Absolutnym Źródłem Istnienia, jest *de facto* partycypacją poprzez złożenie. Oznacza to, iż w tym znaczeniu samą partycypację, a zatem wewnętrzną, konieczną i zarazem transcendentalną relację całości bytu wobec Boga, należy rozumieć jako perspektywę poniekąd „odgórnego”¹⁰² zreflektowania całego *compositum* bytów w jego analogiczności, co jest podstawą i odkrycia, i racjonalnego uzasadnienia ontycznej i – od strony bytów przygodnych – koniecznej więzi świata w swym istnieniu niekoniecznego, z Bogiem jako Źródłem jego bytowania¹⁰³. Tak zatem, analogiczność struktury bytów niekoniecznych staje się gruntem dla odpoznanania i tym samym dla wyjaśnienia sposobu ich istnienia, czyli istnienia „kruchego”, utracalnego, to jest takiego, które (w sensie ścisłym) jest partycypowane¹⁰⁴. Oczywiście, powyższe stwierdzenia Krąpca nie stoją w żadnym wypadku w opozycji do ustaleń Autorki *Partycypacji bytu*, która – dla wyjaśnienia istoty partycypacji realnej – twierdzi, że da się ją „zbudować” niejako „od dołu”, to znaczy – znowu – analizując-uniesprzeczniając kontekst bytów realnych, a zatem niekoniecznych, w swym istnieniu (także w uposażeniu treściowym), całkowicie pochodnych od Czystego Istnienia (Boga). Jest to zatem spojrzenie jednorodne, bo bazujące na zbroności realnego przedmiotu, tj. realnych, przygodnych bytów, które – „od dołu” właśnie, w sposób konieczny odwołują się do „odgórnego” uzasadnienia, zarówno ich istnienia, jak i pryncypialnej w tym kontekście racjonalności, wszak są poznawane i to są poznawane jako totalnie „kruche” we wszelkich swoich ontycznych „wymiarach”¹⁰⁵.

¹⁰² Zob. A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, s. 92nn.

¹⁰³ Zaznaczmy tu, takiemu podejściu – jak je określa „racjonalnemu” – sprzeciwia się K. Tarnowski, który w wielu swoich pracach twierdzi, iż aktualnie jawi się konieczność dyskursu o Bogu, ale na płaszczyźnie wiary religijnej, nie zaś metafizycznych spekulacji. W związku z tym powie, „że w odniesieniu do Boga fundamentalne nie jest racjonalne rozpoznanie bytowej partycypacji, lecz wydarzenie wiary. Bóg nie jest najpierw – kontynuuje – nieobecny, ale też nie jest po prostu, *quoad nos*, obecny, lecz *wy-darza się* – lub nie – dla wierzącego”. Tenże, *Wolność i wiara*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 704. Uwaga, jaką czyni K. Tarnowski, wydaje się, nie jest jasna, głównie z tego powodu, że przecież nie może być mowy o tłumaczeniu porządku ontycznego porządkiem wiary religijnej. Poza tym, nie jest jasne, jak Autor rozumie samą wiarę – czy tylko jako coś subiektywnego, tj. bez żadnego oparcia, np. antropologicznego?

¹⁰⁴ Zob. analizy Z.J. Zdybickiej w artykule: *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, Tenże (red.), Warszawa 1989, s. 79-93 (zwłaszcza: s. 86-87).

¹⁰⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 109-110; M.A. Krąpiec, XII, s. 222; XIV, s. 212; XXIII, s. 234; XIII, s. 230. 233. Warto tutaj dodać, że sama „analogiczność rzeczywistości i jej zarazem jedność jawią się wyraźnie na tle rozumienia bytu. Jeśli bowiem bytem nazywamy każdy konkretny i zdeterminowanej w sobie, jednostkowej treści, o ile ona istnieje, to ze względu na analogon nazwany istnieniem wszystko jest bytem, jest rzeczywistością, wszystko jest *światem*, w którym my sami żyjemy, czyli istniejemy” (XIII, s. 238).

3.1.1. W ODSŁONIE PARTYCYPACJI

Naturalnie, zauważmy tutaj, iż powyższe uwagi są (koniecznie) związane z całą – realistycznie pojętą – strukturą wewnętrzną bytu, która „niesie” podstawowe ontyczne „fakty” kształtujące obraz rzeczywistości¹⁰⁶. Są nimi przede wszystkim wspomniana przygodność¹⁰⁷ bytów tworzących całe *compositum* świata, oparta ostatecznie na wyróżnieniu niesprowadzalnych do siebie elementów: egzystencjalnego oraz esencjalnego, dalej – ontyczny pluralizm i dynamizm, jak wreszcie ewolucyjność struktur („elementu”) materii osadzona na syntetyzującym rozumieniu kosmosu w kontekście teorii aktu i możliwości¹⁰⁸. Niemniej jednak, sposób istnienia Boga – możliwy do jakiegokolwiek werbalizacji jedynie na podstawie analogii bytu i poznania (będzie jeszcze o tym mowa w dalszych etapach refleksji) – jest nieskończenie, krańcowo różny od sposobów istnienia możliwych do uchwycenia w dostępnej człowiekowi empirii opartej na analizie bytów (stanów) przygodnych. Oznacza to zasadniczo Boską transcendencję i to zarówno w aspekcie istnienia, jak i poznania. Tak zatem Bóg jest transcendentny w sposobie istnienia, jak również w poznaniu, co oznacza, iż jest to droga poznania pośrednia, a mówiąc konkretniej – droga oparta na analizie skutków Jego działania w obszarze bytów niekoniecznych w swoim istnieniu. „Transcendentność” – jak się wyraża E. Morawiec – Boga zasadza się zasadniczo na totalnej odrębności bytowej, tzn. całkowitej niesprowadzalności porządku struktury ontycznej Boga do ontycznego układu wszelkich bytów poza Nim. Oznacza to, iż Absolut jako Byt o naturze-strukturze prostej ujawnia się ontycznie jako kompletnie „wyłączony” z odniesienia – relacyjnej struktury bytów przygodnych. Owo „wyłączenie” dotyczy więc braku „styku” z jakąkolwiek kategoriałnością bytu, a zatem wszystkiego tego, co jest-bytuje w Heideggera porządku *das Seiende*¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Mówiąc o tym „związaniu” należy zwrócić uwagę na kwestię fundamentalną, jaką jest pierwotna relacja świata wobec Boga, a ściślej mówiąc – sama ontyczna struktura partycypacji, odkrywająca podstawową „prawidłowość”, mianowicie oddzielenie bytu niekoniecznego w swoim istnieniu od nicości. Aby to się jednak dokonało (poznawczo) należy ów byt „związać” – odnieść do racji bytowania, czyli do Bytu Koniecznego. „Owo zaś *związanie*, które odkrywamy – mówi Krąpiec – jest niczym innym jak *habitus principii*, stosunkiem pochodności bytu przygodnego od Bytu koniecznego” (XIV, s. 194).

¹⁰⁷ Kategorię „przygodności” w interpretacji E.L. Mascalla przybliży I. Ziemiński. Zob.: *E.L. Mascalla teoria bytu. Próba analizy założeń i konsekwencji. Część I: Teoria przygodności bytu*, RF 41(1993), z. 1, s. 157-193.

¹⁰⁸ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 53-54. Zapewnia przy tym Krąpiec, że „tak rozumiana struktura da podstawy dla ukazania różnorodnego przyczynowania, wyrażającego się w zespole przyczyn-czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Wszystko to pozwoli ostatecznościowo rozumieć realnie istniejące byty, wśród których my sami – ludzie – realnie bytujemy” (XXII, s. 54).

¹⁰⁹ Por. E. Morawiec, *Metafizyka*, s. 197-198; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 133; M.A. Krąpiec, XXII, s. 107. Stąd M.A. Krąpiec powie, że Bóg „objawia się” „jako ostateczna uniesprzeczniająca racja istnienia bytu przygodnego, stwierdzalna jedynie na podstawie poznania bytu przygodnego, którego

A zatem – wróćmy do charakterystyki typu odniesień, jakie występują pomiędzy bytami niekoniecznymi a Bogiem¹¹⁰ – próbując uchwycić relacyjną więź, jaka występuje na płaszczyźnie realizowania bytowości przez byty przygodne, a także – ostatecznie – więź, która ma miejsce pomiędzy wszystkimi bytami niekoniecznymi a Absolutem, opieramy się na teorii partycypacji, która nie stanowi jakiegś wstępnej, poniekąd *a priori* zakładanej próby tłumaczenia relacji pomiędzy światem a Bogiem, lecz stanowi ostatecznie (jedynie) uniesprzeczniające¹¹¹ zwińczenie całej metafizycznej wizji świata. Tak więc teoria partycypacji, opierając się na fundamentalnej współzależności bytowej, jak również koniecznej relacji bytów przygodnych wobec Boga, zasadza się głównie na kwestii bezwzględnej pochodności ich istnienia, celowości ich działania oraz inteligibilności¹¹². Zatem świat ukazujący się w swej strukturze jako analogiczna, spójna jedność ontyczna, partycypuje w bycie Absolutu, co tym samym oznacza, że zachodzi tutaj więź na płaszczyźnie wspólnej pochodności sprawczej, a także wspólnej więzi egzemplarycznej, jak również wspólnej przyczyny celowej. Tak zatem, u podstaw inteligibilności kosmosu znajduje się rozumienie Boga jako absolutnego Bytu Pierwszego. Dlatego też ostatecznie, wspomniana wcześniej analogiczna więź całej rzeczywistości ma miejsce ze względu na wspólną, a zaraz konieczną i transcendentalną relację wszelkich bytów przygodnych na płaszczyźnie przyczynowania zewnętrznego, tj. sprawczego, wzorczego oraz celowego. Należy już teraz nadmienić, że przywołana tu ontyczna więź, jaka „zachodzi” między strukturą świata a samym Bogiem, Jemu samemu

istnienie jest nietożsame z istotą”. I nawiązując raz jeszcze do transcendencji Boga mówi: „Istnienie Boga jest niedosiężne samo w sobie, a jedynie stwierdzamy konieczność Jego istnienia opierając się na analizie faktyczności bytów przygodnych. Bóg jako byt pierwszy ostatecznie uniesprzecznia bytowość bytów przygodnych” (XI, s. 157).

¹¹⁰ Zauważmy tutaj, iż rozmaite są znaczenia podstawiane pod nazwę „transcendencja”. Dla przykładu przywołajmy tutaj stanowisko M. Hellera, który sądzi, że „transcendencją w sensie najmocniejszym jest to, co wykracza poza wszelkie poznanie naturalne, dlatego też jesteśmy tu skazani raczej na domysł, intelektualne otwarcie, metafizyczny niepokój niż na wiedzę w znaczeniu, jakie zwykle temu terminowi przypisujemy” (*Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992). Wydaje się, iż zdecydowanie ujęcie takie odnosi się jedynie do jakiegoś aspektu epistemologicznego, nie zaś do ujęć ontycznych, sięgających (racjonalnie) transcendencji Boga.

¹¹¹ Należy w tym miejscu wskazać, iż – jak się wydaje – najbardziej adekwatnym, tj. najlepiej uzasadnionym sposobem uniesprzeczniania świata na gruncie metafizyki jest propozycja św. Tomasza z Akwinu w ramach jego słynnych „pięciu dróg”, których treść i wiążąca moc argumentacji jest powszechnie znana, dlatego tutaj wystarczy tylko podkreślić jeden zasadniczy fakt, mianowicie to, że prowadząc do stwierdzenia konieczności istnienia Boga, pozwalają one (są drogą) dostrzec racjonalność świata-bytu ujętego w jego rozmaitych aktach. Streszczają się one trzech podstawowych – akcie istnienia, akcie realizowanych (bo istniejących) doskonałości oraz akcie działania. Zob. XXIII, s. 252-253.

¹¹² Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 121. Dlatego M.A. Krąpiec powie, że „konieczne i transcendentalne relacje, wiążące w analogiczną jedność byty, są podstawą teorii partycypacji, a więc związania bytów przygodnych z Absolutem, poprzez przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe, przez które jawi się obecność Absolutu w bytach przygodnych” (XXII, s. 202).

„nie przydaje” jakichś dodatkowych, ściśle mówiąc – w istotny sposób zdolnych Go dookreślić „cech”, ale za to (racjonalnie) tłumaczy niespójny, czy wręcz – poza Jego działaniem-stwarzaniem – sprzeczny w sobie kosmos bytów mnogich¹¹³.

Można zatem także – idąc tutaj głównie za sposobem rozumowania Z.J. Zdybickiej – powiedzieć, że analogiczność bytowania jest jakby „skutkiem i wyrazem” jednocześnie realizmu obowiązywalności partycypacji w jej aspekcie właściwym, a więc ściśle transcendentalnym. Zachodzi tutaj naturalna, ontyczna prawidłowość polegająca na realizowaniu (analogicznego) „podobieństwa” pomiędzy całym kompleksem bytów a Absolutem oraz bytów przygodnych między sobą. Podstawą takiego „układu” jest sam fakt istnienia wszystkiego na mocy partycypacji w Bycie Pierwszym, czyli w sensie ścisłym – na mocy fundamentalnej i koniecznej zależności od Boga jako Przyczyny Sprawczej, Wzorczej i Celowej. Stąd więc pochodzi wniosek, iż świat ujawnia w sobie uporządkowaną jedność, hierarchię, stopnie doskonałości, co dzieje się zasadniczo wskutek „nierównych partycypacji” Istnienia Czystego – doskonałości Boga. Trzeba tutaj jednak – idąc za tokiem wyjaśnień Autorki *Partycypacji bytu* – podkreślić z naciskiem, że relacje pomiędzy strukturą bytów w swoim istnieniu niekoniecznych, a Koniecznym Istnieniem Boga, nie realizują się na płaszczyźnie przyczynowania wewnętrznego, to jest materialnego i formalnego, lecz „przebiegają” w obrębie przyczynowania ściśle zewnętrznego, to znaczy – przypomnijmy – po linii działania przyczyny sprawczej, wzorczej oraz celowej¹¹⁴.

Pokazuje to bardzo jasno sposób uwyrażniania konieczności istnienia Boga przez św. Tomasza z Akwinu w jego „pięciu drogach”, gdzie na czoło – wbrew temu, co próbował w tym kontekście sformułować J. Hick, czy też z innej perspektywy R. Swinburne¹¹⁵ – nie wysuwa się wykazanie istnienia Boga, to znaczy jakby *a priori*, lecz dokładnie na odwrót – jest to próba pokazania czegoś bardziej zrozumiałego (czegoś – paradoksalnie – co Autor *Spójności teizmu* nazywa „prostotą”), mianowicie całkowitej przygodności i absolutnej niezrozumiałości bytów niekoniecznych. Jest to więc próba uzasadnienia bytu przygodnego, podania jego racji realnej i tym samym koniecznej i zrozumiałej w sobie, wreszcie oddzielenia bytu od nicości, czy-

¹¹³ Por. Tenże, XI, s. 164; XIII, s. 185; X, s. 193. Oznacza to, że „istnienie – przygodne w bycie, jest tylko wtedy w sobie niesprzeczne i konieczne, gdy gdzieś w pełni realizuje się w bycie, który istnieje sam przez siebie, podczas gdy cała rzeczywistość ukazuje się jako istniejąca w uwarunkowaniach poza sobą. Uwarunkowanie istnienia poza sobą, bez odniesienia się do bytu, który istnieje ze swej istoty, czyli bytu, który istnieje przez siebie – jest w sobie sprzeczne, albowiem zachodziłby akt-fakt istnienia, ale bez racji bytowej zarówno w sobie, jak i poza sobą. Zatem analogicznie istniejąca rzeczywistość bytów realnych, bytów analogicznie tożsamy, wskazuje koniecznościowo na byt Absolutny, na rzeczywistość, która jest rzeczywistością sama przez się, czyli na Boga, którego istotą jest istnienie samo przez się, a nie przez relację do innych bytów” (XXI, s. 150). Zob. XIV, s. 214.

¹¹⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 138. 160.

¹¹⁵ Zob. uwagi J. Wojtysiaka, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 396.

li od nie-bytu¹¹⁶. „Analogia transcendentarna – powie więc Krapiec – będąca analogią bytu jako bytu, zawiera w sobie z konieczności istnienie analogatu głównego, czystego Istnienia, gdyż tak pojęta nie jest niczym innym, jak tylko odmiennym – nie *odgórnym*, lecz *oddolnym* – wyrażeniem problemu partycypacji”¹¹⁷. Oznacza to, iż istnieje tylko jeden taki Byt, w którym Jego istota i Jego istnienie jest tym („idealnie”) samym. We wszelkich innych przypadkach nie ma aktów bytowych czystych, ponieważ ich realne istnienie, akt tego istnienia, nie jest realnie tożsamy z treścią. Negacja takiego ujęcia w prosty sposób prowadzi do monistycznych, a w konsekwencji – i panteistycznych interpretacji rzeczywistości, bowiem w sytuacji „redukowania” wszystkiego do istnienia, nie istniałyby żadne niedoskonałości, a przecież byty, niekonieczne w swej ontycznej podstawie, posiadają rozmaite braki. Poza tym, gdyby istnienie bytu byłoby tym samym, co jego „strona” treściowa, to tym samym – istnieć i realizować jakąś (dowolną) naturę-istotę, byłoby czymś tożsamym¹¹⁸.

Tymczasem – świadczy o tym (właśnie) „oddolna” analiza świata, której najdoskonalszym wyrazem jest realistycznie rozumiana teoria partycypacji, istnienie, które utożsamia się z naturą-istotą bytu, jest Istnieniem Czystym, to znaczy Istnieniem samoistnym. W konsekwencji, jest to Istnienie „konstituujące się” poprzez wewnętrzne „czynniki” bytu. Taka bytowa, realna sytuacja zachodzi tylko w jednym bytowym „przypadku”, w przypadku Bytu, który jest Absolutem. Znaczący to, że Byt Boga istnienie „konstruuje” w stopniu najwyższym i absolutnie doskonałym. Jest to bowiem Rzeczywistość-Istnienie, które partycypatywnie konstruuje całą rzeczywistość przygodną, czyli wszelkie przejawy bytu bytujące w totalnej zależności od Niego. Oznacza to, jak już zaznaczono wyżej, że wszystko, co w całym kosmosie jest rzeczywiste – istniejące realnie, jest – krótko mówiąc – albo Bogiem-Istnieniem Czystym, albo

¹¹⁶ Por. M.A. Krapiec, VII, s. 444-445. Ukazując ontyczną nośność takiego stanowiska Krapiec przytacza argumentację leżącą u podstaw samej teorii partycypacji, jak i związanej z nią jedynie racjonalnej próby opisu „funkcjonowania” rzeczywistości jako całkowicie zależnej w swoim istnieniu (i konsekwentnie – racjonalności) od Boga. W sensie ścisłym „rzeczywistością jako taką – Istnieniem – jest Bóg, który nieustannie stwarza i istnienia tego udziela poza sobą wszystkim [..]. Cały obszar rzeczywistości jest zatem ściśle związany z Bogiem, który istnieje sam przez Siebie, dlatego że Jest Istnieniem. Wszystko inne poza Bogiem istnieje na mocy tego, że jest nieustannie stwarzane i otrzymuje swoje istnienie od Boga, jako stwórczego źródła rzeczywistości” (XXI, s. 148).

¹¹⁷ Tenże, I, s. 170.

¹¹⁸ Stąd też niezwykle ważny wniosek, jaki wyprowadza Autor pracy *Struktura bytu*, mianowicie ten, że „żaden byt wchodzący w skład kosmosu nie może mieć utożsamionego realnie istnienia z istotą. Panteizm bowiem i monizm, jako konsekwencja filozoficznego myślenia, jest dla realistycznie interpretującej świat myśli nie do przyjęcia. [...] Istotę Boga, jeśli się tak można wyrazić, konstruuje czyste istnienie, czyli istnienie, które nie jest różne od istoty. Gdyby więc istniały inne byty poza Bogiem, w których by utożsamiała się realnie istota i istnienie, to przez to samo taki byt, czy takie byty nie posiadałaby w sobie żadnego czynnika wyróżniającego je od Boga, a więc panteizm stałby się bezpośrednim następstwem przyjęcia realnej identyczności istoty i istnienia w bycie” (V, s. 377). Zob. V, s. 378-379.

takim bytem, który istnieje (i realizuje swoją bytową treść) dzięki aktowi istnienia pochodnego od Niego, a zatem istnieje dzięki koniecznemu związkowi z Absolutem. Jednocześnie ta partycypatywnie istniejąca rzeczywistość przedstawia się w swoim (partycypowanym właśnie z konieczności) istnieniu, jako zbiór realnych konkretów, nie zaś – jak w rozumieniu niektórych ujęć esencjalizujących (np. Jana Dunsza Szkota) – zbiór idei, bądź pewnych typów ogółów. Można zatem powiedzieć, że rzeczywistość istnieje analogicznością bytowania bytów konkretnych, nie zaś jakichś bytów jednoznacznych, a samo bycie bytem, tzn. czymś realnym, oznacza bycie czymś (dorzecznie) uprzyczynowanym i to na mocy uprzyczynowania koniecznego, tj. mówiąc ściśle – wiążącego koniecznie z Bogiem¹¹⁹. Dlatego też, fundamentalnie rzecz biorąc, relacja, która stoi u podstaw realnej partycypacji jest – jak podkreśla to Z.J. Zdybicka – po pierwsze transcendentálna: dotyczy bowiem wszystkich bytów; po drugie konieczna: dotyczy samego rdzenia każdego istnienia, które jest pochodne od Pierwszej Przyczyny i, po trzecie jest ona dynamiczna, gdyż – wbrew zarzutom, na przykład, procesualistów – oznacza kreatywność, rozwój wszystkiego, co jest potencjalne, ale jednocześnie realne na mocy aktu istnienia. Dalej, co wydaje się tu nie mniej istotne, istotą tej relacji jest jej niezwrótność, swoista – jak mówi Autorka pracy *Człowiek i religia* – „antysymetryczność”. Nie jest też ona – jako taka – przechodnia oraz, od „strony” bytów niekoniecznych – jest ona realna. Oznacza to, iż patrząc w tym świetle ogólnie na relacje, jakie zachodzą między światem a Bogiem, relacje te są konieczne od strony ontycznej struktury stworzeń, nie zaś Boga, jako Bytu nieuprzyczynowanego, a więc Bytu Koniecznego i Pełni Doskonałości. Tak zatem, skonstatujmy to raz jeszcze, partycypacja jest teorią, której ontyczne (i poznawcze) sedno stanowią takie istotne, charakterystyczne „risy”, jak jej transcendentálność, konieczność, dynamizm, niezwrótność, nieprzechodniość oraz realność¹²⁰.

3.1.2. AFIRMACJA PODSTAWOWA

W nawiązaniu do samego aspektu dynamizmu teorii partycypacji, dodajmy, iż opisywana przez egzystencjalną metafizykę rzeczywistość – wbrew wielu upraszczającym zarzutom – nie jest zbiorem bytów statycznych, pozbawionych swojego wewnętrznego dynamizmu. Jest to rzeczywistość rozumiana pluralistycznie i jako taka – składa się z różnych elementów. Jednak istnienie bytu, ciągłość jego trwania, „jest

¹¹⁹ Por. Tenże, XXII, s. 68; XXI, s. 147. 149; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 146. 170. „Świat jest więc złożony – konkluduje Krąpiec – i zarazem powiązany relacjami wewnątrzbytowymi i międzybytowymi, relacjami, których podstawy zaistnienia wskazują na byt już nierelacyjny, byt wolny od relacji – Absolut stanowiący podstawę rzeczywistości; tenże Absolut jako absolutnie niezłożona rzeczywistość jest Istnieniem Czystym, Bytem Pierwszym. W stosunku do Rzeczywistości Absolutu, rzeczywistość świata bytów analogicznych jest całkowicie pochodna i zależna w każdym porządku bytowania” (XXI, s. 82-83).

¹²⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 170-171.

aktualizowaniem przez istnienie przepływających zmiennych treści [...] zmienność jest związana z samym bytem” jako istniejącym. On właśnie, jako byt uprzyczynowany, jest „czymś”, do natury którego przynależy partycypowanie w istnieniu. Wszystko bowiem, co jest partycypowane, a zatem to, czego naturą nie jest istnienie, posiada w sobie właśnie to, co partycypuje, a więc podmiot oraz istnienie, a zatem to, co jest partycypowane. Stąd też wniosek, iż przywoływana tutaj teoria realnej partycypacji zakłada, jako konieczne, realne złożenie z dwóch elementów: podmiotu partycypującego – istoty, a także „doskonałości partycypowanej” – istnienia¹²¹. Naturalnie, ten „układ” rzeczywistości prowadzi do fundamentalnej konstatacji; tej mianowicie, że bez afirmacji Boga jako Bytu absolutnie Koniecznego, cała zarysowana tutaj ontyczna „skala” partycypacji nie otrzymałaby swojego podstawowego „odniesienia”, jakim pozostaje realne (partycypowane właśnie, i to w sposób konieczny) istnienie.

Dlatego też całe bogactwo bytu-rzeczywistości wskazuje ostatecznie na konieczność istnienia Absolutu jako Przyczyny wszelkiego istnienia i wszelkich bytowych doskonałości. Afirmacja konieczności istnienia Boga, który jest Czystym Istnieniem, Absolutem, Pełnią wszelkich doskonałości, wyprowadza świat z obszaru niezrozumiałości¹²². Odpoznawanie natury rzeczywistości jest równocześnie odkrywaniem inteligibilności jej wewnętrznej struktury. Na tym tle zatem należy skonstatować, iż Bóg, który (istniejąc-działając) stwarza rzeczy¹²³ – powołuje je do istnienia, jest sam partycypowany jako Sprawca, Wzór i Cel. Rzeczy więc partycypują Go, same w swej wewnętrznej konstytucji będąc ograniczonymi poprzez czynnik potencjalny (to jest – materię). Oczywiście, takie ujęcie owej pierwotnej ontycznej relacji pomiędzy światem a Bogiem suponuje odniesienie problemu do zagadnienia idei w Jego umyśle. I tak, w intelekcie Absolutu „znajdują się” idee wszystkich (zaznaczmy to już teraz – jednostkowych i konkretnych) bytów. Każdy byt-rzecz posiada swoją odrębną ideę, co nie sprawia tym samym, że natura Boga jest złożona. Po prostu, byt jako ostatecz-

¹²¹ M.A. Krąpiec, VII, s. 121; V, s. 381; XIII, s. 203-204. Trzeba tutaj jednak podkreślić, że cały byt ujęty w porządkującej wszystkim teorii partycypacji ukazuje się tutaj jako wieloaspektowo bogaty, do tego stopnia, że – jak mówi Krąpiec: „trzeba intelektu stwórczego, by wyczerpująco go znać. Tylko Bóg zna stwarzając i stwarza znając [...] wyczerpująco byt” (XIV, s. 202).

¹²² Por. Tenże, XVII, s. 81; VII, s. 449. Stąd wniosek Krąpca, iż teoria partycypacji jako swoiste zwieńczenie metafizycznych analiz wyjaśnia integralnie całą strukturę rzeczywistości. Bowiem – jak mówi – „jawi się przed ludzkim rozumem racjonalna rzeczywistość – jedna i mnoga zarazem: jedna jednością relacji transcendentalnej do Bytu Pierwszego, który utrzymuje wszystko w realnym istnieniu, i zarazem mnoga przez różnorodny układ jednostek bytowych, a w tychże jednostkach poprzez układ wielu części w ich różnorodnym rozumieniu. Jest to rzeczywistość związana partycypowanym sposobem istnienia, które realizuje mnogość różnorodnych części rozumianych również analogicznie. Partycypatywnie – przez Absolut i dzięki Absolutowi – istniejący świat bytów jest rzeczywistością inteligibilną, racjonalną dzięki ostatecznemu związaniu z Absolutem. Absolut stoi u podstaw rzeczywistości jako jej Racja Bytu” (XXI, s. 150).

¹²³ Na temat ujęcia tego zagadnienia u Akwinaty zob. S. Krajski, *Koncepcja stwarzania w „Compendium Theologiae” Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30(1987), nr 3-4 (119-120), s. 93-102.

nie od Niego pochodny i w swoim wewnętrznym ontycznym uposażeniu ukazujący się jako swoiste „odbicie”, jest partycypacją idei znajdujących się w Jego Intellekcji. Jest On bowiem sprawcą Przyczyną¹²⁴ wszystkiego, co istnieje; jest Przyczyną wzorczą wszelkich „zawartości” – treści rzeczywistości oraz Przyczyną celową, a zatem motywem-kresem realizacji wszelkich potencjalności. Naturalnie, dotyczy to całokształtu bytu, ale w sposób wyróżniony bytu osobowego – rozumnego i wolnego, czyli – w tym wypadku – człowieka, który, będąc bytem przygodnym, istnieje (partycypatywnie właśnie) w Bogu na mocy partycypacji. Dlatego, owszem, uczestniczy w istnieniu, ale również w Jego racjonalności, ze wszystkimi specyficznymi personalnymi jej aspektami. Jaźń bowiem, czyli podmiot-osoba jest – można rzec – bytem „otwartym”, na wskroś dynamicznym, to znaczy jest podmiotem wszelkich wyłaniających się z niego i spełnianych przezeń aktów, co jednocześnie stanowi wyraz „wyższości” tego sposobu bytowania wobec innych bytów – a więc nieosobowych. Ukazuje to zatem owo naturalne, ontyczne „nachylenie się” bytu osobowego w stronę racjonalności – poznania, ale również aktów miłości oraz wolności, co jest przejawem swoistej – jednak nie w rozumieniu procesualistycznym, czy też heglowskim – autokreacji tegoż bytu; autokreacji – w sensie realizującej się, i to wieloaspektowo, transcendencji (będzie jeszcze o tym mowa w dalszych analizach)¹²⁵.

3.1.3. KU ROZUMIENIU PEŁNEMU – *CREATIO EX NIHILO*

Całość tychże zagadnień wiąże się (przynajmniej pośrednio) z próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie o „naturę” działania Boga, w tym wypadku – aktu stworzenia (*creatio ex nihilo*)¹²⁶. Rysująca się tutaj filozoficzna teoria kreacjonizmu¹²⁷ uka-

¹²⁴ Zob. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego*, s. 193-197.

¹²⁵ Por. M.A. Krąpiec, III, s. 62-63; XVII, s. 86; X, s. 192; XVIII, s. 129-130; XII, s. 39. Tak zatem, zdaniem Krąpca, „istnieje w Bogu tyle idei, ile jest rozmaitych bytów tworzących świat. I skoro być bytem znaczy być jakąś konkretną, realną treścią istniejącą, wobec tego w Bogu jest tyle idei, ile jest jednostek istniejących bytów: a więc Bóg poznaje wszystko, co jest bytem, czyli o ile istnieje” (X, s. 110). Zob. X, s. 111-112. Szeroko analizuje tę problematykę Z.J. Zdybicka w pracy *Człowiek i religia*, Lublin 2006 (zob. zwłaszcza: ss. 151nn).

¹²⁶ Warto tutaj wspomnieć o chrześcijańskich (biblijnych) korzeniach tej teorii, która pojawia się w doktrynie chrześcijańskiej niejako *expressis verbis* (jako prawda objawiona), ale filozoficznie „rodziła się” w swoistym „styku” z myślą grecką. Zob. na ten temat m.in.: T. Stępień, *Chrześcijaństwo przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XX(1)2007, s. 103-111. Autor zwraca uwagę na, z jednej strony, dystans chrześcijan wobec myśli filozofów pogańskich, z drugiej zaś, na wielką ich intelektualną otwartość. Krótką, ale rzeczową analizę zasadności koncepcji *creatio ex nihilo* podejmuje J. Wojtysiak w przywoływanej już tutaj pracy „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” (s. 381-382. 393-395). Uwagi na temat genezy samego pojęcia *creatio ex nihilo* zob. w artykule J. Domańskiego: „Stworzenie z niczego”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, RF 37-38(1989-1990), z. 1, s. 31-41. Interpretację Akwinaty rozumienia tego zagadnienia podejmuje W. Stróżewski: *Istnienie i sens*, s. 73-87.

¹²⁷ Teoria kreacjonizmu – Maryniarczyk, ze względu na jej znaczenie w rozwoju myśli filozoficznej, nazywa ją „rewolucyjną” – wydaje się być bazowa w tłumaczeniu świata bytów przygodnych. Zob.

zuje się jako integralna, a zatem i niezbywalna część filozoficznej, tj. wyjaśniającej interpretacji rzeczywistości i jako taka – jest „kompatybilna” i z koncepcją samego bytu (przygodnego), tudzież koncepcją Boga jako Bytu Koniecznego, którego Istotą (naturą) jest Istnienie Czyste¹²⁸. Samo jednak działanie Boga jest dla ludzkiego intelektu czymś poznawczo nieosiągalnym, gdyż nie znamy pozytywnej struktury tego działania¹²⁹. Zatem jest ono opisywane raczej w kategoriach „oddolnych”, „negatywnie”, tzn. świat, który w sobie nie posiada racji swojego istnienia, wskazuje na konieczność afirmacji Boga, jako Zasady wszelkiego istnienia. Można więc samo stworzenie¹³⁰ jako fakt, który zaistniał, określić mianem „ustanawiania pierwotnych relacji”¹³¹. Stworzenie jest „wyprodukowaniem całego nowego bytu, jest powołaniem z nicości do bytu jakiejś substancji, w której akt jest ograniczony przez możliwość. Wyjaśnienie zaś tego, jak konkretnie dokonuje się stworzenie i jak ono przebiega, nie należy do filozofii, która szuka realnych uzasadnień istniejącej rzeczywistości. Zresztą – kończy tę myśl Krąpiec – pojęcie *stwarzania* jest jedynie negatywne, tzn. niewytlumaczeniem powstania bytu przez przyczyny drugie”¹³². Oznacza to jedynie tyle, że poznając świat, człowiek „nie dostrzega” samego „procesu zaistnienia” czegokolwiek właśnie poprzez stwarzanie. Dla Heideggera, o czym była już mowa, konieczne „odniesienie do nicości” w perspektywie Bożego dzia-

A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 80-82. Zob. metafizyczne analizy działania-stwarzania „z niczego”, jakie podejmuje J. Donnelly w tekście: *Creation ex nihilo*, [w:] *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Tenże (red.), New York 1972, s. 200-217.

¹²⁸ Wyjaśniając ten problem w świetle myśli Krąpca należy za nim powiedzieć, że samo „rozumienie stwarzania przez Boga jest niczym innym jak wyznaniem, że *racją bytu* – zaistnienia podmiotu – nie jest ani sam podmiot, który dotąd nie istniał, ani też nie jest żaden istniejący kontekst” (XV, s. 151). Por. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm*, s. 77.

¹²⁹ A.B. Stępień powie tutaj, iż analizując (metafizycznie) świat bytów mnogich i pochodnych w swoim istnieniu, wiemy, iż Absolut z całą pewnością stworzył świat (bez działania koniecznego, a także *z niczego*) – to jest fakt dostępny nawet w pobieżnej analizie otaczającego nas świata, natomiast nie posiadamy wiedzy na temat tego, *jak* oraz *dłaczego* stworzył (Por. *Wstęp*, s. 203).

¹³⁰ Jedynie tytułem uzupełnienia nadmienimy, iż sam fakt stworzenia bywa różnie (także na gruncie teologii) pojmowany. Na przykład J. Moltmann w pracy *Bóg w stworzeniu* (tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995) uważa, iż swoistym warunkiem pojawienia się w samym tym rozumieniu idei „stwarzania z niczego”, jest jakiś typ „Boskiego samoograniczenia się”, czy – jak mówi – „wycofania siebie z siebie samego”, w tym celu, „aby umożliwić stworzenie” (s. 169-170), to jest – jakby zrobić mu „miejsce”. Jest to podejście zdecydowanie niepoprawne, ponieważ niewłaściwie ujmuje samo „stwarzanie”, kojarząc je raczej bardziej z jakimś typem Boskiego działania (koniecznie) przestrzennego, niż działania mocą samej Boskiej natury. Zob. uwagi M. Hellera w jego pracy: *Ostateczne wyjaśnienia Wszechświata* (zwłaszcza: s. 155-167. 215-224).

¹³¹ Por. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm*, s. 81-83. W takim razie „sam akt stwarzania jest ustaleniem przez intelekt i wolę Stwórcy pierwszych relacji, zaś byty stwarzane są korelatami, które tę myśl i wolę Stwórcy w sobie niosą i realizują” (tamże, s. 83).

¹³² M.A. Krąpiec, VII, s. 242. „Koncepcja stworzenia – raz jeszcze wypukła problem Krąpiec – jest rozumiana zasadniczo negatywnie jako niemożliwość zaistnienia i trwania świata przez siebie” (XXIII, s. 408). Zob. A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 86.

lania, rodzi pewne trudności i dlatego lepiej jest – jego zdaniem, ale zauważmy, że niesłusznie – rozumieć nicomość nie jako „nieokreślone przeciwieństwo bytu”, ale jako coś, co „przynależy do jego bycia”, a zatem w filozofii Autora *Czym jest metafizyka?*, jest ona zapodmiotowana jeszcze głębiej, niż sam byt, bo w kategorii bycia, o czym przesądza – jego zdaniem – sama „różnica ontologiczna”¹³³.

Działanie zatem stwórcze Boga, idące po linii przyczynowania zewnętrznego (celowego, sprawczego oraz formalnego) jest uzasadnieniem i bytowania, i złożoności bytów niekoniecznych¹³⁴. Fakt samego istnienia, jak i trwania bytowości bytów w ich określoności (zasadniczo dzięki formie substancjalnej), nie posiada racji w ich naturze wewnętrznej, ale jest sprawczością Absolutu – Bytu istniejącego w sobie i przez siebie jako Absolutnej „Jedności w sensie kreacjonistycznym”¹³⁵. Ozna-

¹³³ Interesujące refleksje w tym kontekście snuje M. Heidegger, który w swojej teorii konstituowania się bytu w kontekście tego, czym jest nicomość zauważa, że „metafizyka starożytna”, kiedy mówiła o nicości, to utożsamiała ją po prostu z niebytem. I tak, tym jest-bytuje jest „forma formująca samą siebie”, ale – jak zauważa dalej – ujęcie to nie potrafi zreflektować tego, czym są „granice” tego bycia i czym jest *de facto* sama nicomość. W innym stanowisku, jak je nazywa Heidegger – w „dogmatyce chrześcijańskiej”, pojawia się rozumienie nicości jako „nieobecności bytu pozaboskiego”. „Nicość staje się tedy – pisze on – pojęciem przeciwstawnym pojęciu właściwego bytu, pojęciu *summum ens*, pojęciu Boga jako *ens increatum*”. I dodaje: „Tu również interpretacja nicości ukazuje fundamentalne pojmowanie bytu. Ale metafizyczne roztrząsanie bytu utrzymuje się na tej samej płaszczyźnie, co pytanie o nicomość. Pytanie o bycie jako takie – i tu zdaje się przypominać Heidegger swój główny zarzut pod adresem tej metafizyki – i pytanie o nicomość nie są postawione. Dlatego właśnie nie podejrzewa się nawet tej trudności, że jeśli Bóg tworzy z nicości, to musi móc właśnie mieć odniesienie do nicości. Jeśli jednak Bóg jest Bogiem, to nie może znać nicości, skoro skądinąd *Absolut* wyklucza z siebie wszelki brak bycia” (*Czym jest metafizyka?*, s. 43-44). Analityczne rozważania na temat „nicości”, a raczej (nie) pustości zbioru (Wszechświata) przeprowadza T. Baldwin w artykule: *There Might Be Nothing*, „Analysis” 56(1996), nr 4, s. 231-238.

¹³⁴ Naturalnie, głównie z powodów natury metodologicznej, nie wchodząc w dyskusje ze stanowiskiem S.W. Hawkinga, nie można się zgodzić z jego „wnioskiem”, czy raczej (zupełnie apriorycznym) założeniem, że jeśli Wszechświat jest „samowystarczalny”, to nie posiada „żadnych granic ani brzegów”, to tym samym „nie ma też początku ani końca” i co z tego – rzekomo, jak sądzi, wynika – „po prostu istnieje”. I w takiej sytuacji zasadne wydaje się mu postawienie pytania: „Gdzież jest wtedy miejsce dla Stwórcy?” (*Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993, s. 134). Zob. J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Warszawa 1993, s. 194-199. 211-215 (zwłaszcza: s. 198. 211). Na temat rozumienia kategorii „początek” zob.: A. Świeżyński, *Początek jako kategoria filozoficzna*, SPhCh 44(2008), nr 1, s. 31-49.

¹³⁵ M.A. Krąpiec, V, s. 313; XV, s. 151; VII, s. 338. Warto tutaj uwypuklić zagadnienie „ograniczania istnienia”, to znaczy zapytać – co w kontekście metafizyki egzystencjalnej jest jego przyczyną? Wyjaśniając tę kwestię Krąpiec, podkreśla rzecz fundamentalną, tzn. stwierdza, że „jeśli byty są pochodne [...] i jeśli każdy moment ich istnienia jest uwarunkowany permanentnym stanem udzielania istnienia, to powstaje problem zależności bytów mnogich od Jedności, a więc problem przyczynowania sprawczego oraz problem *promocji fizycznej*, która źle pojęta przeradza się w *okazjonalizm*”. Tak zatem, wracając do samego „faktu tzw. ograniczenia istnienia”, Autor *Metafizyki* twierdzi, że „odpowiedź można dać tylko jedną, mianowicie, że fakt ograniczenia doskonałości i pełni bytowości nie płynie z samego istnienia, z samego bytowego aktu, lecz z bytowej możliwości, czyli istoty. [...] Racją niedoskonałości jest

cza to, że Byt Pierwszy jako źródło, zarówno istnienia (stwarzanie dotyczy całego bytu przygodnego), jak i partycypacji, jest zarazem racją zrozumiałości natury bytu, a więc jego inteligibilności¹³⁶. Należy tu więc konsekwentnie podkreślić, że stworczość jest pierwszym odpoznawalnym działaniem Absolutu wobec świata ukonstytuowanego z bytów niekoniecznych, które – jeśli zaistniały – to zaistniały i trwają na mocy aktu-procesu (faktu) stwarzania. Stąd wniosek, że owo stwarzanie jest podtrzymaniem, zachowywaniem bytów w ich istnieniu. Tak zatem, realistyczna koncepcja stworzenia kosmosu *ex nihilo*, a więc w sytuacji zanegowania jakiegokolwiek typu istnienia poza samym Bogiem, Źródłem istnienia, niesie ze sobą obraz świata w pełni racjonalnego. Totalna pochodność wszystkiego, co istnieje od Absolutu – Istnienia Czystego wyklucza wszelkie typy prób tłumaczenia istnienia i funkcjonowania rzeczywistości przez koncepcje „emanacji stworzenia”¹³⁷, które – jak było to widoczne na „planie” chociażby samej tylko koncepcji bytu – wydają się być, w najlepszym wypadku niewystarczające, a ściśle mówiąc (także wbrew jawnym, czy ukrytym sympatiom L. Kołakowskiego) – są wewnętrznie sprzeczne.

Wiąże się z tym również inny jeszcze wniosek, a mianowicie taki, że w działaniu Boga, jakim jest stwarzanie, nie jest możliwe występowanie (czy też współwystępowanie) jakiegoś typu przyczynowania narzędnego, głównie z uwagi na to, iż akt najdoskonalszy, jakim jest akt istnienia, jest pierwotnym aktem bytu; a zatem takim aktem, na mocy którego, czy też „z powodu” którego mogą mieć miejsce wszelkie inne realne akty-działania. W sensie zatem ścisłym, tylko i wyłącznie w wyniku istnienia powołanego (czy „wywołanego”) przez Boga, następuje fakt (realny) stworzenia. Udzielenie istnienia jest racją zaistnienia świata. Jest ono racją-źródłem tego, przez co (dzięki czemu) on w ogóle jest czymś rzeczywistym. Stąd też – podkreśla w swoich analizach M.A. Krąpiec – istnienie stanowi najbardziej powszechny skutek, a zatem istotną rację stwarzania. I dlatego w sposób konieczny odwołuje ono do konieczności związania się z najbardziej powszechną Przyczyną, jaką jest Absolut – Byt Konieczny. I dlatego twierdzi on, że stwarzanie urealnia się „z racji produkcji istnienia rzeczy”, a zatem wykluczone jest, aby mogło się realizować, w ogóle zaistnieć jako rzeczywiste, na mocy działania jakiegokolwiek bytowej przyczyny wtórnej (na przykład jakiegokolwiek przyczyny narzędnej). Cały ten tok rozumowania ujawnia fundamentalną „prawidłowość”, tę mianowicie, że koncepcja realnego bytu – przygodnego, niekoniecznego, a więc posiada-

zawsze element możnościowy, tak jak racją doskonałości jest element aktualny” (V, s. 313-314).

¹³⁶ Por. Tenże, III, s. 63-64. Por. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm*, s. 83.

¹³⁷ Por. M.A. Krąpiec, VI, s. 146. Współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozoficznej uważa w związku z tym, że „neoplatonicki aksjomat: *bonum est diffusivum sui – dobro ze swej natury udziela się*” należy rozumieć systemowo. Można powiedzieć więc, że „udziela się ono, ale nie w sposób emanacyjno-sprawczy, lecz udziela się jako dobro, a więc przez miłość, pociągając wszystko do siebie” (V, s. 312. W odniesieniu do interpretacji Heideggera zob. XIII, s. 230. 233).

jącego istnienie proporcjonalne do swojej istoty (strukturalnie-wewnętrznie oraz absolutnie nierozdzielnie), jest powiązana z koncepcją Boga – Bytu Pierwszego, Istnienia Samoistnego; Bytu, który jest immanentny w stworzonym przez Siebie świecie¹³⁸.

3.2. OSOBOWE ŹRÓDŁO ISTNIENIA

Z wszystkich przeprowadzonych dotychczas analiz, a zwłaszcza z treści paragrafu poprzedniego wynika, że Bóg jest Bytem absolutnie niezłożonym, tzn. jest z sobą – w swojej naturze – tożsamy. Tutaj „być sobą” – bytem, oznacza (po prostu) Czyste Istnienie. Tak rozumianą naturę Absolutu jako Istnienia Czystego charakteryzuje jeden jedyny typ jedności bytowej, jaką jest jedyność¹³⁹. „W sensie ścisłym – pisze w związku z tym M.A. Krąpiec – bytowa jedyność jest możliwa i konieczna zarazem tylko w jednym bytowym przypadku. Jest nim Absolut, czyli byt absolutnie niezłożony, byt, który jest istnieniem czystym. Byt absolutnie niezłożony nie tylko jest bytowo nie podzielony, ale także jest absolutnie niepodzielny. Skoro jest on istnieniem czystym, aktem czystym, realizuje w sobie pełnię bytowości”¹⁴⁰. Realizuje się tutaj zatem tożsamość nie relacyjna, jak ma to miejsce w każdym innym bytowym wypadku, lecz tożsamość absolutna, to jest bezwzględna. Jest ona możliwa i zarazem konieczna tylko w przypadku Boga, bowiem jedynie w tym Bycie, tym samym (w „sposób” absolutny) jest Jego istnienie i Jego istota. Owa (absolutna) pełnia-jedyność sprawia, że bezwzględna konieczność jej afirmacji stanowi fundamentalny warunek istnienia i racjonalności każdego bytu złożonego. Jedynie bowiem akt istnienia, jak to już sygnalizowano, jest podstawą konstytucji bytu jako czegoś realnego i konkretnego, nie zaś czegoś tylko potencjalnego (*resp.* niesprzecznego), czy będącego intelektualną abstrakcją. Sama więc ontyczna przygodność bez konieczności istnienia absolutnej Racji zewnętrznej

¹³⁸ Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 133-134; XX, s. 36-37. „Obecność Boga w stworzeniach [...] – pisze w związku z tym Krąpiec – jest niczym innym jak właśnie partycypowaniem stworzenia w istnieniu Boga – Bytu Pierwszego” (XIV, s. 195).

¹³⁹ Fakt istnienia Boga, czy mówiąc ściślej – konieczność Jego istnienia jako Istnienia Czystego jest równocześnie fundamentem orzekania wszelkich przymiotów Jego natury. Egzystencjalny sąd pośredni w postaci „Bóg istnieje” jest kresem wszelkich metafizycznych analiz, to znaczy jest ostatecznym uniesprzeczeniem świata jako kompleksu bytów przygodnych. Dlatego Krąpiec mówi, iż „dalej już metafizyka nie może się posunąć w analizie i tłumaczeniu świata, gdyż wszystkie sądy opiewające naturę Boga właściwie nic nowego do metafizyki nie wnoszą, są bowiem tylko zdaniem niesprzecznymi z faktem istnienia Boga jako Czystego Istnienia. Każde zdanie niesprzeczne ze zdaniem *istnieje Istnienie Czyste* oznacza wyznanie jakiegoś przymiotu Boga, czyli jest ludzkim, analogicznym tłumaczeniem natury tego, co dla intelektu nie jest osiągalne wprost” (V, s. 290-291). Pisze na ten temat A. Maryniarczyk w: *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 91nn.

¹⁴⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 127. Dlatego Krąpiec powie krótko, że „istnienie Boga jest samym Bogiem” (XXII, s. 222). Z takiej koncepcji Jego „natury” wynika również to, że „przysługują” jej inne przymioty, jak: bezwzględna jedyność, nieskończoność, dobroć, doskonałość, niezłożoność. Zob. V, s. 378.

byłaby czymś sprzecznym, i to zarówno w wymiarze ontycznym, jak i epistemologicznym to jest – ściśle poznawczym¹⁴¹.

W związku z tym, naczelnym, doskonałym sposobem bytowania i jednocześnie – co jest metafizyczną konsekwencją – bytowania w sobie niesprzecznego, bo będącym racją siebie samego, bytem – i możliwym, i koniecznym zarazem, jest Byt na mocy swej natury – Istnienie Czyste. Jest to więc Byt absolutnie niczym nieuwarunkowany i absolutnie niezłożony. Jest to zatem w sensie najbardziej fundamentalnym *Ens per se*. Stąd Współtwórca LSFK powie, iż owa *perseitas* natury Boga jest podstawą ostatecznych niesprzecznień samej bytowości wszystkich bytów, jak i – znowu, konsekwentnie – stanowi ostateczną i dostateczną zarazem rację bytowości. Naturalnie, jest to ontyczna baza dla orzekania o radykalnej transcendencji Boga, zarówno na płaszczyźnie bytowania, jak i w obszarze ludzkiego poznania. Oznacza to, iż przywołana racja bytowości jest równocześnie racją racjonalności kosmosu, co znowu – w sposób konieczny – odsyła myśl w kierunku Intelktu Absolutu-Osoby, który w powołane do istnienia byty wpisał „znaki” swojej racjonalności. Jest to zatem Byt Pierwszy, Najwyższa Rzeczywistość, który, będąc Racją istnienia, jest również Racją wszelkiej inteligibility. Tak więc Istnienie Czyste nie jest jedynie „czymś”, lecz w sensie absolutnym jest „Kimś” – jest to – co jest tutaj czymś najbardziej fundamentalnym – Istnienie Osobowe¹⁴². Jest to bowiem, mówiąc jeszcze inaczej, Byt absolutnie prosty i – jak mówi A.B. Stępień – jest Bezwzględną Prostopotą, a zatem w swej niezłożoności jest niezmienny, co równocześnie oznacza, że jest wieczny. Jako nie mający w sobie żadnej potencjalności (właściwej bytom przygodnym), to jednocześnie nie ma w Nim jakiejś racji ubogacania się czymkolwiek (z „zewnątrz”), jak również nie ma w sobie racji utraty jakiegokolwiek („wewnętrznej”) doskonałości. Jako Pełnia Bytu jest po prostu Aktem Czystym. Jako taki więc, stwarzający wszystko, co jest-istnieje aktem swojej Woli – Istnienie będące Pełnią Wolności, posiada – i to w stopniu absolutnie najwyższym – wszelkie „cechy” Życia Osobowego. Bóg jest Istnieniem – Istnieniem (Życiem) Osobowym¹⁴³.

¹⁴¹ Por. Tenże, XXII, s. 111; XIV, s. 193; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 157. Trzeba jednak tutaj podkreślić – co w duchu metafizyki Krąpca wydaje się mieć kolosalne znaczenie – drogą jakiegokolwiek orzekania o Bogu jest byt przygodny. „Nic nie potrafimy – argumentuje – wykrzyć w Bycie Koniecznym, czego byśmy wprawdzie jakoś nie stwierdzili w naturze samej rzeczy, w samych bytach przygodnych, albowiem nie mamy, prócz bytowej, innej drogi stwierdzenia istnienia i analogicznej natury Bytu Koniecznego” (III, s. 100). Zob. Z. Kunicki, *Teizm*, s. 269.

¹⁴² Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 156-157; XVIII, s. 64-65; X, s. 109; XXIII, s. 235. 237. W swoich uzasadnieniach Krąpiec podkreśla fakt, że pojawia się tutaj bezwzględna konieczność stwierdzenia takiego bytu – który jest istnieniem; Tego, który jest, czyli taki byt, który istnieje przez siebie samego – Absolut – nazywany Bogiem” (XVIII, s. 64). Zob. XIV, s. 141nn. 193.

¹⁴³ Por. A.B. Stępień, *Wstęp*, s. 202-203. „Wyłonić taki byt – wyjaśnia E. Gilson – którego istotą jest czysty Akt istnienia, to jest którego istotą nie jest być tym czy tamtym, lecz *być* – znaczy także uznać chrześcijańskiego Boga jako najwyższą przyczynę wszechświata. Najgłębiej zakryty Bóg, *Ten, który*

3.2.1. OSOBOWE *MAXIMUM*

Dlatego też uzasadniając tę myśl w perspektywie (przywołanej już wyżej) teorii partycypacji podkreślić należy, że w odniesieniu „do Bytu Pierwszego, absolutnie niezłożonego, będącego w najwyższym sensie bytem osobowym, bytem działającym – bo istnienie tego bytu jest jego istotą – wszelkie inne byty – jak to podkreśla Autor pracy *Suwerenność – czyja?* – już istnieniem nie są, ale jedynie istnienie to posiadają według miary swej natury, która wyznacza stopnie i hierarchię bytową”¹⁴⁴. Jedynie bowiem Bóg jest Pełnią Bytu, co oznacza, że fakt Jego Istnienia oraz to, Kim w Sobie jest, stanowi absolutną Jedność (w sensie ścisłym – Jedyność), tym bardziej, że jest to Byt osobowy, a zatem sam w sobie i dla siebie jest bytem zupełnym, to znaczy ujawniającym najwyższą bytową „całość”. Stąd też, zupełnie naturalna wydaje się konkluzja, że afirmacja-stwierdzenie konieczności istnienia Bytu Doskonałego – Czystego Istnienia, stanowi *de facto* „krańcowe” metafizyczne wyjaśnienie, czy lepiej – uniesprzecznienie bytu jako bytu¹⁴⁵. Dzieje się tak głównie z tego powodu, iż Absolut jest Bytem doskonałym (pełnia Prawdy) i w związku z tym jest jedynym przykładem „działania”, zachodzenia (realizowania się) absolutnej zasady tożsamości, co, zdaniem Krąpca, doskonale oddaje intuicja zawarta w Biblii, która przypisuje Bogu Imię – „Ten, który jest” (Wj 3,14)¹⁴⁶.

W związku z tym, słuszny wydaje się wyprowadzony stąd wniosek, że wszystko, co w obszarze rzeczywistości jest realne-faktyczne, stanowi albo jej czynnik kon-

jest, jest także najbardziej oczywistym Bogiem” (*Bóg i filozofia*, s. 61). Zob. uwagi P. Jaroszyńskiego: *Personalizm a kreacjonizm*, [w:] *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), Lublin 2008, s. 171-183. Zob. także: F. Facchini, *Przygoda człowieka. Przypadek czy stworzenie*, tłum. A. Popławska, Kraków 2008 (Autor ten zauważa, iż Bóg- Stwórca jest Bogiem Osobą. Jego działanie jest stwarzaniem, które nie stoi w sprzeczności z fenomenem ewolucji jako takiej: „stworzenie i ewolucja to dwa aspekty, które się nawzajem uzupełniają, a nie wykluczają we wszechświecie i rzeczywistości, do której należymy” (s. 27).

¹⁴⁴ M.A. Krąpiec, XI, s. 160. Zob. A.B. Stępień, *Wstęp*, s. 195-196. Naturalnie, ponieważ jedynie „pod aktualnym istnieniem może rozwijać się i doskonalić byt, będący sam w sobie dynamicznie ustrukturalizowany, czyli byt, który jest strukturą możliwościowo-aktualną. Pod aktualnym istnieniem – jako aktem ostatecznym – można w działaniu rozwijać swe wtórne potencjalności, zwłaszcza zaś potencjalności osobowe” (XVII, s. 82).

¹⁴⁵ Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 328nn.

¹⁴⁶ Por. M.A. Krąpiec, V, s. 291-292; X, s. 103. 139. Bardzo interesującą interpretację tego biblijnego kontekstu przedstawia E. Stein w swojej pracy: *Byt skończony a Byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995, s. 358-362. W tej charakterystyce „natury” Boga – Pełni Bytu jako (co jest konsekwencją takiego „mówienia” o Jego istocie) Pełni Działania (w sensie ścisłym – stwarzania) jest – jak mówi M.A. Krąpiec – „Boża moc, będąca zasadą działania” i ona właśnie „jest samą istotą Boga” (XVIII, s. 23). Zob. też refleksje S. Świeżawskiego: *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 247nn. Boskie działanie w perspektywie kosmologicznej uwzględniającej paradygmat ewolucyjności struktur kosmosu omawia J. Życkiński w monografii *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.

stytutowy i jako taki posiada zrozumiałość swojej natury, albo też jest elementem niekonstytutowym. Ten ostatni jednak, co okazuje się czymś logicznym, domaga się oparcia na jakiejś przyczynie, która stanowiłaby jego zrozumiałość¹⁴⁷. Tak więc, afirmacja istnienia realizującego się w rozmaitych bytach (a jest to faktem, bo rzeczy w swoim konkretnym ukonstytuowaniu raczej istnieją, niż nie istnieją) suponuje rozwiązanie kwestii na kanwie pytania o przyczynę. Układ bytów przygodnych jako istniejących otwiera problem koniecznej racji ich bytu. „Fakt istnienia różnych treści – pisze M.A. Krąpiec – jest tak długo faktem niezrozumiałym w metafizyce, jak długo nie przyjmuje się Istnienia czystego, jako *Maximum* bytowego, uzasadniającego relatywny, proporcjonalny stan istnienia w realnych, przygodnych bytach”¹⁴⁸. A zatem racją istnienia bytu, jak i jego poznawalności jest fakt działania (stwórczego) Absolutu. Istnienie bowiem rzeczywistości – argumentuje dalej E. Morawiec – w sobie złożonej i niekoniecznej, właśnie jako niekonieczne, domaga się, w imię niepopadania w ontyczne i logiczne absurdy, afirmacji Bytu Koniecznego, co stanowi podstawę całej teorii partycypacji. Stąd wniosek fundamentalny na gruncie metafizyki egzystencjalnej, iż rozumienie Boga jako źródła istnienia całego kosmosu, „ustawia” to rozumienie w granicach (poznawczego) realizmu¹⁴⁹. Tylko bowiem wtedy – chociaż brzmi to nieco paradoksalnie – Bóg jest Bytem rzeczywistym, nie zaś jedynie jakimś koniecznym Bytem pomyślanym, swoistym „warunkiem” systemu kryteriologii (jak chcieli, na przykład, dziewiętnastowieczni neoscholastycy), kiedy afirmuje się Jego istnienie jako Istnienie Czyste, samo w sobie rozumiałe. Takie i tylko takie Istnienie jest racją, zarówno rzeczywistości, jak i realistycznych podstaw poznania (właśnie szukania jego „kryteriów”, które zresztą poza „kontekstem” realistycznej koncepcji bytu, dorzecznie nie istnieją). Naturalnie, oznacza to, iż jedynie istnienie, jako akt konkretnego, realnego bytu, sprawia, że byt jako taki – każdy byt przygodny, a więc ten, w którym coś realnym (a nie tylko myślnym, jak w ujęciu Suareza) jest różnica między jego „stroną” esencjalną i egzystencjalną, jest rzeczywisty (faktyczny), a nie tylko zakładany *a priori*, a więc w efekcie istniejący istnieniem ludzkiej (subiektywnej w tym wypadku) myśli. Oznacza to, że pomijanie roli aktu istnienia bytu jako jego „elementu” doskonałościowego, prowadzi w konsekwencji do swoistego „oderwania” od rzeczywistości i „pomijania” roli Boga jako Stwórcy, Źródła Bytu i jego Celu – Tego, „który jest”, co prowadziłoby do

¹⁴⁷ W interpretacjach filozofii podmiotu takie stanowisko byłoby nie do przyjęcia, co bardzo wyraźnie widać w idealizmie I. Kanta. Zob. np. S. Judycki, *Cztery motywy idealizmu Kanta*, s. 136nn.

¹⁴⁸ M.A. Krąpiec, I, s. 223. Zob. VI, s. 132. Dlatego też Krąpiec zdecydowanie powie, że Bóg jest Rzeczywistością jako taką, ponieważ jako jedyny Byt Konieczny – Pełnia Doskonałości, jest Istnieniem Czystym. Por. XXI, s. 175.

¹⁴⁹ Por. E. Morawiec, *Metafizyka*, s. 199-200. Zauważa on tutaj, że „immanencja Absolutu w świecie jest ostateczną podstawą możliwości Jego poznania. Immanencja i zarazem transcendencja wyznacza ją również typ i zakres poznania Absolutu przez człowieka” (tamże, s. 199).

konsekwencji absurdalnych¹⁵⁰. Owszem, wniosek powyższy jest istotny dla rozumienia całej rzeczywistości, ale w sposób szczególny dotyczy racjonalnego pojmowania bytu osobowego. Samo już bowiem istnienie ludzkiej natury, *ex definitione* indywidualnej, jak również związane z nią specyficznie osobowe inklinacje, znajdują swoje uniesprzecznienia ostateczne w Dobru-Istnieniu Absolutnym. Właśnie na to Dobro Absolutne z uwagi na totalną pochodność, ukierunkowany jest każdy byt przygodny, ale w specjalny sposób – byt rozumny i wolny. Ten ostatni posiada naturalną właśnie inklinację pragnienia szczęścia, które jest niczym innym jak pragnieniem Boga jako Bytu Pierwszego, Czystego Istnienia; Tego, który uzasadnia pochodność jego istnienia. Mając więc wpisana w swoją strukturę realną relację pochodności, byt ten jest równocześnie podmiotem realizowania się relacji inteligibility, jak również amabilności¹⁵¹.

Jak już to zostało wyartykułowane przedtem, zagadnienie istnienia rzeczywistości powiązane jest z jedynie racjonalnym w tym zakresie rozwiązaniem, mianowicie, raz jeszcze powtórzmy – teorią partycypacji¹⁵². Dzieje się tak, ponieważ naturą („kondycją”) bytu uprzyczynowanego, przygodnego jest uczestnictwo-trwanie w akcie istnienia. „To zaś, co jest partycypowane, czyli co nie jest istnieniem ze swej istoty, ma w sobie coś, co partycypuje (podmiot), i coś, co jest partycypowane (istnienie), a więc realna partycypacja zakłada realne złożenie z podmiotu partycypującego (istota) i doskonałości partycypowanej – istnienia”¹⁵³. Świadczy o tym

¹⁵⁰ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 202; XXII, s. 66-67. Zob. XXIII, s. 600-601. Ten wątek swoich argumentacji wiąże Krąpiec z biblijną koncepcją Boga ukazaną w Księdze Wyjścia (zob. Wj 3,14) oraz w początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju. „Metafizyka Księgi *Genesis* – pisze on – ukazała, że jedynie Bóg jest tym, który jest (istnieje), a wszystko inne jest bytem w takiej mierze, w jakiej jest stworzone, czyli otrzymuje istnienie”. I nieco dalej, w tym samym kontekście dopowiada: „Właśnie nietożsamość rzeczowa istoty i istnienia w bycie decyduje o przygodności bytu, o jego radykalnym oddzieleniu od bytu Absolutu, którego istotą jest istnienie, który jest *czystym istnieniem* – tym, który wystąpił w Biblii jako: Ten, Który Jest” (XXII, s. 66-67). Jeszcze dalej Twórca Szkoły Lubelskiej idzie w monografii *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, wiążąc biblijną koncepcję Boga-Istnienie z Jego Boską Istotą Osobową: „Imię Boga zostało podane jako Ten, Który Jest, a więc jako Byt-Istnienie Osobowe. Zatem, Bóg został objawiony jako Istniejący Jako Istniejący – Jestem – czyli jako czyste istnienie osobowe”. I konkluduje: „Zaważyło to ogromnie na rozumieniu samej rzeczywistości, w której tylko Bóg jest czystym istnieniem osobowym – Jestem – a wszystko inne poza Bogiem, a przez Boga stworzone, jest bytem, który jedynie posiada istnienie, ale istnieniem nie jest” (XXI, s. 79; por. tamże, s. 148). Por. A. Maryniarczyk, *Kracjonizm*, s. 84.

¹⁵¹ Por. M.A. Krąpiec, XVII, s. 83; XVIII, s. 43.

¹⁵² Zob. wyjaśnienia Z.J. Zdybickiej: *Drogi afirmacji Boga*, s. 151-153. „Fakt istnienia wielu bytów (pluralizm bytowy) – podkreśla Autora *Partycypacji bytu* – zmiennych, ewolucyjnych, powiązanych z innymi bytami różnorodnymi relacjami, a zachowujących swą odrębność, bytów poznawalnych, choć niekoniecznych, wskazuje na ich pochodność od Bytu Absolutnego” (tamże, s. 152).

¹⁵³ M.A. Krąpiec, VII, s. 365. Stąd też wyjaśniający wniosek M.A. Krąpca, który konstatuje, iż „tylko na tle funkcji istnienia w bycie można ostatecznie pojąć najwyższą i pierwszą rzeczywistość – Boga – jako Istnienie Czyste, a więc jako taki Pierwszy Byt, który będąc Istnieniem nieograniczonym przez jakieś

sama struktura przygodnego w swej istocie świata. Uniesprzecznieniem samej bowiem jego bytowości, jest realny akt istnienia. Stąd też „granica” pomiędzy tym, co faktyczne-realne, a tym, co nierealne, a zatem pozbawione faktyczności-realizmu, znajduje się w samej realności posiadania istnienia podmiotowego, czyli substancjalnego¹⁵⁴. Ono decyduje o wszelkiej realności (i racjonalności) tego, co jest.

Analiza złożenia infrabytowych, zwłaszcza złożenia bytu z aktu i możliwości, odwołuje się do konieczności istnienia Boga jako Aktu Czystego, skoro Bóg musi być pojmowany jako Byt Doskonały, Pełnia Bytu, gdyż racja wszelkiej ograniczoności leży właśnie w potencjalności, co w przypadku Bytu Bożego jest nie do przyjęcia. Wszystko zaś poza Nim jest w swojej wewnętrznej strukturze ukonstytuowane z elementu potencjalnego i aktualnego, do tego stopnia, że nie może istnieć jakakolwiek możliwość bez jej zaktualizowania. Natomiast akt może istnieć bez możliwości. Widać to na przykładzie (jedynym) Boga, który jest (po prostu) Aktem (Czystym). Krąpiec tutaj powie, że „naczelnym typem aktu, głównym analogatem analogicznego pojęcia aktu jest z konieczności aktem czystym, wykluczającym wszelką potencjalność”¹⁵⁵. Stąd trzeba powiedzieć, że Bóg posiada najbardziej fundamentalny (bezwzględnie, absolutnie najmocniejszy) sposób istnienia. Jest to bowiem Byt w sobie, ale i przez siebie i jako taki – jest Bytem Koniecznym, ale jest też – konsekwentnie – konieczną racją-przyczyną wszelkich innych typów bytowania¹⁵⁶.

Istotne do podkreślenia w tym miejscu jest to, wyakcentujmy to jeszcze raz, iż Bóg i tylko On jest Bytem Koniecznym. Jako Byt-Absolut istnieje sam przez siebie. Wszystko poza Nim jest bytem – czymś istniejącym, ale nie na mocy swojego „wsobnego” – jako przyczyna – istnienia; jest więc bytem przygodnym, to znaczy istnieje na mocy istnienia otrzymanego (partycypowanego) od Boga. Jako więc Byt Doskonały, Absolut posiada w sobie wszelkie racje swej bytowości. W stosunku do Bytu, który jest Istnieniem Czystym nie podobna więc pytać o jakąkolwiek zewnętrzną rację bytu. On tłumaczy się we wszelkich możliwych aspektach. W relacji do istnienia realnego bytów przygodnych, Bóg jest bezwzględnie Bytem-

treści, realizuje w sobie wszelkie możliwe bytowe treści współmierne czystemu istnieniu” (XXI, s. 147).

¹⁵⁴ Por. Tenże, II, s. 399.

¹⁵⁵ Tenże, VII, s. 243. Por. XIII, s. 246. Jest to związane, jak podkreśla Krąpiec, z problematyką przypisywania Bogu jakichkolwiek przymiotów. Mówi on, że „wszystko, co nie jest sprzeczne z pojęciem *actus purus*, wyznacza jakiś nowy atrybut Boży”. I dodaje, iż „trzeba wprawdzie znać pojęcie *actus purus*, by dopiero opierając się na tym pojęciu i suponując rozumienie jakiegoś pojęcia *actus purus* wnioskować o atrybutach Bożych, które ujawniają się w postaci zdań niesprzecznych z pojęciem *actus purus*” (II, s. 239).

¹⁵⁶ Wiąże się to z akceptowaną przez Krąpca scholastyczną „typologią” różnych rodzajów istnienia – tego, co istnieje. Coś istnieje jako: *esse in se et per se* (tak jak Bóg – jedyny taki bytowy przypadek), następnie – *esse in se* (czyli jak ma to miejsce w przypadku substancji), *esse in alio* (w sytuacji istnienia przypadłościowego) i wreszcie – *esse ad aliud* (jest to najslabszy typ bytowania – bytu istniejącego jako relacja; coś istnieje ze względu na coś innego) – zob. Tenże, VII, s. 285; XIV, s. 278.

Absolutem-Istnieniem. Tym, co konstytuuje bytowość jest akt istnienia, w związku z tym, Bóg w sensie fundamentalnym jest Istnieniem w sensie absolutnym. Oznacza to, że w tym (i tylko w tym) przypadku, Jego istota jest realnie tożsama, identyczna z istnieniem¹⁵⁷. Jako akt najbardziej doskonały, istnienie w pierwszym rzędzie „przysługuje” Bogu, który jest Istnieniem samoistnym. Dopiero orzekanie o Bogu „pod kątem” istnienia jest jakimś „określanie” Jego natury, która jest – jak powiedzieliśmy – absolutnie prosta. „Analogiczność poznania natury Boga i Jego doskonałości jest jednak czymś wtórnym w stosunku do zagadnienia pierwszorzędnego, jakie stanowi analogiczność poznania samego istnienia Boga”¹⁵⁸. Byty zatem poza Bogiem, owszem – istnieją, ale jest to istnienie posiadane nie w pełni, jest to istnienie partycypowane. Niemniej, to analiza bytu przygodnego, analogiczne ujęcie bytu jako takiego na mocy jego wewnętrznej struktury jest najbardziej „czytelną” drogą afirmacji konieczności istnienia Boga. Można zatem powiedzieć, że każdy przejaw bytu realnego jest tego „dowodem”. Analiza bytów niepełnych w swoim istnieniu, tj. takich, których akt istnienia nie stanowi ich istoty, wskazuje na Istnienie istotne – czyste. Bóg jest zatem pojmowany jako Akt Czysty, ponieważ „charakteryzuje się” posiadaniem-realizowaniem takiego typu istoty, którą jest samo Istnienie (Istnienie Czyste)¹⁵⁹. Ujawnia to konieczną i transcendentalną zarazem relację, jaka występuje pomiędzy istotą a istnieniem. W jej tle wskazuje się na Boga jako Byt Konieczny, jako na jedyną i konieczną rację bytu. Racja ta w ontycznie fundamentalny sposób oddziela konkretną bytowość bytu istniejącego w sposób niekonieczny od niebytu. Oznacza to, iż poza „kontekstem” koniecznego istnienia Boga, rzeczywistość kosmosu – zbioru bytów przygodnych, nie byłaby w ogóle możliwa. Tak zatem sam fakt zachodzenia wspomnianej transcendentalnej relacji w każdym bycie przygodnym jest niesprzeczny

¹⁵⁷ Por. Tenże, VIII, s. 276; XXII, s. 176. „Identyczność w pełnym i absolutnym sensie – zauważa Krąpiec – istnieje wówczas, gdy zniknie w bycie zdwojenie istoty i istnienia, gdy istotą bytu będzie jego istnienie. Taki byt występuje w realistycznej metafizyce jako naczelną i konieczną rację dostateczną wszelkiej rzeczywistości. Jest to właśnie byt w całym tego słowa znaczeniu: byt – Samoistnienie, czyli Bóg” (II, s. 117).

¹⁵⁸ Tenże, I, s. 163. „Tam mianowicie – zauważa M.A. Krąpiec – gdzie nie ma już złożenia z istoty i istnienia, jako możliwości i aktu, lecz jest tylko sam akt istnienia, tam jest czyste istnienie konstytuujące byt w sensie najwłaściwszym i najpełniejszym. Ten jednak byt nie jest dla nas bezpośrednio dostrzegalny, jedynie staje przed nami jako bytowa racja istnienia całej rzeczywistości. To Absolut” (V, s. 323).

¹⁵⁹ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 53. 161; XXII, s. 186. „Istnienie – wyjaśnia Krąpiec – [...] jako najgłębsza racja dostateczna bytowości, konstytuuje istotę Bożą a zarazem tłumaczy naturę wszystkich bytów poza Bogiem. Jeśli bowiem jest ono czyste, bez żadnego przyporządkowania do jakiegokolwiek możliwości, to ma rację dostateczną w sobie, jeśli zaś wyraża wewnętrzną relację do możliwości, czyli gdy jest złożone istotą, która nie jest istnieniem, to wówczas jako istnienie takiego bytu nie ma racji dostatecznej w sobie, lecz jest partycypowane i całkowicie zależne od czystego istnienia. Partycypacja istnienia, czyli jego złożenie z istotą, jest złożeniem absolutnie pierwszym, występującym we wszystkich bytach, poza jednym bytem – Bogiem, w którym istnienie stanowi Jego istotę” (I, s. 55).

jedynie w sytuacji konieczności odwołania się i afirmacji Bytu, którego istotą jest Jego Istnienie¹⁶⁰.

Wniosek powyższy pełne swoje uzasadnienie przybiera wtedy, kiedy podkreśla się fakt, iż Bóg jako Byt w pełni doskonały, to jest z konieczności – jest Istnieniem Czystym. Istnienie, które stanowi istotę bytu, jest Istnieniem Samoistnym (powie Krąpiec: „tryskającym od wewnątrz”); jest to Istnienie Konieczne, bo niczym nie-uprzyczynowane. Założenie to ma bardzo poważne konsekwencje, bowiem pozostałe przymioty (metafizycznie) orzekane o Bogu, np. Jego nieskończoność (zwraca na to uwagę Duns Szkot¹⁶¹), tutaj właśnie mają swoje źródło. Bowiem, „jeśli nie przyjmiemy jako naczelnego atrybutu konstytuującego naturę Boga: samoistności istnienia – argumentuje M.A. Krąpiec – to wszelkie inne atrybuty, za takie uważane, w odpowiednich aspektach prowadzą do sprzeczności, zwłaszcza do pojmowania Boga jako bytu nieskończonego, bez uprzedniego zaakcentowania samoistności Jego istnienia”¹⁶². A zatem, możliwe do sformułowania i uzasadnienia przymioty Boga – jawiącego się także jako doskonały Byt Osobowy: absolutna jedyność, nieskończoność, prostota, dobro, doskonałość, pojawiają się tylko na płaszczyźnie czysto egzystencjalnie rozumianej Jego natury. Byt bowiem taki, w którym występuje owa egzystencjalna identyczność istoty, z konieczności może być tylko jeden (absolutnie, ściśle wykluczająco – jeden). Podkreśla to więc bezwarunkową doskonałość Boga, unikatowość-jedyność tak pojętej doskonałości Jego Bytu (Istnienia)¹⁶³. Stąd ekspresywna konstatacja Autora *Metafizyki*, według którego jedność-jedyność Boskiej natury jest czymś poniekąd „oczywistym”. „Bóg jest jeden – to jasne jest, że On, będąc absolutnie niezłożony, jest sam w sobie niepodzielny i jest jeden; więcej – jest jedyny”. I dodaje, że tak rozumiana „jedność Absolutu” jest „Jego jednością”¹⁶⁴. Tym samym, jest ona podstawą wyartykułowania i rozumienia Boskiej transcendencji, pomimo tego, że ludzki umysł nie może mieć „właściwego” pojęcia-obrazu

¹⁶⁰ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 200-201. Wniosek ten wyraża Krąpiec następująco: „Stwierdzona konieczność istnienia Boga jako Czystego Istnienia, Przyczyny Sprawczej, Absolutu, Bytu Pierwszego, Intelaktu, a więc Osoby, jest tym, co odgranicza byt od niebytu” (XXIII, s. 253).

¹⁶¹ Zob. jego *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, 4,2nn (s. 49nn). Dogłębne studia na ten temat przeprowadza wybitny znawca szkotyizmu, E.I. Zieliński w pracy – *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980.

¹⁶² M.A. Krąpiec, VII, s. 363. Zob. V, s. 377.

¹⁶³ Por. Tenże, VII, s. 362-363. Krąpiec podkreśla, że „mając na uwadze nietożsamość analogonu i analogatu, faktyczność zachodzenia tej relacji analogicznej, jej ustopniowanie – jako konieczna, ostateczna racja bytowa takiego stanu rzeczy jawi się konieczność afirmacji istnienia Absolutu, który jedyny uniesprzecznia ten właśnie stan rzeczy, ostatecznie oddziela niebyt od bytu w bytowaniu przygodnym. A więc analogiczne rozumienie rzeczywistości wnosi ze sobą konieczne odniesienie do ostatecznej racji bytu – Absolutu – w sobie niezłożonego, prostego, lecz nie prostotą ubóstwa bytowego, lecz jego pełni. A wszelkie zaczątki naszego poznania tej pełni na tle rozumienia analogicznego bytu są również analogicznym (w analogii do bytów przygodnych) poznaniem Absolutu” (XXII, s. 81).

¹⁶⁴ Tenże, XXII, s. 114-115.

Jego natury. Analogicznie jednak posiada on „wiedzę” – wydaje się – fundamentalną, ponieważ wie, że Bóg Istnieje jako Absolut, Pełnia Bytu, to znaczy – Jest Istnieniem, którego transcendencia¹⁶⁵ jest pełna. Stwierdza ona to jedynie, że jest Bytem Doskonałym w Sobie i przez Siebie, jako Istniejący¹⁶⁶.

3.2.2. OSOBA, KTÓRA STWARZA

Bóg – Czyste Istnienie jako Absolutny Stwórca świata, stwarzając byty, z natury swojej przygodne i niekonieczne, jako całkowicie od Niego pochodne – sprawia, iż sam (jako Istnienie) jest partycypowany na sposób Wzoru, Sprawcy i Celu. Rzeczywistość natomiast partycypuje w Nim, będąc koniecznie ograniczona w swojej naturze, całej strukturze ontycznej, głównie przez czynnik możliwościowy. Owszem, nie oznacza to, iżby podstawą takiego twierdzenia mogło być coś innego, jak egzystencjalny aspekt tejsze rzeczywistości. Tak zatem Bóg, który jest Stwórcą całego istnienia, jest źródłem aktu istnienia oraz partycypacji i jako działający swoim Intelktem (przyczyną wszelkiej zrozumiałości), jest źródłem zrozumiałości natury bytu, który – jako istniejący – jest przez to samo inteligibilny. Boże działanie jest zatem działaniem stwórczym, tj. takim, które udziela (poprzez partycypację) aktu istnienia i sprawia tym samym, że świat jest czymś konkretnym i realnym, co nie oznacza, że kosmos taki, jaki on jest, jakim się przedstawia, stanowi jedyną z możliwych do zrealizowania przez Boga-Stwórcę możliwości. Bóg bowiem w swoim działaniu-stwarzaniu jest niczym nieograniczony¹⁶⁷.

Samo jednak rozumienie działania-sprawstwa Absolutu jako stwarzania – zwróćmy na to uwagę raz jeszcze – jest rozumieniem negatywnym, tzn. uwyrażnienie go podkreśla totalną niemożliwość faktu zaistnienia czegokolwiek bez konieczności odwołania się do ostatecznej racji bytu, którą żadną miarą nie może być jakikolwiek byt przygodny, ani nawet suma wszystkich takich bytów, gdyż one – jako niekonieczne w istnieniu (co jest niezaprzeczalnym faktem) – nie są przyczyną samych siebie i, znowu – jako takie – nie są przyczyną istnienia wobec czegoś poza nimi. Tak więc bytową racją zaistnienia bytów niekoniecznych jest Bóg, będący głównym Sprawcą. Dlatego też Krąpiec powie, że całkowita niewytłumaczalność powołania do bytu-istnienia dzięki wewnętrznym, ontycznym strukturom, oznacza „bycie stworzonym”, co oznacza, że poniekąd „narzucająca się” swoją oczywistością teoria stworzenia jest niczym innym, jak wyjściem poza obszar rozwiązań absurdalnych, tj. utożsamiających ostatecznie byt – to, co istnieje z nie-bytem – „tym”, co nie istnieje¹⁶⁸. Bowiem sama kwestia działania (to zaś jest czymś pozadyskusyjnym,

¹⁶⁵ Zob. J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 380nn. 431.

¹⁶⁶ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 104.

¹⁶⁷ Por. Tenże, VII, s. 381; XXI, s. 78-79; XXIII, s. 237.

¹⁶⁸ Por. Tenże, XXII, s. 176; VII, s. 386. „Możliwe i konieczne jest – pisze w związku z tym Krąpiec – że istnieje Bóg, który jest tylko Aktem czystym – jest nim Absolut-Bóg; natomiast jest sprzeczne, by

że świat jako taki jest w ruchu, działa i podlega działaniom, rozmaitym procesom, ewolucji) jest właśnie realizowaniem, to znaczy – ściśle mówiąc – aktualizowaniem możliwości, co da się uniesprzeczniczyć jedynie na podstawie obowiązującości zasady niesprzecznosci, na mocy której akt jako akt przeciwstawia się „stronie” potencjalnej jako nie-jeszcze-aktowi. A zatem akt jest racją konieczną, racją bytu i faktu działania, i zarazem jego trwania. Stąd też, na podstawie stwierdzenia konieczności aktu, będącego racją bytu ruchu-działania, pojawia się absolutna konieczność odwołania się do Boga-Osoby jako Aktu Czystego, Racji wszelkiego istnienia i w związku z tym – racji jego (jako bytu) działania¹⁶⁹.

Zasygnalizowany temat wiąże się również z działaniem sprawczym (stworczym) Boga w odniesieniu do ludzkiej osobowości, a konkretnie do tej jej „składowej”, która – z natury swej – nie jest czynnikiem materialnym (aspekt jej niematerialności i nieśmiertelności) i jako taki, nie może być wyjaśniony na bazie jedynie przemian natury materialnej, bądź na gruncie działania jakichś elementów „trzecich”, pochodzących z „układu” sił natury. Konstytuowanie się życia osobowego konkretnie istniejącego człowieka wydaje się niesprzeczne i uzasadnione jedynie przy założeniu działania Przyczyny Pierwszej istnienia – Boga. W tym wypadku, ów stworczy (osobowy) akt (analogicznie jak na gruncie ogólnej teorii bytu) należy rozumieć w sensie negatywnym. W tym świetle stwierdza się, iż zaistnienie duszy (niematerialnej) może być uniesprzecznione tylko i wyłącznie poprzez bezpośrednie działanie Przyczyny Sprawczej głównej. „Bez interwencji Boga – wyprowadza wniosek M.A. Krąpiec – zaistnienie bytu niematerialnego i niezłożonego jest sprzeczne, gdyż wyprowadzałoby byt w swej istocie niezłożony ze złożzeń i przemian”¹⁷⁰. Widać zatem, że problematyka ta posiada swoje rozległe „przełożenia” na inne obszary wyjaśnień filozoficznych, w tym wypadku – na rozwiązania natury antropologicznej. Co jednak należy tutaj zauważyć, owe treści antropologiczne osadzone są – nie tak, jak miało to miejsce w filozofii G. Marcela – w wyjaśniającym „kontekście” szerszym,

istniała sama w sobie (bez aktu) czysta możliwość” (XXII, s. 187). Naturalnie, dotyczy to również działania stworczego Boga w stosunku do człowieka. Dusza tego ostatniego jako forma substancjalna wobec organizowanego przez siebie ciała – jako stworzona – istnieje w sobie i jako akt bytu jest niezłożona. Por. XIX, s. 22.

¹⁶⁹ Por. Tenże, XXII, s. 187-188; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 158-159. Działanie Boga jest jedynym wytłumaczeniem i istnienia, i racjonalności świata, tzn. – w tym kontekście – wyprowadzenia go z obszaru absurdalności. Dlatego bezwzględnie słuszne jest stwierdzenie Autora monografii *Język i świat realny*, „że jedyną racją, wykluczającą sprzeczność, jest stworcze działanie Bytu Pierwszego, Absolutu – który jedyny może istnieć i z konieczności istnieje nie-relacyjnie, absolutnie i przez siebie; zarazem tak istniejąc działa stworczo, nie wikłając się w żadne relacje, gdyż będąc w sobie niezłożonym nie jest zdolny przyjąć relacyjnej zależności korelatu. Natomiast pochodne odeń stworzenie jest związane relacją pochodności sprawczej, wzorczej i celowej – partycypacji, która jest zasadniczo partycypacją przez złożenie, zawierające w sobie, wtórnie, partycypację przez podobieństwo [...]” (XIII, s. 233).

¹⁷⁰ Tenże, IX, s. 165.

który, jak widać, dostarcza wyjaśnień rzeczowych i racjonalnych. I tak, pomimo, iż nie w sposób doskonały, takie podejście uniesprzeczniające, okazuje się bardziej komunikatywne, bo ujmując swoim zakresem problemy-pytania, na które w innych obszarach (pozametafizycznych) odpowiedzi są albo „mętne”, albo w ogóle nie podejmują takich zagadnień w świetle prób (przynajmniej) wyłuskiwania rozwiązań ostatecznych.

3.2.3. MIĘDZY TRANSCENDENCJĄ A IMMANENCJĄ

Na koniec zauważmy, że zachodzi tutaj – obok przywoływanej już wyżej, głównie w obrębie refleksji na temat partycypacji, Boskiej immanencji – całkowita, totalna transcendencja Boga (jednak, podkreślmy od razu – nie w jakimś jej znaczeniu „fizycznym”, czy też „przestrzennym”). Odnosi się ona nie tylko do płaszczyzny bytowania, chociaż ta jest fundamentalna, ale także do aspektu poznania rzeczywistości, i to do tego stopnia, że analiza rzeczywistości w świetle jej racji ostatecznych, wskazuje na istnienie Boga, ale nie wprost. To znaczy, owszem, Bóg, konieczność afirmacji Jego istnienia, pojawia się jako jedyna uniesprzeczniająca racja świata, ponieważ, gdyby nie stwierdzić tej konieczności, rzeczywistość pozostawałaby kompletnie niezrozumiała, w swym istnieniu, jak i w realizowanych przez siebie doskonałościach, nieczytelna, a wręcz absurdalna¹⁷¹. Pojawia się zatem konieczność stwierdzenia istnienia Boga jako Istnienia Czystego, jako Pełni Bytu, wreszcie – Boga jako osoby. Cały czas jednak drogą afirmacji tych twierdzeń jest droga bytu, która w analizie poznającego podmiotu – człowieka, jego „jaźni” odkrywa miejsce szczególne intuicji tego wszystkiego, kim w swojej wewnętrznej naturze jest Bóg, pomimo tego, iż Jego natura nie jest żadną miarą dostępna ludzkiemu poznaniu wprost (jest transcendentna). Chodzi tutaj o wyeksponowanie doświadczenia wewnętrznego bytu-osoby. Na drodze tej właśnie analogii twierdzimy, że Bóg jest bytem osobowym i to w stopniu najwyższym. Oczywiście, pojawia się tutaj bardzo poważne niebezpieczeństwo antropomorfizacji samego pojęcia Boga, schodzenia na pozycje różnych odmian filozofii świadomości, upatrujących w osobie Absolutu jakiejś „czystej podmiotowości”, „czystej jaźni”¹⁷². „Ogólnie jednak – konstatuje M.A. Krąpiec – tendencja antropomorficzna bardziej przybliża rozumienie Absolutu, gdyż wewnętrzne doświadczenie własnej jaźni, które nieustannie posiadamy, wskazuje na możliwość rozumienia Absolutu, będącego bytem w pełni autonomicznym, *ponad-wolnym*,

¹⁷¹ Tenże, VII, s. 444-445. „Bytem koniecznym jest tylko Byt-Absolut-Bóg, który jest bytem istniejącym sam przez siebie; wszystko poza Absolutem jest bytem przygodnym, albowiem w bytach tych ich istota nie jest ich istnieniem; istnieją one (są bytami) na mocy istnienia otrzymanego od Absolutu. Nie może to oczywiście znaczyć, by ich istota jakoś istniała uprzednio, przed otrzymaniem istnienia, ale znaczy, że zostały powołane do bytowania nie na mocy swej wewnętrznej, istotowej struktury” (XXII, s. 176).

¹⁷² Por. Tenże, VII, s. 449-450.

działającym sobą – jako Intelktem i Miłością. Oczywiście, byt osobowy Absolutu nie może być nosicielem tego wszystkiego, co w przeżyciu wewnętrznym osoby jest ograniczone i potencjalne¹⁷³. Niemniej jednak, samo rozumienie i ostatecznie uniesprzecznienie osoby ludzkiej dokonuje się tylko i wyłącznie w kontekście prawnych, tj. ontycznie i racjonalnie pojętych relacji pomiędzy światem, a przede wszystkim człowiekiem – osobą-podmiotem, a Bogiem jako Źródłem Istnienia i samym Istnieniem (co podkreśla „rys” Jego immanencji)¹⁷⁴. Człowiek – i to w tym kontekście wydaje się być czymś fundamentalnym – afirmuje ostatecznie siebie w perspektywie Osoby Boga-Istnienia. Oznacza to, że wspomniana afirmacja siebie jest podstawą afirmacji natury ludzkiej w ogóle. Całość jednak zasygnalizowanej tutaj problematyki jest pryncypialna z uwagi na podkreślanie w niej samego realizmu świata osób oraz rzeczy na linii przyporządkowania (koniecznego) do Boga na mocy obowiązywalności teorii partycypacji¹⁷⁵.

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Jak zaznaczono we wstępie do tego rozdziału, metafizyczne refleksje-wyjaśnienia ostatecznościowe, to jest te, które „wyprowadzają” analizy w stronę obszaru pytań o racje naczelną i najbardziej fundamentalną zarazem, bazują na „wstępnych” ustaleniach realnych. Oznacza to, iż te wyjaśnienia, są wyjaśnieniami rzeczowymi, to znaczy opierającymi się na – w „punkcie wyjścia” – penetracji struktury i „zawartości” samego bytu, tak jak jest on dany, jak ujawnia się w poznaniu, najpierw potocznym, spontanicznym, później – poznaniu zorganizowanym, jakoś „ukierunkowywanym”, ale nie znaczy to, że jakoś „ustawianym” w sieci podmiotowych „warunków” *a priori*.

Otóż, okazuje się, iż ujawniający się w poznawczych procesach byt – „chwytany” najpierw sądowno – byt jako istniejący, następnie charakteryzowany w odśłonach jego treści, ontycznego uposażenia, jest jedyną racjonalną „drogą”, która ujawnia totalną jego przygodność. Ta ostatnia, jej ontyczne przejawy, nie posiadając w sobie jakichkolwiek uzasadnień, będąc sama w sobie ostatecznie czymś niezrozumiałym, gdyż byt niekonieczny nie jest przyczyną samego siebie, ani nawet

¹⁷³ Tamże, s. 451. Zob. J. Wojtyśiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 432.

¹⁷⁴ Ubogacając te refleksje o kontekst metafizyczno-antropologiczny Z.J. Zdybicka powie nawet, że realistyczna metafizyka, czyli metafizyka bytu jest „metafizyką miłości”. Oczywiście, kluczowy okazuje się tutaj sam moment egzystencjalny. Świat rzeczy i osób jest tu „pomostem” dla odkrywania Boga, ale jest także kontekstem ujawnienia, jakże istotnej, prawdy o człowieku, a mianowicie tej, że jest *capax Dei*. Zob. Tenże, *Wolność ludzka i Bóg*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 669.

¹⁷⁵ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 209-210. Oczywiście, należy zdawać sobie sprawę z tego, że mówiąc – na kanwie teorii partycypacji – o „relacyjności”, mówi się o relacji, w jaką *de facto* wchodzi (z konieczności) świat, jako dostępny poznawczo człon tejże relacji. Nie dotyczy to absolutnie Boga, gdyż On nie jest dostępnym w bezpośrednim poznaniu „członem” tego ontycznego „układu”. Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 149-150.

nie jest, i nie może być, racją swojej poznawalności, odwołuje się, i to bezwzględnie w sposób konieczny, do Racji bytu ostatecznej, to jest do Boga jako absolutnego Źródła wszelkiego istnienia i jego zrozumiałości. Jak to staraliśmy się uwypuklić, teorią „spinającą” taki układ-strukturę świata bytów przygodnych, jest teoria partycypacji jako wyjaśniająca płaszczyzna ontycznego *spectrum* całego kosmosu. Jest to teoria, która dorozumiewa świat u jego podstaw i w tym tle ujawnia się jako swoista „nadbudowa” całej jego racjonalnej wizji. W polu jej realnych uniesprzeczeń zarysowuje się „obraz” Boga, który, będąc Przyczyną Sprawczą, tj. Stwórcą całego kosmosu, „ujawnia się” tutaj jako doskonały Byt Osobowy, który działa-stwarza poprzez Intelpekt i Wolę.

IV SPECYFIKA TRANSCENDENTALIÓW RELACYJNYCH

Specyfiką metafizycznych wyjaśnień na gruncie realizmu pozostaje ich nachylenie „rzeczowe”, w tym sensie, że ciągły „nawrót” do rzeczywistości, to znaczy nieustanna poznawcza „konfrontacja” z realnym układem świata, jest tutaj epistemologiczną procedurą przewodnią. Ów „nawrót”, swoista sprawdzalność, weryfikowalność wszystkich formułowanych w obszarze metafizyki tez, oznacza poniekąd stosowanie czegoś w rodzaju „kryterium negatywnego”, tj. probierzem poprawności-prawdziwości formułowanych tutaj sądów jest zgodność ze strukturą stanów rzeczowych – takich poznawczych ujęć świata, w których byt – to, co jest istnieje realnie, jest jakby pierwszym kryterium słuszności wszelkich orzekanych o nim treści poznawczych. Chodzi więc tutaj o taki typ rozumiejącego podejścia do rzeczywistości, w którym może być ona poznawana w świetle jej uniesprzecznień realnych, które są jednocześnie podstawą, swoistym „punktem wyjścia” dla wskazywania jej racji ostatecznych. Z tego więc, to znaczy ściśle metafizycznego punktu widzenia, płaszczyzną (do-rzeczowego) orzekania jakichkolwiek poznawczych treści o kosmosie – *compositum* bytów mnogich i wielorako tym samym uposażonych, staje się płaszczyzna, tutaj bazowa, a mianowicie paleta jego „właściwości” transcendentálnych.

W tym świetle celem czwartego rozdziału tej części rozprawy jest próba ukazania już nie tyle samego „wnętrza” transcendentálnych „cech” bytu – było to przedmiotem naszych analiz w rozdziale poprzednim, gdzie staraliśmy się dokonać poznawczego „związania” ich struktury z nośnością-komunikowalnością samych sądów egzystencjalnych jako „źródłowych”, jeśli idzie o możliwość dotarcia do bytu realnego w jego istnieniu, nie zaś tylko jakiegoś niesprzecznego układu treści – ale próba wyłuskania ich ontycznej i poznawczej doniosłości w całym realistycznie zorientowanym toku poznania świata. Podstawowy więc cel tych analiz – to ukazanie specyfiki treści transcendentálnych, zwłaszcza zaś trzech „ostatnich”, to znaczy tzw. transcendentálnych relacyjnych: prawdy, dobra, jak również piękna, jako tych zdań-sądów, które są podstawą orzekania o bycie na jego „przecięciu” z władzami bytu osobowego – rozumem i wolą. „Przecięcie” to, zrelacjonowanie bytu (jako bytu) wobec intelektu i pracy woli okazuje się kluczowe i niczym niezastąpione dla możliwości eksplikacyjnych metafizyki, głównie zaś, gdy chodzi o problematykę uzasadnień typu ostatecznościowego. Tutaj bowiem okazuje się, iż transcendentalia są nieodzownym pomostem orzekania czegokolwiek na temat Boskiej istoty jako

skądinąd – w sensie ścisłym, na gruncie filozofii – „sfery” niepoznawalnej. Należy tu od razu zaznaczyć, że sposób owego orzekania na płaszczyźnie poznawczej samych transcendentaliów jest orzekaniem analogicznym, gdzie wszystkie sformułowane tutaj treści są w istocie – jako analogiczne – jeśli można się tak wyrazić, jedynie „przybliżone”. Niemniej, ich poznawcza rola jest pierwszoplanowa. One bowiem umożliwiają „dorzecność” tego typu orzekania.

Punktem zatem wyjścia tych, ściśle metafizycznych, wyjaśnień jest zwrócenie uwagi na samą nośność teorii partycypacji, jako tej teorii, która – jako jedyna – w racjonalny sposób wyjaśnia przygodną strukturę bytów, najpierw w ich istnieniu, a także – jakby wtórnie – w ich dorzecznym, racjonalnym poznaniu. W jej tle jawi się konieczność wskazania na Boga jako ostateczną Rację całego kosmosu. Na tej dopiero bazie można rozpocząć refleksje dotyczące próby „opisu” Boskiej natury. Istnienie Czyste – Absolut jest tu poznawany jako doskonały Intelkt, który jest ostatecznie Źródłem wszelkiej racjonalności – jest Osobową Prawdą. Jako taki, jest On także doskonałą Wolą. Jego działanie jest działaniem w pełni wolnym. Ujawnia to więc także kolejną jakby „odsłonę” natury Boga, której treścią jest sąd, iż jest On Pełnią Dobra. Wszystko to – mając w dalszym ciągu na uwadze obowiązywalność transcendentaliów relacyjnych – „upoważnia” do wyprowadzenia wniosku, że Bóg jako Czysty Intelkt i Czysta Wola, jest Pełnią ich ontycznej „syntezy”, co oznacza, że jest On Pełnią Piękna – Kresem celowego (ukierunkowanego na dobro-cel) działania całego kosmosu. W toku tych analiz zauważymy także, iż tak, to znaczy racjonalnie „rozumiany” Absolut, jest Pełnią Bytu, a to z kolei oznacza, że jest Bytem Osobowym. Jest zatem również, jako Doskonały Intelkt i Wola zarazem – Bytem-Miłością. Odkrywa to więc nowy aspekt tych refleksji, a mianowicie fakt, iż tak charakteryzowany Absolut jest jednocześnie – wbrew wszelkim (niesłusznym, bo upraszczającym nadinterpretacjom) – Bogiem religii, to znaczy Osobowym Absolutnym „Partnerem” człowieka jako istoty – z natury swej rozumnej i wolnej – „otwartej” na osobowo-osobowy dialog.

1. PRAWDA A POZNAWCZA „DORZECZNOŚĆ” BYTU

Na początku tych analiz zauważmy, iż w klasycznym, to jest – ściśle mówiąc – tutaj w arystotelesowsko-tomistycznym nurcie filozofowania zwykło się rozróżniać trzy modele ludzkiego poznania, w zależności od stawianych nauce (w ogóle) celów. Jest to więc poznanie teoretyczne, czysto informacyjne (*speculabile*), poznanie praktyczne, moralnościowe (*agibile*) oraz poznanie twórcze (*factibile*). Oczywiście, wszystkie one odnoszą się, we właściwej sobie mierze (poznawczej „proporcji”), do poznawania świata i samego człowieka, tutaj jednak na podkreślenie szczególnie zasługuje poznanie teoretyczne, będące swoistą kontemplacją prawdy (intelektu-

alną, intuicyjną wizją rzeczywistości)¹. Prawda jako naczelną wartość poznawczą, a w związku z tym, także wszelkie stany prawdziwościowe jako naturalny rezultat poznawczych aktów człowieka, wiążąc go niejako z całokształtem świata (w jego przywołanej wcześniej inteligibilności), stanowią wartość podstawową w spełnianiu się człowieka jako osoby².

Św. Tomasz z Akwinu, idąc za sformulowaniem Arystotelesa mówi tu o takim poznaniu rozumowym, które ujmując dyskursywnie strukturę świata, byt i jego konstytutywne elementy – *recta ratio speculabilium*³. Kładzie w ten sposób Akwinata akcent na pracę rozumu, który w procesie poznania jest kierowany poprzez to, co jest poznawalne. Cechą istotną owego *speculabile* jest konieczność. Owa konieczność znajduje swoje źródło w samej wewnętrznej strukturze bytu, w realnym jego „układzie”, co jest zrozumiałe, gdy analizuje się byt od strony jego złożenia z formy organizującej sobie materię. Tak zatem, forma jest czymś stałym, jest czynnikiem doskonalącym samą bytowość. Jest ona również – jak już to było zasygnalizowane wcześniej – podstawą jej definiowalności. Poznanie koniecznościowe jest więc poznaniem ogólnym, ujmującym elementy formalne bytu⁴. W związku z powyższym, w tym kontekście M.A. Krąpiec pisze: „Wszelkie ujęcie poznawcze rzeczy wykrywające jakiś typ przyczyny, a w następstwie tego jakieś ‘prawo’, jest poznaniem koniecznościowym, a przez to także poznaniem ogólnym i powszechnym”⁵. Jasne, że chodzi tutaj zasadniczo o realistyczne „umocowanie” owej ogólności i powszechności. Intelpekt ludzki bowiem, aby formułować jakiegokolwiek uzasadnione twierdzenia, ciągle musi mieć poznawczy kontakt z realnymi bytami. Niejako więc „równoległe” do jego refleksji, musi iść intuicja rzeczy w ich realnym istnieniu. To dopiero jest podstawą neutralizmu poznania, ukazywania interpretacji filozoficznej obiektywnej. Naturalnie, człowiek jako poznający świat podmiot (w poznaniu pojęciowym oraz, wcześniej jeszcze, w poznaniu sądowym) posiada naturalną zdolność jego „czytania” i to w wielorakości różnych aspektów. Sprawia to, że rzeczywistość jest przez niego rozumiana, a dzieje się tak, ponieważ samo poznanie (wszystkie jego akty) stanowi swoisty „pomost” kontaktujący go z tym wszystkim, co jest-istnieje, czyli z realnym bytem, nie zaś, jak sugerował to chociażby J. Balmes i inni idealizujący

¹ Zob. m.in.: STh, I-II, q. 65, a. 3; I-II, q. 56, a. 2; I-II, q. 8, a. 2.

² Por. M.A. Krąpiec, XI, s. 139. Zob. X, s. 133-142. „W filozofii, a przez to i metafizyce – wyjaśnia Krąpiec – mamy do czynienia z poznaniem bytu, a więc tego, co istnieje rzeczywiście. Nie chodzi tu zatem o poznanie samych oderwanych treści czy też treści konkretnych jako konkretnych wyłącznie, ale chodzi o to, by poznawczo ująć to, co rzeczywiście istnieje. Ujęcie poznawcze bytu dokonuje się w sądach, pojętych *sensu stricto*, a więc w pełnym ludzkim akcie poznawczym, którego cechą jest albo prawda, albo fałsz. Nie ma sądów (pełnego poznawczego ludzkiego ujęcia bytu), które nie byłoby albo prawdziwe, albo fałszywe” (IV, s. 35). Zob. XXIII, s. 188nn.

³ STh, I-II, q. 65, a. 3c.

⁴ Zob. M.A. Krąpiec, VII, s. 27-29.

⁵ Tenże, VII, s. 29.

epistemolodzy, że jest złożonym procesem układających się w świadomości sensów, które, przy spełnieniu podstawowego kryterium, jakim jest oczywistość, niesie dopiero jakąś treść. Tutaj sprawa wydaje się jakby mniej skomplikowana, a zatem bardziej spójna z prostym, spontanicznym doświadczeniem⁶.

Oznacza to, że zasadniczo treść – układ rzeczy w poznaniu, jest ten sam, jaki realizuje się w przedmiocie poznania, czyli w rzeczy, a ponieważ intencjonalna „strona” pojęcia i sama treść stanowią tę samą rzeczywistość, stąd konsekwentnie, istnieje jedynie (tylko) przedmiot poznania, mianowicie realnie istniejąca rzecz. Naturalnie, wynika to z samej struktury rzeczywistości, za którą „idzie”, wobec której jest jakoś „wtórne”. W aktach bowiem poznawczych dochodzi do „kontaktu” z bytem, ale na tyle jedynie, o ile jest on swoiście „uwikłany” w materię. Stąd też wniosek, że jeśli konstruujemy sobie pojęcie (jakiegokolwiek, dowolne), to zawsze jest ono na „miarę” bytu materialnego. Dlatego, jak powie Krąpiec, poznając byt, poznajemy „istność” tego, co materialne. Więcej, prawidłowość ta odnosi się również do rzeczy niematerialnych, ponieważ i te poznawane są na „wzór” tego, co materialne. Wpisuje się w to także ludzki sposób poznania Boga⁷. Oznacza to, że samo poznanie jest zrozumiałe, tj. niesie konkretne realne treści wtedy tylko, kiedy odnosi się do rzeczywistości. Byt natomiast w swoim realizmie może być poddawany analizom poznawczym bez konieczności „wiązań” go z poznaniem. W tym jednak ostatnim nigdy nie występują takie „fazy”, które pozostawałyby „wolne” od konieczności odniesienia do rzeczywistości⁸. „Chociaż i w bycie – zauważa Autor *Metafizyki* – jako transcendentalnej prawdzie, wystąpi w którymś momencie analizy zupełnie jasno przyporządkowanie bytu do poznania intelektu, to jednak będą istniały takie momenty analizy bytu,

⁶ Por. tamże, s. 45-46; XII, s. 27-28. Naturalnie, w analizach metafizycznych należy brać pod uwagę pośredniczącą rolę języka jako narzędzia komunikacji ludzkich aktów poznawczych. Jako jedynie „narzędzie” poznania, nie zaś sam jego przedmiot, jest on zawsze wtórnym przedmiotem poznania, tzn. domaga się jakiejś refleksji właściwie „ustawiającej” jego rolę, tzn. takiej refleksji, która w swoisty sposób „uprzedmiotowiłaby” sam język jako „przedmiot” (*sui generis*) poznania. Tak więc język – podkreśla to Krąpiec – nie jest pierwszym przedmiotem poznania, tzn. nie on stanowi bazę realizmu ujęć poznawczych, ponieważ nie jest on „pierwotnie” daną rzeczywistością. Por. Tenże, XI, s. 56.

⁷ Por. Tenże, II, s. 91; X, s. 134 („Przedstawienie treści rzeczy w pojęciu jest środkiem pozwalającym poznać samą rzecz” – II, s. 91). Jest to dość istotna uwaga, ponieważ w ścisłym sensie „nie posiadamy żadnej idei, żadnej myśli oderwanej od *podszewki* wyobraźniowej, materialnej. Nawet najwznioślejsze pojęcia – Boga, ducha – noszą ślady materii, w sensie nie tylko pochodzenia skonstruowanych niematerialnych treści od przedmiotów materialnych, a przez to samo zmysłowego poznania, ale także materialnej *obróbki* skonstruowanych pojęć (XIII, s. 34-35).

⁸ Por. Tenże, II, s. 368. Naturalnie, jest to cały czas związane z pluralistyczną i na wskroś realistyczną strukturą świata, który jest wielorako złożony, ale w pierwszym rzędzie „scharakteryzowany” (również poznawczo) poprzez akt istnienia oraz przyporządkowaną mu treść. Stąd też wniosek, że to nie „sposób poznania powoduje odróżnienie stron treściowo-istotowej i istnieniowej bytu, ale sama struktura rzeczywistości zmusza ostatecznie do wyróżnienia tych właśnie stron bytowych” (X, s. 100).

w których nie wystąpi jego relacja do dziedziny poznawczej”⁹. Naturalnie, jak widać, łączy się to z poprzednio poczynionymi ustaleniami, których treścią była konstatacja, iż istnieje nieprzypadkowa, to znaczy (proporcjonalnie) kierowana rzeczowym układem świata odpowiedniość różnych „poziomów” rzeczywistości – w tym wypadku samego świata w jego realizmie oraz jego realistycznie „ustawionego” (to jest przez samą strukturę bytu) poznania.

Odnotujmy to, iż fundamentalne wydaje się tutaj odniesienie do tego najbardziej pierwotnego stanu natury poznawczej, jakim jest ontyczny stan nadprawdziwości (mówiliśmy o nim przy okazji analizy struktury sądu egzystencjalnego), ponieważ gdyby nie jego realna moc wiążąca, nie istniałaby prawda jako naczelna poznawcza wartość. Stan ów zachodzi tylko wtedy, gdy następuje podstawowa afirmacja, która idzie niejako w dwóch kierunkach – afirmacja istnienia bytu-rzeczy oraz afirmacja istnienia podmiotowego, osobowego „ja”, z którego to podmiotu pochodzą poznawcze akty. Stwierdzenie poznawcze, odbywające się zasadniczo w sądach egzystencjalnych, istnienia realnego bytu, dokonuje się zawsze, co jest tutaj czymś istotnym, w sposób spontaniczny oraz bezpośredni. Owo bezznakowe, a także bezpośrednie poznanie faktycznego istnienia świata jest najbardziej fundamentalnym punktem wyjścia wszelkiego poznania i jako takie, jest poznaniem niepowątpiewalnym. Jest ono swoistą epistemiczną racją bytu faktu poznania, które w swojej realności, „komunikuje” poznający podmiot z rzeczywistością. Zarysowany kontekst pierwotności uchwycenia bytu, jak również jego odpoznavania, przekonuje o faktyczności realizowania się wspomnianego stanu nadprawdziwości poznania. Jest to realistyczny fundament i zarazem ontyczny warunek tego, aby wszelkie wtórne akty poznawcze (pojęcia, sądy, a także procesy rozumowań) były dorzeczne, tzn. dotyczyły zawsze struktury świata istniejącego realnie. Tak zatem, nadprawdziwość poznania stanowi jedyną rację realizmu poznania, zarówno bytów składających się na naturalne otoczenie osoby-podmiotu, jak i samej osoby-jaźni jako koniecznego podmiotu aktów poznawczych (jak również pozapoznawczych) „moich”¹⁰.

W dalszym toku wyjaśnień poczyńmy kilka podstawowych spostrzeżeń. Byt jako istniejący jest poznawalny, a przez to jest on zrozumiały. Jako zrozumiały jest „uzgadnialny” z intelektem, tzn. jest jemu przyporządkowany. „Położenie akcentu na rzeczywistość bytu – mówi Krąpiec – otwiera drogę ku komunikatywne-

⁹ Tenże, II, s. 368.

¹⁰ Por. Tenże, XI, s. 136-137; XII, s. 43-44. Autor *Metafizyki* dodaje tu, iż „stany nadprawdziwe naszego poznania są natychmiast spontanicznie uznawane do tego stopnia, że nie budzą nawet problemu”, stany zaś „prawdziwości są związane z odsłonięciem pośredniczenia i ukazaniem charakteru tego pośredniczenia”. I wyprowadza wniosek w postaci stwierdzenia: „Zatem ujrzanie i uznanie koniecznego powiązania orzecznika z podmiotem jest uwarunkowane odsłonięciem tych wszystkich znaków – pośredników” [znaków naturalnych, bądź narzędnych – JT] – XI, s. 138.

mu (przekazywanemu w zdaniach) poznaniu człowieka. Rzeczowość bytu, będąca w sobie układem określonej dla danej natury treści, pozwala sformułować pojęcia o tej rzeczy, a następnie wydawać sądy (wyrażane w zdaniach) o rzeczy. Oczywiście, poznając w pojęciach *rzeczowość* bytu, ujmujemy tylko niektóre cechy tej treści rzeczy¹¹. Byt jako istniejący jest zatem dorzeczny i jako taki stanowi wystarczającą rację swojej poznawalności. Owa dorzeczność – racjonalność bytu wpływa z jego wewnętrznej struktury. Jest to ważne tym bardziej, gdy weźmie się pod uwagę, iż prawa bytu (czyli *de facto* jego racjonalność) są zarazem prawami myślenia (podstawą jego racjonalności). Nie istnieją prawa myśli (poznania) oderwanej od realnego świata, który jest przecież przedmiotem wszelkich intelektualnych aktów poznawczych¹². Można zatem powiedzieć, że racjonalność w pierwszym rzędzie jest konieczną „cechą” samego bytu, stanowiącego przedmiot poznania. W tym zatem sensie rzeczywistość jest dorzeczna, jest racjonalna, jest poznawalna. „Całokształt intelektualnego poznania – odnotowuje Krąpiec – jest związany z bytem, dotyczy bytu, i nic nie ma w myśli, co by nie było jakoś pochodne od bytu w tym sensie, że intelekt wtedy tylko może dokonywać swych operacji poznawczych, gdy jest swoicie połączony z bytem, i to wszystko, co w intelekcie się *uświadamia*, to w bycie stanowi jakąś realną treść lub jest od niej w jakiś sposób pochodne”¹³. Podkreśla takie stanowisko realizm ludzkich aktów poznawczych, to znaczy ich związenie z układem samej rzeczywistości, która – jak wynika to z jej ontycznej konstytucji – jest „utkana” ze struktury kierowanej porządkiem pierwszych zasad i bytu, i jego poznania.

Wynika stąd – wbrew wielu ujęciom właściwym różnym typom filozofii przedmiotu – że poznanie ludzkie nie jest czymś, co „wytwarza”, generuje jakieś określone stany bytowe, czy wreszcie jest ich swoistym warunkiem. Wręcz przeciwnie, jest ono zawsze aspektywną analizą, refleksją zdolną ująć istotę tego, co istnieje i jest jakieś (w sobie określone). Można więc powiedzieć, że ludzkie akty poznawcze są „pa-

¹¹ Tenże, XXII, s. 24 („Cały ciąg poznania rzeczy suponuje, że rzecz jest bytem, a więc, że realnie istnieje i istniejąc realnie jest zorganizowaną w sobie i uporządkowaną treścią, którą poznajemy i ujmujemy poznawczo w niektórych tylko aspektach” – tamże).

¹² Por. Tenże, VII, s. 103. Wiąże się to zagadnienie z obowiązkowością fundamentalnej zasady bytu i poznania – zasady tożsamości, która niejako dodatkowo „wiąże” aspekt poznawczy i bytowy. Dlatego Krąpiec powie, że „od strony pierwszej i naczelnej zasady raz jeszcze dostrzega intelekt, iż byt jest przedmiotem myśli, iż zrozumiałość i sensowność rzeczy opiera się na identyczności, przynajmniej w ujęciu relatywnym, co już do pewnego stopnia uspokaja poznanie, dając podstawę dla dalszych wyjaśnień” (II, s. 117). Dalej podkreśla Krąpiec, że sąd tożsamościowy, będąc refleksyjnym poznaniem bytu, staje się nieodzownym gwarantem realności ujęć poznawczych, zabezpieczając w ten sposób poznanie przed jakimikolwiek formami idealizmu. Dzieje się tak, ponieważ „w samym rdzeniu naszego poznania leży rzeczywisty byt, bez którego myśl wszelka nie mogłaby istnieć, byt, który z konieczności jakoś jest, wówczas posiadam zasadnicze kryterium pewności i prawdziwości intelektualnego poznania” (II, s. 117-118).

¹³ Tenże, VII, s. 133.

sywne”, tzn. przyjmują prawa rzeczywistości takiej, jaka ona jest. Poznawanie natury rzeczy jest odkrywaniem jej inteligibilności¹⁴. Zawsze bowiem tym, co jest poznawczo „dostępne” jest układ rzeczy takich, jakie one są. Ich analiza ujawnia jednak przygodność ich istnienia i w związku z tym również, ich wewnętrzną niewytlumaczalność na polu racjonalności. To z kolei z konieczności prowadzi do stwierdzenia istnienia Absolutu jako i racji istnienia, i racji ich inteligibilności. „Dlatego najpierw analizujemy sam układ rzeczy, ich naturę, ich skłonności i celowe związki, a jako konieczną rację rzeczy przygodnych dostrzegamy Byt Konieczny, stojący u podstaw dorzeczności samych bytów przygodnych”¹⁵. Ujawnia to dwa jakby kierunki refleksji – pierwszy podkreślający fakt, iż Bóg jako ostateczna Racja bytu „objawia się” u kresu wyjaśniania bytów niekoniecznych, oraz drugi, według którego owa ostateczna Przyczyna „odsłania się” niejako u podstaw zrozumienia bytu przygodnego, który bez tejsze Przyczyny jest zupełnie niedorzeczny, bo znowu – nie ma racji bytu, a zatem i racji-podstawy samej zrozumiałości. Potwierdza to jedynie wcześniej sformułowaną uwagę, że akty poznawcze człowieka ukazują tutaj swoją „pasywność”, to znaczy przyjmując „prawa rzeczywistości”, dostosowują się do jej inteligibilnej struktury. Ta zaś – raz jeszcze to powtórzmy – jest całkowicie pochodna od istnienia-działania Boga jako Intelaktu doskonałego (szerzej będzie o tym mowa poniżej).

Poznawcza analiza rzeczywistości zasadzająca się na swoistej współgrze aktów poznawczych z realnie istniejącą rzeczywistością, która – jak wykazały to powyższe refleksje – jest dorzeczna i, jako taka, inteligibilna. Prawda zatem znajduje się „w zasięgu” poznającego świat podmiotu, ale ostatecznie osadzona jest na realnej (poznawalnej) strukturze rzeczywistości. Wiąże się to z problematyką „nasilania się”, „natężania się” prawdy w aktach poznawczych. Niemniej jednak należy podkreślić, iż – skoro prawdziwość jest wyrażeniem zgodności pewnych stanów faktycznych z ujmującą te stany myślą – to sama owa zgodność-adekwatność nie jest i nie może być mniej lub bardziej – zgodna, czyli adekwatna. Oznacza to, że prawda w jej klasycznym rozumieniu (i realistycznym) nie jest stopniowalna. „Prawda bowiem – mówi M.A. Krąpiec – nie jest tylko podobieństwem, lecz dorównaniem, a dorównanie albo istnieje, albo też nie istnieje. Z tego też powodu prawda w sensie ścisłym nie może wzrastać lub maleć”¹⁶. Jest to zasadne tym bardziej, że przecież – pomimo różnych „typów” samego istnienia (substancjalne, relacyjne) – istnienie jest aktem doskonałościowym bytu i w tym sensie można też powiedzieć – niestopniowalnym. Prawda wszak sama jest z bytem (doskonałością) zamienna.

¹⁴ Por. Tenże, VII, s. 440; III, s. 63.

¹⁵ Tenże, III, s. 100. Absolut jest więc w sensie ścisłym Najwyższą i Pierwszą Rzeczywistością, co oznacza, że wszystko, cokolwiek istnieje posiada istnienie, które od Niego jest totalnie pochodne. Równocześnie, ten istniejący relacyjnie świat jest inteligibilny, a zatem racjonalnie poznawalny. Por. XVIII, s. 64.

¹⁶ Tenże, II, s. 104.

Naturalnie, problematyka powyższa wiąże się z możliwością (i realnością zarazem) zachodzenia fałszu¹⁷. Metafizyczna analiza świata pokazuje, iż jedynym, racjonalnie dorzecznym kryterium pozwalającym odróżnić fałsz od prawdy jest oczywistość bytu – oczywistość przedmiotowa¹⁸. Struktura ontyczna świata przedstawia się jako dorieczna – w sobie samej zawiera „zdolność” bycia odpoznaną. Stąd też byt jako przedmiot poznania, przedmiot ujęć intelektualnych, swoją ontyczną strukturą poniekąd dostarcza wszelkich koniecznych warunków poznania, które – w ujęciu realistycznym – jest poznaniem (koniecznie) pewnym. „Warunki tego właśnie – argumentuje Krąpiec – niewątpliwego i pewnego poznania mieszczą się w naturze samego bytu, który będąc poznawany, swoją oczywistością zmusza intelekt do wydawania o nim takich, a nie innych sądów. Oczywistość obiektywna, oczywistość przedmiotu ujętego w najszerszych ramach bytu i niebytu jest ostatecznym kryterium prawdy”¹⁹. Sponuje to przede wszystkim sama konstytucja bytu jako istniejącego realnie, który (jako taki) jest poznawalny – jest zrozumiały. W tym sensie nie potrzebuje on jakichś dalszych uzasadnień, gdyż „przemawia” niejako swoją oczywistością; swoją wewnętrzną „czytelną” strukturą „zmusza” rozum do uznania siebie, konkretnie tego, że jest (istnieje) i jest jakiś – realizuje jakąś nieprzypadkową (proporcjonalną do aktu) treść. Można zatem powiedzieć, że przywołana tutaj zrozumiałość bytu – jego (naoczna) oczywistość w sensie ścisłym nie dodaje mu jakichś nowych cech rzeczywistych, ponieważ każda jego „cecha” jest zapodmiotowana w samym jego pojęciu. Ale prowadzi to również to wniosku, że owa zrozumiałość-poznawcza czytelność bytu jest podstawą utworzenia „nowego” o nim pojęcia, mianowicie – prawdy²⁰. „W samym rdzeniu naszego poznania – argumentuje M.A. Krąpiec – jako jego przedmiot, znajduje się byt rzeczywiście istniejący, ze swą bogatą rzeczową treścią, która zawsze stanowi ostateczne kryterium prawdziwości naszego poznania”²¹. O tym powiązaniu porządku ontycznego z poznawczym świadczy sam rozwój nauki, zwłaszcza cały obszar dyscyplin przyrodni-

¹⁷ Zob. Tenże, VIII, s. 292-293.

¹⁸ Zob. A.B. Stępień, *Wstęp*, s. 130nn.

¹⁹ M.A. Krąpiec, II, s. 105. Autor monografii *Poznawać czy myśleć*, idąc za konsekwencją realistycznych ujęć poznawczych twierdzi, iż „naczelnym kryterium prawdy, odróżniającym podstawowo prawdę poznania od zafałszowanego poznania jest przedmiotowa oczywistość bytu. Byt bowiem jako przedmiot intelektualnego poznania sam w sobie zawiera swą poznawalność i dostarcza wszystkich warunków poznania niewątpliwego pewnego i proporcjonalnie jasnego”. I nieco dalej dopowiada: „nasze prawdziwościowe poznanie wraz ze wszystkimi jego cechami ostatecznie rozumiemy przez oczywiście dany przedmiot intelektualnego poznania – byt realnie istniejący – bez którego nie byłoby ani samego poznania, ani rozwijającej się na kanwie poznania *oswobodzonej* abstrakcyjnej myśli, ani też żadnych myślowo-twórczych konstrukcji poznawczych. Wszystko to jest *nabudowane* na pierwotnej oczywistości przedmiotowej, która zmusza myśl do uzgodnienia się z nią” (VIII, s. 291).

²⁰ Por. Tenże, II, s. 137.

²¹ Tenże, XXII, s. 25.

czych, które naturalnie – w rozmaitych aspektach (zgodnie z wyodrębnionym ich przedmiotem, metodą i celami) – stanowią odczytywanie wewnętrznej inteligibilności świata²².

1.1. POCHODNOŚĆ (RELATYWNOŚĆ) PRAWDY BYTU

W tej części analiz zaznaczmy na początku, że analiza rzeczywistości przygodnej w swoim istnieniu, tj. takiej, gdzie zauważa się podstawowe złożenie wewnętrznej struktury bytu z istoty i (proporcjonalnego do niej) istnienia jest światem, którego fundamentalnym czynnikiem ją uniesprzeczniającym jest sam akt istnienia. Ten jednak – powtórzmy to raz jeszcze – nie posiada swojego uzasadnienia w realizowanej przez siebie treści (istocie). Inteligibilność i mnogość – bytowy pluralizm rzeczywistości posiada swoje ostateczne uzasadnienie w odwołaniu się do istnienia Bytu, w którym sam akt istnienia stanowi jego czynnik konstytutywny, tzn. w odwołaniu się do Intelaktu Czystego – Boga. Tak zatem – powie tutaj M.A. Krąpiec – „wszystko, co jest bytem, jest albo czystym intelektem, albo jest pochodne od intelektu, i dlatego w sobie, w swym łonie, nosi znamię poznawalności i dorzecznosci”²³. Absolut stanowi zatem konieczne uzasadnienie samej bytowości bytu (jego istnienia), jak również jest racją jego inteligibilności, racją sensowności-dorzeczności jego treści. Byt, który nie jest samozrozumiały, w sposób konieczny odnosi się do bytu samozrozumiałego. Byt zatem charakteryzuje się całkowitą pochodnością, zarówno w swoim istnieniu, które jest utracalne, jak i w swoim uposażeniu. „Zatem i bytowość bytu, i jego transcendentalne doskonałości tłumaczą się ostatecznie związaniem koniecznym bytów przygodnych, danych nam w potocznym doświadczeniu, z Bytem Pierwszym, Absolutem”²⁴. On jedynie w konsekwencji, jest zasadą samego istnienia, jak i jego racjonalnej struktury²⁵, która ujawnia swoją całkowitą pochodność. Widać tutaj konieczne związanie bytu przygodnego z Intelktem Czystym, od którego byty są pochodne (w istnieniu) i dzięki któremu są zrozumiałe, inteligibilne, ale również ujawnia się tu konieczne powiązanie z Wolą Boga, która ostatecznie chce, pożąda, aby te byty – realizując swoją naturę, czyli w istocie działając zgodnie ze swoją istotą – istniały, realizowały byt-dobro²⁶.

²² Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 34.

²³ M.A. Krąpiec, VII, s. 103. Sama zresztą prawda (poznawcza) jest właściwością-wartością osobową. Por. XXIII, s. 275.

²⁴ Tenże, VII, s. 444.

²⁵ „Rzeczywistość poznawana – mówi S. Kamiński – nie może być sprzeczna w sobie ani pozbawiona wystarczającej racji tego, że istnieje lub tego, jaka (czym) jest”. I nieco dalej dodaje: „Zakładamy racjonalność i zrozumiałość rzeczywistości w aspekcie bytowym. Jeżeli jakkolwiek realność jest racjonalna i zrozumiała, to przede wszystkim rzeczywistość w tak prostym i transcendentalnym aspekcie. A ten aspekt właśnie wydaje się adekwatny do rozwiązywania filozoficznego problemu Boga” (*Jak filozofować?*, s. 199-200).

²⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 146.

Podstawowa jest tutaj jednak sprawa, odnotujmy to, pochodności bytu od Intelaktu Bytu Koniecznego. Bytowość bowiem, a zatem i (przede wszystkim) sam fakt realnego istnienia w swojej strukturze wewnętrznej nie znajduje dostatecznej racji tego, że jest oraz tego, że jest tym, czym jest. Ścisłej mówiąc, bez tej (koniecznej) relacji, byt traci swoją inteligibilność. Tak więc prawda bytu wyraża samą realną bytowość rzeczy (tego, co istnieje), a jednocześnie, odwzorowuje przyporządkowanie, które jest przyporządkowaniem koniecznym do intelektu²⁷. Stąd pochodzi wniosek, iż realizować jakąś (dowolną) bytowość i zarazem wyrażać prawdę ontyczną, oznacza to samo. Naturalnie, sama prawda odwołuje się ostatecznie do Intelaktu Boga, co jest podstawą inteligibilnego porządku rzeczywistości. Byt zatem niekonieczny pochodzi od Absolutu na „drodze intelektu”²⁸. Prawda ontyczna jest zatem bytem z relacją transcendentalną wobec intelektu Boga, który zapodmiotowane w nim swoje idee, urealnił (poza sobą) w postaci całego *compositum* istniejącego świata. Należy więc stwierdzić, że podstawą konstytuującą byt jako prawdę, jest to transcendentale, które dotyczy całej bytowości, wskazując jednocześnie absolutną pochodność od Intelaktu Czystego, który – jak już wspomniano wyżej – poprzez swoje zmaterializowane w bycie idee, stanowi wzorcą przyczynę bytu²⁹. Dlatego też Autor *Realizmu ludzkiego poznania* powie, że każdy naturalny i tym samym inteligibilny byt, jest egzemplifikacją Boskiego egzemplaryzmu. A zatem pochodność bytu-prawdy jest wyrazem i konkretnej bytowości danej rzeczy, i jednocześnie znakiem koniecznego odniesienia-przyporządkowania-relacji do Intelaktu Boga³⁰. Stąd też, niejako uszczegółowiając tę kwestię, wyjaśnia on, że w pierwszym rzędzie pochodność, bytowa zależność od intelektu, objawia się w każdym bycie – jako czymś, co ostatecznie jest pochodne od Intelaktu Absolutu. Rodzi to wniosek, że istniejące w Jego Intelakcie idee są „zmaterializowane”, czego wyrazem jest sama inteligibilność bytu. W związku z tym, intelekt ludzki, odpoznając te treści, poniekąd je odczytując, wzbogaca się – o racjonalne właśnie – treści wszystkiego tego, co istnieje i jako istniejące, jest inteligibilne. Naturalnie, ostatecznie wszystko to, a zatem i porządek ściśle egzystencjalny, i porządek inteligibilności bytów, jest pochodną od Intelaktu Boga³¹.

²⁷ Jedynie „recepca istnienia konkretnego – wyjaśnia Krąpiec – przenikającego wszystkie realne stany (istnienie jest aktem bytu), jest racją prawdy” (IV, s. 147).

²⁸ Por. Tenże, XXII, s. 34. Należy tutaj dodać, iż prawdziwość poznania w ogóle – poznania ludzkiego, wyraża zależność poznawczą od bytu, gdyż jedynie na płaszczyźnie stwierdzenia konkretnego istnienia bytu możliwe jest dokonywanie jakichkolwiek procesów poznawczych (zob. VIII, s. 288-289).

²⁹ Zob. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego*, s. 199-200.

³⁰ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 127-128. „Być bytem – pisze w związku z tym Krąpiec – i wyrażać prawdę ontyczną to jedno i to samo; z tym że w prawdzie uwzględniamy tę właśnie relację do intelektu Absolutu, która uwidacznia się w samej inteligibilności bytu przygodnego, a więc w całości bytu pochodnego od Absolutu na drodze intelektu” (XXII, s. 128).

³¹ Por. Tenże, VIII, s. 288; X, s. 109. Oczywiście, należy tutaj stanowczo podkreślić, że poznanie człowieka jako bytu przygodnego, nie jest poznaniem doskonałym – jest ono proporcjonalne do spo-

Naturalnie, związane to jest z samą wewnętrzną strukturą bytu, który „ujawnia” swoją naturę poprzez działanie na jego „miarę”, czyli dobra. Działanie jako realizowanie wewnętrznego dobra bytu jest swoistym „emanatem” samego aktu jego istnienia. Można zatem powiedzieć, że w przypadku bytów przygodnych – w istnieniu niekoniecznych, działanie jako takie jest powiązane bardziej z aktem istnienia, jego realnością, niż z jego bytową formą. Oznacza to również, że byty w swoim istnieniu (w akcie, który udziela istocie faktycznego samoistnienia), a także – konsekwentnie – w swoim działaniu, realizowaniu swojej natury-dobra, nie są „jednostkami” odizolowanymi. Poprzez działanie właśnie byty wchodzą w wieloraki spłot relacji, wiążą się w bytowe „układy” z innymi bytami. Ujawnia się tutaj twórczy „za sięg” naturalnego działania bytu. Jest ono bowiem jakby drugą funkcją istnienia; wyprowadza poniekąd byty z ich jednostkowego statyzmu i powoduje-umożliwia ich współoddziaływanie. Akt zatem istnienia wyrażający się w działaniu, udziela konkretnej bytowości-dobru (niepełnemu) samej możności, jak również faktycznej korelacji z innymi bytami³².

Trzeba tutaj na koniec podkreślić, że podstawą wszelkich, specyficznie osobowych wartości jest wartość (naczelna) prawdy jako wartości szczególnie doniosłej. Owszem, uznawszy, że byt-dobro jest wartością wtórną w stosunku do bytu prawdy, należy stwierdzić, że również ten szczytowy „moment” dobra, jakim jest miłość, także jakby swoje „dopełnienie” znajduje w strukturze prawdy. A zatem, mówiąc o ontycznym układzie całego świata, ale także skupiając się na samym fenomenie życia osobowego, należy podkreślać rolę prawdy jako swoistego „kryterium negatywnego”, które na przywołanej płaszczyźnie ludzkich-osobowych działań, poniekąd uracjonalnia, to znaczy podaje racjonalne motywacje sfery ludzkich, właśnie racjonalnych, działań³³. Można więc powiedzieć, iż wszystkie działania specyficznie ludzkie zakładają swoistą niszowość działań rozumu i ukazują się jako od niego pochodne, tzn. wpisują się swoją strukturą w akty intelektu, a zatem w sferę poznawczą. Cały zatem osobowy „układ” życia człowieka charakteryzuje się ciągłym wyborem pojawiających się w jego poznaniu konkretów³⁴.

sobu jego istnienia. W związku z tym, nie może ono „być poznaniem *komprehenzywnym*, a więc w pełni wyczerpującym zasób poznawczy rzeczy. Komprehenzywność poznania jest właściwie równoważna z poznaniem stwórczym, przymiotem samego Boga, który jedyny może mieć taki – komprehenzywny – sposób poznania stwórczego. Nasze poznanie – wyjaśnia konsekwentnie Krąpiec – może tylko *aprehenzywne*, nieadekwatne, aspektywne, ciągle wzbogacające się ujmowanymi w różnych aspektach i różnymi metodami poznanych treściami samego bytu” (VIII, s. 291-292).

³² Por. Tenże, II, s. 400-401.

³³ Por. Tenże, XVI, s. 121.

³⁴ Por. Tenże, XVII, s. 24. Jest to związane również ze sposobem ludzkiego znakowania rzeczywistości, jakim jest język, który zawsze pośredniczy w aktach poznania. W związku z tym M.A. Krąpiec mówi, iż „świadomość własnej jaźni jest czymś danym bezpośrednio, podczas gdy język jako system znakowy zasadniczo jedynie pośredniczy w poznaniu” (XIII, s. 105; zob. XIII, s. 107-108).

1.2. INTELEKT ABSOLUTNY – OSOBOWE ŹRÓDŁO PRAWDY

Nawiązując do powyższych konstatacji wyakcentujmy fakt podstawowy, a mianowicie to, że istnienie bytu nie jest pochodną jego treści i jednocześnie istnienie bytu przygodnego jest utracalne, chociaż – jak wskazuje na to struktura bytowego złożenia z istoty i proporcjonalnego doń istnienia – jest „stroną” doskonalącą, a zatem konstytuującą samą bytowość. Oznacza to dalej, że jeśli istota rzeczy nie stanowi racji ich istnienia, to jest ono w sposób konieczny pochodne od innego bytu – takiego Bytu, który jest Istnieniem Czystym, a więc od Boga, który jest Intelktem. Świadczy o tym każdy przygodny byt, o ile jest on racjonalny. Jest zaś racjonalny, ponieważ w swej ontycznej strukturze – będąc absolutnie pochodnym od Boskiego Intelktu – jest on inteligibilny³⁵. Taki jest cały porządek natury bytów przygodnych, których samo istnienie, jak i uposażenie treściowe, niosące realne treści poznawcze, jest zależne od Intelktu Stwórcy. Stąd M.A. Krąpiec powie, iż „idea, jako Bóg siebie poznający i *stwarzający* rzeczy jest racją (bytu) ich inteligibilności i racjonalności płynącej ze zrozumienia i *odczytania* bytów, pochodnych od Boskiego Intelktu stwórczego”³⁶. Wiąże się to naturalnie, przypomnijmy, z kwestią partycypacji bytów w Bycie Pierwszym. Jako mnogie i nie mające racji istnienia w sobie, partycypują istnienie, ale również cały ich byt istnieje (realizuje się) na mocy tejże partycypacji. Można także powiedzieć, że – w związku z tym – „intensywność” aktualności każdego konkretnego istniejącego realnie „zeterminowany” jest poprzez wzór-formę istniejącą w Intelkcie Boga. Tak zatem, działanie-natura Absolutu jako Wzoru Transcendentnego uniesprzecznia całość pluralizmu świata, co sprawia, że każdy byt, istniejąc, w istocie realizuje „zawartość” idei Boskiej. Dlatego też za Z.J. Zdybicką należy powiedzieć, iż wszystkie byty niekonieczne, pochodząc od Jednego Doskonałego Wzoru, stanowią ontyczną więź, tj. partycypują Byt Absolutu, owszem – według „miary” zeterminowanej przez Niego formy-wzoru³⁷.

A zatem, zauważmy, kompleks różnorodnych, w swej ontycznej strukturze przygodnych bytów, ujawniając ich relatywną tożsamość, odkrywa również ich analogiczność, co jednocześnie staje się podstawą afirmacji istnienia takiego Bytu, w „istocie” którego nie ma miejsca na jakiegokolwiek zmiany, czy też złożenia. Oczywiście, chodzi o Boga – Istnienie Czyste, identyfikację absolutną, w której jednak-

³⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 140-141. Dlatego też – jak już była o tym mowa wcześniej – transcendentale prawdy jest wyrażeniem związku, jaki zachodzi pomiędzy każdym bytem istniejącym realnie a Bogiem, Jego Intelktem, „od którego – mówi Krąpiec – byt jest pochodny i wyraża w sobie racjonalność-inteligibilność. To byt – *cały sobą* – jest odniesiony do Intelktu Absolutu, albowiem wszystko, co jest bytem, jest od intelektu pochodne i dlatego jest inteligibilne. Podstawą bytowej inteligibilności jest zawsze strona istnieniowa bytu” (XV, s. 157).

³⁶ Tenże, VIII, s. 282. „Byt pochodny od Intelktu Absolutu posiada więc inteligibilność partycypowania” (XIV, s. 144).

³⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 177.

że nie występuje jakiś typ ontycznego statyzmu, swoistego „bezruchu”, ale istnieje dynamizm Bytowej Pełni, ponieważ w tym jedynym bytowym „przypadku” Byt-Istnienie-Prawda, słowem: absolutnie transcendentny „wymiar” bytu, jest Pełnią, jest Zrozumiałością samą w sobie. Co to oznacza? Oznacza to, że Bóg – Intelpekt Czysty poznaje „na sposób” Boski, tj. doskonale odpowiadający Jego naturze. W pierwszym rzędzie chodzi więc o wskazanie na takie działanie-poznanie, które jest całkowicie niezłożone i w pełni doskonałe. Można by zatem powiedzieć, iż Absolut – racja wobec każdego realnego bytowego faktu – poznaje wszystko w Sobie i przez Siebie. Jako Racja (za)istnienia rzeczywistości jest Intelpektem (i Wolą zarazem) Osobowym, który świat stworzył, a także kieruje (tak samo pochodną – totalnie wtórną) jego racjonalnością. Toteż owo poznawanie „na sposób” Absolutu „objawia” Boga jako Intelpekt kierujący kosmosem, czyli absolutną Mądrość, która transcenduje bezwzględnie, zarówno status bytowania świata, jak i sposób ludzkiego poznania³⁸.

1.2.1. OSOBOWA „OBECNOŚĆ” INTELEKTU

Warto poczynić tutaj następującą uwagę. Cokolwiek człowiek poznaje – przypomnijmy – poznaje na sposób bytu, aczkolwiek samo to poznanie jest niepełne. Rodzi to jednak poniekąd naturalną tęsknotę człowieka za poznaniem bytu pełnym. Jest to naturalna inklinacja ku intelektualnemu oglądowi pełni bytu, którą ostatecznie jest Bóg. Konsekwentnie, również siebie samego człowiek-osoba afirmuje w perspektywie Boga jako Osoby-Prawdy, Tego, który będąc Źródłem Istnienia, jest Wzorem prawdy w obszarze całokształtu życia specyficznie osobowego³⁹. A zatem, źródłem (przyczyną) istnienia wszystkich bytów niekoniecznych w swoim istnieniu i jednocześnie złożonych, jest byt prosty i – konsekwentnie – najbardziej (absolutnie) inteligibilny. W Bogu nie ma więc „zdwojenia na władzę poznawczą”, to znaczy nie jest raz poznającym podmiotem i, jakby w innym wypadku, czymś będącym przedmiotem poznania. Zakładałoby to z konieczności jakąś relacyjność, jakieś złożenie. „Absolut – argumentuje Autor pracy *Język i świat realny* – jest więc samym intelektem, który w sobie jest przedmiotem swego poznania i w sobie samym poznaje siebie i to wszystko, co odeń jest pochodne jako przygodne, mnogie i złożone⁴⁰. Tylko więc Bóg może poznać całe bogactwo bytu, cały „kontekst” realnych

³⁸ Por. M.A. Krąpiec, V, s. 294; X, s. 109-110. 190; XXIII, s. 409. W tym też kontekście analiz Krąpiec przekonuje, że istnienie „Bytu Pierwszego jest w gruncie rzeczy filozoficznym wyjaśnieniem do końca bytu jako bytu. Byt Pierwszy, Byt Prawdziwy – jest jedynym wypadkiem absolutnej zasady tożsamości, która w postaci relatywnej ukazuje się w wizji bytu jako bytu. Byt bowiem, jako przedmiot metafizyki, zawierając w sobie zarówno jakąś istotę, jak i istnienie, czyli *to, co jest*, daje się poznawczo ująć w postaci sądu tożsamościowego” (V, s. 291).

³⁹ Por. Tenże, II, s. 573; XVI, s. 209; XVII, s. 144; XIX, s. 58. Zob. A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm*, s. 84-85.

⁴⁰ Tenże, VII, s. 142.

treści istniejących bytów niekoniecznych. Intelpekt Stwórcy (i tylko Jego) jest w stanie – i to w stopniu absolutnym – poznać rzecz komprehenzywnie, we wszelkich jej wymiarach i aspektach. Jest to wyraz transcendentalnej relacji, jaka zachodzi w realnej rzeczywistości, a zatem rzeczywistości złożonej – jest nią fakt inteligibilności bytu. Oznacza to, iż w bycie można odpoznać swoistą „obecność” intelektu. Naturalnie, przygodny porządek bytu wyklucza jakikolwiek typ tożsamości jego struktury z intelektem, uwidaczniając przy tym jego od niego pochodność. Ostatecznie, ukazuje to relację transcendentalną, jaka zachodzi pomiędzy bytem a Intelpektem Boga, od którego – w sposób konieczny – inteligibilność jest pochodna. Należy przy tym zaznaczyć, że cały porządek inteligibilny świata jawi się tutaj jako jakość relacyjna fundamentalna. W jej bowiem dopiero świetle zrozumiałe i w ogóle możliwe są wszelkie inne doskonałości bytu⁴¹.

Bóg jest Bytem osobowym, a zatem w doskonałej pełni (On sam jest Pełnią) autonomiczny. Jako Absolut jest „ponad-wolny” (wrócimy to tego zagadnienia w kolejnym paragrafie), tzn. działa swoją naturą, która jest i Intelpektem, i Miłością⁴². Oznacza to, że pochodność wszelkich bytów przygodnych ostatecznie swoje uzasadnienie znajduje w działaniu Boskiego Intelpektu, który jest absolutnym źródłem prawdy i to w znaczeniu najbardziej fundamentalnym, jakie można nadać wszelkiej refleksji wyjaśniającej rzeczywistość w perspektywie jej racji ostatecznych. Wszak Absolut jest źródłem bytu w aspekcie jego istnienia, jak i bytu-prawdy, co jest racjonalne również jedynie w porządku egzystencjalnym, gdyż poza nim prawda ontyczna nie istnieje i – wtórnie – nie jest czytelna, nie jest zrozumiała. Byty bowiem niekonieczne, nie będąc przecież samym rozumem (ponieważ nie wszystkie byty są samoświadome), nie są przyczyną siebie, zarówno w porządku właściwym, tzn. swojego istnienia, jak i w porządku swej zrozumiałości – inteligibilności. Wyjaśnianie to musi „sięgnąć” Bytu, który jest Intelpektem i który – jako jedyny – jest racją istnienia⁴³.

Wobec tego pochodność wszystkiego co istnieje od Boga, czyli Pełni Istnienia, Intelpektu i Dobra-Miłości prowadzi raz jeszcze do tej „gamy” uzasadnień, jaką

⁴¹ Por. Tenże, XXII, s. 111. 201. Warto przy tym odnotować stanowisko M.A. Krąpca w sprawie istnienia (a raczej sposobu istnienia) wartości. Jego zdaniem wartość winna być traktowana jako jakość-przymiot bytu, nie zaś jakaś odrębna „istota”, posiadająca jakiś sposób istnienia w sobie. Uwzględniając dyskusje współczesne w tym względzie, wystarczy wspomnieć, że Współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej nie zgadza ani ze stanowiskiem M. Schelera, czy E. Husserla, według których wartości nie są odniesione do realnie istniejącego świata, ani też realistycznie pojmowanej ludzkiej świadomości, ale są jakimś „korelatem naszych aktów intencyjnych poznaawczoemocjonalnych” (XXII, s. 142.)

⁴² Por. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, s. 332-333; M.A. Krąpiec, VII, s. 451.

⁴³ Por. Tenże, XXII, s. 34. W tym samym kontekście Autor *Metafizyki* wyjaśnia: „Prawda bytowa wyraża wprost bytowość rzeczy, a zarazem konieczne przyporządkowanie (relację) do intelektu. Być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jest jedno i to samo, z tym że *prawda* uwzględnia relację do intelektu Absolutu, która się uwidacznia w inteligibilności bytu przygodnego, a więc pochodzącego od Absolutu na drodze intelektu” (tamże, s. 34).

niesie teoria transcendentальной partycypacji i to w odniesieniu do wszelkich bytów niepoznających, jak i bytu poznającego, tzn. człowieka. I osoba ludzka, i cały świat są pochodne od Absolutu w sposób wolny, to jest – w ścisłym sensie – z miłości. Oznacza to, iż wszystko istnieje na mocy uczestnictwa w istnieniu Boga, dzięki Jego stwórczemu działaniu przez Intelkt, według Jego „myśli”, według Jego idei. Stąd też, analizując byt ludzki jako obdarzony intelektem i wolą, należy stwierdzić, że jako taki, posiada zdolność „czytania” rzeczywistości, która, będąc efektem działania Intelktu i Woli, jest, jak już to wyartykułowaliśmy, inteligibilna i amabilna – jest i poznawalna, i (zarazem, co jest jej uzupełnieniem, czy raczej istotnym dopełnieniem) godna miłości. To również jest, wydaje się być, jedyną „drogą” prowadzącą do ważnej (nie tylko teologicznie) konstatacji, że człowiek – oczywiście *per analogiam*, a więc w sposób dalece niedoskonały, aczkolwiek (racjonalnie) uzasadniony – jest do Osoby Boga „podobny” (jest – jak mówi Biblia – *imago Dei*)⁴⁴.

1.2.2. PROBLEM BOSKICH IDEI

Kwestią związaną ściśle z rozumieniem Boskiego Intelktu jest teoria idei-wzorów w Jego umyśle. Otóż, za św. Tomaszem z Akwinu, Krąpiec twierdzi, iż tyle jest idei w umyśle Boga, ile jest rzeczy, które „domagają się” racji swojego istnienia (przygodnego), ale i swojej (względnej) zrozumiałości. Nie jest to jednak – podkreślmy ten fakt – jakaś jedna idea ogólna dotycząca wszystkich rzeczy. Tym samym, wspomniana wielość idei żadną miarą nie sprzeciwia się prawdzie o prostocie (niezłożoności) Boskiej natury, bowiem istnieją one w Boskim umyśle na sposób czegoś jednego. Oczywiście, „sposób” ten nie jest i nie może być przedmiotem ludzkiej poznawalności. „Bóg, będąc bytem absolutnie niezłożonym – mówi Krąpiec – nie może w sobie posiadać wielości idei od strony sposobu poznania (nie przedmiotu), ma więc w tym aspekcie tylko jedną ideę, którą jest On sam”⁴⁵. Należy tutaj – wydaje się to czymś zasadnym – podkreślić dwa aspekty tego zagadnienia. Najpierw to, że idee są sposobem poznania Boga, po wtóre fakt, że są one *de facto* Jego poznaniem, które jest poznaniem (absolutnie) stwórczym⁴⁶. Jest to więc (uzasadniony) fundament afirmacji wielości idei w Intelkcji Boga, ponieważ wszystko, co istnieje, jest – w sposób konieczny – od Niego pochodne. „Tworzenie” więc Absolutu jest wyrazem Jego poznania, co jednocześnie jest okazaniem mocy stwórczej wobec każdej powołanej do istnienia rzeczy. Stąd również pochodzi inny, bardziej już szczegółowy wniosek o poznaniu treści każdej konkretnej rzeczy szczegółowo (w jej jednostkowości). Konsekwentnie zatem należy stwierdzić, że faktycznie – tyle jest idei w umyśle Boga, ile jest realnie istniejących

⁴⁴ Por. Z.J. Zdybicka, *Wolność*, s. 669.

⁴⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 382. Por. III, s. 64-65; X, s. 197.

⁴⁶ E. Gilson powie w tym kontekście po prostu, że „stworzenia preegzystują w Bogu jako formy poznawcze, czyli pod postacią idei” (*Tomizm*, s. 185). Św. Tomasz z Akwinu teorię idei w intelkcji Boga przedstawia W. Stróżewski w zbiorze – *Istnienie i sens*, s. 88-120.

rzeczy. Każda konkretna rzecz-treść jako istniejąca i jako taka poznana przez Absolut, ma swoją niepowtarzalną ideę, co – raz jeszcze należy to wyartykułować – nie oznacza, w jakikolwiek sposób, złożoności Jego natury. Analizując bowiem to zagadnienie w aspekcie sposobu poznawania, jak zauważyliśmy, istnieje tylko jedna idea. Jaki to Konkretnie pociąga wniosek? Ten mianowicie, że Bóg – Byt Doskonały⁴⁷, poprzez ideę swojej natury jako w nieskończonej mierze partycypowalnej, poniekąd „widzi”, poznaje każdą konkretną rzecz jakby *ad extra*⁴⁸.

Istotne tutaj – dodajmy w kontekście tych wyjaśnień – jest to, że punktem wyjścia analiz metafizyki realistycznej wciąż pozostaje jej przedmiot właściwy, to jest dany wprost – ujęty na sposób sądów egzystencjalnych. I tutaj właśnie rozpoczyna się konieczność odwoływania się do zewnętrznych czynników-przyczyn, zarówno jego istnienia, jak i wszelkiej zrozumiałości – inteligibilności rzeczywistości, która – jak pokazuje metafizyczne „doświadczenie” jest czymś bezsprzecznym. Jest to ważne tym bardziej, jeśli się zauważy, że każdy byt, jako pochodny koniecznie od Boga w istnieniu i zrozumiałości – posiada swój indywidualnie konieczny wewnętrzny charakter, odrębny „sposób” bytowania; jest jakoś ontycznie niepowtarzalny (choć – oczywiście – jest analogiczny). Jest to również związane z rozumieniem bytu w aspekcie jego działania celowego, wprowadzającego w ontyczną strukturę świata pierwiastek harmonii i ładu⁴⁹. Pojawia się tutaj konieczność zauważenia realnych konsekwencji rysujących się w odniesieniu do całości struktury ontycznej kosmosu. „Jeśli działanie przyrody intelektualnie niepoznającej – wyjaśnia Autor *Metafizyki* – w swej analizie wykazuje istnienie myśli porządkującej, wobec tego celowe działanie natury jest również działaniem rozumu”⁵⁰. Należy przy tym jednocześnie zauważyć,

⁴⁷ Analityczny sposób orzekania o Boskiej doskonałości przedstawia J. Wojtysiak: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” (s. 383-385).

⁴⁸ Por. M.A. Krąpiec, IV, s. 187; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 165. 167. 169. „W intelekcie Boga występujące jako przedmiot poznania jednostkowo i najbardziej konkretnie – również i w samej rzeczy *universale metaphisicum* jest konkretne, bo zależne od konkretnej idei Boga.” I dopowiada Krąpiec, „idei zaś ogólnych poza umysłem człowieka nie dostrzegamy” (IV, s. 188). Zob. X, s. 110-111.

⁴⁹ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 382. „Na podstawie analizy celowości – argumentuje Krąpiec – nie możemy wiedzieć, czy tego rodzaju myśl – LOGOS – jest zmieszana z bytem przygodnym, czy też w stosunku do tego bytu jest transcendentna, czy wchodzi ona w skład bytu i materii, czy też odeń jest zupełnie odłączona. Naturę LOGOSU, będącego racją celowości przyrody, odkrywa dopiero analiza metafizyczna w filozofii pierwszej, niemniej jednak zasada celowości stawia nas w obecności myśli, od której, jako racji, zależy rzeczywistość porządku, realizm celowości” (II, s. 187).

⁵⁰ Tamże, s. 188. „Zasadniczym powodem uznania obecności myśli porządkującej – podkreśla Krąpiec – jest porządek, jaki istnieje między różnymi elementami w stosunku do celu, przedmiotu dążenia. Porządek bowiem jest nie do pojęcia bez równoczesnego ujęcia celu i środków wraz z porównaniem ich między sobą i samym celem oraz ułożeniem takim, by elementy te do celu doprowadzały. Taki zaś fakt zaistnieć może jedynie w intelekcie niematerialnym, gdzie jedynie istnieje możliwość równoczesnego, całościowego ujęcia w wszystkich elementach relacji wraz z jej kressem. Materia bowiem stykając się między sobą krańcami swej rozciągłości (nie ma materii nierozciągliwej) jest wewnętrznie niezdolna do zrealizowania ładu i przyporządkowania do celu” (II, s. 189).

że w sensie ścisłym Bytem samozrozumiałym, ponieważ posiadającym rację swego bytowania w sobie samym, jest tylko Bóg. Wynika stąd, *per analogiam*, że skoro całe *compositum* bytów, nie posiadające racji istnienia w sobie, odwołując się z konieczności do (zewnętrznej) racji swego zaistnienia, odwołuje się również do osobowej Przyczyny transcendentnej, będącej zarazem wytłumaczeniem jej inteligibilności, to jest również przywołanej wyżej harmonii⁵¹.

Ta, jakby pierwotna analiza bytu pokazuje, że dostrzegalna natura bytu niekoniecznego, która jest naturą zrozumiałą (racjonalną), nie kończy się (nie wyjaśnia się) w samym bycie. Jest ona zatem pochodna⁵². Ta pochodność jest zrozumiała tylko w kontekście Bytu Pierwszego, który jest źródłem istnienia. „A zatem – wyprowadza stąd wniosek M.A. Krąpiec – Byt będący źródłem istnienia i partycypacji jest zarazem źródłem jego natury zrozumiałej, czyli inteligibilnej. W poznawaniu więc natury bytu i docieraniu do jego idei podstawą są dane egzystencjalne”⁵³. Aspekt zatem egzystencjalny – ontyczny oraz z nim z związany aspekt poznawczy, ukazuje ten sam, to znaczy spójny (harmonijny właśnie, pełen ontycznego ładu) obraz rzeczywistości. Poznając w sobie, Bóg posiada poznanie rzeczy na sposób szczegółowy; wszystko więc dostrzega w swej istocie. Od „strony” swojego własnego „wnętrza”, swoją własną naturę poznaje jako nieskończenie partycypowalną, tzn. nieskończenie otwartą na partycypowanie w sobie wszelkich bytów niekoniecznych w swej naturze i swym istnieniu. I to jest właściwą podstawą tego, iż wszystko poznaje On szczegółowo, to znaczy każda rzecz poznana w Jego istocie, jest w niej ideą właśnie szczegółową (konkretną). W Boskim poznaniu – można zatem wyprowadzić wniosek – znajduje się jedynie jedna idea, którą w sensie ścisłym jest Jego istota. W niej właśnie wszystko jest doskonale i nieskończenie poznawalne. Poznanie Boga jest więc poznaniem – powtórzmy – absolutnie prostym, stąd nie ma w Intelcie Boga czegoś na wzór idei całych gatunków⁵⁴. A zatem, w konsekwencji, odnosząc się raz jeszcze do idei partycypacji należy stwierdzić, że nie istnieje coś takiego jak partycypacja ogólnych idei, ponieważ w umyśle Boga takich ogólnych idei po prostu nie ma, głównie ze względu na doskonałą (i konieczną zarazem) niezłożoność Jego istoty⁵⁵.

⁵¹ Por. Tenże, IX, s. 243. W związku z tym, „nie można zrozumieć inteligibilności bytu bez jego koniecznego odniesienia [...] do Intelktu Absolutu. Byt jako byt inteligibilny wskazuje koniecznościowo na Intelkt [Boga – JT]” (XIV, s. 212).

⁵² Por. Tenże, VII, s. 380-381.

⁵³ Tamże, s. 381.

⁵⁴ „Idea ogólna, gdy dotyczy istotnych struktur bytowych, nazywa się gatunkiem, i to wówczas, jeśli jest bardziej zdeterminowana i ujmuje zasadniczo wyróżniające cechy istotne. Jest rodzajem, gdy ujmuje cechy bardziej ogólne, potencjalne”. M.A. Krąpiec, VII, s. 383. Jak wyjaśnia Zdybicka, Bóg „nie udziela istnienia w ogóle. Takiego zresztą nie ma. To, co istnieje, konkretne byty jednostkowe, jest zawsze zdeterminowane, określone w najdrobniejszych szczegółach” (*Partycypacja bytu*, s. 164).

⁵⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 382-383.

1.2.3. OPATRZNOŚĆ – „PLAN” BOŻEGO DZIAŁANIA

Zagadnieniem z tym ściśle związanym jest ten „wymiar” Boskiego Intelaktu, który w sensie właściwym jest tym, co filozoficzna (także teologiczna) myśl nazywa Opatrznością⁵⁶. Chodzi tutaj o to, że Bóg jako absolutny Stwórca świata, Byt Konieczny, jest czystym Intelktem, a zatem rządzi światem jako totalnie od Niego pochodnym. Owo „rządzenie” oznacza kierowanie całych struktur kosmosu ku spełnieniu ostatecznemu, ku celowi, którym u kresu wszelkich działań (rozumnych, ale także „czysto” naturalnych, bo dotyczy to również – jak wyraża się Akwinata – bytów pozbawionych poznania) jest Bóg jako Byt Doskonały, co na gruncie Jego życia Osobowego oznacza to, że jest Samoświadomym Absolutem. Stąd też – jeśli można tak powiedzieć – „plan”, „schemat” owego kierowania, prowadzenia świata znajduje się Boskim Intelkcie. W świetle tych analiz M.A. Krąpiec zauważa, że – nurtująca poznawcze władze człowieka kwestia prawa naturalnego, zwłaszcza „odwieczności” tego prawa – znajduje tutaj właśnie swoje *stricte* filozoficzne źródło. Otóż, rzeczywiście, należy zgodzić się z tym, że jeśli prawo naturalne, nie posiada swoich „ram” czasowych, a tym bardziej faktycznie wypływa z „natury” rzeczy, tzn. jest w ontyczną strukturę kosmosu wpisane przez Boga, który *de facto* jest jego Autorem, to w tym też sensie, to prawo jest odwieczne⁵⁷. I dlatego, można też stawiać znak równości pomiędzy kwestią powszechnej obowiązywalności, „naturalności” oraz odwieczności tego prawa z tematyką Boskiej Opatrzności, bowiem i jedno, i drugie zagadnienie dotyczy „działania” Osobowego Intelaktu Absolutu. Tym bardziej, że „celowość” ukierunkowania tych spraw prowadzi do Boga, którego „natura” wyróżnia się innym (rys transcendencji) sposobem „trwania”, które jest zupełnie odmienne – wbrew temu, co twierdzi np. Whitehead – od sposobu trwania rzeczy-składowych rzeczywistości, która jest kompleksem bytów zmiennych i przygodnych, a więc „trwających” w czasie jako jednym z „wymiarów” tego, co niekonieczne, pomimo tego, że istnieje (partycypatywnie). A zatem, należy podkreślić istotny w tym kontekście fakt, że porządek rzeczy istniejący w kosmosie, na sposób konieczny jest odniesiony do Boga jako do Źródła, Celu i doskonałego Wzoru wszelkiego bytowania, a także działania (osobowego – w przypadku człowieka). Istniejący przecież przez partycypację świat jest całkowicie od Niego pochodny, to znaczy jest on stworzony na mocy intelektualnej pochodności i jako taki, w działaniu swoim jest przyporządkowany do Źródła bytu, czyli do Abso-

⁵⁶ Warto tutaj przypomnieć trudności, jakie z jej akceptacją w takim rozumieniu miał L. Wittgenstein, aczkolwiek i tak w końcu wyprowadził wniosek, iż „przeznaczenie stanowi przeciwieństwo prawa natury. Prawo natury można zbadać i stosować, przeznaczenia nie” (*Uwagi o religii i etyce*, s. 177).

⁵⁷ W kontekście tych analiz Z.J. Zdybicka mówi, że prawo naturalne jako „uczestniczenie w odwiecznym prawie Bożym” jest po prostu partycypacją w racjonalności Absolutu. Sam fakt owego uczestnictwa sytuuje się „redukcyjnie” na płaszczyźnie partycypacji transcendentalnej i stanowi przejaw wzorczego i celowego przyczynowania, którego Autorem jest Bóg. Por. Tenże, *Partycypacja bytu*, s. 186.

lutu. Stąd też pojawia się konstatacja, że cały świat, realizując swoim istnieniem i działaniem idee „zawarte” w Boskim Intelcie, odnosi się do niego jako do swojej ostatecznej i bezwzględnej normy, co jest ewidentnym *exemplum* realizowania się Jego Opatrzności⁵⁸.

W świetle tych ustaleń należy w końcu stwierdzić, że Boska Opatrzność – Odwieczne Boże prawo, to ostatecznie sam Absolut-Osoba⁵⁹ jako Intelkt kierujący światem; kierujący w ten sposób, aby ten realizował swój cel ostateczny, którego pełną treść zna (i to doskonale) jedynie sam Bóg. Innymi słowy – odnosząc się do wszystkich bytów, a szczególnie do jestestw rozumnych, czyli osobowych (świadomych swojego istnienia – rozumnych i wolnych) – Bóg sam w sobie jest Celem i jako Cel – jest ostatecznym przeznaczeniem. Naturalnie, wynika stąd wnioski, że byt rozumny, jakim jest człowiek, w sposób rozumny właśnie (i wolny), według swojej bytowej „miary”, uczestniczy w realizacji Boskiego prawa, czyli spełnia (realizuje) dobro. Trzeba tu także podkreślić to, iż człowiek, uczestnicząc rozumnie w racjonalności stworzonej przez Boga natury, sam stanowi swoisty refleks-odbicie tego właśnie Boskiego prawa. W związku z tym, konkludując i usiłując „domknąć” tę kwestię, należy – za Krąpcem – powiedzieć, że „partycypacja prawa Boskiego w ludzkiej naturze rozumnej nazywa się prawem naturalnym”⁶⁰. Jak widać, „ustawia” to całą „optykę” refleksowania świata na tory integralnego, to jest racjonalnie uzasadnionego, rozumienia. Będzie jeszcze o tym mowa później, ale już teraz nadmienimy, że przywołana tutaj (z konieczności skrótowo jedynie) koncepcja Boskiej Opatrzności jest jednym z centralnych motywów-racji tego, iż świat jest kosmosem, to jest wewnątrznie uporządkowanym układem różnorodnych bytów – w tej płaszczyźnie ostatecznie odnajdujących swoją zrozumiałość. Teistyczna – wyrosła na gruncie metafizyki – jego interpretacja, wydaje się więc być jego wizją i do-rzecznością, i racjonalną.

2. DOBRO A „CZYTELNOŚĆ-POŻĄDANIE” TEGO, CO ISTNIEJE

Naturalnym punktem wyjścia w ujęciu poznawczego kontaktu człowieka z otaczającą go rzeczywistością – nadmienimy raz jeszcze – jest poznanie przedrefleksyjne, spontaniczne. Tutaj właśnie, w obrębie owego poznania przednaukowego, na gruncie jakiejś podstawowej formy naiwnego empiryzmu, zanurzony w świecie rze-

⁵⁸ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 190; XIX, s. 49-50 („Dlatego *sens* i *plan* rządzenia światem przez Boga znajduje się w samym Bogu jako kierującym Intelcie, zwanym właśnie *prawem Bożym odwiecznym*, gdyż Intelkt Boga nie znajduje się w czasie, jako sposobie trwania bytów zmiennych, i nie podlega czasowi, ale jest *mierzony* wiecznością, będącą sposobem Boskiego trwania” – X, s. 190).

⁵⁹ Zob. J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 382-383.

⁶⁰ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 191.

czy i osób człowiek, „czyta” to wszystko, co w tym pierwotnym zetknięciu z rzeczywistością mu się jawi. Intelktualne poznanie bytu sprawia, iż ten ostatni jest zrozumiały, przedstawia sobą pewną dorzeczną, racjonalną strukturę. Oznacza to, że jest uzasadnialny, „wytłumaczalny” bytowo jedynie poprzez byt, dzięki temu, co sprawia, że jest tym, czym jest – jakkolwiek zdeterminowaną w sobie treścią, zawsze w intuicji istnienia. Byt-świat analizowany w świetle pierwszych zasad bytu i poznania, zwłaszcza w aspekcie zasady racji bytu (zasady bytowości) staje się poznawalny, jest „czytelny” – zrozumiały. Dlatego M.A. Krąpiec mówi, że w sensie ścisłym „filozofia usprawnia do rozumienia rzeczywistości bardziej niż do jej dyskursywnego poznania”⁶¹.

Natura ludzkiego umysłu charakteryzuje się tym, że jest on poniekąd receptywny, tj. zdolny przyjąć i analizować treści znajdujące się w jego polu, w obszarze jego „percepcji”. Racjonalnie „ustawia” to sama struktura rzeczywistości, która niejako „przymusza” do poznawczej aktywności. Sama, będąc pytajną, jest spolematyzowana i jako taka, daje się refleksyjnie, rozumiejąco „czytać”. Owszem, treść bytu nie jest poznawalna całkowicie, jako problematyczna, złożona, stawia naturalny opór⁶². Jednakże taka właśnie rzeczywistość, jako istniejąca, ujawnia niejako tę jej „właściwość”, jaką jest jej (naturalne) działanie. Tak więc, jeśli występuje w świecie jakiegokolwiek rzeczywiste działanie, oznacza to, iż istnieje taki czynnik przedmiotowy (rzeczywisty), który to działanie konkretyzuje, określa, sprawia, że ono faktycznie występuje i jest właśnie tak a tak zdeterminowane. Jest to, jak widać, dostateczna racja działania, jego „nośnik” przedmiotowy, który ostatecznie określamy mianem celu. Wynika stąd zatem, że „cel determinuje rzecz, cel jest racją istnienia działania jako rzeczywistego bytu, cel jest racją istnienia działania jako dobro, ku któremu samo działanie w dostrzegalny sposób podąża”⁶³. Naturalnie, przedmiot działania jako cel-dobro, jest racją-motywytem samego działania. Ów motyw jest przecież samą bytową racją, na mocy której konkretne działanie zaistniało raczej, niż się nie urzeczywistniło, tzn. odpowiednio (poprzez cel właśnie) zaktualizowało⁶⁴. Można konsekwentnie powiedzieć, że sam fakt działania jako takiego bez dobra-motywu jako „układu” pobudzającego to działanie, nie ma realnej (do-rzecz-

⁶¹ M.A. Krąpiec, VII, s. 39.

⁶² Por. Tenże, VII, s. 440.

⁶³ Tenże, II, s. 178. W tym samym kontekście M.A. Krąpiec, dopowiada wyjaśniając, że „byt działający okazuje w swoim działaniu celowość poprzez sam fakt istnienia swego zdeterminowanego działania, zrelatywizowanego do jakiegoś przedmiotu, bez którego samo działanie jest niezrozumiałe, nie ma bowiem realnego działania przedmiotowo niezeterminowanego” (tamże).

⁶⁴ W oparciu o ustalenia św. Tomasza z Akwinu na temat dobra, K. Wojtyła zwraca uwagę na wiązanie jego rozumienia z samym faktem istnienia, nie zaś, jak miało to zasadniczo miejsce w myśli Arystotelesa, z samym celem. Zob. K. Wojtyła, *Człowiek i moralność*, t. III: *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, s. 141-144; Tenże, *Człowiek i moralność*, t. II: *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 216-219.

nej) racji bytu. Oczywiście, suponuje to również ten ontyczny „fakt”, iż w oderwaniu od działania, nie można dostrzec przyczyny celowej w jej fundamentalnej funkcji, bowiem cel (dobro) o tyle tylko jest przyczyną, o ile urealnia, powoduje („uwalnia”) jakieś określone działanie. Cała więc struktura czytelności-zrozumiałości działania przyczynowości sprawczej realizuje się na płaszczyźnie racji celu jako takiego, który zawsze stanowi uzasadnienie wszelkiego działania, w którym – jako celowym, zachodzi podstawowa zasada-ukierunkowanie, to mianowicie, że byty, poniekąd naturalnie, zmierzają do osiągnięcia tego, co w obrębie ich natury – jak w treści swoich argumentacji zauważa św. Tomasz z Akwinu – jest najlepsze⁶⁵. Szczególnie wyraźnie widać to w obrębie działań-sprawstwa bytów osobowych, gdzie każde działanie (jako działanie wolne, a zatem będące owocem jakiejś decyzji⁶⁶) jest działaniem zdeteterminowanym przez jakiś przedmiot, tj. byt-dobro⁶⁷.

W świetle tych ustaleń zauważmy, iż dobro bytu (a więc dobro w ujęciu fundamentalnym) jest konieczną racją wszelkiego bytowego dynamizmu, a jeśli tak, to też – wszelkich typów działania. Ów ontyczny dynamizm, i skoro on, to i – ostatecznie – działanie bytów powodowane realnym dobrem, jest w swej wewnętrznej strukturze działaniem o charakterze celowym (celowościowo zdeterminowanym). Wszelkie bowiem działanie jest działaniem uprzedmiotowionym, zawsze ze względu na cel (dobro). Naturalnie, dotyczy to wszystkich typów bytów – poznających, ale także pozbawionych zdolności poznawania. Tak więc, celowość realizuje się w każdym bycie odmiennie, ale w każdym wypadku analogicznie. Ujawnia to również fakt, że samo działanie jest stanem bytowym niesamodzielnym; jest jakby „emanatem” takiego bytu, który istnieje samodzielnie. Taki byt, działając – sprawiając działanie (ukierunkowanie), występuje w roli przyczyny sprawczej⁶⁸.

W związku z tym pojawia się tutaj nowa jakby odsłona zagadnienia, związana jednak z wcześniej poczynionymi uwagami, a konkretnie z faktem ontycznej – jak może by powiedział Swinburne – „spójności”, czy raczej „logicznej” odpowiedniości zachodzącej pomiędzy porządkiem inteligibilnym i amabilnym rzeczywistości. Otóż, „dobro – uzasadnia swoje stanowisko Krąpiec – jest konsekwencją prawdy. Jeśli bowiem byty są dorzeczne i zarazem przygodne, realnie istniejące, to są one pochodne nie tylko od intelektu, a przez to związane z intelektem, ale także od woli”⁶⁹. Można zatem powiedzieć, że afirmacja przyporządkowania bytu wobec pożądającego go podmiotu-woli pozwala wyodrębnić i wyartykułować dobro jako zrelacjono-

⁶⁵ Zob. STh, I, q. 2, a. 3.

⁶⁶ Zob. P. Jaroszyński, *Etyka – dramat życia moralnego*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, t. II: *Rozumieć człowieka i jego działanie*, P. Gonddek (red.), Lublin 2000, s. 263nn.

⁶⁷ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 178-180; XII, s. 40. („Poza tym – konstatuje Krąpiec – cel uzasadnia przyczynę sprawczą, a nie odwrotnie. Nie można pojąć przyczyny sprawczej bez celu”. Tamże, s. 179).

⁶⁸ Por. Tenże, XXII, s. 40-41.

⁶⁹ Tenże, VII, s. 103.

wanie bytu wobec pożądania-woli. Zachodzi tutaj istotna współmierność ujęć bytu i swoisty „porządek” jego uwyraźnień. Wynika to stąd, iż relacja do porządku pożądania jest koniecznym efektem przyporządkowania bytu intelektowi poznającemu. Związanie bytu z intelektem pojawia się tutaj jako bazowe wobec związania-przyporządkowania bytu z wolą – aktem pożądania. Tak zatem – trzeba to odnotować – uwyraźniając dobro jako takie (byt-dobro) zwraca się uwagę na fakt jego ujęcia jako bytu właśnie, który jest przedmiotem (pierwotnie na linii działania intelektu) ludzkiego pożądania⁷⁰. Stąd też, w perspektywie „metafizycznego rozumienia świata sprawą istotną jest rozumienie bytu jako dobra, ponieważ dobro jest powszechną transcendentálną właściwością bytu. I nie dlatego – konstatuje ten wątek Krąpiec – byt jest dobrem, że go pożądamy (kochamy), ale dlatego go pożądamy (kochamy), bo on sam w sobie jest dobrem”⁷¹. Wspomniana wyżej odpowiedniość porządków – prawdy oraz dobra odnajduje w takim tle analiz swoje do-rzeczne (racjonalne – bo inteligibilne i proporcjonalnie – amabilne) dopełnienie⁷².

Dodajmy tutaj także, iż byty składające się na całość rzeczywistości są w swej ontycznej osnowie dynamiczne, tzn. są kierowane jakimś rozumnym pożądaniem. „Jeśli więc byt – mówi M.A. Krąpiec – jest ukonstytuowany w swej treści poprzez jakiś czynnik od wewnątrz organizujący go – nazwijmy to formą – to właśnie następstwem każdej formy jest jakaś inklinacja i dążność (poprzez działanie) do przedmiotu działania w jakiejś mierze współmiernego z działającym bytem”⁷³. Ową inklinację nazywa on „kosmiczną miłością bytu”⁷⁴. Oznacza to, że naturą każdego bytu jest działanie. Byt istnieje, jest tym, czym jest, realizuje swoją istotę właśnie jako działający. Owszem, jest to porządek doskonalenia się bytu, ukazywania całej

⁷⁰ Por. Tenże, XXII, s. 37; VII, s. 145.

⁷¹ Tenże, XXII, s. 38. W tej właśnie perspektywie Autor zbioru *Człowiek – kultura – uniwersytet* wyjaśnia, że, owszem, nie wszystkie ludzkie działania wprost wypływają z rozumu, ale z drugiej strony „wszystkie działania są albo emanacją rozumu, albo następstwem działania rozumu – w sensie pośrednim – o ile są lub mają być pokierowane przez rozum. W każdym razie – konstatuje – w oderwaniu od rozumu nie ma tego, co jest specyficznie ludzkie, osobowe” (XII, s. 42).

⁷² Za analizami P. Moskala dodajmy tutaj, że „amabilność rzeczy nie jest funkcją czy rezultatem takiej lub innej natury rzeczy. Dlaczego?” – pyta. I udzielając odpowiedzi, wyjaśnia: „Bo różne natury są amabilne. Amabilność jest więc czymś transcendentálnym w stosunku do konkretnych natur. To, co w stosunku do poszczególnych natur jest transcendentálne, nie ma swego źródła w takiej lub innej naturze, ale w czynniku w stosunku do tych natur transcendentnym”. A zatem, wyprowadza wniosek końcowy: „Złożenie byt-amabilność ma swoje źródło w takim bycie, który jest samą amabilnością, samym Dobrem, a nie dobrem jakiejś natury. Jest więc dobrem bez ograniczeń. Ten byt – Dobro Absolutne – jest ostateczną racją całego porządku amabilnego” (*Życie dla Boga fundamentem wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 733).

⁷³ M.A. Krąpiec, VII, s. 145.

⁷⁴ Naturalnie, z całkowicie odmiennej perspektywy badawczej, podobne intuicje w swojej argumentacji natury kosmologicznej wypowiedział P. Teilhard de Chardin. Zob. J. Tupikowski, *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*, Warszawa 2008², s. 43.

wewnętrznej aktywności-doskonałości, której podstawą konieczną jest akt istnienia, który sprawia, że jakaś treść (istota) bytu jest tym, czym jest. Tak więc ujawnia się w ten sposób „efekt” działania każdej bytowej formy, tj. czynnika, który organizuje sobie materię do siebie współmierną i odsłania poprzez to dążność (naturalne ukierunkowanie), która to z kolei dążność ukazuje strukturę pożądania takiej (proporcjonalnej) doskonałości, która wobec konkretnego bytu (bo „pod” konkretną formą) jest proporcjonalna⁷⁵.

Odnosząc te analizy do ujęcia dobra jako aspektu bytu, Krąpiec powie w ten sposób: „Cel działania, jako ostateczny przedmiot inklinacji pożądawczych, nosi nazwę dobra”⁷⁶. Dzieje się tak, ponieważ każdy przedmiot działania jest tym, co nadaje konkretnemu działaniu określoną treść oraz określone zdeterminowanie – nieprzypadkowe ukierunkowanie. Ujawnia ono swoją strukturę właśnie poprzez powiązanie z przedmiotem, który jest kresem tego przyporządkowania⁷⁷. Wiąże się to z potrzebą wyakcentowania momentu racji-motywu samego działania, tzn. tego, co sprawia, że działanie jako takie raczej się realizuje (zachodzi), niż nie. Pojawia się więc motyw-racja, która „wytrąca” („wcześniej” pasywny) podmiot działania w kierunku (określonego) przedmiotu tegoż działania. Naturalnie, jest to jeszcze bardziej oczywiste w przypadku działania bytu osobowego, w zasięgu działania którego pojawia się najbardziej pierwotne dążenie („pierwsza miłość”), ruch „ku”, który stanowi następstwo poznania konkretnego (przede wszystkim osobowego, ale oczywiście, nie tylko osobowego) dobra. Odsłania to również pewien ontyczny porządek, w obrębie którego, czym innym jest sam akt poznania dobra, a czym innym jest działanie nakierowane na poznany właśnie byt-dobro – kres owego działania. Poza tym, należy zwrócić uwagę na odmiennosć ujęć od strony konkretnych form poznawczych, gdyż – jak podkreśla to Krąpiec – biorąc pod uwagę formę intelektualno-poznawczą – jej następstwem, „skutkiem” jest rozumna miłość, ruch ku intelektualnej wizji dobra; skupiając zaś uwagę na formie zmysłowo-poznawczej – jej konsekwencją jest dążenie, ruch ku dobru, ale tu – ujmowanemu na sposób zmysłowy⁷⁸.

⁷⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 145.

⁷⁶ Tamże, s. 146. „Konkretne dobro (dobro nigdy nie jest abstraktem!) pociąga ku sobie pożądanie, ujawniające się w działaniu, i staje się jakby *pierwszą miłością* nakłaniającą siły pożądawcze do działania, poprzez które można uzyskać chciane dobro, zrealizować je” (XVIII, s. 194).

⁷⁷ „Motywem działania zawsze jest dobro, które poznajemy bliżej lub tylko w zamglony sposób. I dobro przez nas poznawane, mniej lub bardziej dokładnie, wzbudza pożądanie. Dobro, stając się motywem działania, wytrąca nas z bierności poprzez *pierwszą miłość* do poznawania dobra. Zostajemy jakby *pociągnięci ku dobru*; następuje w nas w tym momencie jakby wzbudzenie *motoru* ku *do-przedmiotowemu* działaniu” (XVII, s. 205).

⁷⁸ Por. Tenże, XXII, s. 41; XVIII, s. 64. Warto w tym miejscu przytoczyć rozumowanie Autora *Realizmu ludzkiego poznania* w sprawie znaczeniowych dystynkcji pomiędzy ujęciem samego dobra i celu. „Różnica między dobrem a celem – pisze on – jest różnicą pomiędzy działaniem w jego *zaczątku* (*in actu primo*) a działaniem w jego faktycznym wykonywaniu i dążeniem do dobra jako zdeterminowa-

2.1. NIEKONIECZNOŚĆ (RELATYWNOŚĆ) DOBRA BYTU

Ukazawszy w poprzednim paragrafie relatywność prawdy bytu i starając się odnieść ją do jej naczelnej Racji, to jest Intelaktu Boga, przejdźmy teraz do zagadnienia pokrewnego, jakim jest perspektywa bytu-dobra, która – analogicznie – odsłania swoje konieczne zrelacjonowanie do istnienia-działania Pierwszej Przyczyny, w tym wypadku – dobra. Zauważmy najpierw, że, jeśli dobro (byt) jest – jak to już zasygnalizowano wcześniej – konsekwencją prawdy i zarazem to, co istnieje jest dorzeczne, a jednocześnie w swoim bytowaniu (mnogim i wieloaspektowym) niekonieczne, to tym samym przedstawia się jako konieczne przyporządkowane do intelektu, ale również do woli. „Byty dorzeczne i istniejące są zatem pochodne od woli i związane z wolą, z pożądaniami. I tę właściwość bytów – konstatuje krótko Krąpiec – nazywamy *dobrem*”⁷⁹. Chodzi o to, że w metafizycznej analizie rzeczywistości dostrzega się wielość bytów, ale wszystkie one nie posiadają racji swojego istnienia w sobie, ponieważ realizowana (każdorazowo) przez akt istnienia treść nie jest uzasadnieniem bytowości jako takiej. Tym bardziej, nie jest podstawą realizowania ich natury, tj. wpisanego w strukturę bytu działania, realizowania celu. Owszem, uzasadnieniem ostatecznym jest konieczność odwołania się do istnienia (i działania) Boga jako bytu istniejącego przez siebie i będącego racją wszelkich doskonałości, w tym wypadku – dobra bytu. Konieczne związanie z Istnieniem Czystym wszystkiego, co w sobie nie posiada racji swojego istnienia i przez to samo nie jest samozrozumiałe, domaga się odwołania od racji (za)istnienia, do racji dobra. Sama więc bytowość świata i jego transcendentalne właściwości znajdują wy tłumaczenie jedynie „w związaniu” jego struktury ze stwórczą wolą-miłością Boga. Istnienie bowiem wszystkich bytów przygodnych nie jest istnieniem koniecznym, a zatem racja-powód ich zaistnienia nie znajduje się w nich samych. Jedyną więc racją, racją o charakterze ostatecznym, jest akt chcenia, a zatem ostatecznie –akt miłości Boga. Coś, co istniejąc, nie ma racji bytu w sobie, posiada ją (musi ją, jako istniejące, posiadać) „na zewnątrz”, poza sobą. Stąd też działania wszelkich bytów-dóbr (bytów w swej ontycznej strukturze zamiennych z dobrem –

nego kresu działania. Do natury celu w sensie ścisłym należy ukonstytuowanie (w bycie działającym) motywu działania, który to motyw jest zdolny wytrącić z bierności podmiot działający. Ukonstytuowanie motywu jako impulsu działania suponuje działanie poznawcze rozumu, ale jest odeń różne, jak różne są działania poznawcze i działania dążnościowe. Celowość dotyczy właśnie skonstruowania w bycie działającym samego motywu-impulsu działania, gdyż tylko jego zaistnienie jest tym czynnikiem, dla którego działanie raczej zaistniało niż nie zaistniało. Funkcje poznawcze natomiast są koniecznym warunkiem celowości” (XXII, s. 42).

⁷⁹ M.A. Krąpiec, VII, s. 103. Zob. XVIII, s. 167. Zgodnie z całym dotychczasowym porządkiem analiz „dobro jest tutaj pojęte egzystencjalno-dynamicznie jako maksimum aktualizacji bytowej potencjalności – zgodnie z egzystencjalną i dynamiczną koncepcją bytu”. I „ustawiając” tok refleksji w perspektywie wyjaśnienia maksymalistycznych (właściwych temu podejściu) już tu należy podkreślić, że kresem rozumienia dobra jest wskazanie Dobro-Boga. Dlatego „Byt absolutny w tej koncepcji to nieskończoność i nieograniczoność aktu-dobra, czyli tzw. Akt Czysty” (X, s. 197).

pojętym transcendentalnie) są działaniami – „wytrąceniami” z bierności w kierunku realizacji dobra jako racji-motywu powodowania (swoistego przyczynowania) miłości rozumianej jako naturalny ruch ku nim samym. To działanie partycypuje ostatecznie w tej „sile pociągającej”, jaką jest Istnienie-Działanie Dobra samego w Sobie. Pojawia się więc tutaj działanie-akt miłości samego Absolutu, który działa-stwarza (kocha), ale również działanie (a raczej uczestnictwo w nim) bytów niekoniecznych, kruchych w swoim istnieniu, ale ukierunkowanych nieprzypadkowo (koniecznie), tj. na mocy ich natury, ku miłości Osoby Transcendensu, czyli ku Czystemu Dobru⁸⁰.

Konsekwentnie więc, jeśli racją bytu-dobra jest konieczne przyporządkowanie do woli Absolutu, to tylko ona jest i może być (jako konieczna sama w sobie) racją dobra-bytu⁸¹. Oznacza to także, że sama płaszczyzna rozumienia bytu jako dobra możliwa jest w perspektywie jego transcendentności, a zatem w aspekcie ujęcia jego tożsamości z bytem oraz odniesienia do miłości-pożądania. A zatem, dobro to byt istniejący realnie, pod tym wszakże koniecznym warunkiem, że jest on pożądanym (chciany przez miłość), najpierw do tego, aby w ogóle zaistniał, jak również po to, aby jako rzeczywiście istniejący, był przedmiotem, a jednocześnie motywem pożądania-miłości wobec innych bytów (także jak on sam) niekoniecznych. Naturalnie, ostatecznie byt-dobro jest realizacją „ruchu” miłości-woli Absolutu⁸². Wszelkie bowiem byty niekonieczne jako „*dobra drugie* – wyjaśnia M.A. Krąpiec – są przyporządkowane Dobru Pierwszemu, będącemu ostatecznym celem każdego dążenia. Dlatego też miłość naturalna (czyli wewnętrzna celowość natury) jest nieświadomą miłością Dobra Pierwszego – Boga”⁸³. Nakierowanie na dobro-cel

⁸⁰ Por. Tenże, XVIII, s. 24-25. Dlatego też, warto dodać, że „Bóg, który będąc pierwszą przyczyną sprawczą działa we wszystkim, co działa, tak też, będąc ostatecznie celem, jest zarazem pożądanym w każdym celu. Ale to znaczy, że Bóg jest pożądanym *implicite*. Bo tak samo moc przyczyny pierwszej mieści się w drugiej i zasady we wnioskach; ale sprowadzić wnioski do zasad i przyczyny drugiej do pierwszej może tylko władza rozumu. Stąd tylko rozumna natura może na drodze swoistego powiązać cele drugie z samym Bogiem i w ten sposób – *explicite* – pożądać samego Boga”. I wniosek końcowy: „Kaźda miłość dobra jest wirtualnym dążeniem do Boga, jest miłością Boga *implicite*, albowiem wszystko jest dobrem na mocy Dobra Pierwszego” (XV, s. 72-73).

⁸¹ Tenże, VII, s. 444; XXII, s. 133.

⁸² Por. M.A. Krąpiec, XVII, s. 79. Należy tutaj dodać, iż zagadnienie to wiąże się z wieloaspektowym problemem pragnienia szczęścia-spełnienia, które jest naturalnym „odruchem” osoby ludzkiej. „Jest ono – argumentuje w swoim wykładzie Prof. Krąpiec – psychologicznym przejawem koniecznego przyporządkowania naszej woli dobru jako swemu przedmiotowi formalnemu, a więc takiemu przedmiotowi, który determinuje do działania naszą wolę. Znaczący to – wyprowadza dalej wniosek – że wola czegokolwiek chce, chce tego w aspekcie dobra. Owo pragnienie szczęścia, jako przejaw zdeterminowania naszej woli przez dobro [...] jest nieświadomym, ale mającym być uprzedmiotowionym pragnieniem Boga, który jest Dobrem Czystem, Dobrem jako Dobrem, i dlatego ostatecznym celem wszelkich działań bytu” (XVIII, s. 65-66).

⁸³ Tenże, II, s. 185. „Fakt istnienia realnych bytów mnogich jest objawem naturalnej miłości kosmicznej Czystego Intelktu i Czystej zarazem Woli. Byty dorzeczne i istniejące są zatem związane z wolą, z pożądaniem. I tę właściwość bytów nazywamy *dobrem*” (IV, s. 69).

staje się tutaj pierwszym aktem miłości – właśnie naturalnej, ponieważ każde dążenie ku określonemu dobru jest jednocześnie realizowaniem-dążeniem ku miłości. Jest to więc pierwszy ruch wytrącający układ „sił” pożądawczych, swoista „pierwsza” miłość, która skłania ku dobru, ostatecznie – ku celowi. Wspomniana pierwsza (pierwotna) miłość sytuuje się tu jako racja-motywna zaistnienia działania-ruchu ku dobru. Ono właśnie, jako ujrzane-odpoznane i jednocześnie uznane za konkretny i realny zarazem motyw (dobra) działania, stanowi określony przedmiot tego „ruchu”, który jest pożądaniem-miłością nakierowaną na zrealizowanie, osiągnięcie owego dobra. Można zatem powiedzieć, że wspomniana miłość ku dobru jest swoistą siłą jednoczącą sam pożądający-kochający podmiot oraz owo pożądane-chciane, konkretne (bo ściśle określone) dobro⁸⁴.

Metafizyczne analizy rzeczywistości pokazują zatem, jak widać, konieczne zrealizowanie wszystkiego, co jest bytem (tutaj – bytem-dobrem) do intelektu. Owo przyporządkowanie do intelektu ukazuje również konieczność pochodności tych bytów od intelektu, który sprawia, że byty są – istnieją oraz to, że są w swej wewnętrznej strukturze inteligibilne. Autor *Teorii analogii bytu* zauważa tutaj jednak, iż ta „pochodność od intelektu jest uwikłana w swoistą dążność, zwaną też pożądaniem rozumnym”⁸⁵. Jeśli bowiem rzeczywiście przygodnie istniejące byty są w swej wewnętrznej strukturze pochodne od Intelaktu Czystego, czyli są inteligibilne, to z tego samego tytułu – co jest metafizyczną, a zatem i konieczną konsekwencją – są pożądane i jako takie, stanowią przedmiot pożądania tego właśnie Intelaktu. Jeśli więc istnieją – co jest faktem – to istnieją tylko i wyłącznie ze względu na wolę Boga, który w jakiś sposób chciał, aby te byty, jako niekonieczne, w ogóle istniały i działały-realizowały swoją istotę. Dlatego też, jeśli byty są – realizując swoją naturę – inteligibilne, bo są poznawane, pochodne od Intelaktu Czystego, to są również amabilne, chciane przez Wolę Boga⁸⁶.

Oczywiście, dodajmy, dotyczy to całego *compositum* bytu, a zatem bytów obdarzonych poznaniem, ale także jest aktualne w odniesieniu do bytów tzw. naturalnych, tj. tych, które nie istnieją na mocy własnej ich struktury⁸⁷. Ostatecznie, wszystkie one – po to by istnieć i być tym, czym są, muszą być chciane przez Absolut. Charakteryzują się, uświadomionym lub nie, ruchem miłości wobec Niego. Dla-

⁸⁴ Por. Tenże, XXII, s. 76; XXI, s. 33. W związku z tym M.A. Krąpiec powie tutaj, że „dobro jest bytem, o ile ten może stać się celem dążenia doń; a dobro poznane może stać się racją-motywną *pożądania*. Byt bowiem konkretny może wzbudzić pożądanie dlatego, że jest sam w sobie dobry i dlatego, że jest dobry, może stać się celem tego dążenia, rozpoczętego w realnym *pożądaniu*”. Oczywiście, mówi dalej: „Staje się to bardziej jasne w wypadku ludzkiego działania” (XVII, s. 79).

⁸⁵ Tenże, VII, s. 145.

⁸⁶ Por. T. Pawlikowski, *Zagadnienie aktu stwórczego*, s. 201; M.A. Krąpiec, VII, s. 146.

⁸⁷ A. Maryniarczyk zauważa tutaj, iż „celowość poszczególnego bytu, jak i całego świata, jest powszechną właściwością wszystkiego, co istnieje. Gdyby bowiem byty nie były *chciane* – nie mogłyby zaistnieć, nie byłyby też naznaczone celem, który określa naturę ich dobra” (*Metafizyka w ekologii*, s. 133).

tego wyjaśniając tę kwestię bardziej fundamentalnie M.A. Krąpiec powie, że Bóg, „uposażając byt przygodny w bogactwo bytowe (odkrywane i uzasadniane jako inteligibilność) i chcąc, aby te byty same w sobie zaistniały, czyni je bytami godnymi miłości, a przez to motywem działania i całego bytowego dynamizmu w świecie”⁸⁸. Tak więc dobro ontyczne, ściślej mówiąc – byt jako dobro, jest płaszczyzną, która wyraża i konieczną, i transcendentalną relację do działania woli Boga. Naturalnym poniekąd następstwem takiego odniesienia – przyporządkowania realnego, ale niekoniecznego w swym istnieniu, bytu do woli Absolutu, jest to, że sam byt jako przygodny, może wzbudzić ów „ruch”, tj. miłość naturalną ku sobie wobec innych bytów. Koniec końców, takie jego działanie jest wyrazem, co prawda nieuświadomionej (z wyjątkiem człowieka), ale jednak – miłości do Absolutu jako Źródła wszelkiego istnienia oraz źródła wszelkich aspektów dobra, które pozostaje racją-motywyem wszelkich przejawów ontycznego dynamizmu, co z kolei ujawnia bytowy „kres” – zespół działań celowych⁸⁹.

W końcu pojawia się tutaj także inna jeszcze – „daleka” co prawda – analogia, ale dająca jakieś „nowe” światło. Otóż, uzasadnieniem osobowych decyzji człowieka jest osoba druga, a ostatecznie „Ty” Transcendensu, czyli Boga. Dzieje się tak zasadniczo z tego powodu, że afirmacja dobra jest zawsze afirmacją dobra konkretnego, które – jeśli jest analizowane jako wartość sama w sobie, a także wartość dla siebie, ujawnia swoje przyporządkowanie do bytu osobowego, który – jak już podkreślono to wcześniej – jest podmiotem w sobie i dla siebie. Dlatego też, jedynie w perspektywie bytu-osoby, to rzeczywiste, konkretne dobro ujawnia się i realizuje jako cel⁹⁰. Oczywiście, w ostatecznej perspektywie tym Celem-Dobrem jest Osoba Boga – właśnie owo „Ty” Absolutne, wobec którego wszelkie byty, w szczególnie sposób i jakby z nowego tytułu – byty osobowe ujawniają swoją „uległość” wobec Boga-Stwórcy, realizując tym samym naturalną potrzebę swojego ontycznego dopełnienia. Mówiąc o tym, Krąpiec określa tę sytuację mianem „możności uległości”, która to możliwość jest swoistym drugim i ostatecznym zarazem „dnem” pozwalającym zrozumieć dogłębnie samą naturę ich bytu-działania. Natura ta jest realizacją-spełnieniem przygodnego charakteru bytowania, a zatem bytowania pochodnego totalnie od Absolutu-Dobra jako Pierwszego Źródła – i istnienia, i analogicznego (na miarę bytu niekoniecznego) dobra. Należy także tutaj dodać, iż wspomniana wyżej „możność uległości” realizująca się na płaszczyźnie bytów-natur rozumnych, ujawnia się zasadniczo w naturalnym (tj. na miarę ich natury, na miarę ich działania) pragnieniu szczęścia, rozumianym tu jako wynikająca ze spotencjalizowanego sposobu istnienia bytowa „otwartość”, co oznacza, że byty te są przyporządkowane

⁸⁸ M.A. Krąpiec, XXII, s. 39.

⁸⁹ Por. tamże, s. 133.

⁹⁰ Trzeba tutaj dodać, iż generalnie rozumienie osoby „nie wykracza” poza dobro, jak też i samo dobro (jako dobro) nie „wyczerpuje się” wyłącznie w osobie (jako osobie). Zob. Tenże, XVIII, s. 109. 214.

Dobru Transcendentnemu, będącemu celem ostatecznym każdego typu działania w stworzeniu⁹¹.

2.2. WOLA ABSOLUTNA – OSOBOWE ŹRÓDŁO DOBRA

Fakt przyporządkowania bytu intelektowi suponuje, jak już to odnotowaliśmy, pojawienie się innego typu relacji odkrywającej nowy wymiar rzeczywistości, mianowicie „moment” jej związania z wolą. „Relacja – powie Krąpiec – do pożądanego stanowi konieczne następstwo pochodności czy też – ogólniej rzecz ujmując – związania i przyporządkowania bytu intelektowi”⁹². Zatem Bóg, Jego Wola-Pożądanie jako konieczna przyczyna istnienia wszystkiego, co jest, jest uzasadnieniem całej rzeczywistości, jak również podstawą orzekania o całym jej ontycznym bogactwie, tzn. o wszelkich jej doskonałościach. Świadczy to o tym, że Bóg ma niczym nieograniczone działanie⁹³, które jest w istocie stwarzaniem. Pochodność bytów świadczy głównie o tym, że są one skutkiem Jego wolnej woli. A zatem, inklinację ku dobru nazywając miłością, należy stwierdzić, że rzeczy – w swoim istnieniu, jak i realizowanych doskonałościach są skutkiem Jego Woli-Miłości, tym bardziej, gdy weźmie się pod uwagę i ten fakt, że „Najwyższe obiektywne dobro” jest jednocześnie Absolutem, to znaczy Najwyższym Bytem – jego Pełnią. Racjonalność zatem bytów przygodnych jest skutkiem przyporządkowania do Intelaktu Boga, natomiast samo ich istnienie-pochodność od Jego Woli. Ujawnia to także naturalna poniekąd relacja środków wobec celu, przy czym celem ostatecznym wszystkiego, co istnieje jest Dobro Osobowe, a zatem Bóg. On jest Dobrem-Osobą sam w sobie i sam poprzez siebie⁹⁴. Wniosek, jaki się tutaj nasuwa jest następujący: „pochodność od Absolutu, czego wyrazem jest realne istnienie, jest pochodnością nie od Intelaktu jako inte-

⁹¹ Tenże, VII, s. 280; X, s. 10; XVIII, s. 32-33. „Jak zatem realna jest zależność bytów od Absolutu, tak również realna jest zależność dobra od Dobra Absolutnego, bo realnie tym samym jest byt co i dobro. Zatem w każdym pragnieniu czy pożądaniu jakiegoś realnego, cząstkowego dobra jest zarazem realne pożądanie Absolutu jako ostatecznej racji owego dobra” (X, s. 196).

⁹² M.A. Krąpiec, VII, s. 145. Ukazując w tym kontekście relacyjność ujęć analogicznych Krąpiec powie: „Analogia poznania ujmuje transcendentalne relacje bytowe dotyczące każdego bytu przygodnego i realizujące się w każdym bycie przygodnym. Relacje te sprowadzają się zasadniczo do trzech naczelných typów: relacji istoty do istnienia; relacji istniejącego bytu do intelektu (zarówno osoby Absolutu, jak i osoby bytu przygodnego w przypadku twórczości); relacji bytu realnie istniejącego i inteligibilnego do porządku pożądanego w szerokim zakresie, a ściślej – do woli Absolutu w wypadku bytu-dobra i osoby bytu przygodnego w wypadku działania tegoż bytu”. I dopowiada: „Można także mówić o partykularyzacjach tych relacji według różnych porządków przyczynowania zewnętrznego” (XXII, s. 80).

⁹³ Zob. J. Wojtyśiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 431.

⁹⁴ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 146; X, s. 169; XVIII, s. 45; XV, s. 157; XXII, s. 222. Bóg jest takim Dobrem, które stanowi konieczne uniesprzecznienie wobec wszelkich typów dobra, zarówno w wymiarze osobowym – indywidualnym, jak i na płaszczyźnie realizacji dobra wspólnego. Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 55. Zob. IX, s. 422nn; A. Maryniarczyk, *Kreacjonizm*, s. 84.

lektu, lecz od Intelaktu, o ile on chciał, czyli od woli Absolutu”⁹⁵. Ma to oczywiście związek z działaniem-miłością Boga, która jest miłością w stopniu absolutnym. Jest to ruch miłości „pierwszego istnienia”, która ujawnia się jednocześnie jako pierwsze, fundamentalne prawo wszelkich bytów. Oznacza to więc, że wszystkie byty, cokolwiek istnieje, jest-istnieje jako pochodne bezwzględnie, to znaczy pochodne w sensie kreacjonistycznym. Chociaż – jak stwierdza Autor monografii *O ludzką politykę* – kreacjonizm jawi się tutaj jako teoria bardzo skomplikowana, głównie z powodu trudności pozytywnego orzekania o działaniu Boga – Doskonałej Przyczyny, której działanie, zarówno Intelaktu, jak i Woli jest – w sensie ścisłym – niepoznawalne⁹⁶.

2.2.1. DOBRO WOBEC OSOBY-DOBRA

Stąd pojawia się o znaczeniu fundamentalnym wniosek, że dobro ontyczne, to sam byt jako taki, o ile jednak – i to jest warunek – jest on „przesycony” podstawową relacją (konieczną) – relacją transcendentálną wobec woli Absolutu. Taki byt, pożądany, chciany przez Wolę Bytu Koniecznego, posiada wewnętrzną zdolność powodowania pożądania siebie, a zatem może wzbudzać miłość-pożądanie siebie w perspektywie bytów drugich⁹⁷. To ostatnie jest również podstawą wszelkiego, dającego się odpoznać dynamizmu rzeczywistości – zespołu bytów przygodnych. Skoro bowiem akt jako taki jest racją bytu samego faktu działania-ruchu oraz jego ontycznego trwania, to na podstawie stwierdzenia konieczności aktu jako (właśnie) racji bytu działania w ogóle, pojawia się konieczność afirmacji, nieodzowność odwołania się do Boga, który – jako istniejący w sposób konieczny i nieuprzączy-nowany – jest ostateczną i absolutną racją działania i wszelkiego dynamizmu rzeczywistości. Ta ostatnia ujawnia w tym kontekście podstawowy „ruch” wszystkiego tego, co „składa się” na rzeczywistość, a mianowicie, jeśli coś jest w niej pożądane-kochane (zwłaszcza, gdy chodzi o przygodne byty osobowe), to jest to kochane ze względu na dobro zapodmiotowane w przedmiocie tego fundamentalnego „ruchu”. I w tej dopiero perspektywie można odpoznać jakby dwustopniową hierarchię owej miłości. Bowiern dobro – cel owego ruchu-działania pożądawczego może być dobrem względnym, relatywnym, bądź też – w jednym (ściśle – jedynym) bytowym

⁹⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 147. „Skoro – pisze Krąpiec – byt jest przygodny, a przez to pochodny, to swe istnienie realne zawdzięcza Absolutowi, który chce, by taki byt rzeczywiście istniał. Stąd byt, jako dobro i źródło pożądalności, jest koniecznościowo i transcendentálnie związany relacją z wolą Absolutu. Byt jest (istnieje) dobry, bo jest chciany-kochany, a to już jest powód, aby realnie istniał. W analogicznym sposobie istnienia dobra zawiera się relacja transcendentálna pomiędzy bytem i wolą bytu osobowego – wolą Absolutu w wypadku istnienia dobra, lub wolą osoby przygodnej w przypadku pożądania i miłości ludzkiej” (XXII, s. 201).

⁹⁶ Por. M.A. Krąpiec, V, s. 310-311. Wiadomo jedynie (i aż tyle), że zarówno prawda, jak i dobro suponują ten podstawowy fakt, iż cała rzeczywistość jest przyporządkowana koniecznie do Intelaktu oraz Woli Boga. Por. X, s. 108.

⁹⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 168-169; M.A. Krąpiec, XIV, s. 212-213.

wypadku – Dobrem-Pełnią wszelkich doskonałości, Dobrem samym w Sobie, Dobrem Absolutnym. To także prowadzi do fundamentalnej w tym kontekście analiz konstatacji, że Bóg – Dobro Najwyższe jest i może być jedynym „Dobrem Wspólnym” obiektywnym, zarówno dla każdej osoby, jak i całej społeczności jako zbioru osób⁹⁸.

Oczywiście, zauważmy teraz, że w sposób specjalny odnosi się to do działania, zespołu działań bytów-podmiotów-osób. Naturalny porządek rzeczy oraz ontyczna struktura człowieka sponuje wypełnianie i realizowanie wrodzonego każdej osobie pragnienia szczęścia, które jako specyficzna synteza różnorodnych typów dóbr, stanowi swoistą (ale i konieczną) podstawę samej decyzyjności decyzji jako aktu ludzkiego, wyróżnionego i wyróżniającego ją spośród kontekstu bytów naturalnych. Oprócz tego, owo przyrodzone człowiekowi pragnienie dobra-szczęścia jest zawsze jakimś wyrazem sądu praktycznego, który – znowu – odnosi się i do rozumienia, i do pierwotnej afirmacji realnie istniejącego bytu, a tym samym, jakoś swoiście (i oczywiście nieprzypadkowo) ukierunkowuje poznanie osoby na Dobro-Transcendens. Tak zatem, bazująca na akcie decyzyjnym sama afirmacja istnienia rzeczywistego bytu, jak i uwyrażnione naturalne pragnienie szczęścia, stanowi istotny przejaw działania ludzkiego ku dobru, w perspektywie zaś ostatecznej – ku Dobru Osobowemu jako Źródłu i koniecznej podstawie wszelkich aktów woli, których przedmiotem jest dobro. W toku tych analiz M.A. Krąpiec powie, iż w aktach decyzyjnych jako kluczowych w rozumieniu człowieka-osoby, dokonując aktu wyboru-afirmacji Boga, *de facto* człowiek afirmuje siebie samego jako byt (osobowy właśnie) zależny całkowicie – na płaszczyźnie sprawczej, wzorczej i celowej – od Woli Boga-Osoby⁹⁹. Widzimy zatem, że całość owego ontycznego „związania” świata, tutaj – w aspekcie dobra, niesie fundamentalne konsekwencje nie tylko dla samego rozumienia kosmosu jako uporządkowanego i wieloaspektowo bogatego układu rzeczy, ale także dla samych podstaw antropologii, która – tak ufundowana – zapośrednicza nową jakby „jakość” w postrzeganiu ontycznego statusu człowieka, w każdym razie ujawnia ona – czego właściwie brak było w refleksji Marcela – metafizyczne pryncypia integralnego i tym samym w pełni uzasadnionego, dyskursu wokół osoby ludzkiej, co oczywiście, jedynie analogicznie, ale jednak, ma „wpływ” na racjonalne, nie zaś tylko religijnie „domniemane” rozumienie Osoby Boga.

⁹⁸ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 39. 188, V, s. 311; XVIII, s. 97; X, s. 167. 169. Dlatego Krąpiec mówi, że „Najwyższe obiektywne Dobro jest więc zarazem najwyższym Bytem – Absolutem, którego religia nazywa Bogiem. Dobro to może być *osiągnięte* jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty osobowe – intelektu i wolnej woli. Jedynie Dobro najwyższe – wyprowadza ostateczny wniosek – może być obiektywnym Dobrem wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa [...]” (XII, s. 123-124). Zob. A.B. Stępień, *Wstęp*, s. 233-234.

⁹⁹ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 209; XVIII, s. 51. 65-66. 199; X, s. 31. „Afirmacja siebie jako bytu jest zarazem afirmacją siebie w ludzkiej naturze, która jest nie tylko we mnie, ale jest jakoś wspólnie ludzka. [...] Afirmacja siebie w ludzkiej naturze jest zarazem afirmacją samej ludzkiej natury, jest afirmacją człowieczeństwa” (XVI, s. 209-210).

2.2.2. KU PEŁNI SZCZĘŚCIA – OSOBOWA MIŁOŚĆ

Naturalnie, staje się coraz bardziej czytelne to, że struktura ludzkiego poznania odsłania konieczność odniesień egzystencjalnych. Wszystko bowiem, co człowiek poznaje – chociaż w sposób niepełny, poznaje zawsze jako byt. Jawi się tu jednak naturalne ludzkie pragnienie intelektualnego oglądu pełni bytu, którą to Pełnią jest Bóg. Rodzi to jednak kolejne odniesienie, tym razem na linii działania woli, które również ostatecznie swoje odniesienie ukierunkowuje na naturalne, przyrodzone pragnienie szczęścia. „Tęsknota za Bogiem – spostrzega Krąpiec – jako za pełnią Bytu i Dobra, jest jednak pragnieniem nieskutecznym dla samego człowieka, mimo iż jest pragnieniem rzeczywistym, albowiem w siłach ludzkich nie leży dojście do osiągnięcia tego właśnie celu, lecz jest to darem Boga”¹⁰⁰. W tym też znaczeniu, zauważmy, mówi się, że uzasadnieniem ostatecznym osobowych decyzji, a także postaw jest Osoba Transcendensu, ponieważ jak w porządku naturalnym racją aktów specyficznie osobowych – działań, a zwłaszcza miłości, jest druga osoba, tak na płaszczyźnie odniesień transcendentnych – analogicznie – racją tych odniesień jest Osoba Boga. Osoba ludzka nigdy nie przestaje doświadczać kruchości własnej egzystencji, nie pozbywa się spontanicznego „porywu” istnienia świata rzeczy oraz innych ludzi, ciągle zdumiewa się złożonością, ale i pięknem tak ukonstytuowanego kosmosu, a zatem nosi w sobie zawsze pragnienie realizowania dobra-szczęścia transcendentnego, o naturze osobowej¹⁰¹. Można więc stwierdzić, że człowiek-osoba jest niejako „przyporządkowany samemu Absolutowi”, a dokładniej mówiąc – pragnieniu Jego osiągnięcia. Oznacza to, że w człowieku znajduje się – realizuje się naturalne pragnienie oglądu Boga (naturalnie – oglądu specyficznego) oraz osobowego w Nim trwania, stanowiącego pełne i ostateczne spełnienie specyficznie ludzkich (osobowych) jego inklinacji, co potwierdza tylko naturalny „odruch” ludzki – przypomnijmy – jakim jest przyporządkowanie do dobra, czego szczytowym wyrazem jest pragnienie szczęścia osobowego, najwyższego i nieskończonego, tj. Osoby-Boga. Poprzez akty swojego intelektu człowiek więc uświadamia sobie sens ostateczny owego pragnienia. Oczywiście, oznacza to również, że w porządku aktów swojej woli, człowiek wyraża swoją (osobową) odpowiedzialność, owszem wobec świata¹⁰², w którym spełnia się jako człowiek, ale – tym bardziej – wobec innych

¹⁰⁰ Tenże, II, s. 573; XXI, s. 182; XV, s. 74-75.

¹⁰¹ Por. Tenże, XXII, s. 159. 213. „Fakt pragnienia szczęścia – pisze tutaj M.A. Krąpiec – doświadczany przez każdego człowieka jako pragnienie dobra jako dobra – w ostatecznym, metafizycznym wyjaśnieniu jawi się jako *zadane* człowiekowi, wraz z jego rozumną i wolną naturą, nieświadomione pragnienie Boga – Absolutu, który jest nieskończonym dobrem. Ku Niemu wszystko, na swój sposób, zmierza, albowiem On jest źródłem bytowania, świadomie i celowo (rozumnie) powołującym do istnienia wszystko, co bytuje” (XVII, s. 206).

¹⁰² Właśnie tej problematyce (m.in.) poświęcona jest tematyka książki A. Maryniarczyka – *Metafizyka w ekologii*.

osób, i znowu – ostatecznie w stosunku do Osoby Boga – Normy Pierwszej, wobec której „odnosi się” na mocy tychże aktów-działań jako do doskonałego Stwórcy, a zarazem osobowego Gospodarza całego świata osób i rzeczy (jest to jakiś inny aspekt wspomnianej w poprzednim paragrafie Boskiej Opatrzności, tutaj uwypuklanej w „przymacie” dobra)¹⁰³.

Naturalnie, przedstawione wyżej rozumowanie odnosi się do całej rzeczywistości – świata rzeczy i osób. Zarówno ludzie – przygodnie istniejące byty osobowe, jak i świat rzeczy, istnieje istnieniem pochodności od woli Boga. Bytowanie wszelkie (zwłaszcza istnienie osobowe) jest związaniem z ruchem pożądania-miłości Boga. Ukierunkowaniem woli Boga jest istnienie-dobro. „Jesteśmy bytami, istniejemy, gdyż Absolut chciał (kocha – miłuje) byśmy istnieli”. Więcej: „Miarą naszego istnienia, a przez to samo miarą naszego bytu jest miłość Absolutu, czyli istniejemy – jesteśmy bytami – w takiej mierze, w jakiej Absolut *dowolnie* chciał, byśmy byli, istnieli”¹⁰⁴. To samo – analogicznie – dotyczy ukierunkowania na dobro-miłość każdego bytu osobowego. Miłość – naturalny pęd ku dobru osoby ludzkiej, ale i innych bytów (ożywionych i nieożywionych) jawi się tutaj jako „refleks” miłości bardziej pierwotnej, podstawowej – absolutnej. Każdy byt przygodny istnieje tylko i wyłącznie dlatego, iż Ktoś (Wola – Bóg – Osoba) chce, aby on istniał faktycznie. Stąd jasne jest, że wszelka pochodność bytu niekoniecznego w istnieniu od Intelaktu, Pierwszego Pożądania, stanowi „miarę” wszelkiego dobra i jego specyficznego wyrazu-kresu, czyli miłości¹⁰⁵. Można powiedzieć, że miłość naturalna, utożsamiająca się z naturą każdego bytu, realizuje się w istnieniu wszystkiego, co realnie istnieje i jako takie – działa. Tak zatem miłość – naturalny ruch ku dobru stanowi powszechne ogniwo, które łączy wszelkie istniejące byty. Oczywiście, cała struktura bytu jako istniejącego i działającego – realizującego dobro, jest uporządkowana, czyli – można za Swinburnem powiedzieć – „spójna”. W tym zaś aspekcie w sposób konieczny odnosi się ona do Dobra Pierwszego – Boga, który jest uzasadnieniem jej istnienia. „Nieświadomiona, inaczej mówiąc *obiektywna*, miłość Boga – pisze Współtwór-

¹⁰³ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 21. 25. 156; VI, s. 139. 155-156; XVIII, s. 36. 201-202; X, s. 206. Podniesiona tutaj kwestia odpowiedzialności dotyczy – jak to podkreślono – relacji wobec innych osób (ludzkich), ale dosięga swojego punktu kulminacyjnego w odniesieniu „do Osoby Transcendensu – jeśli ta Osoba jest zarazem Opatrznością, kierującą wszystko ku właściwemu celowi” (XII, s. 40).

¹⁰⁴ Tenże, VII, s. 147. Zwraca tutaj Krąpiec uwagę na dwa fundamentalne typy miłości występujące w porządku ontycznym, mianowicie: miłość naturalną, jaka zachodzi pomiędzy bytami przygodnymi z racji ich istnienia i realizowanych przez nie treści-doskonałości i jest ona – z natury rzeczy – miłością relatywną, oraz miłość absolutną, jaka pojawia się na linii partycypacji istnienia bytów niekoniecznych w Istnieniu Boga. „Problem miłości absolutnej we wszechświecie – wyjaśnia Autor monografii *Ja – człowiek* – wiąże się ściśle z problemem *Czystego Istnienia* jako dostatecznej racji bytowości całego świata” (V, s. 310). Zob. V, s. 311.

¹⁰⁵ Por. Tenże, XIV, s. 144-145; VII, s. 148. Krąpiec tutaj skonstatuje, iż „miłość do dobra staje się siłą jednoczącą – poprzez realne działania – sam kochający podmiot z umiłowanym dobrem” (XXI, s. 33).

ca LSFK – jest pierwszym naturalnym dążeniem całej natury. U człowieka objawia się ona w postaci pragnienia szczęścia, które w pełni zrealizowane istnieje jedynie w Dobru Pierwszym i Najwyższym¹⁰⁶. Dążenie „ku” – dobru oraz dobru-szczęściu jest więc integralną składową ontycznej struktury świata rzeczy i osób; odsłania także „ramy” kresu ostatecznego.

2.2.3. DOBRO-KRES – „WYDARZENIE” ŚMIERCI

W tym kontekście warto odwołać się do intuicji natury antropologicznej, które mówiąc o ostatecznym spełnianiu się człowieka, wskazują na fakt ludzkiej – osobowej śmierci, jako tego „momentu”, w którym człowiek „ujrzy” fundamentalny i ostateczny sens wszelkiego bytowania. Więcej, ujrzy pierwszą, pierwotną rzeczywistość, czyli Boga, w samym jej źródle. W tej (nad-przyrodzonej już) perspektywie sam Bóg-Osoba, stając się „obecnym” dla poznających i wolitywnych władz człowieka w innym, pełnym, jakimś nowym świetle, „objawi się” jako osobowe Dobro, ku któremu (dotąd – intuicyjnie) kierowały się wszelkie decyzyjne akty człowieka. Wszystko to – wyjaśnia M.A. Krąpiec – złoży się na absolutnie ostateczną, pełną osobową decyzję osoby ludzkiej, wybierającej Dobro-Boga-Osobę dla zrealizowania pełni swojego życia osobowego. Samo bowiem dobro, czyli cel-motyw jest wkomponowane w inklinację osoby, co jest czymś zupełnie naturalnym¹⁰⁷. Jest to konieczne, bowiem człowiek, istniejąc – istniejąc, podkreślmy to, na sposób osobowy – przeżywa swoisty „dramat” tegoż istnienia, doświadczając tego, intuicyjnie wyczuwając to, że jest ono utracalne, nie jest ono trwałe. Żaden bowiem byt, również osobowy (jako byt przygodny), nie udziela sobie istnienia sam, chociaż – w przypadku człowieka – tego istnienia doświadczają: i to w sposób rozumny i wolny. W tej perspektywie dostrzega jednak – co ma znaczenie fundamentalne – że istnieje Byt doskonały, osobowy, w pełni wolny, jako źródło istnienia i osobowej wolności osoby ludzkiej. Człowiek więc po prostu doświadczają, że istnieje pełna celowość jego działań koniecznościowo powiązanych z Bogiem-Osobą, a zatem doskonałym Bytem, który, jako doskonały, poznaje, kocha oraz kieruje całą strukturą stworzonego przez siebie (absolutnie celowo) kosmosu. Tak więc, ujawniający się w celowym, nastawionym na realizację dobra, świecie, Bóg ukazuje się jako Byt Osobowy. Jest to Byt-Osoba – a więc źródło miłości; Byt wzbudzający rozumne działanie, któ-

¹⁰⁶ Tenże, II, s. 185; XXII, s. 217. „Owo pragnienie, przy równoczesnym doświadczeniu przemijania i kruchości życia, stanowi pierwszy ruch ludzkiej psychiki ku transcendencji, a przez to ku Bogu, który zarazem – w naszym doświadczeniu rzeczywistości – jawi się jako domniemywany Byt Pierwszy, źródło, racja i cel życia” (XXII, s. 217).

¹⁰⁷ Por. Tenże, VI, s. 142; XVIII, s. 197. W perspektywie metafizyczno-teologicznej Krąpiec dopowiada, iż chodzi tutaj rzeczywiście o wybór ostateczny Boga jako Dobra, a nie wybór „siebie samego, czyli bytu przygodnego, bytu partycypującego jedynie w bytowaniu, gdyż taki ewentualny wybór zostałby nazwany *piekłem* i niedorzecznością bytową” (VI, s. 142). Zob. XXIII, s. 575nn (zwłaszcza – s. 577); XIV, s. 290-301.

re – jako jedyne – urealnienia i uracjonalnienia wszystko, co istnieje. Bóg-Osoba istnieje i działa sam przez siebie, mocą swojej natury jako absolutne Źródło, Wzór, a także Dobro-Cel wszelkich bytów niekoniecznych. Tak zatem racjonalność świata, która zasadniczo ujawnia się w postaci pierwszych i naczelnych zasad, jest właściwie partycypacją i samej absolutnej samozrozumiałości, i „intelektualności” Boga-Osoby. Ujawnia to więc konieczną relację do Woli i Intelaktu Absolutu, która to relacja jest relacją „wewnętrzzną”, zarysowującą się w perspektywie transcendentalnego dobra oraz prawdy¹⁰⁸.

W tej perspektywie, należy to wyakcentować, człowiek afirmując siebie samego, afirmuje jednocześnie swoje człowieczeństwo, realizowanie wspólnej z innymi podmiotami – rozumnymi i wolnymi, ludzkiej natury. Tym samym dokonuje się jakaś pierwotna, spontaniczna afirmacja Boga rozumianego jako Źródło Istnienia, Osobowa Prawda i Dobro-Cel wszelkich ludzkich aktów. Na tej samej płaszczyźnie osoba afirmuje i rozumie poniekąd bardziej swoją własną strukturę ontyczną, która ujawnia się w konkretnych działaniach, zwłaszcza w tych, które są realizacją decyzji nabudowanych na naturalnej inklinacji ku dobru. Dlatego też osobowe działania w perspektywie Osoby Boga jako Przyczyny Sprawczej, Wzorczej i Celowej, stanowią ontyczny grunt i samej afirmacji istnienia osoby, i całego racjonalnego porządku tychże jej działań, które niejako są „warunkiem” jej bycia podmiotem osobowych aktów. Tak więc Bóg jest ostatecznym wypełnieniem-celom wszelkich naturalnych (w tym też sensie – ukierunkowanych na dobro), a zatem i rozumnych, inklinacji człowieka¹⁰⁹. Nawiasem mówiąc, co jest w tym kontekście czymś bardzo interesującym, Krąpiec twierdzi, że „od woli Bożej formalnie nie zależy natura rzeczy, lecz jej istnienie, natura natomiast zależy od Jego intelektu, czyli od partycypacji idei Bożych”¹¹⁰. Dodajmy raz jeszcze, składa się to na, przywoływany już tutaj wielokrotnie, integralny obraz świata, integralny w sensie – dobrze, bo rzeczowo, ale i w płaszczyźnie samej racjonalności – uzasadniony i to uzasadniony w świetle racji ostatecznych. Widzimy bowiem, że i aspekt samego istnienia świata, i jego uposa-

¹⁰⁸ Por. Tenże, VI, s. 144-145; X, s. 108. W związku z tym pojawia się porządkujący wniosek Z.J. Zdybickiej, która twierdzi, że „Absolut jest zarówno sprawcą aktualności skutku, jak i Transcendentnym Wzorem wszystkiego, co istnieje” (*Partycypacja bytu*, s. 165).

¹⁰⁹ Por. M.A. Krąpiec, XVI, s. 210-211; X, s. 30-31. 193. „Absolut – byt wewnętrznie prosty, niezłożony, koniecznie istniejący – okazuje się w metafizyce przyczyną sprawczą, wzorcą i celową bytu złożonego, czyli przygodnego. Znaczy to, że na podstawie interpretacji bytu przygodnego jesteśmy zmuszeni uznać, że byt przygodny (świat) jest nie tylko rzeczywiście przygodny (nie ma racji istnienia w sobie, lecz poza sobą – ostatecznie w Absolutie, który jedynie może mieć i musi mieć rację swego bytu w sobie samym, będąc *bytem samym przez się*), ale także jest przyporządkowany intelektowi, czyli jest od Absolutnego intelektu pochodny i zarazem jest przyporządkowany ostatecznemu, absolutnemu dobru, czyli Absolutowi, które to absolutne dobro obiektywnie można utożsamić z obiektywnie i finalistycznie pojętym dobrem wspólnym [...]” (X, s. 108-109).

¹¹⁰ Tenże, VII, s. 240.

żenia, czyli natury-istoty, jest – w perspektywie racji koniecznych i wystarczających – uniesprzeczniony.

2.2.4. „SPOSÓB” DZIAŁANIA BOGA

Na koniec tego zakresu problematyki przypomnijmy i odnotujmy jeszcze jeden rys „odsłony” Boskiej natury. Mianowicie, w metafizycznej analizie rzeczywistości jako kompleksie rozmaitych bytów o przygodnym statusie bytowania, Bóg jawi się jako ich ostateczna, sprawcza Przyczyna główna. Tutaj również „ujawnia się” absolutnie transcendentny sposób Jego działania. Jako Byt istniejący samodzielnie (substancjalnie), będąc Absolutem, nie potrzebuje do zasadności swojego działania-sprawstwa pośrednictwa jakichkolwiek władz. Jest to jednocześnie jeden jedyny taki („taki” – to znaczy w sensie ścisłym nieprzekraczalnie w istocie swej – niepoznawalny) sposób działania-bytowania. Biorąc natomiast pod uwagę byty przygodne i ich działanie narzuca się niejako konieczność uczestnictwa władz pośredniczących. Konsekwentnie należy stwierdzić, że w sensie ścisłym działanie Boga utożsamia się z Nim samym. Boża natura i jej działanie stanowią absolutną jedność. „W przyczynowaniu sprawczym – wyjaśnia tutaj M.A. Krąpiec – rozpatrywanym z punktu widzenia metafizyki (a więc w aspekcie bytu jako istniejącego) mamy do czynienia z Bytem Pierwszym – Absolutem, którego istotą jest istnienie, a przez to samo, który jest czystym działaniem – oraz z bytami złożonymi z istoty i istnienia”. Odnosząc się do ostatecznego uzasadnienia ich sprawstwa (na miarę ich bytowości) dodaje: „Są to wszystkie byty pochodne od Absolutu, byty noszące kolektywną nazwę świata stworzonego. Byty w swej strukturze wewnętrznej złożone z istoty i istnienia dokonują przyczynowania sprawczego, ale nie niezależnie od Absolutu”¹¹¹. To jedynie podnosi raz jeszcze, już sygnalizowany wcześniej wniosek, ten mianowicie, iż działanie, realizowanie się (również sam fakt aktualizowania się) bytów niekoniecznych, poza „obszarem” działania-sprawstwa Boga, jest totalnie niezrozumiałe.

Kwestią wciąż aktualną jest i pozostaje tutaj odpowiedź na pytanie: w jaki sposób (na mocy czego) dochodzi do współdziałania sprawczego bytów z istoty swej niekoniecznych („bytów drugich”) i Absolutu, Bytu Koniecznego, Bytu Pierwszego? Otóż cały świat jako przygodny ostateczny, uzasadnienie swojego istnienia znajduje jedynie w Byciu Koniecznym jako Akcie Czystym, który jest wsobnym, czystym, niczym nieuwarunkowanym działaniem. Jeśli byt jako złożony, a zatem również przygodny (o utracanym, jak mówimy – „kruchym”, istnieniu) nie jest racją swojego istnienia, to z konieczności (jako faktycznie istniejący) odwołuje się do racji swojego realnego istnienia i jedynie wtedy staje się zrozumiałą. Znaczy to, że akt jego istnienia jest pochodny i całkowicie zależny od Przyczyny Pierwszej. W związku

¹¹¹ Tamże, s. 393. Jest to związane z relacyjnością „środków do celu, gdzie ostatecznie celem wszystkiego jest takie Dobro (Bóg), które jest dobrem samo w sobie i samo przez się” (XXII, s. 222).

z powyższym, jeśli w świecie występują jakieś działania, następuje jakieś sprawstwo, w końcu – jeśli coś występuje jako czynnik aktualizujący (coś innego), to ostateczną rację owego aktualizowania posiada on w Absolucie. Jakikolwiek więc zbiór przyczyn drugich (a zatem przygodnych, „wtórnych”) bez konieczności powiązania ich działania z Bogiem, staje się czymś wewnątrznie sprzecznym. Tylko Absolut stanowi ostateczną (i dostateczną), wszystko uzasadniającą, w sobie zrozumiałą rację-zasadę bytu jako działającego¹¹².

Naturalnie, odnosi się to do porządku całej rzeczywistości, ale w sposób wyróżniony do działania podmiotu-osoby, której działania – naznaczone „układem” natury rozumnej i wolnej – są działaniami ukierunkowanymi na dobro jako dobro, ostatecznie zaś (jak już to skrótowo pokazaliśmy) dobro rozumiane jako szczęście. Ono jest poniekąd człowiekowi „zadane”, stanowiąc tym samym nieuświadomione działanie-pragnienie Boga, który, będąc Źródłem Dobra, jakby na Sobie ogniskuje owo zespolone – rozumne i wolne – działanie człowieka. Tak zatem należy stwierdzić, że osoba ludzka, posiadając naturalne przyporządkowanie, dążenie do dobra, wyraża tym samym przyporządkowanie-pragnienie osiągnięcia celu, jakim jest Dobro-Osoba-Bóg¹¹³. Oczywiście, dotyczy to osobowego spełniania się osoby jako osoby w wymiarze realizowania dóbr naturalnych, ale również jej pragnień-pożądań dobra w perspektywie ostatecznej, czego osobowym wyrazem-przeżyciem – przypomnijmy – jest niewątpliwie fakt śmierci jako „wydarzenie” w pełnym tego słowa znaczeniu osobowe, ponieważ otwierające człowieka na „wypowiedzenie” decyzji ostatecznej, polegającej na akceptacji-afirmacji Dobra, którym jest osobowy Bóg. Dlatego, wyjaśniając tę „graniczną” sytuację człowieka M.A. Krąpiec powie, że jedy-

¹¹² Por. Tenże, VII, s. 394-395. Zagadnienie to wiąże się z pytaniami natury antropologicznej i – konsekwentnie – etycznej. Mianowicie, czy działanie Boga jako Przyczyny sprawczej głównej stoi w jakiejś „sprzeczności” z działaniem (wolnym) bytów drugich, zwłaszcza osób jako podmiotów odpowiedzialnych moralnie? Odpowiedź Krąpca na tak postawione pytanie jest następująca: „Absolut i Jego sposób działania na byty drugie, przygodne jest transcendentny dla ludzkiego poznania. Bóg w swoim działaniu na świat nie jest związany kategoriami wolności i konieczności wziętymi z tego świata. Poza tym cokolwiek Absolut działa w naturze jako stwórca całej natury, jest naturalne, gdyż natura nie pochodzi od siebie samej, lecz od tego, kto te naturę sprawił. Problem zatem etyczności determinowania wolnego działania bytów drugich przez Boga, jest dla nas tylko nieporozumieniem językowym” (VII, s. 396). Zob. IX, s. 297-298.

¹¹³ Por. Tenże, XVI, s. 192-193. Owszem, „fakt pragnienia szczęścia doświadczany przez każdego człowieka jako pragnienie dobra jako dobra, w wyjaśnianiu ostatecznym, metafizycznym musi być uznane jako *zadane* człowiekowi, wraz z jego rozumną i wolną naturą bytu osobowego, nieuświadomione pragnienie Boga-Absolutu, który jest nieskończonym dobrem. Ku Niemu wszystko, na swój sposób, zmierza, który w swej najwyższej mądrości i dobroci powołując do istnienia wszystko, co bytuje – ukierunkowuje to wszystko ku sobie samemu jako celowi stworzenia, jako ostatecznemu i bezwzględnemu dobru. A sprawą istot rozumnych (w tym wypadku ludzi obdarzonych intelektualnym poznaniem i wolną wolą) jest właśnie odczytanie sensu swego bytowania i odczytanie także tego – ku czemu (komu), w naturalnych inklinacjach, to bytowanie jest przyporządkowane” (XVI, s. 204).

nie Dobro Nieskończone pociąga akty specyficznie ludzkie, tutaj głównie ludzką wolę, do specjalnego osobowego – wypływającego z miłości, przyłgnięcia do Boga, co dokonuje się (aktualnie, to znaczy w znanej nam strukturze czasowo-przestrzennej – poznawane tylko intuicyjnie) w jakimś typie wizji uszczęśliwiającej. Wizja ta jest tak silna (w sensie jakości-intensywności), tak kontemplatywnie przekonująca o absolutności tego Dobra-Miłości, że pojawia się niejako „naturalnie”; jest przyłgnięciem osobowo-Osobowym. Natomiast w przypadku poznania pozostałych dóbr (naturalnych), nie zachodzi aż tak głęboka siła (intensywność-jakość) owego przyciągania, a zatem człowiek pożąda ich, kocha je, ale dlatego, ponieważ – przy jakimś rachunku dóbr – chce je kochać¹¹⁴.

3. PIĘKNO A HARMONIA I REGULARNOŚĆ ŚWIATA

Dochodzimy teraz do tej palety wyjaśnień rzeczywistości, które są racjonalnym ujęciem swoistej, naturalnie – rzeczowo kierowanej, syntezy „porządku” transcendentally rozumianej prawdy oraz dobra. I tak zauważmy, iż reflektowany całościowo świat w świetle jego ostatecznych i naczelných, realnych uzasadnień, staje się „obszarem” rozumiałym (ontycznie regularnym), bowiem „porządek racjonalny świata jest ujmowalny przez rozum ludzki”¹¹⁵. Poznanie zatem metafizyczne świata, ujmujące go w uporządkowanych (bo dorzecznych i jako takich – racjonalnych zarazem) aspektach koniecznych, jak również transcendentálních, jest poznaniem prawdziwościowym, ujmującym podstawowe, realne jego uzasadnienia i to w świetle pytań o przyczyny-racje ostateczne. Tak więc prawdziwość jako wewnętrzny, istotny cel metafizyki, a także wyrastające z jej ontycznego fundamentu słuszne – ponieważ idące za dobrem działania (ludzkie, to jest – osobowe), stanowią najbardziej podstawowy i maksymalistycznie nastawiony grunt wszelkich dalszych, wtórnych (specyficznie) ludzkich dążeń¹¹⁶, między którymi pojawia się i to, które zmierza do wyartykułowania i uzasadnienia tego, co A. Maryniarczyk określa mianem, wspomnianej już wcześniej, „zasady integracji”, czyli w istocie (bytowej) doskonałości¹¹⁷.

Analiza realnej rzeczywistości, powtórzmy to i w tym kontekście, pozwala stwierdzić niesprowadzalność egzystencjalnej i treściowej strony bytu, ponieważ

¹¹⁴ Por. Tenże, XVII, s. 23. 25. Dlatego, niejako dopełniając ten „obraz”, Krąpiec mówi, że „życie-istnienie jest nam dane, jak również jest nam dany cały kontekst życia, wszystkie determinujące nasz wolny wybór czynniki zewnętrzne, czyli wszystko to, co czyni nasze decyzje – regulowane odwiecznym prawem – konkretnymi, jednostkowo-osobowymi faktami” (X, s. 193).

¹¹⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 39.

¹¹⁶ Por. Tenże, IV, s. 36-37.

¹¹⁷ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 152. Wyłuskanie tejże zasady jest istotne – jak mówi ten Autor – dla poznawczej metafizycznej wizji świata jako kosmosu, czyli „układu” ściśle uporządkowanego.

będąca przedmiotem metafizyki rzeczywistość, jawi się jako różnorodna – wieloporzadkowa i w swej ontycznej osnowie – pluralistyczna. Podstawowym zabiegiem staje się tutaj proces separacji, poprzez który ujęcie bytu jako bytu ukazuje rozróżnienie jego treści od istnienia, a zatem, w sensie ścisłym, ujęcie poznawcze bytowego pluralizmu – swoistej bytowej harmonii. To dopiero pozwala określić, co jest niejako „wspólne” (analogiczne) całej istniejącej realnie rzeczywistości¹¹⁸. Chodzi przy tym o to, aby poznawcze ujęcie tego, co istnieje charakteryzowało się „chwytaniem” aspektów koniecznych, nie zaś jedynie bliżej nieokreślonych – przygodnych i zmiennych. Wspomniane aspekty konieczne w metafizycznej analizie świata ukazują się jako powszechne i jako takie zyskują sens transcendentalny. Nie są bowiem limitowane ani treściami bytu, ani jakimikolwiek jego klasami, cz kategoriami. W sensie ścisłym i właściwym dotyczą one samej płaszczyzny egzystencjalnej w różnorodnych jej uwarunkowaniach. Wszystko to sprawia, że ujawniający się w metafizycznych analizach-uniesprzecznieniach kosmos jest zawsze zrozumiały, jest po prostu racjonalny, co sprawia jednocześnie, że – jak mówi Krąpiec – jest „definiowalny”. Owszem, bowiem w całokształcie kompleksu różnorodnych realnych bytów, istnieją i ujawniają się pewne stałe struktury zmian i zarazem tak uporządkowane sploty-układy elementów, które nie jawią się już jako jedynie dowolne, ale konieczne i, jako takie, stają się odniesieniem dla formułowania płaszczyzny pojęć koniecznych i powszechnych, a zatem również „chwytających” aspekty istotowe-treściowe (co w istocie jest punktem wyjścia dla ujęć ściśle definicyjnych)¹¹⁹.

Dodajmy tu, że w procesie metafizycznego uniesprzeczniania świata istotną rolę odgrywa jego analiza pod kątem jego „układu” celowego. Jawiący się w tym kontekście byt odkrywa swoją naturę jako istniejący realnie i – jako taki – realizujący poprzez swoją treść pewne *quantum* doskonałości, jest i dobrem, i celem, co sprawia, że jest tym realnym czynnikiem, który harmonizuje świat. Tak zatem przywołana w ontycznych strukturach rzeczywistości celowość jest podstawą tego, co można nazwać naturalną miłością. Ta ostatnia – pomimo mnogości bytów i ich wzajemnej niesprowadzalności do siebie – ujawnia się jako wieloaspektowy splot-węzeł różnorodnych (proporcjonalnych) odniesień i (harmonijnych) przyporządkowań. Wszystkie istniejące byty w swojej wewnętrznej „naturze” posiadają ontyczną rację dostateczną, która sprawia, że faktycznie istnieją i są takie, jakie są – realizują pewne, właściwe swojej istocie-treści, doskonałości. Tak właśnie ujawnia swoją „moc” przyczyna celowa jako jedna z racji dostatecznych takiego właśnie obrazu świata, tworząc tym samym ów bogaty i wszechstronny – jak się wyraża – przypomnijmy jego sformułowanie – M.A. Krąpiec – „kosmiczny nurt miłości”. Dlatego też każdy byt, to „coś”, co istnieje, posiada swój naturalny cel (dobro-

¹¹⁸ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 92.

¹¹⁹ Por. Tenże, IV, s. 35-36; V, s. 294.

miłość) oraz wspomniane wcześniej przyporządkowanie swojego konkretnego istnienia do bytów drugich – a więc też istniejących i realizujących swoje (proporcjonalne do ich istnienia) treści¹²⁰.

Przywołana wyżej powszechna miłość wskazuje na fakt fundamentalny, ten mianowicie, że te wszelkie, mnogie i różnorodne byty są całkowicie pochodne od Bytu Pierwszego, czyli Boga, który swoim działaniem (stwórczym), wszystkiemu co jest, udziela aktu istnienia, sprawiając tym samym, że ujawnia ono inklinację ku jakiemuś celowi. To Boskie działanie jako działanie Przyczyny Pierwszej, a więc Czystego Istnienia i Pełni Dobra, w pierwszym rzędzie jest podstawą ładu rzeczywistości, która będąc skupiskiem różnorodnych bytów, w jakimś sensie i w jakimś stopniu oraz w pewnych określonych aspektach wzajemnie sobie podporządkowanych, tworzy kosmos, a zatem to, co jest podstawą harmonii i ontycznego uporządkowania. Tym samym owo ukierunkowanie ku łaadowi i porządkowi jest swoistym podporządkowaniem (czy też przyporządkowaniem) w kierunku Dobra i – w przypadku bytów osobowych – Szczęścia¹²¹.

3.1. NIEDOSKONAŁOŚĆ (RELATYWNOŚĆ) PIĘKNA BYTU

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, jak również mając „w tle” powszechną moc oraz obowiązywalność transcendentale piękno, rozpocznijmy te analizy od stwierdzenia, że wszystko, co istnieje, jest wewnątrznie, ontycznie piękne, bo jest pochodne, zarówno racjonalnie, jak i wolitywnie od Boga, który jest Istnieniem Czystym i – konsekwentnie – samoistnym Pięknem. Takie „pięknościowe” powiązanie bytu przygodnego z Bogiem ujawnia również to, że jest on od Niego pochodny również na płaszczyźnie intelektu i woli. Byt bowiem niekonieczny w istnieniu jest jednocześnie – na mocy całkowitej pochodności – i prawdziwy, i dobry (równocześnie)¹²². Piękno zatem bytu poniekąd dopełnia cały układ wspomnianych transcen-

¹²⁰ Por. tamże, s. 309-310. „Jeśli byty działają – wyjaśnia Autor monografii *Struktura bytu* – to są zdeterminowane przez cel do działania *tego oto i tak*. Zdeterminowanie to, jeśli nie płynie z poznania, płynie z natury bytu, z jego czynników konstytutywnych, które dlatego właśnie działają *tak*, że mają tak a nie inaczej zdeterminowaną i przyporządkowaną do działania naturę. [...] Wszystkie te najrozmaitszego typu działania ujawniają wewnętrzne przyporządkowania i skłonności jednych bytów ku drugim jako takim, przy czym jest obojętne, czy byt *drugi* jest wówczas drugi substancjalnie i bytowo [...]” (tamże, s. 310).

¹²¹ Por. tamże, s. 312-313. Oczywiście, podstawą takich wniosków jest i może być jedynie egzystencjalne ujęcie pluralizmu rzeczywistości. „Stojąc na stanowisku, że byt nie z racji treści, lecz z racji swego istnienia jest zasadniczo dobry i że dobro jest celem i wyzwała powszechną miłość oraz powszechne dążenie do celu i przedmiotu kochania, widać, że istnienie jest w bycie tym, co wyzwalając celowe dążenie jest przez to elementem doskonalszym od istoty, że istnienie jako akt z racji celu jest pierwsze od istoty jako możliwości” (V, s. 312). Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 169.

¹²² Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 17. Dzieje się tak dlatego, ponieważ „nie można – jak mówi Krąpiec – oddzielić od rozumienia metafizycznego bytu ani jego strony inteligibilnej, ani też strony pożądanej – amabilnej. Znaczy to, że wszystko, co jest bytem i w miarę jak jest *bogatym* bytem, w miarę tego jest

dentaliów relacyjnych jako tych, które „ujawniają” swoją ontyczną nośność jedynie na płaszczyźnie zrelacjonowania samego bytu (jako bytu) do osobowych władz bytów rozumnych i wolnych. Jest ono tym *transcendentale*, które wyraża fundamentalną więź tego wszystkiego, co istnieje, bytu jako bytu z bytem-osobą, jak również ze specyficznymi osobowymi aktami, na które składa się uprzedmiotowione, zmaterializowane w bycie – poznanie, jak i miłość¹²³.

Widzimy zatem, że *transcendentale* piękno jest z jednej strony syntezą ontycznej prawdy oraz dobra, z drugiej zaś przedstawia sobą coś „więcej”, niż tylko ich syntezę, ponieważ stanowi, jeszcze nie odniesioną do porządku poznania i miłości, więź pełni życia osobowego z realnym bytem. Sama bowiem prawda nie „eksploatuje” w pełni bytowości bytu i jego piękna, ponieważ ten sam byt, będąc inteligibilny, przedstawia się również jako amabilny, co niesie z kolei *transcendentale* dobra. Zarówno bowiem amabilność, jak i inteligibilność ontycznej struktury świata są jedynie partykularyzacjami relacji, jaka zachodzi pomiędzy bytem a osobą. Samo zaś przeżycie pięknościowe jako wstępna afirmacja tego, co istnieje, jawi się tutaj jako coś bardziej jeszcze pierwotnego. Stąd też, konkludując, M.A. Krąpiec powie, że „*obie główne władze człowieka – intelekt i wola – aktualizują się w kontakcie z bytem, nie ograniczając się do aktów poznania i następnie miłości, lecz splatając się w jedno przeżycie: rozkoszy płynącej z intuicyjno-kontemplatywnego poznania bytu*”¹²⁴. Naturalnie, przywołane tutaj akty – poznania i miłości, konstytuują swoistą „platformę” osobową, tzn. jakby „wywołują” nowy ontyczny stan; stan który – z natury rzeczy – jest „układem” relacyjnym, nabudowanym na analogiczności bytu w jego fundamentalnych relacjach, a więc w aspekcie przyczynowania sprawczego

zarazem i prawdą, i dobrem. A rozumienie – kontynuuje – piękna *transcendentalnego* integruje obie te strony razem. W pięknie bowiem *transcendentalnym* akcentuje się to, że prawda jest dobrą – bo zarazem ma związek z intelektem i z wolą osoby *przeżywającej* – stwórczo, w wypadku Boga; kontemplatywnie, z rozkoszą, we wszystkich innych wypadkach” (XV, s. 158).

¹²³ Należy zwrócić tutaj uwagę na bardzo istotny aspekt „pojawiania się” piękna właśnie w obszarze poznania oraz miłości. Otóż w różnych ontycznych, jak również czysto osobowych kontekstach piękno występuje jako bezpośrednia przyczyna upodobania, czyli miłości. Tym samym dobro jako dobro, ale także dobro jako piękno, nie byłoby w stanie wzbudzić aktu miłości w sytuacji gdyby to piękno nie było po prostu poznane. Stąd konkluzja, że poniekąd koniecznym warunkiem miłości jest akt poznania. Dalej, co jest również konsekwencją tych ustaleń, przyczyną właściwą aktów miłości jest pewien stopień podobieństwa pomiędzy podmiotem, który kocha i przedmiotem, który jest umiłowany. I jeszcze więcej: wspomniane podobieństwo jest podstawą wzmocnienia miłości poprzez swoiste zjednoczenie podmiotu i przedmiotu. Por. M.A. Krąpiec, XX, s. 250-251.

¹²⁴ „Trójrytm poznania, miłości i wolności stanowi osnowę naszego życia osobowego” (XIII, s. 133), co oczywiście wypływa z faktu, iż zachodzi tutaj sprzężenie całego porządku poznania z płaszczyzną pożądania oraz miłości, czego z kolei podstawą jest bardziej fundamentalne „związanie”, a mianowicie fakt, że byt jest zamienny z samym dobrem. A zatem przywołaną wyżej wolę należy rozumieć jako rozumne pożądanie, które naturalnie jest odniesione do dobra. Ono właśnie wyjaśnia fenomen istnienia woli ujmowanej właśnie jako pożądanie rozumne realizujące się poprzez akty miłości. Zob. XVIII, s. 41-42.

(skutek – przyczyna), co ujawnia samą bytowość osoby; dalej – w aspekcie przyczynowania wzorczego, odkrywającego jej prawdziwość i wreszcie – na płaszczyźnie przyczynowania celowego, ustawiającego ją w personalnie rozumianym dobru (czyli w istocie w miłości)¹²⁵.

Wszystko to sprawia, że we wskazanym kontekście, tzn. – raz jeszcze przypomnijmy – poznania i miłości, osoba jest-bytuje, działa dla osoby (osób) drugih. Naturalnie owo działanie rozszerza się w stosunku do całej natury-rzeczywistości, która na rozmaite sposoby jest przedmiotem ludzkich działań i w tym też sensie mówi się o „intelektualizacji natury”, która w tym kontekście jest niczym innym, jak kulturą. Jest to więc poniekąd naturalny skutek poznawczo-intelektualnego zanurzenia człowieka w świat rzeczy i osób; zanurzenia, które ukazuje ów świat jako naturalny przedmiot ludzkich działań, a te są przecież kierowane poznaniem intelektualnym. Można zatem skonstatować, że świat natury jako obszar działalności człowieka bazującej na poznaniu jest-staje się właśnie kulturą w jej interpretacji metafizycznej. Człowiek bowiem, odpoznając byt w jego realności, potrafi odkryć jego wewnętrzną wartość-jakość, ponieważ świat przedstawia się jako kosmos, to znaczy uporządkowany, nieprzypadkowy układ treści (istniejących), ukazujący sobą (jako faktyczny) spłot-mozaikę różnorodnych jakości. Te ostatnie są przecież zawsze nieodłączne od bytu jako takiego. Jego „ujakościowienie” wszak realizuje się w zakresie najszerszym, bo transcendentnym, czego najbardziej powszechnym właśnie przejawem-obliczem są transcendentalia prawdy, dobra oraz piękna. I w tym obszarze refleksji warto dodać, że z jednej strony, mówienie o transcendentnym pięknie jako syntezie prawdy i dobra jest słuszne, niemniej należy mieć na uwadze i to, iż byt jest w swojej ontycznej strukturze jeden (odrębny od innych) i jako taki – jest niepodzielny. Dlatego też, eksplikacja piękna bytu może być ujęta jako swoista jego „parcelacja” przez pryzmat i dobra, i prawdy, chociażby i z tego względu, że byt-dobro „zawiera” w sobie byt-prawdę. Stąd też – co jest tutaj bardzo istotne – rola bytu-piękna jest rolą integrującą byt jako taki. Jak widzimy, jest to zupełnie nowa „odsłona” tego, czym w swej ontycznej intensywności jest byt. Intuicja realnie ujętego piękna-bytu jakby „wyprzedza” inne jego kwalifikacje¹²⁶.

Niewątpliwie, szczytowym, a zatem specyficznie ludzkim-osobowym działaniem są akty miłości, jako „wypadkowa” owej szczególnej „fuzji”, jaką jest – skądinąd naturalne – połączenie w aktach działań ludzkich: prawdy, dobra, a także piękna.

¹²⁵ Por. Tenże, XIII, s. 232-233.

¹²⁶ Tenże, XXII, s. 141; X, s. 136; XV, s. 158-159; XVIII, s. 64; XII, s. 104-105. Mówiąc więc o owej „współgrze” tych, typowo osobowych aktów, Krąpiec mówi, iż zarówno „poznanie, miłość i wolność tworzące specyficzny zespół działania bytu osobowego wzajemnie się przenikają i warunkują. Akt poznawczy jest uwarunkowany i miłością, i wolnością, gdy akt osobowy, w którym jaźń występuje wyraźnie jako podmiot działania” (XII, s. 39). Oczywiście, wspomniane działanie dotyczy również działań wobec bytów drugih.

Miłość ukazuje się tutaj jako ten akt ludzki, pełny akt (co do swej intensywności – maksymalny akt), poprzez który osoba ludzka wyraża się jakby „na zewnątrz”, biorąc wobec innych osób, także względem świata rzeczy, odpowiedzialność (przy-pomina to – nadmienmy – Heideggera intuicje na temat egzystencjaliów). Przez ten akt osoba najpełniej się wyraża i jednocześnie – ze wszystkim tym, co to oznacza – najdoskonalej spełnia jako podmiot-osoba. Krąpiec tutaj powie, że miłość jako akt ludzki, z natury swojej jest aktem społecznym, tj. takim, w których objawiają się nowe relacje, które, owszem, zawsze są związane „układem” przyczynowości z ich „spełniaczem”, z ich sprawcą. Stąd też, za strukturę, za „przebieg” owego aktu miłości, który za każdym razem wyłania jakiś nowy zespół relacji, odpowiedzialny jest sam podmiot-człowiek, który w tymże akcie się wyraża, właśnie jako człowiek. Owszem, ta odpowiedzialność jest „szerokozakresowa”, bo dotyczy osoby jako osoby, ale również posiada swoje odniesienia do osób drugih (np. zagadnienie dobra wspólnego, ale nie tylko) i wreszcie – jest również odpowiedzialnością wobec Osoby Boga – „Ty” Transcendensu¹²⁷.

3.2. INTELEKT I WOLA ABSOLUTNA – OSOBOWE ŹRÓDŁO PIĘKNA

Analiza piękna bytu jako jego aspektu transcendentального ujawnia konieczność powiązania go z (istnieniem) działaniem Boga. Wszystko więc, co istnieje, jest piękne, ponieważ w sposób konieczny jest pochodne i wolitywnie, i racjonalnie od Bytu, który sam w sobie jest Istnieniem Czystym. „Relacja bytu istniejącego do intelektu i woli Absolutu zarazem – podkreśla Współtwórca LSFK – konstytuuje piękno bytu, który jest władny wywołać przeżycie piękna [...] Słowem, być pięknym znaczy być bytem (istnieć), jako zarazem przyporządkowanym intelektowi i woli Absolutu w sensie transcendentálním i osobie ludzkiej w sensie przedmiotu oddziałującego na nią”¹²⁸. W sensie zatem ścisłym, jedynie piękno jest w stanie wyrazić pełny związek, to jest swoistą „spójnię działania” bytu i osoby, i to z uwagi na sam byt oraz również z uwagi na samą osobę. Byt bowiem jako dobro (istniejące realnie) zwiera w sobie *implicite* – jak już o tym była mowa – byt jako prawdę, co jednocześnie znaczy, że prawda bytu jako „przestrzeń” amabilna, stanowi właśnie sedno piękna¹²⁹. To zaś oznacza, że piękno jako takie ogniskuje w sobie relacje inteligibilne i amabilne, zaś „charakter” bytu-osoby informuje o jej naturalnej zdolności poznawczego interioryzowania treści świata oraz ich pożądania-chcienia, co ostatecznie „wiąże” ten byt właśnie jako byt osobowy. Odniesienie więc do Boga – Zasady Istnienia, suponuje konieczne przyporządkowanie całej rzeczywistości do Jego działania, którego

¹²⁷ Por. Tenże, XVI, s. 40.

¹²⁸ M.A. Krąpiec, VII, s. 177. Tak zatem „relacje bytu do intelektu i do woli (jako prawda i dobro) są partykularyzującami relacji bytu do Osoby Absolutu, a więc do Intelktu i Woli zarazem – co funduje *piękno* transcendentálne” (XIII, s. 232).

¹²⁹ Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 176-177.

fundamentalnie stwierdza „konstrukcja” zasady racji dostatecznej, zwłaszcza w jej ujęciu ściśle egzystencjalnym. Na tym tle właśnie, Bóg – Czyste Istnienie „objawia się” jako Czysta Aktualność, co z kolei ujawnia Jego czyste, immanentne doskonałe działanie. Bóg w tym kontekście jest myślącą się Myślą (jednak nie w sensie rozumienia Arystotelesa) i miłującą się Miłością¹³⁰.

Zauważmy tu, że o wszelkim działaniu celowym, o realizowaniu dobra (bytu-dobra – „czegoś” w sobie określonego na mocy celu), można mówić uwzględniając pierwszą, pierwotną miłość tegoż (konkretnego) dobra. Jedynie bowiem z niej wypływa sama funkcja bytowego ukierunkowania ku dobru, realizowania ściśle określonego celu. „Wszystkie przejawy celowości w naturze celowego działania – poza miłością pierwszą – są wtórne, chociaż należące do zakresu pojęcia celu”¹³¹ – jak to uwypukla w swoich wyjaśnieniach M.A. Krąpiec. Stąd też należy wyprowadzić wniosek, że Bóg jako Przyczyna Pierwsza, Osobowe Dobro, poprzez fakt udzielania wszystkiemu co istnieje i bytowości, i formy, udziela również owej naturalnej inklinacji ku dobru¹³². Ta ostatnia – jak widzieliśmy to wcześniej – staje się podstawą uporządkowania, harmonii i piękna całej rzeczywistości, której wszystkie elementy, On jako Byt Doskonały, sobie (odpowiednio) podporządkowuje. Absolut więc – jak mówi Autor monografii *Arystotelesowska koncepcja substancji* – jest „ostatecznym ujściem absolutnej miłości”, tej, która jest obecna w całym kosmosie, ponieważ wszystko – czy to świadomie, czy nieświadomie, ale jednak – zmierza do Celu, to znaczy do Najwyższego Dobra, do Najwyższej Wartości, czyli także Absolutnej Jedności w podstawowym sensie, a zatem, jak już o tym wspominaliśmy, w sensie kreacjonistycznym, a więc i do szczytu Absolutnego Piękną jako Absolutnej Syntezy i Prawdy, i Dobra naraz, to znaczy i Intelaktu, i Miłości – Osoby Piękną¹³³.

¹³⁰ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 177; XV, s. 158. 160. Oznacza to, że Bóg jest Racją bytu dla rzeczywistości, która jest „wszechstronnie pochodna od Boga”, co – jak podkreśla Krąpiec – jest „stworzeniem, a więc takim bytem, którego cała bytowość tłumaczy się Bogiem jako źródłem-celem-wzorem. Jest On zarazem bytem osobowym, będącym Intelktem i Miłością, albowiem w pochodnej od Niego rzeczywistości stykamy się z bytami osobowymi poznającymi i zdolnymi do wyłonienia z siebie miłości jako motywu działania” (XVIII, s. 64). Zob. dogłębne opracowanie P. Moskala: *Religia i mistyka*, t. 4: *Afektatywne poznanie Boga*, Lublin 2006, a także: Tenże, *Filozofia Boga i epistemologia przekonań teistycznych*, Kraków 2008. Zob. także rozumienie Boga jako Osoby – Pełni Istnienia w ujęciu E. Stein: J. Machnac, *Człowiek religijny*, s. 306nn.

¹³¹ M.A. Krąpiec, II, s. 190.

¹³² P. Jaroszyński w swojej pracy pt. *Metafizyka piękna* (Lublin 1986) zauważa: „Jeśli powiadać, iż Absolut *chce*, aby coś istniało, to również *chce*, aby było w określony sposób zdeterminowane. A jako że byt przez nas poznawany jest racjonalny nie tylko w porządku istnienia, ale i treści, to fakt ten suponuje całkowite związanie bytu z intelektem. [...] Byt jest piękny – wyprowadza stąd wniosek – nie dlatego, że stanowi przedmiot ludzkiej kontemplacji, ale dlatego, że jest przyporządkowany intelektowi i woli Absolutu, zaś nasze oczarowanie odkrywa tylko to, co zawarte jest już w samym bycie” (s. 105).

¹³³ Por. M.A. Krąpiec, V, s. 312-313; XVIII, s. 64. 132. Zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, s. 161nn. Tutaj jednak należy dodać, że w interpretacji egzystencjalnej, w tym wypadku nawiązującej

3.2.1. ABSOLUTNE PIĘKNO-ISTNIENIE

Wszystkie przypisywane Bogu „cechy” Jego natury znajdują swoje fundamentalne uzasadnienie w najbardziej prostym ujęciu Boskiej istoty¹³⁴, mianowicie w afirmacji doskonałości Jego istnienia. Jawi się On ludzkiemu umysłowi jako Pełnia bytu i analogicznie – w odniesieniu do bytów przygodnych, ich źródło – zarówno realności istnienia, jak także ich zrozumiałości. Jednocześnie jednak struktura bytu niekoniecznego, należy to z naciskiem wyartykułować, jest (analogiczną) podstawą orzekania czegokolwiek o Boskiej naturze. „Główny analogat transcendentalnej analogii bytu – uzasadnia M.A. Krąpiec – Byt pierwszy, w którym nie ma zdwojenia z analogatu i analogicznej doskonałości – analogonu, czyli którego istotą jest istnienie, tłumaczy z kolei naturę Boga. Bogu bowiem będą z konieczności przysługiwały te wszystkie przymioty, które nie są w sprzeczności z tym, co stwierdziła analogia transcendentalna: z tożsamością istoty i istnienia”¹³⁵. Można tu więc, mówiąc o naturze Bytu Bożego jako pełni wszelkich doskonałości, odczytać jakby „wewnętrzne” Jego przymioty, a więc Boską dobroć, Jego nieskończoność, absolutną jedność-jedyność (prostotę), a także Jego poznanie oraz miłość. Analiza „natury” kompleksu bytów przygodnych pozwala również skonstatować, że Bóg jest w świecie obecny poprzez partycypację w istnieniu. Inne atrybuty Boskiej natury – Bytu, który istnieje przez siebie i ukazuje się tym samym jako źródło, wzór oraz dobro-cel wobec wszystkich Jego bytów-skutków, to Jego ideatywne poznanie, a także pełnia (absolutna) szczęścia, pełnia bytu. Poznawany w tym kontekście świat jako racjonalny, jawi się jako pochodny od – pod każdym względem doskonałego – Bytu Pięknego, który żyje życiem osobowym. Jako taki właśnie „ukazuje się” jako Prawda – cel i ostateczna norma poznania oraz Dobro – cel i motyw ludzkich osobowych działań, co znajduje swoje ontyczne „ujście” w fakcie transcendencji człowieka, która w integrujący sposób ogniskuje się w jego aktach religijnych, rozumianych głównie jako osobowa więź z Pełnią Bytu, pełnią życia osobowego, słowem – z Pełnią Piękną (Pięknem Samym) jako Bytem kochanym w Jego (analogicznie pojętej) inteligibilności i amabilności¹³⁶.

do myśli o proweniencji neoplatońskiej, dobro – owszem – udziela się, jednak nie w rozumieniu „emanacyjno-sprawczym”, ale udziela się jako dobro realne, a zatem, głównie poprzez miłość, podporządkowując sobie tym samym wszystko, co jest od niego pochodne. Por. V, s. 312. Zob. A. Maryniarczyk, *Tomizm egzystencjalny*, s. 294.

¹³⁴ Zob. J. Herbut, *O uzasadnianiu przekonań religijnych*, RF 56(2008), z. 2, s. 71-82. Zwraca tu Autor uwagę na rozwiązania w obrębie filozofii religii R. Otto oraz w obrębie analiz tego co „trafnie bazowe” A. Plantingi.

¹³⁵ M.A. Krąpiec, I, s. 163. Bóg jest więc Bytem absolutnie prostym, ale „nie prostotą bytowego ubóstwa, ale bytowej pełni, której konieczność istnienia – na tle analogii bytowej – stwierdzamy, ale której to Pełni nie poznajemy. Wszelkie zaś nasze zaczątki poznawania tej Pełni są tylko analogiczne” (XIV, s. 227).

¹³⁶ Por. Tenże, VI, s. 145-146; XVI, s. 191; XVII, s. 143-144; XVIII, s. 32; XIII, s. 233. Owe osobowe

Warto tutaj dodać, iż „droga” transcendentaliów (zwłaszcza relacyjnych) ujaśnia jakby dodatkowo perspektywę partycypacji bytu i stanowi znaczący „pomost” pozwalający w sposób uzasadniony orzekać cokolwiek o naturze Boga. Fakt bezwzględnej obowiązywalności partycypacji transcendentalnej prowadzi bowiem do Istnienia Czystego i na tej podstawie jako fundamentalne wydaje się sformułowanie tezy o – jak mówi to Z.J. Zdybicka – „równoczesnej transcendencji i immanencji” Bytu Bożego wobec struktur rzeczywistości. Przywołany tutaj rys transcendencji Absolutu zasadza się na totalnej odrębności Boga w odniesieniu do istnienia i ontycznego uposażenia wszelkich bytów niekoniecznych. I odpowiednio, immanencja w swoim podstawowym znaczeniu opiera się na prawdzie o przyczynowej obecności Absolutu we wszystkim, co istnieje na sposób przygodny¹³⁷. „Jakośkolwiek doskonałość zgadzająca się z Istnieniem samoistnym, czyli czystą Istnością (*actus purus*), oczyszczona, podniesiona do najwyższego rzędu, będzie stanowiła atrybut Boży. Bez wątplenia, poznanie tych doskonałości będzie analogiczne, tzn. będzie wymagało uznania, iż są one zasadniczo różne w stosunku do doskonałości spotykanych u stworzeń, a noszących tę samą definicję, pod pewnym zaś tylko względem podobne – pod względem wewnętrznej relacji analogatu do danej doskonałości”. I mówiąc dalej o naturze tej relacji i jej „analogicznej” specyfice Autor *Realizmu ludzkiego poznania* wyjaśnia, że „relacja ta będzie transcendentalna we wszystkich analogatach, prócz analogatu pierwszego, gdzie będzie ona relacją absolutnej tożsamości, czyli właściwie nie będzie tu już rzeczywistej relacji, lecz tylko czysty Absolut, tłumaczący doskonałości partycypujące w analogatach mniejszych”¹³⁸. Oczywiście, jest to także podstawą do stwierdzenia bezwzględnej transcendencji Boga wobec wszelkich bytów przygodnych, jak i wszelkich, przysługujących im doskonałości, bazujących ostatecznie na ontycznej strukturze istoty i istnienia. W tym kontekście należy podkreślić, że transcendencja Absolutu jest całkowita i w związku z tym, na gruncie realizmu metafizyki nic więcej nie da się „dorzecznie” o istocie Boga powie-

działania dotyczą osobowego życia w wymiarze indywidualnym, jak również płaszczyzny życia społecznego. Jednak i tu, i tu realizacja życia osobowego „ustawia się” niejako naturalnie w perspektywie ostatecznej, tj. afirmacji Osobowego Boga, co potwierdza i jest swoistym „warunkiem” bogactwa transcendencji człowieka i wobec przyrody, i wobec społeczeństwa, ale zawsze w aspekcie realizacji dobra wspólnego. „Dobro takie – wyjaśnia tutaj M.A. Krąpiec – może być osiągalne jedynie poprzez akty bytowości najwyższego rzędu, jakimi są akty intelektu i wolnej woli. I w takiej wizji Dobro Najwyższe jest Dobrem Wspólnym każdej osoby i całego społeczeństwa”. I w perspektywie „organizacji” życia osobowego dopowiada: „Umożliwienie osiągnięcia takiego właśnie Dobra jest ostateczną *racją bytu* społeczeństwa, a tym samym prawa, które konkretnie tę społeczność racjonalnie organizuje” (XVII, s. 86). Zob. X, s. 30-31.39; XIV, s. 213.

¹³⁷ Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. s. 150-151. „Fakt transcendentalnej partycypacji bytu przejawia się w fakcie istnienia różnorodnych [...] bytów, odrębności, jedności, różnorodnych realizacji prawdy i dobra, suponujących istnienie Bytu, Rzeczy, Jedności, Odrębności, Dobra i Prawdy” (tamże, s. 150).

¹³⁸ M.A. Krąpiec, I, s. 163.

dzień, niż wynika to z analogicznie pojętej struktury bytu, głównie analizując ją po linii ujęć transcendentálnych. Dlatego też należy skonstatować, iż jeśli Bóg jest Pełnią Istnienia, Pełnią Doskonałości w Sobie i przez Siebie, to jednocześnie „realizuje” w Sobie pełnię tego wszystkiego, co wyrażają transcendentalia. Więcej, w Jego „naturze” treść Bytu, Prawdy, Dobra oraz Piękna realizuje się w sposób istotny, to znaczy żadną miarą niepartycypatywny, co też oznacza, że Bóg jest Źródłem wszelkiego bytu i wszelkich doskonałości, co ostatecznie – ze względu na ograniczoność ludzkich aktów poznawczych – choć w sposób jedynie negatywny, oznacza, że jest Stwórcą całego kosmosu i jest Nim jako Osoba, ponieważ poznaje, kocha i działa działaniem absolutnie wolnym. Stąd płynie istotna pointa, że Bóg-Stwórca działając stwarza rzeczywistość z tego powodu, że tego chce i stworzywszy go, stwarza nadal, to znaczy podtrzymuje w istnieniu (jest to znana koncepcja *creatio continua*)¹³⁹.

3.2.2. KU ROZUMIENIU DOSKONAŁOŚCI BOSKIEGO PIĘKNA

Analogiczne rozumienie rzeczywistości „wznosi” człowieka jako podmiot poznający do, analogicznego właśnie, poznania Pełni wszelkich doskonałości. Od poznawane w świecie „układy” doskonałościowe, „stany” bytów przygodnych, wskazują na konieczność odniesień do ostatecznego wymiaru rzeczywistości, mianowicie – do Boga jako ostatecznej racji bytu wszystkiego, co jest. Jest to więc odniesienie do Piękna Pełni Bytu, bo jest to Byt-Istnienie absolutne, doskonale w sobie niezłożone. Pełnia doskonałości natury Boga ma – jak powiedzieliśmy – charakter prosty, ale nie należy tej prostoty interpretować na sposób bytowego „ubóstwa”, wręcz przeciwnie – jest to Jego Pełnia¹⁴⁰. Mówiąc o Bogu jako Pełni Bytu rozumie się przez to głównie Pełnię Istnienia, która jest – poprzez partycypację – ujawnieniem się Jego upodobania („przeżycia” pięknościowego) do wszystkiego, co od Niego pochodzi. Owo upodobanie przedstawia tu pewną syntezę zespołu osobowych faktów, ujmowanych oczywiście jedynie analogicznie, kiedy są odnoszone do doskonałego Bytu Bożego. „Upodobanie – pisze Krąpiec – jest bowiem pierwszym przejawem

¹³⁹ Por. Tenże, X, s. 104; XIII, s. 247. „Zatem – powie Krąpiec – w dziedzinie rzeczywistości istnieje Bóg-Absolut-Stwórca oddzielony od świata i zasadniczo transcendujący świat stworzony, ale zarazem ten stworzony świat nieustannie podtrzymujący w istnieniu. Istnieje też świat bytów przygodnych, różnych od Boga i do Boga nieredukowalnych w swej osobniczej bytowej strukturze. Obecność Boga w stwarzaniu jest nieustanna, jak nieustanny jest akt stwarzania” (XXIII, s. 408).

¹⁴⁰ Por. Z.J. Zdybicka, *Wolność*, s. 670-671; M.A. Krąpiec, XXII, s. 81. „Z racji swej rozumności – pisze Zdybicka – człowiek jest otwarty na prawdę [...] i na dobro bez granic. Obrazowo można powiedzieć, że człowiek ma transcendentną przestrzeń, która krańcuje w Bogu – Prawdzie i Dobru Pełnym, pełnej Miłości. Zdolny jest *poruszać się* w tej przestrzeni i *dosięgnąć* Boga. Nie dzieje się to jednak w oderwaniu i z pominięciem całego bliższego kontekstu, a więc przede wszystkim świata osób, poprzez które człowiek jest zdolny poznać i umiłować Boga. Człowiek – i tutaj pojawia się fundamentalny wniosek – jest *capax Dei*, bo jest *capax entis* i *capax boni*. Inteligibilność i amabilność rzeczywistości ma tu swój wielki udział” (*Wolność*, s. 670).

aktu miłości; następnym jest wzbudzenie *życzliwości* – jako miłość *życzliwości* przechodzącej w przyjaźń, która jest osobowym odwzajemnieniem w miłości¹⁴¹. Wspominane upodobanie jest jakąś formą-przejawem naturalnego pragnienia szczęścia jako właśnie miłości i osobowej tęsknoty za Absolutem, pomimo tego, iż pełne zrealizowanie owego pragnienia-inklinacji – chociaż rzeczywistej, to jednak „miarą” ludzkich potencjalności, nieosiągalnej¹⁴².

Osobowe życie człowieka ujawnia się jako specyficzna forma bycia, które jest byciem „dla”: „dla” – wobec drugiej osoby ludzkiej oraz w ostatecznej perspektywie „dla” – wobec Osoby Boga¹⁴³. Ta Osoba jest Osobą transcendentną, jest Pełnią bytu, Pełnią wszelkich doskonałości¹⁴⁴. Całościowe przeżycie człowieka, a więc przeżycie natury pięknościowej ujęte jako rozkosz z faktu poznania bytu, odnajdzie swój kres maksymalnego nasycenia w poznaniu: na bazie intuicji i kontemplacji samego Absolutu. Chodzi tu o uchwycenie takiego aktu osobowego, jakim jest rozkosz miłości, której źródłem jest więź osobowa bezpośrednia. Stąd – argumentuje M.A. Krąpiec – wizja uszczęśliwiająca u kresu życia człowieka, wizja osobowego poznania w wieczności, jawi się jako ostateczna i równocześnie w pełni doskonała forma poznania-przeżycia Absolutu jako Bytu-Piękna¹⁴⁵. W tym świetle, biorąc pod uwagę sam stwórczy proces Boga-Piękna osobowego, jak również samo źródło tego procesu, którym jest poznanie i idee Absolutu, ukazuje się specyfika bogactwa bytu człowieka jako – ostatecznie – stworzonego, ukonstytuowanego według wzoru samego Boga. W jakiś zatem sposób – rozumując analogicznie – osoba ludzka stanowi konkretny, realny wyraz („podobieństwo”) bytowego (i osobowego) bogactwa Osoby Boga, będącego ontycznym kresem wszelkiej doskonałości. A zatem człowiek – wbrew niektórym intuicjom M. Heideggera – nie jest jedynie *exemplum* bytu „wrzuconego” w nie do końca przyjazny mu świat rzeczy. Człowiek jest osobą, bytem, który kryje w sobie z niczym nie dające się porównać bogactwo, osobowych właśnie, potencjalności, zarówno natury poznawczej, jak i wolitywnej, kształtując

¹⁴¹ M.A. Krąpiec, XXII, s. 141. Zob. XVIII, s. 12-13.

¹⁴² Por. Tenże, XX, s. 237. „Gdybyśmy sięgnęli do Osoby Transcendensu, do Boga – to właśnie On, jako pełnia bytu w sobie i przez siebie, pełnia inteligibilności i dobra, spełnia idealnie wszelkie warunki piękna. To On *wyprodukował* wszystko co jest poza Nim, jako inteligibilne i dobre zarazem – a więc piękne – bo On poznając – chce (kocha) mieć to, co stwarza nieustannie. I dlatego relacja bytu przygodnego do Jego Intelaktu jest zarazem relacją do Jego Woli, albowiem wszystko realnie istnieje (jest kochane – aby było) jako inteligibilne, nasycone *prawdą*” (XIV, s. 146).

¹⁴³ Na temat rozumienia Boga jako Osoby na tle personalizmu metafizycznego zob.: A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 295.

¹⁴⁴ Por. M.A. Krąpiec, IX, s. 425.

¹⁴⁵ Por. Tenże, XXII, s. 49. 141-142. Krąpiec idąc – za intuicjami św. Tomasza z Akwinu – twierdzi, że „poznawalny racjonalny świat bytowy pochodzi od Boga wszechdoskonałego, Boga żyjącego życiem osobowym, nieskończonego poznania stwórczego i miłości niechybnej, rodzących szczęście pojmowalne dla nas jedynie analogicznie na tle niedoskonałego poznania bytów-skutków, które swe źródło mają w Bogu, Jego ideatywnym poznaniu stwórczym” (VI, s. 146).

w ten sposób swoje – jak chciałby Marcel – personalne „wnętrze”. Jako byt realny, człowiek istnieje i rozwija się jako osoba poprzez związaną z rzeczywistym dobrem, realną prawdą oraz ich naturalną syntezą, czyli pięknem. Nie jest w ogóle możliwy jakiś typ całkowitego „dystansu” wobec świata, którego, poniekąd naturalnym, obliczem jest prawdziwość i dobro. Człowiek jest kimś realnym i zanurzony w świat, który, będąc wielorako złożonym, jest realny. Stąd też sama rzeczywistość jako pochodna od Boga-Piękna i zarazem Jemu przyporządkowana, nieustannie „tryska” – nawet wbrew wolnej woli człowieka naturalnością-racjonalnością i prawdy, i dobra, i – konsekwentnie – także piękna. Jest to ontycznie „obowiązujące” również i z tego powodu, że ostatecznym odniesieniem człowieka do Boga jako Bytu Doskonałego, Osoby Transcendentnej – a więc duchowej, nieskończonej i wiecznej, jest synteza-spełnienie wszystkich wartości, a jest nią ta pełnia bytu, jaką jest pełnia-świętość. Ta ostatnia jednak – wbrew niektórym intuicjom L. Kołakowskiego – jest zrozumiała jedynie na kanwie ontycznej realności zarówno prawdy, dobra, jak i piękna, odniesionych do ich Transcendentnego Źródła, czyli Prawdy, Dobra i Piękna Osobowego, czyli Absolutnego Wzoru – „Granicy” wszelkich doskonałości, których przywołana tutaj świętość jest swoistym szczytem w sensie wyniesienia ludzkich – osobowych potencjalności na wyższy „poziom” bytu¹⁴⁶.

3.2.3. METAFIZYKA RELIGII

W tej części tych wyjaśnień zauważmy, iż ze wszech miar swoistą i jednocześnie niczym niezastępowalną formą całościowo (pięknościowo właśnie) absorbującą osobę ludzką we wszystkich „obszarach” jej bytowania, jest religia¹⁴⁷, która

¹⁴⁶ Por. Tenże, XVI, s. 124-125; VI, s. 147; XV, s. 258-259; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 177. Realizm tychże wartości jest swoistą wypadkową wielopłaszczyznowej relacji pochodności, bo i najbardziej podstawowej relacji pochodności, jaką jest pochodność w istnieniu, ale również pochodności w aspekcie relacji inteligibilności, a więc realizowania prawdy, a także relacji amabilności, której „owocem” jest dobro. Oczywiście, ich transcendentalną syntezą jest piękno. Zob. XVIII, s. 43. Na temat samej świętości w antropologicznej interpretacji Krąpca zob.: XXIII, s. 299nn; XII, s. 49nn. Warto tu może wskazać na szerszy kontekst kulturowy, w jakim „rozgrywa się” wspomniana tutaj świętość. W artykule zatytułowanym: *Realistyczna koncepcja sztuki* H. Kiereś twierdzi, iż – jako składowa kultury – sztuka, której istotnym rdzeniem jest kategoria piękna, wiąże się – w naturalny poniekąd sposób – z religią. W ten sposób sztuka wpisuje się w proces doskonalenia się człowieka – RF 56(2008), nr 1, s. 141-151, zwłaszcza: s. 150.

¹⁴⁷ Warto tutaj zwrócić uwagę na potrzebę rozróżniania jakby dwóch (dopełniających się) porządków: filozofii Boga oraz filozofii religii. „Treściowo Bóg – pisze S. Kamiński – jest ostateczną racją istnienia bytu przygodnego w filozofii Boga, a członem przedmiotowym relacji religijnej rozpatrywanej w filozofii religii, lecz nie danym w doświadczeniu ani dającym się nieobalalnie stwierdzić w rozumowaniu poza metafizyką ogólną. Bóg przeto – wyprowadza stąd wniosek – łączy te dyscypliny filozoficzne, ale rozpatrywany w różnym aspekcie. Z tego powodu Bóg musi być najpierw poznany w metafizyce ogólnej [...], dopiero potem może być wyjaśniony fakt religii” (*Filozofia religii i filozofia Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, s. 367). Dogłębną analizę fenomenu, czy raczej – mówiąc językiem ujęcia klasycznego – faktu religii w próbie jej zdefiniowania oraz ukazania w palecie szeroko rozumianej kul-

poniekąd syntetyzuje podstawowe akty-obszary życia osobowego¹⁴⁸. Stanowi ona szczególny wyraz osobowego piękna życia człowieka, angażując go i na płaszczyźnie poznawczej, i na płaszczyźnie wolitywnej (J.W. Gałkowski tu powie, że „religia zawiera w sobie fundamentalną moc wolności człowieka”¹⁴⁹). Przedmiotem bowiem tej relacji-odniesienia jest osobowy Bóg – Absolut, który jest Pełnią Bytu, Bytem w Sobie i przez Siebie, a więc w rezultacie – jest Osobowym Dobrem, a także Prawdą i doskonałą syntezą obojga, tzn. Absolutnym Pięknem¹⁵⁰. Ujawnia to fakt koniecznego zrelacjonowania wszystkiego co istnieje, ale w pierwszym rzędzie samego człowieka-osoby do Pierwszej Przyczyny Sprawczej całej rzeczywistości, do Boga jako Pierwszego Wzoru i zarazem Źródła wszelkiej racjonalności i – koniec końców – do Osoby Boga jako Celu Ostatecznego, i jednocześnie najgłębszej racji motywów ludzkich aktów, głównie wolitywnych. M.A. Krąpiec tutaj powie, iż sam fakt afirmacji własnego podmiotowego-osobowego istnienia stanowi podstawę zupełnie spontanicznego „zwrotu” ku Bogu, Transcendensowi jako „Ostatecznemu Oparciu”¹⁵¹. W tej również perspektywie człowiek odkrywa siebie jako dar dla innych osób i znowu – ostatecznie – dar wobec Boga, który w całej osobowej pełni dar ten może przyjąć. Otwiera się tutaj – należy to powiedzieć: na płaszczyźnie naturalnej, bo wynikającej z ontycznej struktury i człowieka, i świata – perspektywa tego fundamentalnego

tury, przeprowadza S. Kamiński wraz z Z.J. Zdybicką w tekście pt. *Definicja religii a typu nauk o religii*, [w:] *Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 67-123. Zob. także: Z.J. Zdybicka, *Rola religii w kulturze*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, Tenże (red.), Warszawa 1989, s. 95-109; A. Bronk, *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*, [w:] tamże, s. 111-119. Na szczególne podkreślenie zasługują tutaj najnowsze prace P. Moskala ustawiające rozumienie faktu religii w świetle jej racji rzeczowych (realnych) i racjonalnych: *Spór o racje religii*, Lublin 2000; *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, Lublin 2007; *Religia i prawda*, Lublin 2008.

¹⁴⁸ Na ten temat zob. monografię Z.J. Zdybickiej, *Człowiek i religia*, gdzie Autora podaje realistyczne (i racjonalne), ontyczne (rozumiane personalistycznie) racje religii jako istotnej i niezbywalnej przestrzeni osobowego życia człowieka. Zob. zwłaszcza s. 249-344). Zob. również pracę Autorki pt. *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992 (zwłaszcza: 22-34), a także: P. Moskal, *Koncepcja filozofii religii*, RF 56(2008), s. 221-238.

¹⁴⁹ J.W. Gałkowski, *Religia zagrożeniem czy wsparciem wolności?*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, s. 47.

¹⁵⁰ Dlatego Autor *Realizmu ludzkiego poznania* powie, że „osoba zasadniczo znajduje się w klimacie religijnym, czyli takim, w którym uzasadniamy sensowność naszego działania ludzkiego przez odwołanie się i przyporządkowanie się życia osobie drugiej, drugiemu ty – ostatecznie zaś Ty Absolutu”. Naturalnie wyjaśnia dalej, że takie osobowe odniesienia usprawiedliwiają poniekąd ludzkie (i w związku z tym – celowe) postępowanie, zespół działań, co znajduje „odbicie” właśnie na terenie religijności. Por. X, s. 141. Zob. XX, s. 95.

¹⁵¹ „Osobowy byt przygodny – argumentuje on – zawierając się Osobie Bytu absolutnego konstrytuje tym samym więź relacji międzyosobowej charakteryzującej się właśnie *zawierzeniem*, tj. uznaniem praktycznym, że Osoba Absolutu jest racją bytu wszystkich osobowych przeżyć – że jesteśmy od Boga zależni w istnieniu, że On jest ostatecznym celem wszelkiego działania, że On wyznacza wzory naszego postępowania i wskutek tego jest pełnym Adresatem osobowego życia człowieka” (XV, s. 197-198).

przyporządkowania osoby dla (wobec) osoby, jaką jest pro-egzystencja wyrażająca się w personalistycznie zorientowanej relacji-układzie: „byt-dla-drugiej-osoby”. Można tutaj zatem mówić o ostatecznym ludzkim przeznaczeniu ukierunkowującym osobę na Piękno Absolutne, jako doskonałe (na miarę człowieka) spełnienie. Innymi słowy – można tutaj mówić o jeszcze szerszym wymiarze tego zagadnienia – chodzi tutaj o taką aktualizację potencjalności człowieka, zwłaszcza potencjalności w aspekcie duchowym: poznawczym i wolitywnym, których swoistą syntezą jest osobowa miłość, która – odniesiona do Maksimum Bytu, czyli do Boga jako Źródła Doskonałości, sprawia, że człowiek realizuje swoją osobową „miarę”, tzn. realizuje tę doskonałość (analogicznie pojętą), która w sensie ścisłym jest realizowaniem pełni osobowych możliwości osoby ludzkiej, czyli świętości¹⁵². Ta ostatnia jest tutaj rozumiana jako szczyt rozwoju człowieka, jako aktualizacja wszelkich jego potencjalności wynikających z jego zjednoczenia, z jego (duchowego) „przyłgnięcia” do Boga. Tak zatem, w akcie specyficznie osobowym, jakim jest akt religijny – bo on jest tutaj kluczowy dla rozumienia owej analogiczności relacji: człowiek – Bóg, zachodzi konieczne odniesienie się człowieka wobec Absolutu jako Osoby Najdoskonalszej na płaszczyźnie tego najbardziej pełnego aktu osobowego, jakim jest właśnie miłość¹⁵³.

Wyekspozowana tu prawda jest także podstawą rozumienia pełnej palety ludzkiej wolności¹⁵⁴ jako realizowania osobowych potencjalności prowadzących do udoskonalania się człowieka jako osoby¹⁵⁵, tak w życiu indywidualnym, jak i społecznym, zawsze jednak w aspekcie integralnej prawdy o człowieku, która możliwa jest jedynie w sytuacji osobowego otwarcia się osoby na Transcendens-Piękno¹⁵⁶.

¹⁵² Dla uzupełnienia dodajmy, iż są myśliciele, którzy twierdzą wręcz, iż to świętość sama jest – jak mówi np. M. Grabowski – „podstawową kategorią dla religii” (*Elementy filozofii nauki*, Toruń 2000, s. 132).

¹⁵³ Por. M.A. Krąpiec, X, s. 140-141; XII, s. 52-53, 154-155; XVIII, s. 69, 71-72. Tak zatem można skonstatować, że „najdoskonalszym aktem osoby ludzkiej jest akt miłości, która jest nie tylko zachynem i racją (motywem) działania, nie tylko stałą siłą i ciężarem skierowującym do umiłowanego przedmiotu, lecz ostatecznie jest oddaniem siebie osobie ukochanej – jest darowaniem siebie” (XII, s. 53). Zob. XV, s. 220-221.

¹⁵⁴ W kontekście podjętych w niniejszej książce analiz, w tym miejscu wystarczy – za A.B. Stępnem – odnotować, iż „nie ma wolności bez odpowiedniej wiedzy, bez poznania prawdy, podobnie jak nie ma dobra bez bytu”, ponieważ – jak wyjaśnia ten Autor dalej – „szansa obrony rozumu [przeciw sceptycyzmowi, relatywizmowi, agnostycyzmowi, irracjonalizmowi – JT] jest zarazem szansą obrony wolności ludzkiej, wolności na miarę człowieka”. Por. Tenże, *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 776-777. Zob. także, P. Milcarek, *Realistyczna teoria wolności religijnej*, [w:] tamże, s. 715-720.

¹⁵⁵ Zob. analizy K. Wojtyły w pracy *Osoba i czyn*, s. 161nn. Jest to sprawa niezwykle istotna. Wojtyła wiąże fakt osobowej wolności człowieka z samą jego wewnętrzną konstytucją. „Chodzi [...] o wolność – pisze – jako o rzeczywistość, chodzi o tę wolność, która jest rzeczywistą właściwością człowieka, rzeczywistym też przymiotem jego woli” (tamże, s. 161).

¹⁵⁶ Por. M.A. Krąpiec, XVII, s. 94-95; XIX, s. 36. Zagadnieniu ludzkiej wolności M.A. Krąpiec poświęca wiele miejsca w swoich pracach. Zob. zwłaszcza monografię: *Ludzka wolność i jej granice*,

Jednocześnie, głębokie (osobowe) przeżycia religijne, będące jednocześnie jakąś specyficzną formą przeżyć pięknościowych, dostarczają fundamentu, na którym niejako doświadcza się racjonalności siebie jako osoby, ale także racjonalności kosmosu (jako swoistej „całości” ludzkich doświadczeń)¹⁵⁷. Wszystko to w oparciu o rozumienie bytu jako partycypacji Doskonałego, Pierwszego Rozumu – Opatrzności. Stąd wnioszek wysnuty przez Autora monografii *Suwerenność – czyja?*, że „nic nie może osoby ludzkiej ostatecznie związać poza Absolutem, pojętym jako Bóg istniejący przez siebie, jako Prawda, jako Dobro, jako Piękno”¹⁵⁸. Religia bowiem jako szczególna płaszczyzna realizowania się człowieka jako osoby, jest z natury swojej więzią międzyosobową. Jako taka, wskazuje na Osobę Boga, która całą tę relację ostatecznie uzasadnia oraz stanowi najwyższy i zarazem konkretny cel ludzkich odniesień transcendentnych. Jest ona przeżyciem osobowym w pełni racjonalnym; wiąże bowiem człowieka z Transcendensem, który – jako jedyny – stanowi ostateczne uzasadnienie nie tylko samego istnienia człowieka-osoby, ale również wszelkich życiowych jego decyzji i idących za nimi działań¹⁵⁹. Tak więc, wszelka potencjalność człowieka pochodzi – raz jeszcze należy to uwypuklić – od Doskonałej Osoby Boga i jednocześnie w miarę ich aktualizacji, osoba ludzka staje się bardziej „sobą” – czyli osobą¹⁶⁰, ponieważ niejako naturalnym ruchem swojego (osobowego) bytu oddaje

a także: IX, s. 261nn. Odslonę fenomenowi religii w obszarze ludzkiej wolności podejmuje W. Dłubacz w artykule: *Wolność a religia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 673-677.

¹⁵⁷ Przywołajmy tutaj jeszcze słuszną intuicję Z.J. Zdybickiej, która zwraca uwagę na odmienność, ale i komplementarność ujęcia filozofii oraz teologii. „Skończony byt – pisze – jest istotowo zależny, a dlatego, że jest zależny, jest niepełny, a ponieważ jest niepełny – jest otwarty na nieskończoną transformację. Charakter tej transformacji przekracza już możliwości poznawcze teologii naturalnej, stanowi domenę teologii. W tym punkcie najbardziej wyraźnie zaznacza się zbieżność i wzajemna komplementarność między teologią filozoficzną a nadprzyrodzoną” (*Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, s. 446).

¹⁵⁸ M.A. Krąpiec, XVI, s. 145. Por. XIV, s. 264; XVI, s. 210-211. Nieco szerzej Krąpiec eksplikuje tę kwestię w słowach: „Człowieka jako byt osobowy może *od wewnątrz* związać jedynie Absolut jako źródło istnienia (dzięki czemu Bóg jest bliższy *mnie* niż ja sam sobie, gdyż moje istnienie jest od Niego pochodne), jako prawda, która posiada wewnętrzną moc powodującą jej uznanie, jako dobro-piękno stanowiące cel i ostateczny motyw ludzkiego racjonalnego działania. Jeśli bowiem cokolwiek człowieka wiąże, to wiązać może jako prawda, dobro, piękno, czyli jako partycypacja Absolutu” (XVI, s. 145).

¹⁵⁹ Sytuując wyjaśnianie religii na podłożu racjonalnym (i rzeczowym) M.A. Krąpiec mówi, iż „religia, rozumiana jako podstawowe ludzkie przeżycie rozumne, ujawniające się w samej decyzyjności decyzji, wiążącej człowieka z Bogiem (Transcendensem), może być uznana za ten czynnik, który stanowi podstawę obowiązywalności naturalnych ludzkich uprawnień [...]”. Innymi słowy: „Przeżycie religijne człowieka (to realne, uznające Boga za Źródło i siłę swego istnienia, za Prawdę, za Cel-Dobro) zawiera w sobie, wraz z realną afirmacją Boga, równoważną afirmacją człowieka i jego naturalnych, niezbywalnych praw [...]” (*Religia gwarantem praw człowieka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lubin 1994, s. 12. 29-30).

¹⁶⁰ W artykule pt. *Religia i technika* Z.J. Zdybicka zwraca uwagę na fakt, iż kiedy religia (jako taka) nie jest traktowana jako integralna część kultury, lecz ta ostatnia jest zdominowana przez skrajny pragmatyzm i „monizm teoriopoznawczy”, wtedy religia, choć z natury rzeczy podkreśla fakt transcen-

się Bogu w akcie podstawowym, jakim jest akt miłości – synteza wszystkich, specyficznie osobowych wartości. Dlatego Absolut staje się jakby „formą”, „aktem aktualizującym” ludzkie duchowe możliwości – to jest zasadniczo intelekt oraz wolę. „Ty” Osoby Transcendensu – jeśli tak się można wyrazić – „personalizuje” wszelkie relacje interpersonalne, stanowiąc dla nich sens ostateczny. Jest to uzasadnione tym bardziej, że te relacje, będąc relacjami transcendującymi „układ” wszelkich bytów przygodnych, w sposób ostateczny – jak mówi Krąpiec – „krańcują się na Bycie-Bogu”. Tak zatem, relacje jakby bardziej „dostępne” w analizie struktury bytów niekoniecznych, tj. relacje pochodności, relacje inteligibilności, jak również relacje amabilności, tutaj dopiero odnajdują całe *spectrum* swoich (teistycznie¹⁶¹ zorientowanych) uniesprzecznień¹⁶².

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Reasumując treści zawarte w powyższych analizach należy stwierdzić, iż zarysowana tutaj struktura poznawczej nośności transcendentaliów relacyjnych – prawdy, dobra i piękna, okazuje się być istotnym (*de facto* jedynym) fundamentem dla metafizycznego orzekania (czegokolwiek) o istocie Boga jako Bytu – podkreślmy to – nie będącego przecież bezpośrednim przedmiotem ludzkiego poznania (świadczy o tym ewidentnie fakt Boskiej transcendencji). Wspomniana poznawcza ich doniosłość pozwala jednak na sformułowanie kilku podstawowych w tym zakresie wniosków. Mianowicie, niczym niezastąpionym punktem wyjścia we wszelkich racjonalnych (bo opartych na poznaniu rzeczowym) próbach „opisu” natury Boga jest analiza bytu przygodnego, który – mówiąc językiem św. Tomasza z Akwinu – staje się „drogą”, w uniesprzecznianiu której kluczową rolę odgrywa odwołanie się (z konieczności) do Bytu Pierwszego, tj. Czystego Istnienia jako Racji-Stwórcy. Otóż, taki Byt – Pełnia wszelkich doskonałości, „objawia się” jako Przyczyna samego istnie-

dencji człowieka wobec świata przyrody, nie odgrywa swojej roli wiążącej wszystkie pokłady rozwoju człowieka-osoby – RF 52(2004), z. 2, s. 453-466.

¹⁶¹ Stąd też J. Wojtyśiak, opowiadając się za rozwiązaniem – jak mówi – „kazuizmu transcendentnego” powie w tym obszarze dyskusji, że „według teizmu racją niepustości zbioru S jest przyczynowe działanie transcendentnego i (doskonale) osobowego bytu (ontycznie) koniecznego, zwanego powszechnie Bogiem. Argumentacja na rzecz teizmu powinna więc polegać na wykazaniu, że istnieje (dokładnie jeden) byt, który odznacza się (przede wszystkim lub przynajmniej) czterema własnościami: (ontyczną) koniecznością, transcendencją, działaniem przyczynowym sprawczym oraz (doskonale) osobowością (w sensie bycia doskonałą osobą)” – „*Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?*”, s. 379.

¹⁶² Por. M.A. Krąpiec, XVII, s. 30. 101. 251-252; XII, s. 59. 61. 239; XVIII, s. 43. Zwracając uwagę na religijny kontekst życia człowieka w aspekcie życia społecznego Krąpiec wyjaśnia, że „człowiek sam, jako osoba, winien w swym osobowym życiu *dostrzec* prawdę, dobro i piękno, i je realizować według swego wewnętrznego, najlepszego rozumienia, gdyż w ten sposób realizuje człowiek swą *drogę do Boga*. Stąd człowiek w swym życiu osobowym transcenduje całą społeczność, która w swej organizacji i w swych działaniach ma umożliwić człowiekowi jego właśnie osobowe życie, ostatecznie, obiektywnie skierowane ku Bogu” (XVII, s. 86).

nia świata, jak też Racja jego racjonalności (a przez to i zrozumiałości). Oznacza to więc, że Bóg jest Istnieniem-Intelektem, czyli w istocie Absolutną Osobową Prawdą. Stwarzając kosmos według idei obecnych w Jego Umyśle, czyni to mocą – absolutną dobrocią swojej Woli, która jest tutaj rozumiana jako ostateczny Osobowy „Powód” wszelkiego dobra i – co z tego wynika – wszelkiego celowego działania wszystkiego tego, cokolwiek istnieje. Bóg jest zatem Osobą-Wolą – Absolutnym Dobrem. Taki „układ” metafizycznych „ustaleń” na temat Boskiej istoty prowadzi również do kolejnej „odsłony” Tajemnicy Bytu Bożego, jaką jest realizowanie się swojej – w tym wypadku – doskonałej, absolutnej syntezy, jaka zachodzi w „zdwojeniu” Boskiej absolutnej Prawdy oraz Dobra. Co to oznacza? Prowadzi to do takiego koniecznego wniosku, że Bóg – Osobowe Źródło Prawdy i Dobra (naraz) jest Osobowym Pięknem-Miłością, Pełnią Bytu; jest wybitnie personalnie rozumianym „przedmiotem” religii, która – jak to wyżej, w analizach zwłaszcza paragrafu trzeciego, starano się wykazać – ze swojej natury zakłada zachodzenie-realizowanie się relacji specyficznej, jedynej w swoim rodzaju, bo relacji osobowo-osobowej.

V

ANALOGIA A TREŚĆ TRANSCENDENTALIÓW

Zwróciwszy w analizach poprzedniego rozdziału uwagę na specyfikę transcendentaliów relacyjnych, to znaczy poddawszy wyjaśniającej refleksji ich ontyczną (ale i poznawczą) „zawartość” zrelacjonowaną do ujęcia bytu realnego w jego uniesprzecznieniach ostatecznych – „krańcowych”, zauważyliśmy, iż ich rola w zakresie odsłaniania „natury” Racji ostatecznej świata, jest – na gruncie realizmu metafizyki – jedyna w swoim rodzaju. Okazuje się bowiem, że treść jakiegokolwiek filozoficznego orzekania w obrębie „prezentowania” natury Bytu Bożego, jeśli jest (racjonalnie) możliwa – poniekąd, to znaczy ze względu na zrozumiałość samego kosmosu – także konieczna, to dzieje się to zasadniczo na płaszczyźnie wyłuskiwania (oczywiście jedynie analogicznego) głębi nośności samych tych transcendentaliów, a zatem, bazowego w tym kontekście, tj. prawdy, ale także, swoiście „wtórnego” wobec niej transcendentale, to znaczy – dobra, i wreszcie ich „koniecznego”, jak okazuje się, „zdwojenia” w postaci ontycznie (bo transcendentalnie właśnie) rozumianego piękna. Skonstatujmy tutaj zatem raz jeszcze – treść (ontycznie i poznawczo rozumianej) prawdy, dobra i piękna jawi się – w obrębie racjonalnych i realnych wyjaśnień ostatecznych – jako w pełni „do-rzeczna” i krystalizuje tym samym jedyny w sumie „dostępny” w metafizycznym poznaniu „obraz” Boskiej istoty.

W świetle tych wniosków zarysowuje się treściowy układ bieżącego rozdziału, którego celem zasadniczym jest próba ponownego – ale w nowym poznawczym horyzoncie – „powiązania” uniesprzecznionej (już) wizji świata jako kosmosu uporządkowanych „ciągów” bytów mnogich i harmonijnie ze sobą skorelowanych ze wspomnianym wyżej „obrazem” Boskiej natury, poznawczo poniekąd „narzuconej” poprzez treść-nośność pojęć ściśle transcendentálnych. Takie „powiązanie” zatem niejako domaga się zwrócenia uwagi na właściwą – proporcjonalną „metodę” orzekania, a jest nią ten – najpierw ontyczny, potem dopiero poznawczy „wehikuł” (dorzeczny i racjonalny), jakim jest analogia. W związku z tym, pierwszym stosowanym tutaj „zabiegiem” jest skrótowa prezentacja tej próby swoistego „mierzenia” świata, jaką jest treść i bezsprzeczna obowiązywalność analogii, jakby najbardziej „reprezentatywnej”, bo analogii, której celem jest „wiązanie” właśnie wszelkich relacji transcendentálnych. Tak, to znaczy transcendentalnie „związana” i równocześnie (rzeczowo) uzasadniona rzeczywistość jest w swej najgłębszej, bo realnej, osnowie racjonalna. Odnosimy się tu, jak widać, raz jeszcze do uchwycenia odpowiedniości porządków – ściśle ontycznego i poznawczego. Ich korelacja jest tutaj czymś zupeł-

nie naturalnym, ponieważ kierowanym przez niepowątpiewalną obowiązawalność pierwszych zasad, które przecież wiążą nie tylko sam byt, chociaż to jest w tym kontekście czymś fundamentalnym, ale okazuje się, że i wszelkie poznawcze treści, na jego realnej „bazie” formułowane.

Oczywiście, jak się jeszcze okaże, cały ten metafizyczny „dyskurs” – jako oparty na systemie, którego rdzeniem jest sam realny byt – jest spójny z tego i w istocie tylko z tego powodu-racji, że jest (koniecznie) odniesiony – naturalnie w sposób analogiczny – do Bytu Pierwszego, Boga jako Racji wszelkich racji-uniesprzeczeń. Sama zatem analogia bytu i poznania, z jednej strony jakby „warunkuje”, z drugiej zaś jakby „dopełnia” metafizyczny, wspomniany wcześniej „obraz” Absolutu. Podkreślmy – będzie to także przedmiotem poniższych refleksji – że nie chodzi tutaj tylko o stosowalność analogii jako takiej w tym zasadniczo celu, aby jakoś „wyjaśnić” ten „obraz” Boga, ale raczej o to, aby ów Jego ontyczny „kształt”, zarys natury, był – i *de facto* z konieczności jest – ostatecznym wytłumaczeniem i samego istnienia świata jako niekoniecznego w swej „naturze”, i jego, wyakcentujmy to, racjonalnego, sensownego poznania, to jest takiego, które nie ucieka się do jakichś *a priori* zakładanych wyjaśnień, które, *nota bene*, w istocie nie wyjaśniają kosmosu, lecz czynią zeń strukturę, jeśli nie absurdalną, to w każdym razie zupełnie tajemniczą.

1. TRANSCENDENTALNA ANALOGIA BYTU

Zarysowana wyżej realistyczna koncepcja bytu będąca podstawą faktu pluralizmu rzeczywistości i – co z tego wynika – stanowiąca podstawę spostrzeżenia niesprowadzalności do siebie różnych składowych elementów bytu, ujawnia konieczność ujęć transcendentalizujących, a zatem takich, których pełniejszym wyrazem jest najbardziej ogólne poznawcze ujęcie relacji-proporcji, jaką jest analogia¹. Jest ona takim typem poznania, który jest jednocześnie poznaniem konkretystycznym i generalizującym. Jako takie nie odrywa ono – w przeciwieństwie do ujęć poznawczych abstrakcyjnych (*de facto* bardziej ścisłych, ale zarazem mniej realnych, to znaczy mniej „osadzonych” w rzeczywistości) oraz jednoznacznych – od rzeczywistego świata². Chodzi tutaj zatem głównie o próbę uchwycenia proporcji ujmo-

¹ Uzasadniając „systemową” ważkość analogii Krapiec pisze: „Zagadnienie analogii bytu leży u podstaw rozumienia samego bytu, jako przedmiotu metafizyki, analogia bowiem warunkuje poprawne rozumienie bytu metafizycznego, a przez to – filozoficzne rozumienie całej rzeczywistości” (I, s. 251). Zob. uwagi porządkujące A. Maryniarczyka w: *O przyczynach, partycypacji i analogii*, s. 75nn.

² Por. M.A. Krapiec, XXII, s. 202. 213; XIV, s. 201. Dlatego Autor *Bytu i istoty* wyjaśnia, że „poznanie bytowej analogii w analogicznym, ujmującym korelaty poznaniu, nie jest poznaniem abstrakcyjnym, izolującym ujmowane czynniki-elementy, ale przeciwnie – poznaniem konkretystycznym, właśnie analogicznym na mocy ujmowania korelatów w relacyjnym związku” (XXI, s. 81).

wanej transcendentalnie. „Analogia transcendentalna – powie w związku z tym M.A. Krąpiec – opiera się na transcendentalnych relacjach, czyli relacjach realnych, koniecznych, konstytuujących bytowość rzeczy”³. Owe konieczne relacje realizują się zarówno w porządku substancjalnym, jak i przypadłościowym, nie stanowiąc jakiegos „odrębnego” bytu. Relacje te są zapodmiotowane w całości konkretnego bytu, jak i są „relacyjnie” (proporcjonalnie) obecne w jego konstytutywnych czynnikach. W owej relacyjności istotny jest zarówno porządek egzystencjalny, jak i esencjalny bytu, gdyż analogia transcendentalna odnosi się do pojęcia bytu jako bytu, ale również do innych, ontycznie zamiennych z samą treścią bytu transcendentaliów⁴. „W porządku myślowym – podkreśla raz jeszcze Współtwórca LSFK – lecz nie czysto myślowym, bo aktualnie związanym z porządkiem realnym, a więc w porządku myślowo-realnym, czyli w porządku realnym, o ile jest on przez naszą myśl swoiście *zredagowany*, występuje jeden tylko typ pojęć ściśle analogicznych, niedoskonale jednych, nie oderwanych od rzeczy. Są to właśnie pojęcia transcendentalne, związane ściśle, bo stanowiące o samej analogii transcendentalnej”⁵. Pojęcia te „składają się” na całość obiektywnej struktury – właśnie analogicznej – całej rzeczywistości, ukazując jednocześnie swoimi treściami konieczność jej (relacyjnego) uprzyczynowania. W odniesieniu zatem do swojej, absolutnie koniecznej, racji dostatecznej, to znaczy swojego realnego zaistnienia – ontycznej faktyczności, relacje te przyjmują rozmaite postaci, gdyż albo ukazują sobą skutkowość, czyli przyczynowość sprawczą, albo też wzorcą oraz celową⁶. Potwierdza to, zauważmy raz jeszcze, swoiste i w swej realnej do-rzeczności jednocześnie niepowtarzalne, „związanie” całej struktury świata w jej „układzie” przyczynowym, a zatem ujawniającym jej konieczne podstawy ontyczne i racjonalne zarazem.

³ M.A. Krąpiec, VII, s. 408. „Realne rozumienie bytu – podkreśla Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – może być tylko analogicznie wspólne, to znaczy ujmujące strukturę rzeczywistości w jej konstytutywnych czynnikach, a więc w tym, że jest (istnieniu), i w tym, czym jest (istocie), przy czym w każdym bytowym przypadku czynniki istnienia i istoty są niepowtarzalne” (XXI, s. 146).

⁴ Por. Tenże, I, s. 147-148. „Jedynie analogia transcendentalna [...] – mówi Krąpiec – dostarcza podstaw do utworzenia pojęć transcendentalnych” (I, s. 233).

⁵ Tamże, s. 248. Krąpiec tutaj powie, że „filozofię interesują nade wszystko relacje realne transcendentalne, występujące w każdym konkretnym bytowym przypadku. One bowiem są podstawą metafizyki i metafizycznego rozumienia rzeczywistości” (XXII, s. 200). Z drugiej strony – co wydaje się tutaj istotne – język metafizyki jako język „analogiczno-poznawczy” swoją strukturą ukazuje większy stopień „dostosowania się” do konkretnego i realnego przede wszystkim sposobu istnienia wszystkiego, co istnieje jako relacyjnie tożsame, niż płaszczyzna języka jednoznaczno-abstrakcyjnego, którego funkcją jest jedynie „chwytanie” niektórych – wyabstrahowanych właśnie – od danej całości jej cech. Zob. XXI, s. 207.

⁶ Por. Tenże, XIII, s. 233. „Jest to więc – mówi Z.J. Zdybicka – transcendentalna analogia proporcjonalności właściwej, gdyż opiera się na jedności proporcji wzajemnie powiązanych relacjami koniecznymi oraz na strukturze relacji transcendentalnych, obejmujących przyczyny zewnętrzne w całym zakresie ich działania” (*Partycypacja bytu*, s. 145).

1.1. ANALOGIA TRANSCENDENTALNEGO PORZĄDKU

Naturalnie, dodajmy tu od razu, iż samo istnienie bytu, jak i wszystkie pozostałe właściwości transcendentalne ukazują swoją „zbieżność” z zewnętrznym przyczynowaniem bytu. Dzieje się tak, ponieważ wszystkie te doskonałości-aspekty bytu transcendentalne są w konkretnym bycie partycypowane i tym samym – przypomnijmy – konieczne zależne od analogatu głównego, który na mocy swojej istoty jest źródłem partycypacji, głównie gdy idzie o sam rdzeń rzeczywistości, jakim jest akt istnienia. Ale i inne transcendentalne aspekty rzeczywistości – jedno, prawda, dobro, piękno i pozostałe, są zrozumiałe jedynie w odniesieniu do bytu, a ten wykazuje konieczność związania jego istnienia i wszelkich doskonałości z analogatem głównym. Wynika stąd, że pomimo, iż „właściwości transcendentalne należą w swoim aspekcie do natury każdego bytu i orzekają istotnie o każdej rzeczy, fakt ich zrealizowania się w bycie, poprzez istnienie konstytuujące bytowość, ma swe oparcie i uzasadnienie w działaniu przyczyn zewnętrznych”⁷. Oczywiście, nie oznacza to, że na mocy transcendentalnej analogii bytu dociera się do precyzyjnych determinacji konkretnych rzeczy. Zapewnia zaś ona jednak ujęcie analogiczności świata w najbardziej ogólnym (i koniecznym) bytowym właśnie aspekcie. Poznanie jakiejś rzeczy na płaszczyźnie ściśle bytowej oznacza poznanie jej – związanie jej konkretności i zdeterminowania w „perspektywie” aktu istnienia⁸. To więc wydaje się tutaj czymś najbardziej istotnym. Natomiast jednocześnie, sama analogia transcendentalna nie odwzorowuje wprost stopnia owej więzi z aktem istnienia. I znowu, podkreślmy to – z jednym wyjątkiem: z Bytem Koniecznym, który swoją istotą „realizuje” istnienie czyste, tj. takim wyjątkiem, gdzie występuje absolutna, niczym nieuwarunkowana (absolutnie konieczna) tożsamość elementu istnieniowego i istotowego. Jest to bowiem Byt bezwzględnie pierwszy; jest to Byt, którego istotą (naturą) jest Jego istnienie⁹.

Relacje zatem, o których była mowa wyżej, należy utożsamiać z samą bytowością bytu, co sprawia i oznacza zarazem, iż jest on z natury swej relatywny, tzn. przyporządkowany do bytu drugiego, bądź też tylko do jakiegoś jego elementu (jakiegoś jego

⁷ M.A. Krąpiec, I, s. 230. Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 146-147.

⁸ Bowiem „istnienie – przekonuje Krąpiec – nie jest jakimś *dobutkiem* do natury i proporcjonalne dla tej natury istnienia, spełniającego rolę aktu konstytuującego jednostkowy realny byt. Istnienie nie jest jakimś *dobutkiem* do natury, lecz stanowi jedność bytu, który będąc jednym – chociaż złożonym z wielu korelatów w różnych relacjach – jest analogicznie złożonym i przez to jest poznawalny konkretystycznie, analogicznie” (XXI, s. 82).

⁹ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 232; VIII, s. 276. „Świat jest zbiorem analogicznych bytów – pisze Krąpiec – z których każdy jest podmiotem istniejącym, z tym że podmiotowość istniejąca może przybierać intensyfikujące formy bytowania w porządku zwłaszcza osobowym, dochodzącym do absolutnego utożsamienia podmiotowości i istnienia – jest to wypadek Absolutu”. I odnosząc to do bytu niekoniecznego, dodaje: „Wszędzie indziej podmiot (mniej lub bardziej złożony) jest bytem ze względu na akt istnienia aktualizujący treść podmiotu” (XI, s. 165).

aspektu). Jest to o tyle istotne, że samo rozumienie (uchwycenie racjonalności) owego bytu drugiego, rozumienie-przylgnięcie do jego istnienia, jest zawarte w zrozumieniu istoty relacyjności bytu. Nie jest to przy tym jedynie relacja myślana. „Nie jest ona tylko samą wizją związków koniecznych – zauważa Autor *Metafizyki* – gdyż ta właśnie wizja jest uprzedmiotowiona w bycie realnym, realizuje się w bycie *a parte rei* i nie jest niczym innym, jak tylko samym bytowym związkiem koniecznym, czyli bytem (*resp.* elementem składowym bytu) związanym z bytem drugim tak dalece, że zrozumienie natury bytu pierwszego bez korelacyjnego zrozumienia bytu drugiego jest sprzecznością”¹⁰. Ujęcie zatem bytowych relacji – dodajmy – jest podstawą poznania analogicznego, z tego głównie powodu, że sama struktura pluralistycznego sposobu bytowania określa jednocześnie sposób jego bytowania, które jest bytowaniem (właśnie) analogicznym. Ale, wracając jeszcze raz do owej relacyjności bytu – jej ontyczną podstawą i swoistym jej „warunkiem” jest zwrócenie uwagi na relacyjność fundamentalną, jaka ma miejsce w realizowaniu się rzeczywistego konkretnego jako ukonstytuowanego z istnienia i istoty. To bowiem złożenie warunkuje poniekąd samą ontyczną analogię, to znaczy taką strukturę kosmosu, gdzie w każdym bez wyjątku bycie – we właściwych proporcjach – realizuje się i istota, i proporcjonalne do niej istnienie. Oczywiście, będąc jakby „stronami” bytu (wykluczając jednocześnie wszelkie próby ich reizowania, jakiegoś upraszczającego hipostazowania), są one w każdym wypadku niepowtarzalne. Zawsze jednak to istnienie, konsekwentnie zauważmy, jest bazą jedności analogicznego świata, ponieważ ono – jeśli tak można powiedzieć – „całe” jest aktem, to znaczy aktualizuje (jakąś – dowolną) treść, „powodując” tym samym, przy jej „udziale” realność, konkretność (pełną determinację) bytu¹¹.

Ogólnie zatem mówiąc, analogia transcendentálna jako specyficzny wyraz orzekania intelektu o rzeczach, stanowi poznawcze uchwycenie relacji transcendentálnych na mocy pojęć (właśnie) ściśle transcendentálnych, takich jak: byt, rzecz, jedność, odrębność, transcendentalia relacyjne. Dzieje się tak, ponieważ pojęcia te, transcendentálne (i konieczne równocześnie) aspekty rzeczywistości, odnoszą się do niej całe, tzn. do wszystkich realnie istniejących bytów. I tutaj też należy się odnieść do fundamentalnego rozumienia i stosowalności analogii, mianowicie do rozumienia analogii ściśle metafizycznego. Ujawnia ono, że analogicznie ujęte elementy składowe bytu, zwłaszcza pryncypialne, jakim jest ukonstytuowanie bytu z istoty i istnienia, tworzą jeden – ujęty analogicznie byt. Te elementy są realnie nie-oddzielne, lecz w realnie istniejącym bycie nie da się ich izolować, gdyż niweczyłoby to bytowość jako taką. Istnieje więc analogiczny porządek rzeczy jako całości (bytu). Nie istnieją zaś porządki „oderwane”, tj. jakiś układ esencjalny sam w sobie, i ja-

¹⁰ Tenże, VII, s. 408. Zob. XIII, s. 210-211.

¹¹ Por. Tenże, XXII, s. 213; X, s. 102. „Albowiem – wyjaśnia Krapiec – każdy konkretny byt przygodny całą swą istotą jest *przyporządkowany* swemu istnieniu, które ją *aktualizuje*, tak też w tym samym bycie jego istnienie, jako *akt prosty*, jakby wyczerpuje się w realizowaniu istoty” (XIV, s. 211).

kiś stan czysto egzystencjalny. Jeden zakłada-warunkuje (proporcjonalnie) drugi. W związku z tym, metafizyczna analogia ujmuje obydwie „krańce” relacyjności bytu: istotę i jego istnienie. Tak więc bez podkreślenia, z jednej strony niesprowadzalności do siebie tych czynników, z drugiej zaś – bez uwypuklenia ich wzajemnego warunkowania się i ontycznej spójności (przyporządkowania), nie podobna uchwycić metafizycznej analogii bytu bez jednoczesnego zrozumienia, ujęcia – i dostatecznej i ostatecznej zarazem, racji obecności w samym bycie obu elementów (istnienia i istoty) całkowicie przecież nietożsamy, ale w konieczny sposób „składających się” na bytowość-jedność (czyli tożsamość) bytu¹².

Trzeba tutaj jednak podkreślić, że podstawą wszelkich analogicznych ujęć jest zawsze ujęcie rzeczywistości jako istniejącej realnie. Akt istnienia bowiem stanowi o doskonałości świata w pierwszym i fundamentalnym znaczeniu. A zatem, jakiegokolwiek bytowości nie można poznać *in abstracto* od konkretnego istnienia. „Każdy analogat – pisze w obrębie tych analiz M.A. Krąpiec – w analogii transcendentalnej jest przyporządkowany do istnienia całą swą wewnętrzną treścią. Związek treści z istnieniem tworzy bytowość jako taką. Każda konkretna istota całym swym bogactwem cech konstytutywnych i konsekwentnych wyraża konieczną, transcendentalną relację do właściwego sobie istnienia”¹³. Dzieje się tak, ponieważ akt istnienia, a zatem najdoskonalszy „moment” ontyczny świata, jest współmierny do każdej konkretnej, jednostkowej treści-natury rzeczy. W związku z tym, pojawia się dość istotny wniosek, iż skoro w bycie realnym jego treść-istota jest – jako w sobie określona – niepowtarzalna (bo ujęta zawsze w swej konkretności), to także jego istnienie jest również jednostkowe i absolutnie niepowtarzalne. Oznacza to również to, że skoro funkcją istnienia jest aktualizowanie-urealnianie natury-istoty rzeczy, to owa funkcja ujawnia się jako „wspólna” dla całej realnej rzeczywistości. To natomiast jest podstawą wspólnego, to jest – w sensie ścisłym – analogicznego rozumienia bytu jako realnej rzeczywistości. Jest tak, gdyż bytem rzeczywistym jest tylko to, co istnieje aktualnie („pod” aktualnym istnieniem)¹⁴.

¹² Por. Tenże, VII, s. 411. 414-415. 427; zob. I, s. 17nn. „W przypadku bytu przyrównujemy poszczególne bytowe treści do ich proporcjonalnego istnienia, które – chociaż w każdym analogacie – spełnia tę samą funkcję, mianowicie aktualizuje wszystkie treści, czyniąc właśnie te treści realnymi i wraz z nimi konstituując byt. A więc gdy chodzi o stosunki analogatów do ich wspólnej analogicznej doskonałości, zachodzi tutaj rzeczywista relacyjna tożsamość (a więc tożsamość nieabsolutna)” – Tenże, VII, s. 426.

¹³ Tenże, VII, s. 426. „Poznanie analogiczne – podkreśla w związku z tym M.A. Krąpiec – nie dokonuje się poprzez abstrakcyjnie ujęte pojęcia, ale poprzez sądy, które są zdolne ująć stany relacyjne rzeczy. Dlatego rozumienie orzecznika, podmiotu i łącznika zdaniowego *jest* nie jest jednoznacznie-abstrakcyjne, ale kompleksowe, poprzez ujęcie relacji występującej w rzeczy. Stąd – wyprowadza on wniosek – analogiczne poznanie jest konkretystycznym, a nie abstrakcyjnym sposobem rozumienia rzeczy realnie istniejącej” (XXI, s. 207).

¹⁴ Por. Tenże, XVII, s. 81.

Zauważmy tutaj dalej, iż płaszczyzna analogii transcendentalnej ukazuje fundamentalną „prawidłowość”, tę mianowicie, że sam akt istnienia realizuje się bytowo wewnątrznie i tym samym, jest takim „elementem”, który uniesprzecznia bytowość, sprawia jej realność, jej konkretność. To zaś jest niezrozumiałe bez koniecznego odniesienia go do Istnienia Czystego, które na mocy swojej natury (którą jest – przypomnijmy, w zasadzie – samo istnienie) jest naczelną racją dostatecznej doskonałości – analogicznej. Stąd staje się jasne, że niepodobna – przy realnym ujęciu ostatecznym istnienia i racjonalności świata – abstrahować od wskazania na główny analogat transcendentalnej analogii, czyli Boga¹⁵. Wydaje się to poniekąd naturalne z uwagi na to, iż tak jak niemożliwe jest ujęcie poznawcze przypadłości bez konieczności odniesienia ich do ich podmiotu, czyli we właściwym znaczeniu – do substancji, tak też nie jest możliwe ujęcie poznawcze jakiegoś realnego bytu bez konieczności odniesienia go, powiązania (koniecznego) z Bytem Pierwszym. Analogiczność bytowa, w której akcentuje się realny fakt bytowego złożenia w bycie niekoniecznym prowadzi do konieczności stwierdzenia istnienia Bytu absolutnie prostego, a więc Bytu o tożsamości absolutnej, Tego, który jest „dorozumowany” właśnie na bazie proporcji analogicznych. I jeśli – co jest tutaj zasadnicze – analogia „chwytą” pewne doskonałości, których ontyczną niszą (i „warunkiem” koniecznym) jest sam akt istnienia i jeśli realizuje się on we wszelkich analogatach, to taka właśnie doskonałość-istnienie, nie będąca cechą konstytutywną tychże analogatów, jest wobec niego „czymś” zewnętrznym. To jednak suponuje konieczność istnienia-realizowania się racji dostatecznej urzeczywistnienia się w tych właśnie analogatach. Wskazanej jednak racji dostatecznej nie mogą stanowić same analogaty, ponieważ wtedy ta doskonałość musiałaby być elementem je konstytuującym, co musiałoby konsekwentnie oznaczać zatarcie się – oczywistego skądinąd – „zdwojenia” na analogat i odpowiadający mu analogon. To jest podstawą twierdzenia, że musi istnieć taki analogat, w którym, jako w jedynym, wszelkie doskonałości transcendentalne „składają się” na jego istotę. Tym samym, nie zachodzi tutaj konieczność wspomnianego zdwojenia: analogat – analogon, co naturalnie stanowi bazę doskonałości (właśnie) analogicznej¹⁶.

1.2. BÓG W ORZEKANIU ANALOGICZNYM

Już na wstępie należy tutaj podkreślić, że afirmacja absolutnej tożsamości, zarówno istoty, jak i istnienia w Bogu oznacza to, iż ponad to, co wyraża owa tożsa-

¹⁵ W tym kontekście Krąpiec wiąże ontyczną „nośność” istnienia z koniecznym pytaniem o przyczynowanie zewnętrzne. Dlatego pisze, że tutaj, tj. „w analogii transcendentalnej, samo istnienie realizuje się wewnątrznie i jest tym czynnikiem, który uzasadnia bytowość i realność rzeczy we wszystkich wypadkach bytowania. Niewątpliwie dołącza się tutaj aspekt przyczyn zewnętrznych, ale aspekt ten jest nieodłączny od faktu istnienia i jego funkcji w bycie” (I, s. 224). Zob. XIII, s. 179.

¹⁶ Por. Tenże, I, s. 150. 170; XIII, s. 236-237.

mość, refleksja metafizyczna nie jest w stanie nic „nowego” wyrazić. „Zrozumiałość” zatem Boskiej natury (prostej) idzie po linii bytu¹⁷. I chociaż, owszem, natura bytu ujawnia inne (poza samą bytowością) jego aspekty, to są one zamienne z samym bytem i w związku z tym, bez koniecznego związania z nim, są niezrozumiałe. Bytowość zatem, ostatecznie akt istnienia, sprawia ich realność oraz ich „komunikatywność”; jest podstawą ich nośności, jest fundamentem ich sensu. Wynika stąd również to, że analogia bytu ujętego w sobie jest bardziej „przejrzysta”, czytelna od innych typów analogii. Sama analogia bytowa *de facto* stwierdza to, że z konieczności istnieje Byt prosty, który jest Istnieniem. W tym właśnie akcie wszystkie inne wartości-aspekty bytu się zawierają i jakoś „pełniej” ukazują jego „wnętrze” – to wszystko, czym on jest, czyli jako transcendentally dobry, prawdziwy, itd.¹⁸. Zrozumienie zatem bytu przygodnego, co dla metafizyki jest swoistym „punktem wyjścia”, nie jest możliwe bez implikacji konieczności afirmacji Boga, którego partycypacją jest byt w swej „naturze” niekonieczny. Jednocześnie jest to podstawa całej analogicznej więzi świata jako układu bytów przygodnych. Tak zatem należy stwierdzić, że transcendentally relacja z oparciem ontycznym na przyczynowaniu zewnętrznym, stanowi fundament analogicznej jedności wszystkiego, co istnieje, ale również jest punktem wyjścia dla wtórnych, analogicznych ujęć realnego świata, który – ujęty w ten sposób – przedstawia się jako struktura ontycznie spójna¹⁹. „Ilekczo zatem – konkluduje Autor *Teorii analogii bytu* – analogia proporcjonalności opiera się pojęciach transcendentallych, tylekroć z logiczną koniecznością wyraża *in actu exercito* transcendentally relację do Bytu pierwszego, do *Maximum Entis*, będącego jej głównym analogatem, a zarazem stanowiącego dostateczną rację bytu i metafizycznego poznania wszystkich innych analogatów²⁰. Jak zatem widać, wspomniana tu

¹⁷ Oczywiście – będzie jeszcze o tym mowa w dalszych częściach niniejszej pracy – Bóg nie jest „dany” w jakimkolwiek poznawczym „ogłądzie” bezpośrednim. Jego afirmacja jest afirmacją pośrednią – „wyrasta” niejako z analizy bytu niekoniecznego, który jako przygodny, nie będąc „sprzężony” (na mocy partycypacji) z Absolutem wydaje się być czymś absurdalnym. Por. VIII, s. 276; XIV, s. 211; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 145-146.

¹⁸ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 232-233. Stąd wniosek, jaki wyprowadza Autor monografii *O ludzką politykę*: „Żadna inna doskonałość bytowa nie byłaby czymś realnym, gdyby nie istniała aktualnie. Do aktu istnienia, jako ostatecznej doskonałości, nie można już doskonalszego dodać” (XVII, s. 81).

¹⁹ Por. Tenże, XI, s. 164-165. „Byt konieczny – pisze Krąpiec – jest dostateczną racją rzeczywistości bytu przygodnego, a zatem jest także dostateczną racją metafizycznego poznania tego bytu” (I, s. 152).

²⁰ Tenże, I, s. 153. W związku z tym M.A. Krąpiec stara się ukazać „spójność” ogólnej koncepcji bytów przygodnych i koniecznego istnienia Boga, co staje się zdecydowanie bardziej czytelne na gruncie poznania analogicznego. „Analogia transcendentally ujawnia więc – pisze Autor monografii *Ja – człowiek* – tylko samoistną bytowość, sam fakt egzystencji Bytu koniecznego, i bezpośrednio nie stwierdza wewnętrznego sposobu realizowania się tej bytowości, daje jednak podstawy różnych konceptualnych ujęć egzystencjalnego faktu Bytu pierwszego. A zatem na filozoficznej drodze poznania Bytu koniecznego nie ujmuje poznawczo atrybutów Bytu pierwszego, jak dobro, miłość, sprawiedliwość, na sposób analogiczny do atrybutów bytów przygodnych [...], lecz jedynie poznajemy sam fakt istnienia Bytu

ontyczna „spójność” posiada swoje racjonalne „ramy” jedynie na płaszczyźnie integralnej, tj. uniesprzeczniającej wizji rzeczywistości, kresem wyjaśniania której jest taki Byt, który ostatecznie jest jej Racją pierwszą.

Stąd fakt analogiczności bytu jest fundamentem dla odczytania i sformułowania podstawowej, pierwszej i naczelnej zarazem zasady, mianowicie zasady tożsamości, która w odniesieniu do bytu przygodnego wyraża jego analogiczną, to jest relatywną tożsamość, zaś w Bycie Koniecznym – tożsamość jedyną w swoim rodzaju, bo absolutną²¹. „Naturalnie – zastrzega z naciskiem Krąpiec – przejście do stwierdzenia analogatu głównego w analogii proporcjonalności dokonuje się na gruncie takich doskonałości, jakie stanowią podstawę wytworzenia o nich transcendentalnego pojęcia, które w jakiś sposób zawiera w sobie istnienie, a przez to w sposób mętny i niejasny (z natury!) implikuje tzw. ustopniowanie bytowe w wyniku nierównych partycypacji Bytu Pierwszego”²². Bóg, jawiący się tutaj jako istniejący na mocy swojej istoty analogat główny, „ujawnia się” jako Byt doskonały (pełnia wszelkich doskonałości), ale samo poznanie Jego natury nie jest doskonałe. Jest zdecydowanie „negatywne” – to znaczy, „pozytywnie” jest dalece nieokreślone. Stąd cała wiedza o Boskiej naturze „wydobywana” na gruncie teologii naturalnej, poznanie istoty Boga jako Analogatu głównego wypływa z poznania treści analogatów mniejszych, a zatem z poznania i rozumienia ontycznej struktury bytów przygodnych, tj. ze swojej natury niekoniecznych. Dlatego można powiedzieć – na tej i tylko na tej drodze – że Bóg jako Analogat główny właśnie, stanowi maksymalne, doskonałe spełnienie wszelkich doskonałości, bytowego uposażenia bytów niekoniecznych. W związku z tym, orzekając od strony „negatywnej”, takie rozumienie Boga prowadzi do wniosku, iż nie jest On niczym z tego, co stanowi jakkolwiek „zawartość” całego *compositum* bytów ograniczonych²³.

Chociaż jest faktem, że na mocy analogii transcendentalnej stwierdza się analogiczność wszelkich bytów w ich istnieniu (byty są analogiczne „bytowo”), to jednak stąd nie wynika, że istnienie tak ujmowane należy do jakichś „dodanych” czynników, które konstytuują istotę tychże bytów. Znaczy to, że istnienie (a ściśle – akt istnienia) nie jest podstawą poznawalności dowolnego, drugiego analogatu. Jest natomiast tak, może stanowić fundament poznania istnienia drugiego analogatu, pod tym wszakże warunkiem koniecznym, że jest nim Absolut jako analogat główny. To

koniecznego, wszelkie zaś inne pojęcia lub sądy niesprzeczne z uzyskanym na analogicznej drodze pierwotnym faktem egzystencjalnym: *istnieje Istnienie czyste* określamy jako atrybut, czyli przymiot Bytu pierwszego”. I co w interpretacji M.A. Krąpca wydaje się fundamentalne, dodaje: „Natura tak uzyskanego atrybutu jest niezrozumiała bez odwołania się do pojęcia bytu” (I, s. 233).

²¹ Por. Tenże, VII, s. 415-416.

²² Tamże, s. 416. Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 174-175.

²³ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 154; XIII, s. 187; XIV, s. 225. Stąd Krąpiec powie, że „sprawa Boga, który transcenduje nasze poznanie, nie jest przedmiotem *krytyki poznania*, ale innych dziedzin filozofii, w tym metafizyki – jako *naturalnej teologii*” (VIII, s. 276-277).

również jest podstawą poznawalności drugich analogatów – bytów przygodnych, ale tylko i wyłącznie w zakresie ich bytowości, tzn. jest podstawą ich poznania jako bytów. Stąd wniosek, iż analogia transcendentálna jest swoistą „drogą” poznania tylko w najbardziej ogólnym aspekcie bytowości, tj. nie „chwytą” istoty rzeczy jako takich, lecz ukazuje ich „układ” jako istniejących. Złożona z wielości bytów rzeczywistość (bytowo analogiczna) stanowi spójną sieć – jeden układ relacji transcendentálnej²⁴. „Analogia transcendentálna – argumentuje w świetle tych analiz M.A. Krąpiec – nie może ukazać stopnia związania z istnieniem, z wyjątkiem analogatu głównego – Absolutu – o którym wyraźnie lub mniej wyraźnie można stwierdzić, że jest istnieniem czystym, czyli że zachodzi tam absolutna tożsamość istoty i istnienia, w wyniku czego jest to Byt Pierwszy, nieuprzączynowany, niezłożony, jedyny, od którego wszystko jest pochodne bytowo”²⁵. Wszelkie więc uwyrażniane atrybuty Boga są pochodne od „przymiotu” koniecznie (i w sensie ścisłym jedynie) poznawalnego, jakim jest istnienie, na mocy którego „widać”, że mówienie o Bogu w kontekście prawdy, dobra i innych aspektownych doskonałości bytu jest jakby wtórne od tego podstawowego, jakim jest właśnie istnienie. Podstawą zatem „całego” tego rozumienia jest – po prostu byt, bez którego pojęcia, wszystkie te wartości są poznawczo puste. Ich wartość-sensowność objawia się tylko poprzez analogiczność pojęcia bytu. Analogia metafizyczna zatem „źródłowo” pozwala stwierdzić bezwzględną konieczność istnienia Boga, którego istotą jest właśnie istnienie. Nie jest zaś podstawą orzekania niczego na temat wewnętrznego „sposobu” realizowania się tej bytowości²⁶. „Fakt jednak koniecznej egzystencji Absolutu – stwierdza Współtwórca LSK – uwyrażniamy sobie coraz bardziej poprzez jej (egzystencji) konceptualizację i w ten sposób uwyrażniają się atrybuty Boga”²⁷. Oznacza to, że stwierdziwszy konieczność takiej egzystencji, można konstruować sądy i wszelkie pojęcia, które nie są sprzeczne z sądem-zdaniem afirmującym ten właśnie fakt istnienia. Podstawową pozostaje jednak nadal kwestia fundamentalna – konieczne odwołanie się do bytu²⁸. Od niego bowiem, od samego aktu istnienia nie można abstrahować, gdyż jest ono i racją samej rzeczywistości, i racją (podstawą racjonalności) jej poznawalności. Z natury swej realistyczne poznanie metafizyczne docieka jej przyczyn. Stąd

²⁴ Por. Tenże, VII, s. 428-429; III, s. 98.

²⁵ Tenże, VII, s. 429. Krąpiec czyni przy tej okazji dodatkowe wyjaśnienia: „Stwierdzając fakt absolutnej tożsamości istoty i istnienia w Absolutcie, właściwie już nic ponadto nowego w treści nie można o tym bycie powiedzieć, gdyż każde nowe zdanie może być tylko i jedynie zdaniem równoważnym ze zdaniem stwierdzonym pierwotnie na drodze analogii. Wszelka bowiem *droga*, na której można do Absolutu dojść, to tylko *droga* bytu. Nie można o nim wprost mówić jako o dobru, prawdzie, jedyności niezależnie od bytu, ponieważ wszystkie te wartości są zamiennie z bytem, a w oderwaniu od bytu nie są na terenie realistycznej filozofii zrozumiałe. Podstawą ich rozumienia jest właśnie byt” (VII, s. 429).

²⁶ Por. tamże, s. 428-429.

²⁷ Tamże, s. 429.

²⁸ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, S. 82-83; M.A. Krąpiec, VII, s. 429-430.

– konsekwentnie dodajmy – że poznając byt, poznaje się jego rację dostateczną, ponieważ istnienie (niekonieczne) jest koniecznie przyporządkowanie do Absolutu, który właśnie w takim poznaniu metafizycznym „ukazuje się” i jako kres proporcji analogicznych, i jako racja dostateczna analogicznej doskonałości. Potwierdza to sformułowaną wcześniej intuicję, że w wyjaśnianiu ostatecznościowym ujmującym realizm bytu rzeczywistego, nie można abstrahować od konieczności afirmacji analogatu głównego – samego faktu i struktury analogii transcendentalnej²⁹.

2. ANALOGIA – RACJONALNOŚĆ BYTU I POZNANIA

Dokonawszy skrótovej charakterystyki natury analogii transcendentalnej, zauważmy teraz, że racjonalność bytu jako wyraz ontycznej jego prawdy dotyczy każdego bytu konkretnego, ale również – analogicznie – odnosi się do całej istniejącej rzeczywistości. Cały świat jak *compositum* bytów jest ontycznie prawdziwy, tzn. ostatecznie odnoszący się do Intelaktu Absolutu. Racjonalność świata (jedynie – jak zauważa S. Kamiński – „wiedza racjonalna” i tylko taka, „może być zrozumiała i kontrolowalna intersubiektywnie”³⁰) stanowi w sumie jedyną drogę jego poznawalności. Rzeczywistość jako inteligibilna „ujawnia się” poznającemu ją intelektowi, ukazując się mu w jej aspektach niepodobnych i różnych, ale także w tych, które – w pewnych przynajmniej relacjach-proporcjach – są tożsame³¹. „Byt jest racjonalny – odnotowuje w tym kontekście Krąpiec – a nasza myśl jest w jakiejś mierze pochodna od bytu. Wszystko zatem, co stanowi o naszym życiu racjonalnym, wewnętrznym, wszystko to jest najpierw treścią i *prawem* samego bytu”³². Ten ostatni,

²⁹ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 150-151. „Stwierdziwszy istnienie – pisze Krąpiec – rozum analizuje jego funkcje w rzeczy. W analizie tej dochodzi bardzo szybko do wniosku, że istnienie jest doskonałością rzeczy, że jest racją jej rzeczywistości, że rzecz wszystko co ma w sobie rzeczywistego, zawdzięcza tylko istnieniu, że wobec tego między istnieniem a treścią rzeczy jest bardzo ścisły związek, noszący nazwę relacji transcendentalnej” (I, s. 158).

³⁰ *Jak filozofować?*, s. 201.

³¹ A. Maryniarczyk powie tutaj, iż „zadaniem [...] poznania analogicznego, którym posługujemy się w metafizyce realistycznej, jest odkrycie podobieństwa pomiędzy rzeczami, dostrzegając równocześnie ich odrębność i specyfikę” (*Metafizyka w ekologii*, s. 170). Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 198; XIII, s. 165-166. „Każdy istniejący konkretny – pisze w związku z tym Krąpiec – stanowi niepowtarzalny układ różnorodnych części. Jednak taki układ jest poznawalny przede wszystkim jako rzeczywisty, a więc jako istniejący faktycznie, i dlatego jest poznawalny poprzez swą strukturę bytową – właśnie analogiczną. [...] Konkretny byt posiada tylko właściwą (tożsamą) bytową strukturę, powstałą jako relacyjna jedność różnorodnych składników, a więc jako potencjalno-aktualna jedność bytowa” (XXI, s. 149).

³² M.A. Krąpiec, VII, s. 141. Dlatego Krąpiec powie, iż sama „analogiczność bytu i analogiczność poznawczego ujęcia bytu umieszcza nas na bez-zakresowym polu bytu, którego to pola biegunami są i konkretna treść (istota bytu), i współmierne do treści (istoty) istnienie” (XIV, s. 135).

w obliczu przyporządkowania do siebie różnych ontycznych komponentów, wieloaspektowo (poznawczo właśnie) ujmowanych, jest analogiczny. Dzieje się tak wskutek ściśle określonego, a zatem – racjonalnego przyporządkowania pewnych zespołów owych komponentów do siebie nawzajem, jak również ich przyporządkowania do całości. Taki byt zatem ujawnia się jako wielopłaszczyznowo zrelacjonowany i w tym sensie (także analogicznie) nie może być „uwolniony” od tychże relacji. Bez nich zachodziłoby coś na wzór destrukcji samego bytu, co wydaje się być czymś sprzecznym, ponieważ sam fakt analogiczności – i bytu, i poznania, jest czymś odpoznawanym, „rejestrowanym” poznawczo niemal spontanicznie, gdyż byt jako istniejący, zarówno tożsamo, jak i zmiennie, tzn. ujawniając się jako sieć-układ realnych relacji, jest w sobie – i to w ścisłym sensie – analogiczny i jako taki właśnie, choć w sposób „mętny”, jest poznawalny. W oczywisty sposób staje się to podstawą realności, jak i racjonalności przedmiotu metafizyki, który to przedmiot – jak już była o tym mowa wcześniej – jest jeden, ponieważ jedność (analogiczna) bytowania jest podstawą jedności (analogicznej) poznania. Istnienie więc i ontyczna „obowiązywalność” tej jedności jest swoistym warunkiem metafizyki jako poznania – analogicznie – uporządkowanego, to jest, w tym wypadku – realistycznie uprzedmiotowionego³³.

2.1. ANALOGIA DWÓCH „PORZĄDKÓW” ŚWIATA

W związku z powyższym, raz jeszcze skonstatujmy, że porządek poznawczy rzeczywistości jest zawsze pochodny od porządku bytowego. Obiektywna jedność-spójność poznania, a zatem również jedność-spójność poznawanego „zespołu” prawd jest jednością-spójnością analogiczną. Trzeba tutaj bowiem podkreślić, że samo ludzkie poznanie jest także rzeczywistością, jest swoistym bytem – jest przecież faktem realnym. Ale nie jest ono ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, lecz analogiczne, gdyż takiego właśnie ujęcia domaga się poniekąd sama rzeczywistość i metoda jej (metafizycznego – koniecznościowego) uniesprzeczniania, co w realistycznie rozumianym „punkcie wyjścia”, znajduje racjonalny grunt już w aktach poznania zdroworoządkowego³⁴. Dotyczy ono bowiem zawsze przedmiotu – istniejących rzeczy.

³³ Por. Tenże, XIII, s. 205-207. 241; XV, s. 160. Tak zatem świat, ukazując się jako analogiczny, jest kosmosem złożonym, ale zarazem ujawnia się – jak mówi Krąpiec – jako „jedno zbiorowisko-rzeczywistość”. Oznacza to, że realizuje się tutaj proporcjonalna, ściśle uporządkowana (jako zrelacjonowana) ontyczna jedność całego świata. Może tutaj warto odnotować uszczegóławiającą uwagę, iż zasygnalizowana „analogia wewnątrzbytowa, czyli wewnętrzny sposób bytowania *jedności w wielości*, stanowi bazę dla analogii międzybytowej i w konsekwencji dla analogii poznania w jej różnorodnych odmianach” (XIII, s. 208).

³⁴ Por. Tenże, VIII, s. 249. „Ludzkie poznanie – pisze M.A. Krąpiec – spełnia zasadniczą rolę w naszym kontakcie ze światem; jest jedynym czynnikiem świadomości nas łączącym ze światem, wobec tego przykuwa ono specjalnie uwagę filozofa. Stąd też byt *ludzkie poznanie* domaga się specjalnej analizy filozoficznej, która ma doprowadzić do wykrycia natury funkcji poznawczej człowieka, natury ontycznej struktury poznania tak w ogólności, jak i w szczegółach, które się ujawnią w toku analizy poznania”

Te właśnie w poznaniu ujawniają się jako pierwsze. Tak więc – przestrzega poniekąd M.A. Krąpiec – koncepcja bytu jako bytu analogicznego nie może w żadnym poznawczym kontekście ukazać się jako niezborna ze „szczegółowymi” koncepcjami bytów stanowiących całe *compositum* świata, ale również koniecznych jego racji – i istnienia, i racjonalności. Chodzi tu więc o swoiste sprzężenie koncepcji bytu jako takiego z Bytem – Bogiem-Osobą, ale i z bytem człowiekiem-osobą, z całym kompleksem bytów przygodnych naturalnych, ale także z bytem moralnym, bytem-poznaniem, bytem-miłością, etc. Chodzi więc o wyjaśniające ukazanie świata-rzeczywistości, który jest ukonstytuowany z bytów rozumianych w ten sposób, że są one analogiczne, stanowiąc tym samym zataczający coraz szersze kręgi relacyjny układ, poszerzający się od jednostek, przez gatunki i rodzaje, aż do „kręgów” najbardziej „analogiczno-ogólnych”³⁵.

Teraz należy odnotować fakt, iż refleksja jako akt poznającego intelektu odsłania i jest swoistym „dowodem” na to, iż poznawanie jest w istocie wiązaniem się z rzeczywistością, odkrywaniem i potwierdzaniem naturalnego związku pomiędzy myślą, a rzeczywistością, do której ta się odnosi³⁶. Stąd płaszczyzna realnych bytowości i odpowiednio – realnych analogii jest podstawą rozumienia i „nośności” analogii w porządku poznania. A zatem, wpisana w naturę rzeczy „pytajność” jest *de facto* uwyrażnieniem wewnętrznej struktury samej rzeczywistości-bytu, który odsłania się jako analogiczny. Fakt analogiczności bytu i poznania stanowi zatem podstawę uwyrażniania zarówno realnego przedmiotu ludzkiego poznania, jak i – owszem – samego sposobu poznania. Owa analogiczność dotyczy więc przedmiotu, a zatem świata pozapodmiotowego, ale również podmiotu, który tę rzeczywistość refleksyjnie analizuje. Ogólnie zatem mówiąc, jest to ujęcie bytu analogiczne; jest orzekaniem, a to jest zawsze naturalną funkcją poznającego rozumu³⁷. „Analogia

(II, s. 28). Z drugiej strony, należy dodać, że specyfiką poznania filozoficznego (czy ściślej – metafizycznego), w odróżnieniu od poznania właściwego naukom szczegółowym, jest obecność w jego obrębie pojęć analogicznych (jak również pojęć transcendentalnych). Por. IV, s. 23.

³⁵ Por. Tenże, XI, s. 151; XXI, s. 149-150. Zarazem – co należy podkreślić – bytowa analogiczność pochodząca z natury rzeczywistości, a także analogiczna bytowa jedność są zawsze podstawą wszelkich analogicznych procesów-ujęć poznawczych. Por. X, s. 102. Zob. analizy J. Herbata w jego artykule: *O analogicznym orzekaniu filozoficznych predykatów o Bogu*, RF 50(2002), z. 1, s. 185-191.

³⁶ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 69. Przestrzega tutaj Krąpiec przed swoistą „absolutyzacją” roli pojęć w poznaniu rzeczywistości, gdyż to, jego zdaniem, prowadzi do błędu Kartezjusza, który – szukając oparcia w ideach (pojęciach) „jasnych i wyraźnych”, pomieszał niejako porządek sposobu poznania (metody) z samym jego przedmiotem. Mówiąc o tym, Autor *Realizmu ludzkiego poznania* uściśla, że pojęcia spełniają dwie podstawowe funkcje: są one, po pierwsze, swoistym „produktem myśli”, „modyfikacją psychiki”, a zatem ludzkich aktów poznania, które właściwie są procesem „znakowania” i, po drugie, pojęcia spełniają funkcję prezentacji, „przedstawiania” rzeczy, które ostatecznie jest także „znaczeniem” rzeczywistości, do której się odnoszą. Zob. II, s. 78-79.

³⁷ Por. Tenże, I, s. 241. 82; IV, s. 259; II, s. 27. „Jedność metafizyki – powie Krąpiec – jest jednością analogiczną” (I, s. 64).

jako sposób poznania rzeczywistości – mówi w związku z tym Autor pracy *Ja – człowiek* – realizuje się w dwóch odrębnych podejściach poznawczych: pierwszym – dotyczącym samej heurezy pojęć, drugim zaś – mającym związek z konstrukcją pojęć uniwersalnych, już powstałych w naszym poznaniu³⁸. Tak zatem, analogia stanowi nieodzowne narzędzie poznania, tak samego realnie istniejącego bytu (który jest analogiczny), jak i analogicznego sposobu poznania, czy też – konsekwentnie – orzekania, które również ma charakter analogiczny, dzięki czemu w ogóle możliwe jest komunikowanie się poznających podmiotów pomiędzy sobą. Dlatego też sama rzeczywistość, która istnieje (bytuje) analogicznie, jest również analogicznie poznawana (w różnych rodzajach analogii) oraz analogicznie rozumiana; zawsze jednak proporcjonalnie, to znaczy odpowiednio do rozmaitych typów samej analogii bytowej. Stąd również poznanie (komunikowanie się) analogiczne rozpoczyna się zawsze w sposób beznakowy, to znaczy jest odczytaniem realnego, aktualnego istnienia tego, co istnieje, tj. każdego, dowolnego bytu. Taki dopiero, bezpośredni, realny „styk” z rzeczywistością gwarantuje właściwą (analogiczną właśnie) „miarę” wszelkich aktów poznawczych. Tak więc, należy wyprowadzić stąd istotny wniosek, że zasadniczo, pierwszoplanowo, analogiczność poznania jest pierwotna w stosunku do tego, co nazywamy abstrakcyjnością poznania³⁹.

Tutaj pojawia się kolejne spostrzeżenie. Porządek bytu i porządek poznania – są sobie przyporządkowane jako przedmiot i akt oraz – w związku z tym – posiadają wspólną treść i, co za tym idzie, mogą również posiadać wspólną nazwę, o ile oczywiście ta ostatnia odnosi się-oznacza jakąś wspólną treść dotyczącą i samego bytu, jak i jego poznania. Tak zatem byt jako przedmiot poznania jest w swej wewnętrznej strukturze „związany w jedność” na mocy relacji koniecznych, które sprawiają, że konkretny byt jest taki, jaki jest. Mówiąc krótko, te relacje są dla niego relacjami konstytutywnymi. Byt więc wyrażający się i ujmowany w swojej strukturze wewnętrznej jest analogiczny⁴⁰. Jest on analogiczny, bo analogiczna właśnie jest cała rzeczywistość. Analogia w poznaniu stawia sobie bowiem ten cel, aby w mnogości bytów, różnych, niesprowadzalnych do siebie, dostrzec „powtarzającą się”, nie-

³⁸ Tamże, s. 241. Przywołując „moment” heurezy wyjaśnia Krąpiec, że chodzi tutaj o tworzenie pojęć za pomocą (właśnie) analogii, co dokonuje się na płaszczyźnie rozumowania, jak i samego wnioskowania. „Analogia bowiem – pisze on – tworzy jakby jakiś pośredni sposób orzekania pomiędzy jednoznacznością, a wieloznacznością. Tak pojęte analogiczne orzekanie wystąpi wszędzie tam, gdzie pojęcia, przy pomocy których orzekamy o rzeczywistości, wystąpią w różnorodnych relatywnych połączeniach między sobą. Pojęcia bowiem jako byty myślnie, podobnie zresztą jak i byty realne, mogą się połączyć różnymi relacjami (naturalnie myślonymi), mającymi swe uzasadnienie w rzeczy. Analogia zatem w dziedzinie pojęć wystąpi wszędzie tam, gdzie jest wielość pojęć połączonych z sobą w jakąś relatywną jedność” (I, s. 246).

³⁹ Por. Tenże, XXII, s. 197; XXI, s. 169. „Analogia – mówi Krąpiec – dotyczy porządku realnego bytowania, porządku poznania oraz porządku orzekania” (XXII, s. 198).

⁴⁰ Por. Tenże, VII, s. 439. 407.

przypadkową jedność, opartą ostatecznie na porządku zarówno egzystencjalnym, jak esencjalnym bytu⁴¹. Jest to oczywiście swoisty warunek uprawiania metafizyki w ogóle, gdyż tylko analogiczne ujęcie jej przedmiotu „dostarcza” jej koniecznych treści. Stąd też, owszem, w „konstrukcjach” analogicznych mieści się jako cała rzeczywistość, gdyż każdy byt jest analogiczny, ale i zbiór wszystkich bytów jest analogiczny, tzn. realizuje analogiczną jedność. Bytowy pluralizm jako swoiste następstwo zachodzenia transcendentnej odrębności, w analogii bytu odnajduje swoją relacyjną jedność i – jak to nazywa Autorka *Partycypacji bytu* – ontyczną „wspólność”. Analogia zatem w ontycznym układzie świata pojawia się jako relacyjna jedność. Podobnie ma się rzecz z poznaniem rzeczywistości i całym związanym z nią procesem orzekania, który – ujęty językowo – jest również sposobem wyrazu jedności relacyjnej⁴². Warto tutaj dotknąć jeszcze zagadnienia relacji pomiędzy jednością bytu a jego składowymi, skoro rzeczywistość – jak już zostało to wielokrotnie podkreślane – jest w swej ontycznej osnowie pluralistyczna. Porządek natury ujawnia prawidłowość, iż zawsze jest tak, że całość (dowolna całość) jest racją wobec tworzących ją części, ale jednocześnie ma miejsce jakby „ruch” odwrotny, tzn. całość jest ukonstytuowana z tychże części. Istnieje zatem naturalny związek (nieprzypadkowy, proporcjonalny) pomiędzy częściami a całością, które układają się w sieć realnych relacji, które realizują się na dwóch zasadniczych płaszczyznach, mianowicie: części wobec całości oraz części wobec siebie nawzajem.

2.2. „WNĘTRZE” RELACJI TRANSCENDENTALNYCH

W perspektywie powyższych ustaleń, zwróćmy teraz uwagę na to, że świat jako zbiór rzeczywiście istniejących konkretów, a nie jedynie jakieś bliżej nieokreślone podłoże, z którego powstają swoiste modyfikacje, czy też przejawy tej samej natury, objawia się jako rzeczywistość bytów mnogich, złożonych z nieprzeliczalnej ilości relacji oraz różnych czynników – elementów składowych. Realistycznie więc ujęty przedmiot metafizyki – byt, jawi się jako układ bytów w sobie tożsamych, realizujących ontyczną jedność, pomimo wchodzenia w niezliczony splot bogactwa różnych relacji. Jest zatem tym samym bytem, w swej zmienności niezmiennym (identycznym) i w owej nieustannie przebiegającej zmienności jest ciągle relacyjnie tożsamy. Wspomniana tożsamość relacyjna bytu jest niczym innym jak realizowaniem się analogii wewnątrzbytowej. Ale to z kolei oznacza, że analogiczny sam w sobie byt jest

⁴¹ „Afirmacja istnienia – pisze M.A. Krąpiec – jest progiem naszego procesu poznawczego świata-bytu, jest poznawczą racją bytu samego poznania. I jak byt sam w sobie jest realny tylko wtenczas, gdy istnieje i istniejąc *organizuje* swoją treść bytową (która to treść bytowa jest tylko wtedy realna, gdy byt realnie istnieje), tak też nasze poznanie rzeczywistości jest poznananiem realnym, jest interioryzacją treści świata, gdy pierwsze nasze poznanie świata zostało wytracone z bierności poznawczej przez istniejący przedmiot [...]” (II, s. 73-74).

⁴² Por. Tenże, XXII, s. 121-122.

analogiczny wobec innych konkretnych, realnych bytów przygodnych, tworząc tak analogiczne *compositum* całej rzeczywistości. Ta analogiczna jedność świata zasada się, znowu, na analogicznej (z natury) strukturze każdego poszczególnego bytu. I tak, ów wewnętrzny analogiczny układ bytu jest podstawą odkrycia i uzasadnienia analogii międzybytowej⁴³. Jak zatem widać, dochodzi tutaj do kierowanej „porządkiem” świata swoistej proporcji pomiędzy wewnętrzną strukturą bytu – jego substrukturą, a jego zrelacjonowaniem „zewnętrznym”, czego najbardziej czytelnym przejawem jest rysująca się na tym polu „współmierność” zachodzenia analogii wewnątrzbytowej oraz międzybytowej.

Zatem ujmując istotę wszystkiego, co jest, jako istniejącego, metafizyka obejmuje swym poznawczym „zasięgiem” dosłownie wszystko, bo i Byt Absolutny jako konieczny, ale również wszystkie byty w ich „układzie” substancjalnym i przypadłościowym. Taki model rzeczywistości – przypomnijmy to ustalenie – możliwy jest do poznawczego ujęcia jedynie na gruncie realizowania się analogii transcendentalnej⁴⁴. Poznanie bowiem metafizyczne osadza się na relacjach koniecznych i realnych, a zatem – ostatecznie – transcendentalnych⁴⁵, to jest takich, które realizują się w każdym rzeczywistym bycie. Jako podstawowe jawią się tutaj trzy typy transcendentalnych relacji występujących w każdym realnym konkretnym, a mianowicie: faktyczność, realizm samego istnienia bytu, dalej – ontyczna inteligibilność jako fundament całego racjonalnego porządku świata i wreszcie ten typ transcendentalnej relacyjności, który wypływa z koniecznego związku, jaki zachodzi pomiędzy każdym dowolnym działaniem, a jego celem-kresem, czyli dobrem, co jest ontyczną bazą, zarówno dla samego dynamizmu, kreatywności kosmosu, jak i jego celowego uporządkowania⁴⁶. „Każdy bowiem z analogatów – wyjaśnia M.A. Krąpiec – swoją wewnętrzną treścią (natu-

⁴³ Por. tamże, s. 76-77. Naturalnie, analogiczny sposób bytowania znajduje swoje „odzwierciedlenie” w porządku poznania, czego istotnym wyrazem jest stosowany na gruncie metafizyki język. Zob. na ten temat m.in.: XXII, s. 77-78.

⁴⁴ Por. Tenże, XXI, s. 83; XIII, s. 242; VII, s. 426-427. Uzasadniając ten „układ” ontyczny i epistemologiczny, Krąpiec, odnosząc się do rozumienia analogatu głównego jako przyczyny ostatecznej uniesprzeczniającej same podstawy analogiczności, bo i realności świata w ogóle, wyjaśnia: „Analogat więc główny analogii to nic innego jak ostateczne uzasadnienie od strony ontycznej i ostateczne zrozumienie od strony poznawczej analogiczności samego bytu” (I, s. 227).

⁴⁵ „Analogiczna jedność ujęcia poznawczego bytu – dopowiada Krąpiec – warunkuje przedmiotowość i realność samego poznania metafizycznego, które jest poznaniem specyficznie transcendentalizującym do tego stopnia, że nawet wyrażenia uniwersalne języka potocznego lub dziedzin poznania innych nauk na terenie klasycznej metafizyki egzystencjalnej są rozumiane analogicznie, transcendentalizująco” (X, s. 102).

⁴⁶ Por. Tenże, XXII, s. 77. 205. W tym kontekście M.A. Krąpiec wyjaśnia, że „stany prawdziwościowego naszego poznania wiążą się z językiem transcendentalizującym, analogicznym, w którym wyrażamy realnie istniejące stany rzeczy, które w języku metafizycznym przybierają postać analogicznego (tzw. pojęcia) bytu i zamiennych z nim transcendentalnych wartości (rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna)” – XI, s. 139.

rażą realizuje doskonałość współmierną do istnienia. Stopień tego istnienia jest w każdym analogacie zasadniczo różny, jakkolwiek identyczny w sposobie relacji do istoty (relacja transcendentálna), o ile mianowicie każda istota całą swoją wewnętrzną treścią jest skierowana do posiadania istnienia [...]. Tego rodzaju tożsamość w sposobie odniesienia do istnienia stanowi przejaw relacji transcendentálnej⁴⁷. Analiza świata ukazuje więc to, że czynnikiem, który jest identyczny we wszelkich bytach jest relacja transcendentálna danej (konkretnej) natury z wszystkimi przysługującymi jej cechami do istnienia. To ostatnie jest różne w każdym bycie, gdyż jest czynnikiem doskonalącym, aktem różnych, odmiennych konkretnych istot⁴⁸. A zatem, ów ścisły związek, jaki zachodzi pomiędzy treścią bytu, a jego istnieniem jest właśnie relacją transcendentálną. Dzieje się tak, ponieważ dostrzegając realizm rzeczy, stwierdzając ich faktyczne istnienie, można także „odkryć” ich „podobieństwo” – to głównie, że są one bytami, to znaczy realizują jakąś treść (jakość), ale zawsze pod aktualnym, to jest realnym istnieniem⁴⁹. „W takim układzie rzeczy definicja jednej pary analogicznej proporcji staje się w pewnej mierze definicją drugiej pary, ale tylko w aspekcie analogiczności⁵⁰. Nadmienmy tutaj tylko krótko, że jest to nieodzowny fundament, na którym można opierać wszelkie racjonalne próby „opisu” świata.

Bazą ujęć analogicznych – dodajmy to kolejny raz – jest samo podstawowe rozumienie bytu jako istniejącego. Sprawą zasadniczą jest tutaj zatem sam sposób uchwycenia analogiczności aktu istnienia. Rzeczywistość bowiem rozumiana pluralistycznie ukazuje różne typy aktu istnienia, a więc akty o doskonałości, która – owszem – jest analogiczna, lecz nie jest równa. „Jeśli zatem stwierdzamy – pisze M.A. Krąpiec – istniejącą już rzeczywistość i ujmujemy analogicznie fakty istnienia, to możemy pytać, jakie jest uzasadnienie tego, że akt ujmowalny analogicznie jest właśnie aktem analogicznym, a więc aktem o nierównej doskonałości, że akt ten w jednym tylko przypadku daje efekt aktu czystego, będącego Bogiem, podczas gdy w innych przypadkach nie jest to akt wszechdoskonały, nie jest Bogiem, chociaż nie ma w tym sprzeczności, gdyż każde pojęcie aktu jako takiego było nieograniczone⁵¹. Oczywiście, podstawą analogicznego pojęcia bytu, ale również in-

⁴⁷ Tenże, I, s. 157-158.

⁴⁸ „Metafizyczna istota rzeczy – wyjaśnia S. Kamiński – to nie uposażenia treściowe rzeczy, które dzięki różnym dyscyplinom naukowym coraz pełniej poznajemy, ale to, co ostatecznie wyznaczają wewnętrzne pryncypia bytu, pojętego jako konkretna treść istniejąca lub jako to, co w określony sposób urzeczywistnia swoje istnienie” (*Jak filozofować?*, s. 207).

⁴⁹ Por. M.A. Krąpiec, I, s. 158. Stąd wniosek twórcy Szkoły Lubelskiej, iż „konkretyzm analogicznego poznania dotyczy przede wszystkim realnie istniejących rzeczy, ujmowanych w przyporządkowanych sobie porcjach-proporcjach. Ujmujemy aspektywną jedność relacji w kontekście różnych relacji danych konkretów” (XXI, s. 207).

⁵⁰ Tenże, I, s. 225-226.

⁵¹ Tenże, VII, s. 241. Myśl M.A. Krąpcy idzie tutaj w kierunku jasnego określenia roli analogii, twierdząc krótko, że „sama analogia jest analogiczna; jej ogólne rozumienie otwiera możliwość rozu-

nych analogicznych pojęć jest taki sam sposób posiadania-realizacji aktów istnienia przez różne byty. Te właśnie byty, konkretne natury poprzez to, czym są, wyrażają relację transcendentálną do właściwego sobie – swej naturze, proporcjonalnego aktu istnienia. Wynika stąd, że metafizyczna jedność analogicznych pojęć realizuje jedność proporcjonalną, ponieważ na różne sposoby realizują się one w poszczególnych bytach⁵². Konsekwentnie zatem odnotujmy, że „afirmacja istnienia rzeczy realnie poznawanej jest racją naszego realnego aktu poznania i jest przez to gwarancją naszego realizmu poznawczego. [...] Afirmacja tego istnienia może się jedynie dokonać i dokonuje się poprzez nasz intelekt, a nie tylko zmysły, gdyż zmysły nie są zdolne ująć aktu istnienia, skoro ujmują tylko odpowiednie jakości zmysłowe, proporcjonalne dla narządu zmysłowego [...]”⁵³. Ukazuje to – powiedzmy na koniec tak – analogiczną nośność-komunikatywność poznania intelektualnego, jako tego, które w swoisty sposób „spina”, racjonalną właśnie, panoramę mnogości bytów w jej ontycznej różnorodności, ale i poznawczej jedności.

3. „GRANICE” BYTU – „GRANICE” POZNANIA

Odnotujmy od razu kwestię, która – w świetle powyższych analiz – wydaje się być czymś zupełnie zrozumiałym. Mianowicie, poznawczy maksymalizm, właściwy klasycznie pojętej metafizyce, swoje fundamentalne odniesienie znajduje w realistycznie rozumianym świecie jako zbiorze bytów mnogich, niekoniecznie istniejących. Są one dostępne człowiekowi już w zwykłym, naturalnym, spontanicznym, poznawczym kontakcie. Posiada on jednak również swoje poznawcze jakby „krańce” wtedy, gdy sięga wyjaśniania rzeczywistości w jej uniesprzecznieniach ostatecznych⁵⁴. Metafizyka jest takim typem poznania – przypomnijmy to – które poznający człowiek uzyskuje dzięki naturalnie transcendentnemu intelektowi, który to z kolei intelekt posiada zdolność „poruszania się” w obrębie istniejącej rzeczywistości dzięki powszechnym i koniecznym zasadom bytu, jak i samego myślenia (to ostatnie

mienia pluralizmu bytowego i zarazem ukazuje konieczność istnienia takiego bytu, który jest ostateczną racją pluralistycznej rzeczywistości. Jest tą racją ostatecznie Absolut, czyli byt wolny od relacji, jakie spotykamy w bytach przygodnych” (XXII, s. 209).

⁵² Por. Tenże, I, s. 159.

⁵³ Tenże, II, s. 75.

⁵⁴ A. Maryniarczyk, omawiając fundamentalną (ontyczną i poznawczą) nośność pierwszych zasad, zauważa, iż są one, podobnie zresztą jak i układ transcendentaliów, „granicznymi – jak się wyraża – (tzn. koniecznymi) elementami istnienia porządku racjonalnego i życia racjonalnego człowieka, bez których mamy do czynienia z niebytem i absurdem. I tak – uzasadnia – jak nie może istnieć byt nie będąc racjonalny, tak również nie może ukonstytuować się byt-poznanie bez tożsamości, niesprzecznności, racji, odrębności, celowości, doskonałości (integralności) jako swych konstytutywnych elementów” (*Pierwsze zasady wyrazem porządku racjonalnego*, s. 224).

w naturalnym porządku jest wtórne wobec samych „źródłowych” aktów poznawczych)⁵⁵. Jest, w pierwszym rzędzie, poznaniem-ujęciem koniecznych, a przez to niepowątpiewalnych „układów” rzeczywistości, tak jak jest ona dana. Jest rozumiejącym osądem – „wglądem” w to, co i jak poznajemy. Można powiedzieć zatem, że „granice” metafizyki wyznacza jej przedmiot, a zatem to, co istnieje i jest – jako takie – czymś (rzeczowo) niesprzecznym⁵⁶. Można więc odpowiedzialnie stwierdzić, że poznanie metafizyczne nie jest poznaniem wyczerpującym przedmiot „do końca”. Poznawcze władze człowieka okazują się niewystarczające, aby dotrzeć i ująć poznawczo pełnię rzeczywistości. Jawią się tutaj naturalne tajemnice (właściwe również naukom szczegółowym), to jest takie „obszary” rzeczywistości, które nie są poznawalne. I realistyczne właśnie podejście do rzeczywistości, odkrywa również to, że owa „niewiedza” jest też realnie nieunikniona⁵⁷. Sprawa ta jest tym bardziej doniosła, że chodzi tutaj przecież o poznanie bytu realnie istniejącego, z całą jego ontyczną strukturą. „Poznawać – wyjaśnia E. Gilson – znaczy obejmować myślą to, co jest”⁵⁸. Byt nie przedstawia się w ludzkim poznaniu jako jakiś abstrakcyjny układ, poddający się prostym ujęciom definicyjnym. Jego wewnętrzna struktura jest „zrośnięta” z każdą konkretną rzeczą. Realnie ujęty byt przekracza wszystkie kategorie istnienia, co także oznacza, że również przekracza ujęcia poznawcze. Postulowanie tutaj jakiejś Kartezjańskiej „jasności” i „wyraźności” bytu nie jest zasadne, gdyż ujęcie bytu w obrębie takich „kryteriów” byłoby swoistym „zamknięciem” go i „odcięciem” od innych idei, a przecież pojęcie bytu (i to – dodajmy – na sposób konieczny) odnosi się do całej rzeczywistości (bo tu wszystko jest bytem-czymś bytującym)⁵⁹.

W związku z tym, trzeba to wyartykułować raz jeszcze – ujęcie realistyczne rzeczywistości oznacza również jej ujęcie na płaszczyźnie racjonalności. „To sama rzeczywistość, sam byt, będąc analogicznym, stanowi fundament pytania o ostateczną rację rzeczywistości tak bardzo niezrozumiałej, sproblematyzowanej, *pytajnej*. Nasze spontaniczne poznawcze ujęcie bytu – wyjaśnia tutaj M.A. Krąpiec – kończy się niemal koniecznościowo sformułowaniem pytania *dłaczego?*. Pytanie to jest jakby synonimem pytajności, w obrębie której poruszamy się i żyjemy”⁶⁰. Naturalnie, intelekt ludzki (w końcu intelekt człowieka – osobowego bytu przygodnego) nie wszystko może poznać, jak również nie wszystko może uzasadnić, sprawdzić (zwe-

⁵⁵ Dodajmy za E. Gilsonem istotną uwagę, iż koniec końców, „wyjaśnienie istnienia jednego bytu stanowi zarazem wyjaśnienie istnienia wszystkiego, co istnieje” (*Tomizm*, s. 191).

⁵⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 42. 63. „Jakże wolną staje się myśl filozoficzna – zauważa Krąpiec – której granicami jest jedynie sprzeczność, a wszystko co mieści się w granicach niesprzeczności, jest już filozoficznym dociekaniem” (III, s. 136).

⁵⁷ Por. Tenże, II, s. 59.

⁵⁸ E. Gilson, *Tomizm*, s. 498 („Nie ma innego doskonałego poznania” – tamże).

⁵⁹ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 119. To realny byt – zauważa A. Maryniarczyk – jest w istocie rdzeniem systemu metafizyki (zob. *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, s. 320-321).

⁶⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 442.

ryfikować – jak powiedziałby Swinburne) i rozstrzygnąć. W związku z tym – nie mogąc zrealizować poznawczej dosiężności każdej „warstwy” rzeczywistości – nie jest w stanie orzekać o fałszu, czy prawdzie każdego zdania. Nie znaczy to oczywiście, by sądy i zdania, które odnoszą się do konkretnego, ściśle określonego przedmiotu, nie były zawsze kategorycznie (wręcz restryktywnie) – albo prawdziwe, albo fałszywe⁶¹. Niemniej jednak racjonalność wszelkiego typu wyjaśniania świata takiego, jakim on się zdroworoządkowo przedstawia, sprowadza się ostatecznie do wskazania płaszczyzny bytu takiego, który stanowi realną, dorzeczną rację bytową wszelkich stanów bytowych, które same w sobie nie są zrozumiałe. Ujawnia to swoistą „graniczność” ujęć metafizycznych („granicami naszego poznania – powie Maryniarczyk – są granice bytu”⁶²). Falsyfikacja bowiem racjonalności świata, jest *de facto* próbą odwołania się do niebytu, w każdym razie do jakiejś sprzeczności (absurdu), która naturalnie – jedynie pozornie – miałaby wyjaśniać dostępną nam w poznaniu strukturę kosmosu. Tymczasem wyjaśnianie metafizyczne bazuje na zasadzie racji bytu, co również, przy realistycznym traktowaniu owej „graniczności” ujęć poznawczych i ich niedoskonałości, suponuje konieczność (właśnie realną, rzeczową) odwołania się do takiego elementu-czynnika, którego brak afirmacji byłby jednocześnie, i to najgłębszą z możliwych – negacją, bo zaprzeczeniem samego bytu, co byłoby ewidentnym absurdem⁶³. Dlatego też Autor *Realizmu ludzkiego poznania* nie waha się powiedzieć, iż „istnienie bytu – jego faktyczność – jest w każdym przednaukowym i naukowym poznaniu *tajemnicą*, tzn. bądź nie stanowi przedmiotu badań i wyjaśnień, bądź wymyka się z aparatury językowej nauki. Wszelkie zaś próby uczynienia z faktyczności (istnienia) cechy rzeczy są tylko nieporozumieniem płynącym z płytkości ujęć poznawczych”⁶⁴. W związku z tym, poznanie rzeczywistości – pomimo jego realizmu, to znaczy także swoistej „wystarczalności” pozwalającej wnikać poznawczo, rozumiejąco w strukturę świata, aby ten, jako dorzeczny, stał się bardziej zrozumiały – jest poznaniem zawsze aspektowym; jest ono bowiem zawsze jedynie wycinkowe i wybiórcze⁶⁵.

W metafizycznej analizie rzeczywistości – pójdźmy znowu w obszar niesprzecznień ostatecznych – swoistą „granicę” bytu i zarazem „granicę” poznania stanowi teoria Boga jako racji ostatecznej uzasadniającej rzeczywistość dostępną w naturalnym ludzkim poznaniu⁶⁶. Warto tutaj jednak pamiętać, że – jak mówi Krą-

⁶¹ Por. Tenże, II, s. 101-102.

⁶² A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 127. W swej formie stwierdzenie to przypomina sformułowanie L. Wittgensteina, który twierdził – naturalnie, ze swojego punktu widzenia, że „granice języka” wyznaczają poniekąd „granice świata”.

⁶³ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 37.

⁶⁴ Tenże, VII, s. 443.

⁶⁵ Por. Tenże, XI, s. 52.

⁶⁶ „W swoim poszukiwaniu Absolutu i Przyczyny wszystkiego – podkreśla L. Elders – metafizyk osiąga granicę, której nie może przekroczyć: istota Boga jest niedostępna” (*Filozofia Boga*, s. 321).

piec – „wysiłek *rozumienia* Absolutu musi być korygowany nieustannie rezultatami metafizycznych wyjaśnień, ukazujących tożsamość transcendentaliów – bytu, rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra, piękna. Tylko bowiem byt analogicznie i transcendentalnie pojęty może być *wehikułem* ładunku poznawczego, wiążącego rozumienie bytu przygodnego i Absolutu”⁶⁷. W kontekście tych rozważań lubelski Filozof twierdzi, że poza obszarem treści wyznaczanych przez rozumienie transcendentaliów, zwłaszcza transcendentaliów relacyjnych, nie posiadamy o Bogu innej „wiedzy”, to znaczy jakby bardziej doskonałego Jego „obrazu”. Szczególną rolę odgrywa tutaj rozumienie ludzkiej osoby jako swoistego analogicznego „pomostu” służącego „opisywaniu” Boskiej istoty. „I chociaż takie modelowanie rozumienia Boga – dodaje – nie daje w sumie Jego *obrazu*, to jednak ustawia w kierunku rozumienia istnienia takiego bytu, który sam w sobie jest osobą, który będąc przez siebie i sam w sobie, jest zarazem wszędzie tam, gdzie jest jakikolwiek byt, którego realność jest całkowicie oparta na działaniu Absolutu”⁶⁸. Realność, rzeczywistość świata analogicznie pojętego, bo analogicznie istniejącego, wskazuje zawsze na Rzeczywistość Najwyższą, która jest jednocześnie ostateczną (i jedyną) Racją świata istniejącego realnie i analogicznie; jest Racją dla całego *compositum* bytu, które – owszem – posiada akt istnienia, ponieważ istnieje realnie, ale nie jest samym tym istnieniem (nie udziela go sobie, ani nie ma wpływu na jakikolwiek jego „intensywność”)⁶⁹.

Ujawnia to, konsekwentnie, treść tezy – uwagi o niezwykle doniosłym znaczeniu dla całej realistycznie pojętej metafizyki – tej mianowicie, że Bóg nie występuje tutaj jako swoista racja „pośrednicząca” w rozumieniu innych bytów – bytów przygodnych i niekoniecznych – jako, w tym wypadku, analogatów mniejszych. Wręcz przeciwnie, analogiczność ludzkich ujęć poznawczych przekonuje, iż w pierwszym rzędzie nie poznajemy Boga, to znaczy tego, że istnieje i istniejąc, realizuje określoną naturę, lecz najpierw przedmiotem wszelkich aktów poznawczych jest byt przygodny, który, rozpatrywany w świetle racji ostatecznych, bez afirmacji konieczności istnienia Absolutu, jawi się jako wewnętrznie sprzeczny, wręcz absurdalny. Bóg jest więc poznawany pośrednio⁷⁰, to znaczy poprzez „kontekst” innych bytów, dla któ-

⁶⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 451. „Teoria metafizyczna – mówi M.A. Krąpiec – doprowadza racjonalnie do akceptacji sądy egzystencjalnego pośredniego: *istnieje Absolut* w oparciu o stwierdzony przygodny byt, którego istnienie jest realne, jeśli jego racja ostateczna – Absolut – istnieje. I to jest kresem wysiłku poznawczego metafizyki” (XIII, s. 95).

⁶⁸ Tenże, VII, s. 451. „Pojęcie Boga – podkreśla stanowczo M.A. Krąpiec – modelujemy sobie wykorzystując nie tyle analogiczne bytowanie bytów przygodnych, ale na podstawie doświadczenia bytowania osobowego natury ludzkiej. Człowiek bowiem jest jedynym bytem w przyrodzie, który spełnia warunki bytowania w sobie i dla siebie – chociaż nie z siebie ani, tym mniej, przez siebie” (XI, s. 157).

⁶⁹ Por. Tenże, XXI, s. 83.

⁷⁰ A.B. Stępień podkreśla w tym kontekście, iż „wszystko, co wiemy o Bogu, na terenie metafizyki jest związane z tym, iż jest On racją dostateczną i ostateczną istnienia bytów zmiennych i przygodnych” (*Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 295).

rych On – ostatecznie – jest racją. Stwierdzenie konieczności Jego istnienia nie jest tutaj równoznaczne poznaniu Jego natury (istoty). Jest to zatem – choć bazujące na „graniczności” bytu i jego poznania – poznanie stanowiące swoisty „punkt dojścia” refleksji metafizycznych, niż niczym nieuprawomocnione podejście aprioryczne, którego rezultatem bywały w myśli ludzkiej systemy idealistyczne, czy idealizujące, których nie tyle zwieńczeniem, co warunkiem „systemowym” był Bóg, ale raczej jako idea (jakiś wykreowany „twór”), nie zaś jako realny doskonały Byt osobowy. W nurcie realistycznym metafizyki – przeciwnie – problematyka Boga staje się swoistym zwieńczeniem, zarówno samej problematyki analogii, jak i, przede wszystkim, analogicznej jedności całej struktury bytu, dla której Bóg jest Racją ostateczną⁷¹.

Tak zatem zauważamy, iż sam fakt konieczności afirmacji istnienia Boga, jak również charakter relacji, jakie zachodzą pomiędzy Nim a strukturą bytów niekoniecznych, jest możliwy do metafizycznego „ustalenia” wyłącznie na płaszczyźnie analizy skutków działania Absolutu w „obrębie” bytów przygodnych. Należy stąd wyprowadzić wniosek, że Byt Pierwszy jest poznawalny tylko ze względu na pierwotny typ relacji, jaki tutaj ma miejsce, a mianowicie relacji ujmującej całkowitą zależność istnienia wszystkiego, co jest, od Niego jako absolutnej ontycznej, doskonałej Racji. Przy czym, wyrażając się ściśle, należy podkreślić, że nie tyle mówi się tu o „wyjaśnianiu” istoty Boga, co raczej o uniesprzecznianiu układu bytów przygodnych. Dlatego „droga przyczynowości” – jak jeszcze będzie o tym mowa później – ukazuje się tu jako jedyna płaszczyzna „dyskursu” o Boskim działaniu (*habitu-do principii*) i na tym dopiero tle, „poznaniu” tego, Kim jest Absolut, ale wyłącznie w stosunku (w relacji – przypomnijmy – niezwrotnej) do całego kompleksu bytów przygodnych⁷². Ujawnia to powiązanie samej wizji Boga jako Bytu o absolutnej tożsamości istnienia i istoty z tym Jego „obrazem”, jaki staje się „punktem wyjścia” dla rozumienia samego faktu religii⁷³, w obrębie którego także pojawia się motyw kruchości bytu przygodnego wobec absolutnego Istnienia i samozrozumiałości Boga. „Tożsamość absolutna – przypomina Autor *Psychologii racjonalnej* – ma miejsce

⁷¹ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 79; XIII, s. 187. 243. 246. Dlatego też Krąpiec mówi, że w poznaniu metafizycznym, w „ostatecznościowym rozumieniu bytu konieczne jest odniesienie do Bytu Pierwszego jako racji samej bytowości. Ale Byt Pierwszy nie staje się pośrednikiem w rozumieniu realnie istniejących bytów. On jest koniecznie stwierdzalną racją bytowości, ale nie *medium*, poprzez które możemy poznać byty dane nam w empirii życia codziennego”. I w tym samym toku argumentacyjnym nieco dalej dopowiada: „Absolut nie jest tu poznany jako pośrednik wyjaśniający bytowość bytów, ale jako ostateczna racja, która z konieczności istnieje sama przez się. Jego istnienie jest konieczne dla odróżnienia bytu od niebytu” (XIII, s. 186-187).

⁷² Por. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 153-155.

⁷³ „Każda religia – zaznacza Z.J. Zdybicka – w sposób szczególnie chrześcijaństwo, ukazuje transcendentny wymiar człowieka, jego powiązanie z Bogiem, będącym ostatecznym źródłem istnienia i dobrem, do którego człowiek dąży – celem życia ludzkiego” (*Religia i polityka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, s. 162).

wówczas, gdy zniknie w bycie zdwojenie z istoty i istnienia, gdy istotą bytu jest jego istnienie. Taki byt przyjmuje się w metafizyce jako naczelną, konieczną i dostateczną rację wszelkiej rzeczywistości. Jest to byt samozrozumiały, byt samoistny, a więc – Absolut, zwany w religii Bogiem⁷⁴.

Język metafizyki egzystencjalnej, doprecyzujemy to na koniec, jest językiem analogicznym. Nie jest to język jednoznaczny (ani też wieloznaczny). Terminologia, pojęcia, które fundują ujęcia poznawcze, nie zawsze są adekwatne (powiedzmy – „proporcjonalne”) do uchwycenia i wyrażenia „istoty” rzeczywistości. Widać to na przykładzie, chociażby, struktury bytu ujmującej relacje aktu i możliwości w bycie, którą akcentują specyficzne „stany graniczne”. Dzieje się to częściej w wyrażeniach typu negatywnego, niż pozytywnego⁷⁵. Jakimś tego wyrazem jest, chociażby – jak już to widzieliśmy – metafizyczna analiza bytu po linii jego ujęć transcendentalnych, co ujawnia się na przykładzie ukazania specyfiki transcendentale (zwłaszcza) jedności i odrębności. „Odrębność bowiem – wyjaśnia M.A. Krąpiec – *naddaje* jedności nową relację, jaką jest oddzielenie od bytów drugich. Byty drugie w stosunku do bytu-jedności, jako rzeczy konkretnie istniejącej, są *nie-tym-bytem*, a więc w stosunku do *tego oto* bytu są relatywnym *nie-bytem*, a przez to stanowią wyraźną granicę rozumienia bytu jako bytu (jako istniejącego) oraz bytu jako jedności⁷⁶. Oznacza to, zauważmy ponownie, naturalną wydaje się „odpowiedniość” ujęcia bytu jako bytu (realnego) z ujęciem jego „kwalifikacji” transcendentalnych. A wszystko to „spina-” jest poniekąd „dodatkowo” poprzez ontyczną – podkreślmy – ale i poznawczą moc analogii (głównie analogii transcendentalnej).

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU

Próbując dokonać rzeczowego podsumowania tego rozdziału należy skonstatować, iż niczym niezastąpionym „narzędziem” (we wstępie do tego rozdziału powiedzieliśmy – swoistą „metodą”) pozwalającą na wyartykułowanie spójnej, w sensie – uzasadnionej, tj. *cum fundamento in re*, w pełni umożliwiającej dokonanie unie-

⁷⁴ M.A. Krąpiec, VII, s. 110. Niezwykle cenna jest tutaj uwaga poczyniona przez S. Kamińskiego, który podkreśla fakt, iż „ani pojęcia Boga, ani teza o istnieniu Boga nie mogą stanowić punktu wyjścia wyjaśniania w teorii bytu. Ta bowiem żadną miarą nie jest racjonalizacją wiary religijnej, jak zresztą wiara w Boga [wbrew temu, co twierdzi np. Kołakowski, Marcel, czy inni – JT] nie żyje z łaski metafizyki” (*Jak filozofować?*, s. 194).

⁷⁵ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 367.

⁷⁶ Tenże, XXII, s. 28. Owszem, dotyczy to głównie i przede wszystkim „kontekstu” realizowania się wszelkich bytów przygodnych jako bezpośredniego przedmiotu ludzkiego poznania. W stopniu jednak bezwzględny uwaga ta odnosi się do zupełnie nieadekwatnego poznania Boga, czyli Jego natury ujawniającej się w Jego działaniu, ponieważ Absolut w odniesieniu do działania wszelkich możliwych bytów niekoniecznych jest Transcendensem i w związku z tym żadną miarą nie może być poznawany na bazie natury-działania tychże bytów. Jawi się tu więc nieprzekraczalna granica ludzkich aktów poznawczych. Zob. XVIII, s. 15; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 152.

sprzecznionego obrazu świata, jest analogia. Jest to droga uzasadniona, ponieważ na mocy swojej obowiązywalności „wiąże” ona cały porządek bytu – ontycznego pluralizmu z jego Racją ostateczną, to jest z Bogiem, który działając przez swój Intellekt i Wolę, czyni świat nie tylko niesprzeczny w istnieniu, chociaż to jest tutaj czymś najbardziej istotnym, ale i (odpowiednio właśnie – analogicznie) w poznaniu. Zachodzi więc tutaj najgłębsza, to znaczy transcendentalna analogia w obrębie całego *compositum* bytów, która „chwytą” ich proporcjonalne zrelacjonowanie, zasadniczo na gruncie ich realnego istnienia, co tym samym oznacza, że poniekąd „zmusza” poznający podmiot (człowieka) do wskazywania na konieczne, tj. uniesprzeczniające racje „zewnętrzne”, będące podstawą wyjaśnień-uzasadnień ostatecznych. To samo, znowu – analogicznie – dotyczy faktu realnego poznania, które, jako „wyrosłe” z podłoża bytowego, jest poznaniem „odpowiednim”, to znaczy proporcjonalnym do samego układu ontycznego. Tak zatem analogia bytu i poznania jest tutaj swoistą konieczną „miarą” rozumienia samej rzeczywistości przygodnej, jak i jej uniesprzecznień – ostatecznie transcendentnych. Te ostatnie, to jest w istocie – sam Bóg, racjonalnie jest „ujmowalny” na płaszczyźnie orzekań właśnie analogicznych i *de facto* tylko ich. Ponieważ – jak już to sygnalizowano wcześniej – Bóg nie jest właściwym „przedmiotem” analiz metafizyki. Jest natomiast, i to jest istotne, ostateczną i absolutnie jedyną Racją analogicznego porządku ontycznego, jak i poznawczego. Z jakiegoś innego, na przykład – religijnego punktu widzenia (czyli tak w istocie wszyscy przywołani w pierwszej części tejże dysertacji Myśliciele), taki „układ” mógłby (pozornie oczywiście) wydawać się zbyt „uproszczony”, ale dodajmy tu od razu, racjonalnie-rzeczowo, a więc w sposób faktycznie uzasadniony (choć przy założeniu wspomnianych tutaj „graniczności” ujęć) – jest on w gruncie rzeczy jedyny.

VI „KRES” METAFIZYCZNEGO MAKSYMALIZMU

Jak zaznaczono to we wnioskach poprzedniego rozdziału, swoiście pojętą „procedurą” umożliwiającą dokonywanie metafizycznych, a zatem ściśle wyjaśniających analiz świata, jest analogia, która stąd czerpie swoją poznawczą, w istocie niczym niezastąpioną nośność, komunikatywność, iż w pierwszym rzędzie jest ona oparta, a raczej jest wyrazem samej odpowiedniości-proporcjonalności układu – struktury bytu. Analogia odsłania zatem nie tyle „nachodzenie” na siebie porządków – ontycznego i poznawczego, co raczej ich dorzeczną racjonalność wyrosłą z realistycznie ujętej koncepcji bytu jako płaszczyzny istniejącej realnie, a więc i – jako takiej – inteligibilnej. Słowem, transcendentalność analogii poznania jest swoistym „znakiem” transcendentalności samego bytowania. Takie ujęcie odznacza się z kolei naturalnym poniekąd ukierunkowaniem się bytu, w sobie przygodnego i w związku z tym – w sobie niezrozumiałego, do płaszczyzny uniesprzecznień transcendentnych, tj. takich, których, mówiąc ściśle, odrzucenie, równałoby się zanegowaniu i samej bytowości rzeczywistości, i samej jej poznawalności. Stąd też analogiczny sposób orzekania o świecie rzeczy i osób staje się tu jedyną „drogą” jakiegokolwiek (naturalnie niedoskonałego) orzekania „w obrębie” Boskiej natury.

W nawiązaniu do powyższych ustaleń zaznaczmy zatem, iż celem tego rozdziału jest próba swoistego „domknięcia” interesującej nas w pracy tematyki, a mianowicie zreflektowanie jej pod kątem ukazania swoistej „opozycyjności” pomiędzy ustaleniami-propozycjami z niej w jakiś sposób wypływającymi, a ich ewentualnymi zaprzeczeniami. Pytamy tutaj zatem o to, jakie konsekwencje niesie afirmacja celowościowej interpretacji kosmosu, jego uporządkowania, nielabilności jego struktur, w opozycji do ujęć nierzeczowych i (przynajmniej częściowo) nieracjonalnych, bo opierających się w swoich analizach na kategorii „ślepego” trafu nieskoordynowanych sił przyrody. Pytamy dalej o to, czy świat, pomimo swojej tajemniczości jest polem ujawniającym jakiś „zapisany” w nim sens, czy też jest płaszczyzną ontycznie i racjonalnie pustą, a zatem „prowokującą” interpretacje prowadzące do wniosków w gruncie rzeczy nihilistycznych. Wreszcie, jakby w trzeciej odsłonie, interesuje nas tu (oczywiście jedynie wybiórczo) zagadnienie samej racjonalności świata. Pojawia się tu bowiem dość osobliwa alternatywa: albo rzeczywistość – pomimo jej aspektowej przynajmniej misteryjności – jest w pełni racjonalna, to jest, w swoim istnieniu i realizowanej strukturze, uniesprzeczniona, czy mówiąc inaczej – uzasadniona w sposób ostateczny, czy też jawiąca się jako fundamentalnie absurdalna. To zna-

czy, jeśli nie ma racji istnienia i tego, czym jest – co do swej treści – w sobie, ani też poza sobą, to rzeczywiście prowadzi to do błędnego koła, bo albo w ogóle nie istnieje (co jest czymś zupełnie niedorzecznym), albo istniejąc – jest całkowicie w sobie sprzeczna, czyli w istocie (właśnie) absurdalna.

Analizy zatem nasze, biorąc pod uwagę te różne, nazwijmy to – „opcje”, zmierzają do tego, aby ukazać – przywołane wyżej – rzeczowe i racjonalne zarazem motywy-racje tego, że rzeczywistość, pomimo jej niekonieczności oraz niepełnej zrozumiałości, jest jednak, jako realna, czymś w swoim istnieniu i „czytelnym”, i w pełni uzasadnionym. Jak się okaże, konieczną podstawą takiego „układu” świata jest afirmacja istnienia i działania Boga jako Bytu Pierwszego – Racji istnienia i wszelkich doskonałości, zarówno świata rzeczy, jak i osób. I pomimo, że On sam jest w pierwszym rzędzie Bytem-Tajemnicą, to jednak On – Intelkt i Wola Absolutna, Osobowe Piękno-Miłość, Kres wszelkiego dążenia (zwłaszcza bytów rozumnych i wolnych) jest Racją ostateczną i absolutną całego uniwersum.

1. CELOWOŚĆ CZY „ŚLEPY” PRZYPADEK?

Zdaniem niektórych kosmologów, naczelne kategorie, za pomocą których jesteśmy dzisiaj w stanie opisywać świat, to: konieczność i przypadek¹. „Konieczność – pisze w tym kontekście M. Heller – to matematyczne prawidłowości wbudowane w prawa przyrody, przypadek natomiast jest zakodowany nie tyle w samych prawach przyrody, ile raczej w ich działaniu”. W dalszym ciągu swojego rozumowania Autor ten zwraca uwagę na serię rzekomych nieporozumień zarysowujących się pomiędzy bezwzględnością słuszności zakładania paradygmatu ewolucyjności struktur przyrody, a stanowiskami – jak mówi „religijnych przeciwników”, według których, mówiąc skrótowo, w świecie stworzonym przez Boga nie ma miejsca na przypadki. Sam jednak podkreśla, że struktura świata, funkcjonujący w kosmosie „układ praw przyrody”, działa również (choćby chyba nie jedynie) przy założeniu „strategii przypadków”. W związku z tym Heller konstatuje: „I prawa przyrody, i przypadki są elementami kompozycji, którą nazywamy Dziełem Stworzenia. Przypadki, tak samo jak prawa przyrody, są istotnymi składnikami tego Dzieła. Bóg – wyprowadza tu ostateczny wniosek – jest także Panem przypadków”². Nie wchodząc tu w meto-

¹ Uważa tak np. M. Heller w przedmowie do książki: E. McMullin, *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Tarnów 2006, s. xii-xiii. Bardzo interesującą analizę „kategorii” przypadku w perspektywie ontologii R. Ingardena przedstawia P. Garbacz w artykule pt. *O warunkach formalizacji ontologii stanów możliwych*. *Studium przypadku*, RF 56(2008), nr 1, s. 61-83.

² Tamże, s. xiii. Nadmienimy, że nierozróżnianie porządków – naukowego (przyrodniczego, kosmologicznego) i ściśle filozoficznego, tj. tego, w obszarze którego mogą się pojawić pytania na temat istnienia (i natury) Boga, mogą prowadzić do różnych, czasem skrajnych wniosków, czego wy-

dologicznie nieuzasadnione spory, nadmierny teraz tylko tyle, iż z metafizycznego „punktu widzenia” sprawa ta wydaje się nieco bardziej złożona, co nie oznacza, że nierozwiązywalna, wręcz przeciwnie – na jej gruncie otrzymuje znaczenie i rzeczowo, i racjonalnie uzasadnione, nie uciekając się przy tym do samych tylko kosmologicznych założeń³.

W tym kontekście M.A. Krąpiec opowiada się zaś zdecydowanie za rzeczowym rozumieniem samych przypadków, twierdząc, że odnoszą się one zawsze do płaszczyzny „bytów drugich”. Te bowiem nie charakteryzują się zdolnością jednoznacznego przewidywania porządku zdarzeń w strukturze bytów z natury przygodnych. Stąd należy skonstatować, iż w odniesieniu do Boga – Intelaktu Pierwszego, istniejącego koniecznie, nie istnieją żadne przypadki, co suponuje wniosek kolejny, ten mianowicie, że „prawa” przypadku nie należy generalizować, tj. rozciągać na całą rzeczywistość. Intelakt Pierwszy rozumiany tutaj jako *Natura Naturans*, jest podstawą możliwości „wykrycia” tego, co nazywamy (właśnie) „przypadkiem”. Jego istnienie jest uzasadnieniem zdeterminowania natury, a zatem także obowiązywalności wszelkich praw. Wynika stąd, że „przypadek nie może się rozciągać aż do granic poznania Intelaktu Pierwszego i jego Mocy, albowiem i jedno, i drugie (poznanie i zakres jego mocy) są tak dalekie, jak daleka jest rzeczywistość i byt. W stosunku więc do Intelaktu Pierwszego nie ma żadnych przypadków”⁴. Przypadek bowiem należy ostatecznie rozumieć jako wypadkową splotu działań wielu przyczyn, ale nie powiązanych pomiędzy sobą w strukturze swojego działania; poza tym – dodaj-

razem są stosowane niekiedy wobec Boga metafory. Na nieadekwatność jednej z nich zwraca uwagę M. Tempczyk w artykule: *Czy Bóg jest matematykiem?*, RF 54(2006), z. 2, s. 255-265. Również J. Turek sprzeciwia się nieuprawomocnionym wnioskom tej natury, zwłaszcza gdy idzie np. o teorię Wielkiego Wybuchu. Zob. Tenże, *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, RF 56(2008), z. 1, s. 295-313 (zwłaszcza, s. 309).

³ Przykładem ścisłego rozróżniania porządków (także w interesującej nas tutaj problematyce) są merytoryczne dystynkcje pomiędzy fizykalistycznym a filozoficznym rozumieniem „kategorii” nicości, na co zwraca uwagę J. Golbiak w swej rozprawie – *Początki wszechświata w kosmologii kwantowej*, Lublin 2007. Nawiasem mówiąc, trudno jest skądinąd zgodzić się z opinią A. Lemańskiej, która zauważa, iż „filozofia przyrody i filozofia Boga uzupełniają się i warunkują”. Więcej, Autorka ta sądzi, że przez ten fakt dyscypliny te „nie tracą własnej perspektywy badawczej” (*Filozofia przyrody a filozofia Boga*, RF 5(2006), z. 2, s. 133-142 – zwłaszcza s. 141). Dodajmy także, iż również w pracy S. Ziemiańskiego – *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga* (Kraków 2008) pojawia się podejście metodologiczne – „kompleksowe”. Sam Autor pisze, że „koncepcja ta zawiera całość doktrynalną, która dotyczy poznania Boga na styku nauk przyrodniczych, humanistycznych (psychologii, socjologii i nauk o kulturze) i filozoficznych” (s. 6).

⁴ M.A. Krąpiec, III, s. 123. Krąpiec tutaj wyjaśnia, że „analiza przypadku posiada swoje zastosowanie jedynie w stosunku do przyczyn drugich, do *bytów drugich*, działających i poznających. W stosunku jednak do Bytu Pierwszego, do ostatecznej racji dostatecznej, jaką jest Bóg, przypadku być nie może, albowiem wszystkie przyczyny działają o tyle, o ile (w sensie analogicznym) poruszone są przez Przyczynę Pierwszą, która wyznacza (znowu w sensie analogicznym!) bieg i powiązanie przyczyn drugich” (II, s. 170).

my – przyczyn względem siebie niezależnych. Można zatem powiedzieć, że zasadniczo przypadek jako taki nie posiada swojej przyczyny, gdy tę ostatnią pojmować jako swoistą „strategię”, układ uporządkowanych działań sprawczych. Jest on natomiast zrozumiały jedynie „w kontekście” przyczyn właściwych, przyczyn istotnych i na tym gruncie należy stwierdzić, że objawia się on jako wynik pewnego nieskoordynowania zachodzenia działania przyczyn istotnych⁵. „W działaniu [...] przyrody – uzasadnia dalej Autor *Teorii analogii bytu* – wiemy, jakie skutki nastąpią w wyniku ustalonego porządku; a zatem uporządkowanie to nie jest przypadkowe, lecz zamierzone i ustalone, a zatem celowe”⁶. Pójdźmy więc teraz w stronę teleologicznie zorientowanego obrazu świata, aby w tym tle wyjaśnić samą „naturę” przypadku i jego „wkomponowanie się” w strukturę działań uporządkowanych, które przecież dla samego rozumienia kosmosu, jego oczywistej skądinąd harmonii, są czymś nieodzownym.

1.1. CELOWOŚĆ WOBEC PRZYPADKU

W obrębie tych zagadnień M.A. Krąpiec zauważa, że organizująca byt forma wywołuje poniekąd „konieczną skłonność” – inklinację do działania. W działaniu – określonym poprzez formę substancjalną – a więc w działaniu wyznaczającym naturę bytu, jego „ramy”, każdy byt osiąga, realizuje swoje (proporcjonalne) dobroukierunkowanie, czyli cel. Główny „motyw” tego działania to trwanie, zachowanie samego istnienia, ale również realizowanie bogactwa swojego naturalnego uposażenia. W pierwszym zatem rzędzie działanie celowe oznacza po prostu istnienie i bycie tym, czym byt w sensie ścisłym (jako konkretny) jest⁷. Naturalnie, ten aspekt jest bardziej czytelny wówczas, gdy bierze się pod uwagę (konkretne) działanie bytu. Ono bowiem odsłania jego wewnętrzną naturę, ukazuje pełne ontyczne „zaplecze” jego bytowości. Każdy byt ujęty w jego działaniu ujawnia swoje przyporządkowanie wobec jakiegoś określonego celu-dobra, które z kolei stanowi uzasadnienie, a nawet

⁵ Por. tamże, s. 168-169. 181. Autor *Realizmu ludzkiego poznania* podkreśla, że „o przypadku można mówić jedynie w pluralizmie przyczyn względem siebie nieuporządkowanych. Jeśli mamy przed oczyma przyczynę sprawczą lub szereg przyczyn sprawczych uporządkowanych, wówczas można przewidzieć, jaki nastąpi skutek; natomiast przypadek płynący z racji niepowiązania przyczyn, które go spowodowały, jest sam z siebie niepoznawalny przed jego zaistnieniem. Nie można przewidzieć jego zrealizowania się” (II, s. 169).

⁶ Tamże, s. 181. Zasada celowości, uważa Krąpiec, odnosi się do wszelkiego bytu. Można powiedzieć, że posiada ona „zasięg” absolutny (II, s. 254). W dyskusji ze stanowiskami neutralizującymi działanie celowe świata Autor ten zauważa: „Mechanicizm i materializm usiłują wytłumaczyć tę celowość samą funkcją przyczyn sprawczych. Powstaje tu jednak pytanie: dlaczego przyczyna sprawcza działa raczej niż nie działa, dlaczego działa taka przyczyna, a nie inna, dlaczego zespół przyczyn układa się tak, że w wyniku ich działania powstaje często najlepszy skutek. Tego wszystkiego nie można w ogóle zacząć wyjaśniać bez pojęcia przedmiotu działania, bez pojęcia celu, jako motywu (powodu), ze względu na który [...] jest działanie” (II, s. 181).

⁷ Por. Tenże, VII, s. 152.

głębiej – dostateczną rację bytu, właśnie w aspekcie jego działania (natury). Struktura bytu ukazuje, iż w naturze bytu (ujętej właśnie w działaniu i w zasadzie tylko w nim) zawiera się to ukierunkowanie na cel, inaczej mówiąc przyporządkowanie, dążenie, „pożądanie” proporcjonalnego, tj. odpowiedniego dobra. Działanie bytu jest jakby „emanacją” wewnętrznej natury bytu. Można tu zatem mówić o swoistej naturalnej miłości bytu. Ona utożsamia się poniekąd ze strukturą – naturą realnego bytu⁸.

Oczywiście, zauważmy tu, iż poziom „skomplikowania” rzeczywistości ujawnia także i to, że zdarza się, iż w pewnych sytuacjach jakieś działanie bytu oraz (zwłaszcza) wpływ czynników zewnętrznych sprawia, że byt nie osiąga tego, co jakoś naturalnie było jego ukierunkowaniem. W takich sytuacjach może „pojawić się” wspomniany wyżej przypadek, a zatem stan zbieżności działań rozmaitych bytów z ich wewnętrznym ukierunkowaniem. Rodzi to wniosek, że nie ze wszystkich działań-dążeń bytów wypływają ich działania celowe (w sensie zrealizowania doskonałego kresu-zamierzenia działania). Należy tutaj przy tym podkreślić, iż analiza całokształtu rzeczywistości – kompleksu bytów przygodnych, a zatem z natury niekoniecznych, odwołuje się do Zasady porządku – Osoby-Absolutu. W kontekście tym można stwierdzić, że także istniejące w konkretnych bytach braki-ubytki ujawniają jakiś „głębszy” sens, który jednak nie jest poznawalny wprost. Świat ujawnia w swoim działaniu-funkcjonowaniu ciąg następstw i nieustannych przemian. Niszczenie jednych tworów-istot jest warunkiem koniecznym rozwoju innych. Poznawanie „umocowane” w jego ontycznej racjonalności z konieczności odwołuje się tutaj do Boga – Rozumu, który nim kieruje. A zatem także zło jako ewidentny brak w realnym bycie ujawnia jakiś brak w „uporządkowaniu” bytu, który w swojej wewnętrznej konstytucji jest bytem-porządkiem, bytem-naturą. Brak bytowy-zło jako coś realnego „odsłania się” w kontekście racjonalności natury; jest poniekąd „demaskowane” poprzez samą inteligibilność bytu. Ostatecznie więc zło jawiące się spontanicznie jako zaprzeczenie harmonijności świata, może być dostrzeżone na polu zrozumiałości i w efekcie – inteligibilności oraz celowości rzeczy. Bowiemy jedynie stany bytowe, realne dają się racjonalnie tłumaczyć. Jest tak, ponieważ cały byt, cała jego ontyczna struktura jest inteligibilna, co uwidacznia się w funkcjonowaniu, działaniu natury, której „wrodzona” inteligibilność, w pełni jest pochodna od Absolutu. Jego ostatecznie działanie tę naturę porządkuje, „uracjonalnia” ją, gdyż On całą ją przyporządkował dobru, które to dobro w samym fakcie działania

⁸ Por. Tenże, II, s. 184-185. (Działanie jako *emanacja* bytu nosi na sobie cechy charakterystyczne samej natury. Jeśli zatem działanie jest przyporządkowane celowi, jako dobru determinującemu je, wówczas w naturze leży wewnętrzne *pożądanie* swoistego dobra. W każdym więc bycie, na miarę jego doskonałości, istnieje *głód* stosownego dla siebie dobra i *potrzeba* udzielania posiadanego dobra drugiemu bytowi, któremu natura bytu jest przyporządkowana; jest to, inaczej mówiąc *miłość naturalna*” (tamże, s. 184).

(proporcjonalnego) ukazuje się jako cel⁹. „Do istoty zatem celowości – przypomina Współtwórca LSFK – nie należy skierowanie działania do tego dokładnie, co pojawia się jako konkretny skutek w konkretnych okolicznościach”¹⁰. Celowość w sensie ścisłym oznacza więc sam moment zdeterminowania podmiotu, który podejmuje działanie dzięki określonej (zdeterminowanej) formie oraz sam moment motywu (skłonności-inklinacji) do proporcjonalnego, do odpowiedniego przedmiotu działania. Przedmiot natomiast działania, w tym kontekście rozumiany jako racja bytu, ukazuje się jako dobro, a zatem sam motyw-racja inklinacji (przedmiot skłonności). W tym kontekście, działanie jako takie należy rozumieć jako pewien stan bytowy (z natury rzeczy „niesamodzielny”), który niejako wyłania się z podmiotu i przez to samo ukierunkowuje się na jakiś przedmiot¹¹.

Zauważmy tutaj, że bardzo wyraźnie widać ten „mechanizm” w ujęciu bytu infrastrukturalnym. Jeśli bowiem każdy byt przygodny jest (koniecznie) ukonstytuowany z dwóch różnych elementów – (tutaj) aktu i możliwości, to okazuje się, że stanowią one dla siebie czynnik doskonalący i doskonalony. Nie jest możliwe rozumienie jakiegokolwiek możliwości poza „kontekstem” przyporządkowania do aktu. Owa celowość w świecie suponuje uporządkowany, nieprzypadkowy ruch, działanie bytu, a to wszystko wypływa z jego wewnętrznego uposażenia, z jego proporcjonalnych (w nim zapodmiotowanych) treści¹². Zagadnienie konstytuowania się bytowego – wyjaśnia M.A. Krąpiec – zasadza się na „układzie” potencjalności, i to tak głęboko, że gdyby ową realną (bytową) możliwość pominąć, to albo trzeba by zupełnie podważyć wszelkie stawianie się i dynamizm, lub też kierować się ciągle do stwórczych działań-sprawstwa Boga, który nieustannie musiałby powoływać *ex nihilo* te wszelkie istoty-byty, które odpoznajemy jako stale powstające i podlegające szeregowi zmian. Suponowanie jednak takiego rozwiązania nie jest konieczne z uwagi na – przywołany już wcześniej – wewnętrzny „kształt” rzeczywistości, któ-

⁹ Por. Tenże, III, s. 120-121. 124; XXII, s. 136. M.A. Krąpiec daje w tym kontekście dodatkowe wyjaśnienia, mówiąc, że „zło jako brak dobra nie posiada celu i nie może go posiadać w sensie właściwym. Jeśli bowiem zło nie posiada ani przyczyny formalnej, ani idei, ani też przyczyny sprawczej w sensie właściwym, to nie posiada także przyczyny celowej, która działa tylko w łączności z przyczyną wzorczą i sprawczą. Uświadomienie sobie, że zło jako zło nie może posiadać przyczyny celowej, prowadzi do wniosku, że zło jako takie nie może być ostatecznym realnym celem żadnego bytu przemiennego” (III, s. 121).

¹⁰ Tenże, VII, s. 153.

¹¹ Por. tamże, s. 151-153. Interesujące analizy na temat „konieczności” i „przypadku” w kontekście (zwłaszcza ludzkiej) wolności podejmuje S. Judycki w artykule: *Wolność i determinacja*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 355-367 (zwłaszcza: s. 359-362).

¹² M.A. Krąpiec, VII, s. 249. Zob. uwagi S. Kowalczyka w jego *Filozofii Boga* (s. 160). Jego zdaniem „hipotezie przypadku” – jak się wyraża – przeczą fundamentalnie dwie sprawy: 1) fakt zachodzenia istnienia stałych praw świata przyrody i 2) „sprzeciw” samego zdrowego rozsądku. „Gdyby *budowniczym* świata – konkluduje – był przypadek, to niemożliwa byłaby nauka, doszukująca się istotnych przyczyn i stałych praw rządzących kosmosem” (tamże).

ra, jako racjonalnie (celowo – także w odsłonięciu aktu i możliwości) uporządkowana, jest z konieczności wieloaspektowo uprzączynowana, co też jest powodem-racją jej zrozumiałości¹³.

Kolejne zagadnienie związane z celowym funkcjonowaniem świata, to zespolenie dobra-celu z bytem-prawdą-inteligibilnością. Jeśli bowiem w swej wewnętrznej strukturze byt jest inteligibilny (racjonalny), „uporządkowany”, to rysem owej inteligibilności, a w konsekwencji – również koniecznej pochodności od intelektu, charakteryzuje się też działaniem jako określony akt, realizujący naturę – dobro. Współtwórca LSKF wyprowadza stąd wniosek, „że cele działania natur znajdują się już w intelekcie Absolutu, który tak utworzył byty i nadał im takie właściwości, że one nieświadomie działając realizują myśl Absolutu, od którego wszystko, co przygodne, jest też pochodne”¹⁴. Spostrzeżenie to jest o tyle istotne, gdyż ostatecznie to właśnie myśl („praca” intelektu) jednocześnie i integralnie zarazem, jest w stanie ogarnąć, zarówno sam cel działania, środki do jego realizacji wiodące, jak wreszcie – co tutaj wydaje się fundamentalnie ważne – ich wzajemne konieczne przyporządkowanie, odpowiedniość. Działanie wszystkich bytów jest ściśle określone, zdeterminowane, tak w swojej istocie, jak i w następujących po sobie nieprzypadkowo „dobrych” fazach rozwoju. Świat na tym tle jawi się jako harmonijny, uporządkowany. Porządek, wewnętrzna harmonia, „nielabilność” – jak się wyraża S. Judycki¹⁵ – struktur rzeczywistości, wreszcie jej matematyzowalność, nie jest racjonalnie wytłumaczalna bez założenia możliwości ujęcia w jednym akcie – i celu, i środków, przy równoczesnym „ustawieniu” ich wobec siebie¹⁶. Konsekwentnie Autor *Teorii analogii bytu* stwierdza, że jeśli ktoś „nie uznaje celowości w naturze, przez to samo zmuszony jest również odrzucić pojęcie samej natury rzeczy. Przez pojęcie bowiem *natury* rozumiemy byt, który jest źródłem jakiegoś uporządkowanego działania, a więc działania, które w sposób stały, albo też częstszy uzyskuje jakieś rezultaty – cele”¹⁷. Działanie zatem natury, jej zdeterminowanie-ukierunkowanie naprowadza na działanie Intelektu, który na mocy swojej Natury (powiedzieliśmy wcześniej – *Natura Naturans*) ją porządkuje, co ostatecznie przekonuje,

¹³ Maryniarczyk, dokonując syntetycznego ujęcia tej kwestii zauważa: „Realistyczna interpretacja rzeczywistości ukazuje nam obraz świata ludzi i rzeczy, roślin i zwierząt, jako naturalne środowisko, w którym każdy z bytów realizuje odpowiedni dla siebie cel i aktualizuje złożone w nim potencjalności. Tak rozumiany świat – kontynuuje – jest miejscem spełniania się celu istnienia poszczególnych bytów, który (cel) rozstrzyga o naturze dobra tychże bytów, a więc o sensie ich istnienia. Wśród bytów tych szczególnie miejsce zajmuje człowiek, który – ze względu na sposób istnienia – nie może być zredukowany do świata przyrody, lecz któremu cały świat przyrody został poddany” (*Metafizyka w ekologii*, s. 98).

¹⁴ M.A. Krąpiec, VII, s. 155.

¹⁵ Zob. S. Judycki, *Prawda transcendentna i kategoriałna*, „Przegląd Tomistyczny” 12(2006), s. 241-250.

¹⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 153-154.

¹⁷ Tenże, II, s. 183.

że porządek-celowość działania świata jest skutkiem doskonałego działania Intelaktu Czystego, a więc Absolutu¹⁸.

Owszem, świat materialny jest ukonstytuowany z niewyobrażalnej ilości rozmaitych struktur, ciał, ich wzajemnych odniesień, i wszystkie one podlegają zmianom: coś powstaje i ginie, jedne byty przechodzą w drugie, doskonałą się, następuje przemienność ich treści (zawsze na bazie aktu istnienia, który – jako taki (doskonala „strona” bytu, jego racja) – jest podstawą i warunkiem rozumienia zmiany-ewolucji. Dokonuje się więc wciąż proces ewolucji rzeczywistości w różnych jej obszarach, tak różnych, jak rozmaita-bogata w swych treściach, jest sama realna rzeczywistość. Jednakże ta sama rzeczywistość – świadczą o tym niezaprzeczone fakty (to jest sama rzeczywistość) – ujawnia harmonijne, specyficzne układy, różne od innych struktur (układów), które charakteryzują się porządkiem-celowością. „Świat bowiem materialny – pisze tu Autor pracy *U podstaw rozumienia kultury* – który dostrzegamy, nie tylko przedstawia się jako będący w ciągłym i nieustannym ruchu, w którym wszystko przechodzi we wszystko poprzez pewne etapy, ale także dostarcza do obserwacji stałość pewnych ruchów, stałość pewnych form bytowania, niezmiennność pewnych przejawów bytu”¹⁹. Oczywiście, cały ten „proces” świata, w całym splocie jego bogactwa materialnego, ale nie tylko materialnego, ujawnia fakt fundamentalny – racjonalny (celowo zdeterminowany) kierunek rozwoju.

1.2. OPATRZNOŚĆ I PRAWO NATURY

Zagadnienie celowości w świecie rzeczy i osób²⁰ domaga się – skrótownego chociażby – przywołania problematyki związanej z „jakością” i „zakresem” wpływu na świat Boskiej Opatrzności²¹. Wiąże się ona z uwypukloną wcześniej kwestią *creatio continua* jako ontyczną bazą dla egzystencjalnej struktury świata, ale również z całym jej uposażeniem na linii realizowanych typów doskonałości. „Odwieczne Boże prawo – powie w związku z tym M.A. Krąpiec – jest więc ostateczną bytową racją samych konstrukcji rzeczy, ich inklinacji, ich związania z właściwymi im celami. Poznanie filozoficzne, metafizyczne i etyczne nie może nie uwzględniać prawa Bożego jako ostatecznej bytowej racji wszystkich konstrukcji rzeczy, przedmiotów moral-

¹⁸ Por. Tenże, XVIII, s. 197-198. Stąd też pochodzi wniosek, że „w każdym działaniu naturalnym występują trzy czynniki integrujące sam proces celowego działania: motyw-dobro (celowość), uporządkowanie działania (wzorczość) i faktyczność (sprawczość). Czynniki te, analogicznie się jawiące w różnych bytowych hierarchiach – a więc w naturze rozumnej, naturze nierozumnej i naturze wegetatywnej, ukazują współmierny dla danej natury stopień wolności i immanencji podmiotowej. Całokształt jednak celowego działania integruje w sobie i sam motyw, i wzorczy porządek, jeśli samo działanie jest realne, faktycznie się dokonujące” (tamże, s. 198).

¹⁹ Tenże, VII, s. 299.

²⁰ Owa celowość w odniesieniu do człowieka wyraża się zasadniczo w fakcie jego (chciałoby się rzec – naturalnej) transcendencji. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 199.

²¹ Problematyce tej poświęca sporo uwagi L. Elders w książce *Filozofia Boga* (zob. s. 264-271).

nnych, ich inklinacji i ich celów”²². W kontekście tym jasne się staje, że Absolut – Doskonały Intelkt i Doskonała Wola posiada jakiś Boski „plan”, zarówno istnienia, jak i działania-funkcjonowania kosmosu. Ten ostatni jest bowiem całkowicie od Niego pochodny i Jemu podporządkowany. W związku z tym powstaje problem „zakradania się” braków w tak pojętą – racjonalną strukturę świata²³. Należy tutaj jednak od razu podkreślić, że chociaż Bóg poznaje zło (w idei natury dobrej-istniejącej), także to, które dopiero nastąpi, to przez to samo nie jest ono („automatycznie”) jego przyczyną. Jako brak-ubyttek, jest ono w sensie ścisłym niemożliwe do sprawienia²⁴.

Prawo natury, prawo odwieczne (było to już przedtem przedmiotem naszych analiz) jest ujawnianiem się porządku Bożego działania w świecie, czego ontycznym wyrazem jest ukonstytuowanie bytu z koniecznie przyporządkowanych sobie składowych, części bytu²⁵. „Jeśli bowiem prawo odwieczne określa się jako porządek Bożej mądrości, o ile ta kieruje aktami i czynnościami – a prawo naturalne jest tylko *partycypacją prawa odwiecznego* – to właśnie ułożenie części w koniecznych transcendentnych relacjach, ujawniających się na zewnątrz w działaniu relatywnie stałym, jest podstawą prawa naturalnego, jako odbicia prawa wiecznego, czyli Bożego, również ejdetycznego, stwórczego i kierowniczego spojrzenia”²⁶. Dodajmy tutaj to tylko spostrzeżenie, że prawo natury jest swoistym odczytaniem i wyartykułowaniem samego rdzenia rzeczowo i racjonalnie, to jest teleologicznie (a nie tylko jakoś „przypadkowo”) zorientowanego obrazu świata, gdzie na czoło wysuwa się samo rozumienie rzeczywistości jako ukierunkowanej na realizowanie celu-dobra – ostatecznie natomiast, koniecznie przyporządkowanej Celowi-Dobru absolutnemu, czyli Osobie Boga.

2. POSZUKIWANIE SENSU CZY PUŁAPKA NIHILIZMU?

To fakt, że ukazywana przez realistyczną metafizykę koncepcja Absolutu, jako koncepcja racjonalna – z uwagi na specyfikę swego „przedmiotu” – jest, jak to wyraża M.A. Krąpiec, nieco „mglista i niesprecyzowana”, ale ukazuje realny (jako istnieje

²² M.A. Krąpiec, III, s. 99.

²³ W bardzo interesujący sposób zwraca na to uwagę A. Maryniarczyk, wiążąc ten aspekt z aktualnym problemem ochrony środowiska naturalnego. „Jednym ze źródeł – pisze on – dewastacji naturalnego środowiska przez współczesnego twórcę nauki i techniki było zapoznanie w nowożytnym i współczesnym przyrodoznawstwie prawdy o uprzyuczynowanym sposobie istnienia bytów” (*Metafizyka w ekologii*, s. 167).

²⁴ M.A. Krąpiec, X, s. 109. Krąpiec pisze tutaj: „Byt ten jednak [Bóg – J.T.] poznaje zło istniejące i – znając naturę bytów przygodnych ułomnych oraz znając wszystkie możliwe i realne zbieżności sprawczego przyczynowania – wie dokładnie o złu, jakie nastąpi. Nie można jednak twierdzić, że sprawa zła, bo zło jako takie jest niesprawialne”. Por. III, s. 132-133.

²⁵ Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, s. 250nn.

²⁶ M.A. Krąpiec, III, s. 75. Por. tamże, s. 97-98.

jący) świat i to ukazuje go jako racjonalny²⁷. Problematyka Absolutu ukazana tu jest we właściwej „proporcji” i stąd nie pojawia się jako „jakieś *a priori* teologiczne, psychologiczne, socjologiczne czy ogólnokulturowe, lecz przeciwnie, jako zwieńczenie wyjaśniającego poznania bytu realnie istniejącego”²⁸. Każde stanowisko odrzucające konieczność afirmacji Boga czyni to, koniec końców, z powodu zakładania jakiegoś typu *a priori*²⁹, jest swoistym poznawczym „uprzedzeniem”, które – dla rzekomego niepopadania w obszar pytań bez odpowiedzi, domniemanych sprzeczności, albo uzasadnień niepełnych, czy jedynie częściowych – wybiera drogę odwrotną, tj. drogę popadania w swoiste pułapki myśli, czy wręcz absurdy prowadzące do jakichś form nihilizmu (czyni tak, jak widzieliśmy, na przykład, M. Heidegger). Tymczasem wspomniana „sprzeczność zachodzi [jedynie – JT] między istnieniem i nieistnieniem rzeczy. Poszczególne, rzeczywiste, płynne fazy trwania czasowego nie wnoszą ze sobą sprzeczności, lecz implikują tylko rację dostateczną, Istnienie Niezmienne; jeśli jakiś system je odrzuci z obawy przed racjonalną konsekwencją afirmacji Boga, wówczas podcina korzenie swego myślenia, realizuje absurd, którego nie zna rzeczywistość”³⁰. Ta ostatnia jest przecież „układem” racjonalnym³¹, u jej podstaw tkwi

²⁷ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 142. Owszem, bowiem „rozumienie filozoficzne bytu dokonuje się w aspekcie istnienia, z ostatecznym zrozumieniem, że istnienie, jako akt poszczególnego bytu, jest nie tylko podstawą bytowości bytu, ale także i jego ostatecznej poznawalności i zrozumiałości” (X, s. 102-103).

²⁸ Tenże, VII, s. 445. Więcej jeszcze – ten byt jako istniejący dzięki aktualizującemu konkretną treść aktowi istnienia, w sposób – jak mówi Krąpiec – „komprehenzywny i nieaspektowy” może być ujęty tylko i wyłącznie przez Intelpekt Stwórczy, a zatem jedynie przez Boga. Nie jest to zatem możliwe dla intelektu bytu przygodnego, czyli człowieka, który poznaje taki receptywnie. Por. XIII, s. 52.

²⁹ Zob. S. Kamiński, *Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 287nn. Zauważa przy tym Kamiński, iż „ściśle filozoficzne poznanie natury Boga może dokonać się wyłącznie na gruncie metafizyki. Określenia istoty Bożej i przymiotów Bożych nie osiąga się jednak ani w drodze analizy pojęcia Boga, ani za pomocą abstrakcji z danych jakiegokolwiek doświadczenia. Jedynie wyjaśniając ostatecznie pewne stany bytowe, można dojść dyskursywnie do determinacji natury Boga jako jedynej racji tłumaczącej te stany” (tamże, s. 287).

³⁰ M.A. Krąpiec, II, s. 135. Trudno jest zatem, dodajmy tutaj, zgodzić się ze stanowiskiem R. Rożdżeńskiego, zdaniem którego „metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna była wyrazem myślenia szczególnie uwrażliwionego na mroczność ostatecznego *skąd?* Bytowania wszelkiego bytu. Starala się ona, przynajmniej w jakimś stopniu, rozproszyć ową mroczność dzięki koncepcji ciągu ontologicznych odniesień przyczynowych, którego kresem (wstecz) miał być Absolut. Albowiem tylko Jego bycie – wskazywano – nie odsyła już przyczynowo poza samo siebie”. I zgadzając się zasadniczo z Heideggerowskimi zarzutami wobec tak opisaną metafizyki dodaje: „Wydaje się jednak, że dla człowieka o wiele donioślejsza jest ta perspektywa metafizycznych dociekań, jaka dla jego myślenia otwiera mroczność ostatecznego *dokąd?* bytowania, zwłaszcza jego własnego bytowania. Wszak ostateczne *skąd?* bytowania jest już zawsze rozstrzygnięte, mimo swej mroczności. Natomiast ostateczne *dokąd?* bytowania wszelkiego bytu (a zwłaszcza własnego bytowania człowieka) wciąż pozostaje w mroku jako nierozstrzygnięte” (*Perspektywy metafizyki po Heideggerze*, s. 52). Tak zatem, propozycją Rożdżeńskiego pozostaje konstrukcja jakiejś „nowej – jak ją nazywa – metafizyki” (tamże).

³¹ Owszem, z odmiennego (analitycznego) punktu widzenia, ale jakieś intuicje zbieżne z tym ujęciem prezentuje P.F. Strawson, podkreślając, że „pojmowanie obiektywnego świata jako świata prze-

(istnieje) porządek – działanie przyczyn sprawczych. Przedstawia ona swoją strukturą nieprzypadkowe uporządkowanie. Jako inteligibilna, jest poznawalna. Tym, co ją „uracjonalnia” i ostatecznie określa, tym, co uzasadnia i nadaje jej sens jest Logos, nie zaś jakiś „ukierunkowany” ciąg przypadków, czy wręcz chaos. Tak zatem, sam fakt kruchości istnienia wszelkich bytów niejako spontanicznie odnosi ludzką myśl do „początku”, do Kogoś, kto będąc Absolutnym Transcendensem, jest Pierwszym Źródłem istnienia; w przypadku człowieka jest także Źródłem życia (osobowego³²), nadając jemu samemu i wszystkiemu co jest, pełny sens³³.

Naturalnie, z tym ostatnim zagadnieniem, a zatem z kwestią racjonalności struktur rzeczywistości, jej inteligibilnością, jest związane rozumienie jej ontycznego „układu” w kontekście prawdy. Poza tym bowiem kontekstem, świat byłby nieracjonalny, nieuporządkowany, właśnie chaotyczny. Świat jednak, który jest zbiorem faktów – splotem bytów istniejących realnie, jawi się jako „noszący” w sobie prawdę. Wszystkie naturalne byty – jak to już było podkreślone wcześniej – są powiązane z jakimś intelektem, będąc tym samym podstawą porządku racjonalnego. Owo powiązanie jest tak „intensywne”, jak „intensywna” („głęboka”) w swoim istnieniu jest sama struktura świata³⁴. Przesądzają o tym poniekąd pierwsze zasady bytu, które tym samym są i podstawowymi „regułami” ludzkiego poznania, zwłaszcza zasada tożsamości i zasada niesprzeczności. One bowiem „stanowią absolutną podstawę całego racjonalnego porządku. Racjonalny porządek jest więc prostym następstwem *odczytania* natury bytu-rzeczy-jedności. Jest więc rzeczywistość-byt istniejący sam w sobie inteligibilny, bo poznawalny, bo czytelny dla rozumu. I to jest zasadniczy powód racjonalności bytu, motyw-racja jego prawdy”³⁵. Dodajmy za A. Maryniarczykiem, że w ten sposób porządkowany świat – układ ze wszech miar ra-

strzenno-czasowego, a tym samym posiadanie idei miejsc i chwil, w których się różne rzeczy dzieją i w których ludzie rozmaicie działają, jest dość fundamentalnym atrybutem naszego układu pojęciowego” (*Analiza i metafizyka*, s. 123).

³² S. Kamiński zauważa tutaj, że „teoria bytu nie wyklucza determinacji Boga w kategoriach osobowo-aksjologicznych. Dowodzi przeciw, że Bóg jest Osobą, Prawdą, Dobrem i Pięknem (transcendentalia kulminują w Bogu). Uważa tylko, że podstawową determinacją jest ogólnieogzystencjalna, ponieważ wartość i sens są racjonalnymi kwalifikacjami bytu; nie stanowią osobnego porządku, różnego od ontycznego” (*Jak filozofować?*, s. 227).

³³ Por. M.A. Krąpiec, XVIII, s. 65; II, s. 170. „Uznanie tego źródła – wyjaśnia Krąpiec – jest swoistym otwarciem się poznawczym wobec rzeczywistości istniejącego świata, który się jawi jako racjonalny, a nie jako absurdalny chaos przypadków” (XVIII, s. 65). Podobną intuicję wypowiada S. Judycki, gdy zauważa, że alternatywą dla (koniecznego) istnienia Absolutu jest (byłby) jedynie jakiś „horyzont nicości” (*Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 198-215).

³⁴ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 127; M.A. Krąpiec, XXII, s. 32-33. „Cały byt jest inteligibilny – powie tu Krąpiec – a szczególnie piętno inteligibilności jawi się w faktie działania natury, której inteligibilność jest pochodna od Absolutu. On tę naturę i działanie uporządkował, czyli przyporządkował dobru, które w działaniu jest celem” (XXII, s. 136).

³⁵ Tenże, IV, s. 192; XXII, s. 33-34.

cyjonalny, jest „naturalnym środowiskiem” życia człowieka. Poznając kosmos jako odpowiednio „ułożony”, podmiot-osoba odczytuje go jako jego „miejsce zakorzenienia”. Pojawia się tu intuicja, którą już wcześniej w analogicznym kontekście wypowiedział M. Heidegger, a którą tutaj Maryniarczyk opatruje mianem „domostwa bytowania”. Jest ono, raz jeszcze powtórzmy, naturalnym miejscem spełniania się człowieka jako osoby³⁶.

2.1. O NATURZE BOGA (NIE WPROST)

Metafizyczny maksymalizm poznawczy, swoisty „optymizm” – jak to już było zasygnalizowane w poprzednim rozdziale – ma swoje (naturalne – rzeczowe) granice³⁷. Uzasadniając świat w jego niezrozumiałości, to jest odwołując się do koniecznego istnienia Boga, pada pytanie o to, kim jest Bóg w swojej naturze; jaka jest Jego istota? Sprawa ta jednak wydaje się być bardzo skomplikowana, gdyż filozoficzne poznanie Boga, przypomnijmy, nie jest poznaniem wprost³⁸. Stąd także pochodzi swoista „bezradność” ludzkiego umysłu. M.A. Krąpiec formułuje w tym miejscu spostrzeżenie o kolosalnej wadze: „Konieczność metafizyczna afirmacji istnienia Absolutu postuluje konieczność konstrukcji treści afirmowanego istnienia”. I zaraz dodaje – „Zwykło się mówić: wiemy, że Bóg jest, lecz nie wiemy, kim On jest. To jednak, że jest, w naszym ludzkim sposobie poznania opiera się na dostrzeżonej lub skonstruowanej treści. Trzeba zatem skonstruować sobie jakieś pojęcie Boga, które – jako ludzki sposób rozumienia – będzie nieadekwatne w stosunku do samej rzeczywistości (Absolutu) afirmowanej zresztą całkowicie pośrednio”. Nieco dalej pojawia się ostateczna pointa tej refleksji – „Zatem odległość pomiędzy naszym poznaniem a Bogiem jest nieskończona; Bóg jawi się nam jako byt transcendentny dla naszego poznania”³⁹, co oznacza, że w problematyce tej kumuluje się cały sze-

³⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 155. Warto tutaj – przywołując słuszną intuicję J. Maritaina – dodać, iż owo spełnianie się człowieka-osoby należy rozumieć integralnie. Jednym z przejawów tej integralności, chciałoby się powiedzieć, specyficznie ludzkiej, jest ta osobowa twórczość, jaką jest poezja. „Poezja nie jest owocem – zauważa Maritain – ani samego intelektu, ani samej wyobraźni. Pochodzi od całego człowieka, jego zmysłów, wyobraźni, intelektu, miłości, pragnienia, instynktu, krwi i ducha” (*Pisma filozoficzne*, s. 288; zob. tamże, s. 286-287).

³⁷ Naturalnie, kwestia owych „granic” poznania nie dotyczy jedynie Rzeczywistości, która nie jest dostępna ludzkim aktom poznawczym wprost, a którą jest Bóg. Owa „graniczność” ujawnia się również w perspektywie poznania bytów przygodnych, gdzie i tutaj „nasze poznanie jest wąskie i powierzchowne w stosunku do samej rzeczy. Można wprawdzie mówić, że istnieje tożsamość ujętych poznawczo treści rzeczy i rzeczy samej w aspekcie ujętych cech; jednak nieadekwacja pomiędzy samą rzeczą bogatą w treść a ubogim, wyselekcjonowanym ujęciem jest bardzo duża” (X, s. 105).

³⁸ Zagadnienie poznawalności Boskiej natury w ujęciu historycznym, ale i z ukazaniem realistycznych racji (rzeczowych) podejmuje S. Kowalczyk w *Filozofii Boga*, s. 307nn. Zob. na ten temat analizy W. Dąbrowskiego w książce: *Poznanie Boga w „Super Boetium de Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999, s. 56-60. 62-68. 172-175.

³⁹ M.A. Krąpiec, V, s. 323; VII, s. 446-448. „Ten byt [Bóg] nie jest dla nas bezpośrednio dostrzegal-

reg trudności, polegających głównie na tym, że niedoskonałe akty poznawcze człowieka nie są w stanie uchwycić adekwatnie (w odpowiedniej proporcji) Istniejącego Absolutu w Jego naturze, jak również w Jego relacji wobec stworzenia. Należy tutaj zatem podkreślić fakt, że Boga-Istnienia, Boga-Dobra nie „doświadczamy” wprost w jakimś typie wizji opartej na intuicji. Sposób-jakość tego poznania „dostosowuje się” więc do poznawczych możliwości człowieka. Można też dodać, że dla pełniejszego „kontaktu” z Tajemnicą Boga, konieczny jest tu udział jakiegoś typu sądów praktycznych, „zbierających” niejako odczytane („wcześnie”) sądy o konieczności istnienia Boga jako Źródła wszelkiego bytu i jego doskonałości, i na tej dopiero podstawie rysuje się „osobiste” (w sensie – osobowe) uznanie Boga jako Absolutne Źródło, Cel-Sens wszelkich stanów bytowych i wszelkich stanów poznawczych⁴⁰. Dodajmy tu, iż wydaje się to (przynajmniej częściowo) zbieżne z centralnym postulatem G. Marcela, dla którego o „jakości” (w jego ujęciu – totalnie niedyskursywnej) relacji wobec Boga decyduje jej wewnętrzny, osobowy („konkretny”) charakter.

Pozostaje zatem rzeczywistość Tajemnicy. Ona właśnie domaga się – jak mówi postulatywnie Krąpiec – „przedarcia się” przez struktury języka, zdawania sobie sprawy z nieadekwatności języka jednoznacznego i w związku z tym, podejmowania ciągłego wysiłku opisu świata w języku analogicznym. „Z tej nieadekwatności słów i ujęć poznawczych zdajemy sobie sprawę i rezygnujemy z jedno-jednoznacznych sformułowań na korzyść analogicznych ujęć poznawczych wyrażających strukturę bytu w relacjach aktu i możliwości, akcentujących stany graniczne, i raczej negatywnie niż pozytywnie. Jest to mało – konkluduje – i zarazem bardzo wiele”⁴¹. W tym kontekście – w aspekcie metateoretycznym – A. Bronk wraz ze S. Majdańskim, ustosunkowując się do wyraźnego rysu maksymalizmu metafizyki realistycznej w obrębie LSFK, określając ją także mianem „fundamentalistyczna”, twierdzą, iż pojawiające się trudności językowe, ale również stopień komplikacji podejmowanych tutaj problemów i „restryktywność” samego „programu” takiej metafizyki, powoduje to, iż w wielu obszarach, rzeczywistość nie wszystkie pytania-aporie znajdują

ny, jedynie staje przed nami jako bytowa racja istnienia całej rzeczywistości. Jest nim Absolut”. Tamże, s. 353. Zob. X, s. 105-106; XXIII, s. 237; XIV, s. 217. Podobną intuicję wypowiada A.B. Stępień, gdy mówi, że „poznanie istoty Absolutu (Boga) uzyskujemy jedynie na drodze analizy warunków koniecznych i dostatecznych istnienia i kwalifikacji otaczających nas bytów przygodnych” (*Wprowadzenie do metafizyki*, s. 129).

⁴⁰ Por. M.A. Krąpiec, XVIII, s. 66-67. Wiążąc kwestię możliwości poznania natury Boga z podłożem samych ludzkich aktów decyzyjnych, Krąpiec dodaje, że to właśnie „w tych kontekstach rodzi się problem naturalnego uznania Boga za źródło, wzór i cel ludzkiego działania i ludzkiego podstawowego aktu decyzyjnego w stosunku do rzeczywistości, którą poznajemy i jakoś *kochamy* naturalnie, przyporządkowując się dobru jako dobru w podstawowym ukierunkowaniu naszej woli i na tym tle dokonanego aktu decyzyjnego w stosunku do Transcendensu jawiącego się jako Racja bytu tej widzianej rzeczywistości” (XVIII, s. 67).

⁴¹ Tenże, VII, s. 367.

swoje pełne rozwiązania, co jednak na gruncie dobrze pojętej „pokory” nauki i jej wyjaśnień (dodajmy – na gruncie metafizyki – ostatecznych, jakby „granicznych”), jest czymś zupełnie zrozumiałym⁴².

Bardzo ważne więc wydaje się tu również zwrócenie uwagi na specyfikę analiz metafizyki realistycznej. Zasadza się ona, odnotujmy to raz jeszcze, na próbie zrozumienia świata w wyjaśnianiu ostatecznościowym, jak mówi Krąpiec – „krańcującym”. Takie racje, tj. racje ostateczne, są racjami koniecznymi – jedynymi i wyjaśniającymi. I chociaż ich struktura argumentacyjna jest niekiedy tajemnicza, nie do końca wyjaśnialna, to jednak broni tezy o racjonalności świata – takim go odkrywa i w ten sposób go opisuje. Przedmiot metafizyki – realnie istniejący świat nie jest skupiskiem nieuporządkowanych, niepowiązanych ze sobą bytów, lecz stanowi względną jedność⁴³. „Podstawą tej jedności jest nie tylko podobne realizowanie się aktu istnienia w treści poszczególnych bytów, [...] ale nade wszystko wspólna pochodność (i zależność istotna od Absolutu) i wspólne przyporządkowanie ostateczne do Absolutu, jak też partycypowanie [...] bytów w ideach wzorczych Absolutu, chociaż idea partycypowania obejmuje wszystkie trzy zewnętrzne przyczyny, a więc wzór, sprawcę i cel”⁴⁴. Tak więc, owo ostateczne wyjaśnianie świata jest wyjaśnianiem uniesprzeczniającym, to znaczy „wiąże” przygodny w swym statusie byt z koniecznością istnienia Absolutu jako tego (jedynego) Bytu, który wszelkim „układom” rzeczywistości nadaje sens⁴⁵. Naturalnie, dotyczy to całego porządku kosmosu, ale w sposób szczególny odnosi się do człowieka, ponieważ w tym wypadku koniecznościowa (i dlatego racjonalna – pełna sensu) afirmacja istnienia Boga jako Pełni Bytu Osobowego, staje się podstawą uzasadnienia wyjątkowości jego ontycznego statusu, to znaczy głównie faktu jego transcendencji wobec całej przyrody, która jest niczym innym, jak właśnie przypieczętowaniem owego (w tym kontekście personalnie rozumianego) sensu⁴⁶.

⁴² Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, RF 39-40(1991-1992), z. 1, s. 390-391.

⁴³ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 197.

⁴⁴ Tamże, s. 284.

⁴⁵ W tym też znaczeniu, stojąc na gruncie realizmu bytu i poznania, Krąpiec stwierdza, że „w filozofii, nie tyle uzasadniamy istnienie Boga, ile staramy się raczej uniesprzeczniczyć istnienie świata jako zbiorowiska bytów przygodnych. Dlatego – konstatuje – nie ma i nie może być innej drogi uznania Boga aniżeli wyjaśnienie uniesprzeczniające istnienie bytów przygodnych, którymi jesteśmy i my także. [...]. Zatem poza analizą bytowania przygodnego w wyjaśniającym rozumowaniu nie ma innego sposobu, ani nie ma możliwości skutecznego wskazania na istnienie Bytu Pierwszego, którego istotą jest istnienie, jak to ukazuje struktura bytów przygodnych, gdzie istnienie jest partycypowane” (XIV, s. 193).

⁴⁶ M.A. Krąpiec, VII, s. 284; XII, s. 155-156. W związku z tym, zwracając uwagę na istotę działania Boga, wyrażając rzecz językiem z gruntu potocznym, Krąpiec mówi, że „człowiek *gada znakami*, a tylko Bóg *wypowiada się* bytem-rzeczywistością” (XXI, s. 126).

2.2. „MIEJSCE” DLA PROBLEMU ZŁA

Pojawia się tutaj także fundamentalne pytanie o to, czy zło⁴⁷ (ujmowane metafizycznie) jako brak bytu posiada jakiegokolwiek odniesienie do Boga? W tym kontekście Krąpiec przeprowadza następujące rozumowanie: „Jeśli zwrócimy uwagę, że jedynym łącznikiem z Absolutem jest bytowość pojęta w różnych aspektach, a zło jest brakiem bytowości, to trzeba stwierdzić, że nie istnieje łączność sprawcza Absolutu i zła w świecie”. I dalej, pytając o ostateczne uzasadnienie istnienia zła (jakiegoś „sposobu” jego obecności) dopowiada, iż „nie ma wytłumaczenia pojawienia się zła w świecie przy akceptacji istnienia Absolutu, albowiem przyczynowość sprawcza dotyczy bytu i dokonuje się na kanwie bytu. Jako brak bytu zło urywa tę łączność”⁴⁸. Odpowiedź „pozytywna” jest zatem jedynie taka, że zło-brak istnieje istnieniem podmiotu, który taki brak (braki) posiada. Owszem, zawsze jest to brak jakiejś części konstytutywnej, integralnej bytu, lub też jakiś brak doskonałościowy. Jest to brak jakiegoś elementu, jakiegoś „wymiaru” bytu, nie zaś brak jakiejś jego pozytywnej natury, ponieważ brak elementu istotnego w naturze bytu sprawiałby, że dana konkretna rzecz nie byłaby już tym, czym jest – byłoby to zatem zaprzeczenie tożsamości bytu⁴⁹. „Zatem brak jakiejś części w porządku części czy to integralnych, czy doskonałościowych danego bytu (nie może być braku w częściach istotnych!), ujawniający się na zewnątrz w jakimś *wybrakowanym*, naturalnie *skrzywionym* działaniu – dopowiada Autor książki *Człowiek w kulturze* – jest to brak zgodności z prawem odwiecznym, czyli z ejdetycznym, stwórczym i kierowniczym Bożym spojrzeniem na byt”⁵⁰. To „sposób” jest jednocześnie wyprowadzaniem metafizycznych analiz wokół „fenomenu” zła z pola tego swoistego „braku”, jakim byłby totalny, poznawczy absurd.

Wynika stąd zatem, że zło rozumiane jako brak, ukazuje swą „strukturę” relację niezgodności, a zatem jest swoistym „wyrażeniem” braku relacji zgodności układu (koniecznych) relacji transcendentálnych ostatecznie z ideą Bożą, która jest podstawą inteligibilności i samej bytowości (dorzeczności) bytu⁵¹. W swoich „maksyma-

⁴⁷ Oto niektóre opracowania tematyki metafizycznego „rozumienia” zła jako braku: M.M. Adams, *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy” 5(1988), s. 121-143; M.L. Peterson, *The Problem of Evil*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, P.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Oxford 1999, s. 393-401. B. D’Amore, *La natura del male*, „Sapienza” 5(1952), s. 358-380; E. Sauras, *El mal segun Santo Tomas*, „Ciencia Tomista” 80(1953), s. 591-623; P.T. Geach, *Good and Evil*, „Analysis” 17(1956-1957), s. 33-42; K. Hubaczek, *Teodycea bez „unde malum”?* *Marylin McCord odpowiedź na problem zła*, RF 55(2007), z. 1, s. 71-88; I. Wilks, *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, „Religious Studies” 40(2004), s. 307-321; P. van Inwagen, *Problem zła*, tłum. M. Iwanicki, M. Osmański, „Znak” 616(2006), s. 80-113.

⁴⁸ M.A. Krąpiec, VII, s. 168. W kontekście zła jako fałszu, a więc przeciwieństwa prawdy w sensie ontycznej zob. XXII, s. 34-35.

⁴⁹ Por. Tenże, III, s. 68. 73; XIV, s. 278.

⁵⁰ Tenże, XXII, s. 138. Por. X, s. 201-202; III, s. 75.

⁵¹ Zob. J. Wojtysiak, „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 322-224. W tym miejscu warto zauwa-

listycznych” uzasadnieniach jest ono czymś irracjonalnym, ponieważ jest brakiem samego bytu, a zatem, co z tego wynika, i prawdy, i dobra. Nieracjonalność zła-braku, a więc zaprzeczenie dobra i prawdy bytu, „przekreśla” możliwość jego pochodności od Boga – Intelaktu Pierwszego. On bowiem poznając je, czyni to w idei natury dobrej⁵². Ostatecznie zatem należy stwierdzić, że zło jest brakiem pewnych części przynależnych jakiejś naturze – integralnych (integrujących), bądź doskonałościowych. Jednocześnie jednak, jako brak owych części, nie jest bytem. Poza tym, nie mając żadnej natury „pozytywnej”, nie ma w sensie ścisłym jakiejś określonej natury – jest ono jedynie takie, jakie są braki; przybiera taką „strukturę”, na miarę której ujawniają się wspomniane braki⁵³. Dlatego z toku powyższych analiz wynika, że zło jako brak „nie dociera do granic mocy Intelaktu Pierwszego, zło nie sprowadza się do Intelaktu Pierwszego (jako do przyczyny), gdyż zło nie jest bytem, ale tylko brakiem bytu. A jedynym łącznikiem między rzeczami i Intelaktem Pierwszym jest właśnie bytowość. Brak bytowości w złu uniemożliwia połączenie zła z Bytem Pierwszym⁵⁴. Jak zatem widać, tylko taka próba „wyprowadzenia” świata z pola absurdu, czyli jakiejś domniemanej „hipostazy” zła, jest racjonalna i dorzeczna, bo „odcina” działanie-sprawstwo Boga od totalnego zaprzeczenia bytu, tj. zła-braku. Bóg istnieje i sprawia byt-dobro, nie zaś jakiś nie-byt, czyli *de facto* zło (ontyczny „brak”, bądź też poznawczy absurd).

żyć, iż analizowany tutaj problem zła wiąże się ze swoistym układem – na kanwie wspomnianej niezgodności – pewnej „krawędzi” bytu, która ukazuje swoistą opozycyjność i wykluczanie się zarazem. Z jednej strony jest po prostu byt i to, co on wywołuje-powoduje, czyli „miłość, pożądanie i radość”, z drugiej zaś jakiejś jego zaprzeczenie, czyli przywołany powyżej „brak” jako – konsekwentnie – „odraza, awersja-ucieczka i smutek”. Ale – i to jest na gruncie realizmu metafizyki najbardziej istotne – ten stan „zły”, przeciwny „pozytywnej” interpretacji *de facto* nie ma miejsca, ponieważ owa „odraza, awersja i smutek ostatecznie [...] suponują pierwotny stan-akt miłości, będący upodobaniem pierwotnym” (XVIII, s. 27). Naturalnie, analizowana tutaj sytuacja „przylega” bardziej do stanów działań-reakcji ludzkich, głównie sfery uczuć, ale przecież ta ostatnia nie jest niczym innym niż „odwzorowaniem” innych, ogólnobytowych układów rzeczywistości.

⁵² Por. M.A. Krąpiec, III, s. 123. Wiąże się to zagadnieniem z rozróżnieniem na zło fizyczne mające swoje źródło w braku jakiejś części integralnej bytu i zło moralne, ujawniające pojawienie się braku natury doskonałościowej. M.A. Krąpiec wyjaśnia to w sposób następujący: „Dostrzeżony brak relacji zgodności z ideą boską, jeśli opiera się tylko na braku zauważonym i istniejącym wśród części integralnych, jest jakąś postacią zła fizycznego. Natomiast brak relacji zgodności konkretnie z ideą Bożą, z prawem wiecznym, brak zdolności wypływający z nieobecności jakiejś części doskonałościowej, jest już złem moralnym” (III, s. 75).

⁵³ Por. tamże, s. 76. M.A. Krąpiec, odwołując się zasadniczo do refleksji św. Tomasza z Akwinu podaje przykładowe „przejawy zła”, czyniąc rozróżnienie na zło kosmiczne, zło jako ból, smutek i śmierć, zło estetyczne i logiczne i wreszcie zło w postaci moralnej. Zob. III, s. 78nn. Zob. Leibniza rozumienie zła w jego podejściu „optymistycznym”: G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994, s. 95-99, 102-108, 334-338. Zob. w pewnej mierze zbliżone podejście M. Schelera w jego pracy: *Problemy religii*, s. 186, 190-192.

⁵⁴ M.A. Krąpiec, III, s. 123. Zob. XXII, s. 136-138.

Dodajmy na koniec i to, że w próbie wyjaśniania-rozumienia, to jest dokonywania swoistej „racjonalizacji” zła, należy podkreślić moment doniosły dla racjonalnego pojmowania całej rzeczywistości, mianowicie możliwość przyjmowania konkretnego, rzeczowego stanowiska wobec zła, które – i to w różnych wymiarach – jest czymś realnym, zwłaszcza, gdy idzie o rozmaite rodzaje zła odczuwanego, doświadczanego przez byty świadome, tj. ludzi. Pojawia się tu stanowisko zwane teorią niesprzeciwiania się złu. Według tego ujęcia, którego punktem wyjścia jest analiza fenomenu zła rozumianego jako brak, ubytek w bycie, bezpodstawną wydaje się „walka” ze złem jako złem, gdyż to ostatnie okazuje się brakiem. Nie utożsamiając się z postawą akceptacji zła, bierności wobec niego i zgody na nie, wspomniana teoria zakłada „strategię” fundamentalną, jaką jest swoiste „leczenie” bytu ujawniającego jakiś brak, gdyż ten, już przez ten sam fakt, jest bytowo „okaleczony”. M.A. Krąpiec wyjaśnia tutaj, iż „walka o dobro nigdy nie może być pojęta jako zwalczanie podmiotu, ale jako dostarczanie podmiotowi takich dóbr, które jakoś automatycznie, bądź też powoli, świadomie i *od wewnątrz* pozwolą temu podmiotowi wzbogacić się o dostarczone dobro, a przez to pozwolą mu przezwyciężyć zło, którego jest nosicielem”⁵⁵. Taki typ rozumowania, dodajmy, ujawnia bytowy, dorzeczny charakter świata, to znaczy umożliwia pozytywne (najpierw w samym istnieniu) jego postrzeganie. Oczywiście, nie chodzi przy tym o to, aby w jakikolwiek sposób próbować „kwestionować” doświadczaną faktyczność zła jako braku dobra; chodzi tylko o to, aby dobro-byt było podstawą racjonalnego rozumienia świata w jego realizmie – doskonałości istnienia i bytowego (pozytywnego właśnie) uposażenia.

3. TAJEMNICA CZY ABSURD?

Metafizyczne analizy wyjaśniające rzeczywistość w perspektywie poszukiwania jej racji ostatecznych „naprowadzają” refleksję na wskazanie konieczności istnienia (i analogicznej zrozumiałości) Przyczyny – Boga⁵⁶. „Afirmacja konieczności istnienia Absolutu – zauważa M.A. Krąpiec – jest dla intelektu (na polu filozofii wyjaśniającej) jedynym racjonalnym wyjściem z obszaru absurdu. [...] Faktyczność zatem istnienia bytu przygod-

⁵⁵ Tenże, III, s. 113. Ciekawa jest również kwestia rozumienia faktu ludzkiej śmierci jako z jednej strony faktycznego zła, „kruszącego” podstawową ludzką kondycję, jaką jest życie, ale również – z drugiej strony – śmierć jako „wydarzenie” osobowe, w jakiejś mierze świadczące o ludzkiej dojrzałości. Zob. XVIII, s. 59; XIX, s. 62-73.

⁵⁶ „Wszelki ruch domaga się czynnika poruszającego – zauważa E. Gilson – wszelki skutek – przyczyny, wszelki byt przygodny – bytu istniejącego przez się, wszelka hierarchia – najwyższego szczebla, a wszelki ład – tego, który go ustanowił” (*Tomizm*, s. 118). Na innym miejscu powie on, iż „filozofia [...] nie może osiągnąć swej pełni bez metafizyki, metafizyka zaś nie może osiągnąć swej pełni bez Boga”. Dlatego też skonstatuje, że „rozum przyrodzony, obraz Boga w człowieku, jest jeszcze i nie może przestać być *capax Dei* w porządku poznania [...]” (*Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988, s. 24).

nego (rzeczywistość realnego bytu) jest z konieczności odniesiona do racji zewnętrznej, ponieważ jest ona niewytlumaczalna przez czynniki wewnętrzne⁵⁷. Owszem, nie oznacza to tym samym, że sama afirmacja konieczności istnienia Boga niesie ze sobą całkowitą zrozumiałość świata. Jest jednak dla niego istotnym ukierunkowaniem w stronę racjonalności⁵⁸, a nie absurdu, czy – jak się to okazało w części pierwszej niniejszej książki – ujęć (na powrót) mitologizujących (w każdym razie, jeśli nie całkowicie, to przynajmniej częściowo nieracjonalnych, bo nie posiadających rzeczowego uzasadnienia)⁵⁹. Poza tym, biorąc rzecz na gruncie ściśle ontycznym, świat absurdalny⁶⁰, byłby *de facto* światem nierzeczywistym (i odpowiednio – pozaracjonalnym). Bez konieczności odniesienia bytu przygodnego do Bytu Koniecznego, który posiada całą rację bytu (jest jej zasadą) w sobie samym, ten pierwszy byłby i nieracjonalny, i – w pierwszym rzędzie – nierealny. Absolut zatem – racja istnienia całej rzeczywistości, racja jej poznawalności, w sobie i dla siebie jest Racją, jest absolutnie samozrozumiały. Bez niej i bez takiego – fundamentalnie ontycznego (i realnego) jej rozumienia, cały świat jawiłby się jako niewytlumaczalny, nieracjonalny, niepoznawalny⁶¹.

⁵⁷ M.A. Krąpiec, VII, s. 443-444. Zob. także: E. Morawiec, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, s. 375nn. Na gruncie wyjaśnień natury epistemologicznej Krąpiec zauważa tutaj, iż „udowodnienie istnienia Boga jest myśleniem dedukcyjnym (redukcyjnym w terminologii innej), a nie indukcyjnym. Posiadamy bowiem w sylogizmie przesłanki wykazujące ściśle fakt prawdziwości zdania o istnieniu Boga. A jednak nie jest to myślenie indukcyjne, albowiem do stwierdzenia istnienia Boga nie dochodzimy z mnóstwa faktów, ale z analizy istnienia i jego warunków w bycie konkretnym” (II, s. 205). I na innym miejscu: „[...] stwierdzenie, że Bóg istnieje, jest dlatego możliwe, że analiza bytów przygodnych wykazuje niesamowystarczalność tego istnienia i domaga się racji dostatecznej przygodnego istnienia tych bytów. I to wszystko w dowodzeniu (typu aposteriorycznego) zostaje jawnie przedstawione” (II, s. 209).

⁵⁸ Poczynmy w tym miejscu istotną, wydaje się, uwagę: „Racjonalność – przekonuje S. Kamiński – nie oznacza tu racjonalistycznego [wbrew sugestiom Marcela, czy Kołakowskiego – JT] charakteru poznania. Należy ją zaś rozumieć tak, że przedmiot poznania traktuje się jako racjonalny, czyli jako zrozumiały w sposób odwołujący się wyłącznie do rozumu i intersubiektywnie kontrolowalnego doświadczenia (nie zaś do instynktów, uczuć, wiary, mistycznych wizji itp.” I dodajmy jeszcze jego konkluzję: „Człowiek współczesny filozofuje chętniej pozaracjonalnie niż scjentyistycznie. Myślenie poza rygorami racjonalności pozwala mu bowiem swobodnie korzystać ze sfery emocjonalnej i wolitywnej, które styl życia obecnego wyraźnie dyskryminuje” (*Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 291).

⁵⁹ A. Bronk podkreśla fakt, iż obszar teologii naturalnej, ale także sama wiara religijna musi być oparta na jakichś racjach rozumowych. „Nie można budować wiary – zauważa – na gruzach rozumu”. I dodaje: „Teolodzy, odrzucając naukę, odrzucają również rozum i w rezultacie pozostaje im postawa fideistyczna lub agnostyczna” (*Religia i nauka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, s. 198).

⁶⁰ „Akceptacja teizmu – zauważa J. Wojtysiak – wiąże się z akceptacją mocnej zasady racji, uzasadnianej bądź intuicyjnie, bądź przez ukazanie konsekwencji jej odrzucenia (anarchia bytowa – egzystencjalna nieprzewidywalność), bądź przez wskazanie na jej związki ze słabszą zasadą przyczynowości” (*„Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”*, s. 439).

⁶¹ Zob. uwagi I. Ziemińskiego: *Credo sceptyka (wprowadzenie do debaty na temat: „Co wiemy o istnieniu Boga?”)*, „Diametros” 4(2005), s. 49-75. W tym miejscu należy raz jeszcze przywołać doniosłość nieutożsamiania w przygodnym bycie jego „warstwy” egzystencjalnej z esencjalną, ponieważ teza

3.1. WOBEC MISTERIUM

Wynika stąd zatem wnioszek, że Absolut oraz bezwzględna konieczność Jego istnienia, pośrednio stanowią podstawę prawdziwości sądu, poprzez który – gdyby ten starać się sfalsyfikować – odrzucałoby się całą dorzecznosc i racjonalność świata. Wtedy realizowałby się najbardziej fundamentalny, bo ontyczny absurd, który odrzucałby rację bytu wszystkiego, co samo w sobie jest sprzeczne⁶². Samo także istnienie podmiotu poznającego ten świat jako strukturę bytów niekoniecznych, jego poznanie, stanowiłoby coś w rodzaju iluzji – jakiś typ niczym niewytłumaczalnego splotu relacji, które i tak pozostawałyby czymś nieracjonalnym. Naturalnie, sama afirmacja Boga – afirmacja konieczności Jego istnienia i „sposób” Jego działania wobec świata pozostaje ostatecznie misterium, ponieważ – chociaż Bóg sam w sobie jest całkowicie samozrozumiały – to jednak dla poznającego Go człowieka nie jest w swoim Bycie poznawalny⁶³. A zatem, jawi się On jako zrozumiały, ale wyłącznie w sensie swoistego kresu myślenia, tzn., ściśle mówiąc, bez możliwości odnoszenia się do jakichkolwiek „układów” zewnętrznych, które mogłoby być wytłumaczeniem, czy wręcz racją Jego bytowości⁶⁴. Nieco, być może, upraszczając, ale należy stwierdzić, że w sposób racjonalny nie da się zanegować samego faktu istnienia Boga, ponieważ – poza rozwiązaniami absurdalnymi – nie jest możliwe zanegowanie stanu realnego. W tym świetle pojawia się wniosek, że filozoficzne teorie „zakładające” ateizm jako totalne zaprzeczenie istnienia Boga i tym samym odcinające się od racjonalnych (bo rzeczowych, faktycznych) struktur rozumienia świata, przyjmują gdzieś na jakimś etapie swojej argumentacji błędne „konstrukcje” pojęć transcendentalnych (analogicznych), czego powodem centralnym jest swoiste błędne koło, bo jeśli nie można dokonać afirmacji jakiegoś przedmiotu, w tym wypadku

przeciwna powodowałaby wiele absurdalnych konsekwencji. Ujawniałaby „szereg sprzeczności, afirmując równocześnie, że byty są przygodne i konieczne zarazem, relatywne i absolutne równocześnie i pod tym samym względem, są Bogiem i nie są nim, stwierdzają monizm i równocześnie pluralizm [...]”. Por. M.A. Krąpiec, V, s. 382.

⁶² „Absolut nie jest – przypomnijmy teraz za A. Maryniarczykiem – bezpośrednim przedmiotem ludzkiego doświadczenia i poznania. Niemożliwość ta wynika z samej kondycji ontycznej człowieka, który jest bytem przygodnym (skończonym). Absolut-Bóg zaś koniecznym (nieskończonym). Człowiek bowiem – konstatuje ten wątek – *ma istnienie*, Absolut-Bóg zaś *jest istnieniem* (*ipsum esse subsistens*)” – *Metafizyka w ekologii*, s. 175; zob. Tenże, *Aktualność tomizmu*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, t. III: *Rozumieć filozofię i naukę*, P. Gondek (red.), Lublin 2000, s. 284-287.

⁶³ Dodajmy tutaj za Krąpcem, poszerzając tym samym ten horyzont, że sam „człowiek afirmując siebie, afirmuje swe człowieczeństwo wobec Boga, uznając Go za Źródło, za Prawdę, za Dobro-Cel swego życia” (*Religia gwarantem praw człowieka*, s. 28-29).

⁶⁴ Oczywiście, respektując osobliwość metodologiczną obu ujęć, ale należy za S. Kamińskim nadmienić, iż pomiędzy wizją świata ściśle filozoficzną a teologiczną istnieje swoista „komplementarność”. Filozofia otrzymuje tutaj poszerzenie niekiedy *spectrum* swoich zainteresowań, teologia zaś zyskuje (istotnych przecież skądinąd) rysów „naukowości” (zob. Tenże, *Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 157-176). Zob. także: Tenże, *Jak filozofować?*, s. 27nn.

– Boga, to tym samym (na gruncie tych samych logicznych przesłanek) nie można dokonać aktu negacji istnienia tegoż przedmiotu⁶⁵.

Compositum rzeczywistości, całe przeniknięte inteligibilnością bogactwo bytów przygodnych jest – już to na płaszczyźnie zdroworozsądkowej, już to na płaszczyźnie poznania zorganizowanego, świadectwem tego, iż świat nie realizuje jakiejś struktury absurdalnej. Pomimo swej (częściowej) tajemniczości, ontyczny „układ” kosmosu jest racjonalny. I stąd – na gruncie cechującego podejście realistyczne maksymalizmu, M.A. Krąpiec powie, że w tym właśnie kontekście istotnym zadaniem intelektu człowieka jest – jak to mówi – „przedzieranie się” przez zasłonę misterium otaczającej go rzeczywistości w celu odkrywania prawdy – najpierw prawdy samego bytu, gdyż jedynie na tym podłożu możliwe jest odczytywanie i „budowanie” całego porządku racjonalnego⁶⁶. Naturalnie, to zastrzeżenie jest fundamentalne i z tego powodu, ponieważ – jak zaznacza Autor monografii *O rozumienie świata* – „cały racjonalny porządek jest tylko odczytaniem inteligibilności bytu, czyli tego rozumu, który się *zmaterializował* w realnie istniejącym świecie. I właśnie prawda ontyczna jest bytem-rzeczą-jednym-odrębnością, z transcendentalną relacją do Absolutu, który swe idee urealnił poza sobą w postaci istniejącego bytu”⁶⁷. Zaznaczmy więc, widać to już kolejny raz, że następuje tu konieczne wręcz zrelacjonowanie porządku bytu-prawdy z bytem jako istniejącym, co znowu odnosi, i to w sposób konieczny, do Boga jako absolutnego Źródła całego tego porządku.

Oznacza to, że pomimo maksymalistycznego nachylenia metafizyki egzystencjalnej⁶⁸, intelekt ludzki nie jest w stanie objąć wszelkich możliwych do poznawczego uchwycenia struktur rzeczywistości, jak mówi Krąpiec – „w jedno racjonalne pasmo bytu, dla każdego czytelne i nie budzące sprzeciwu”⁶⁹. Istnieją takie pokłady rzeczywistości, które wydają się zupełnie tajemnicze, niezrozumiałe, a nawet kompletnie nie dające się rozwiązać. Jednak sama tajemniczość świata nie przekreśla przecież niezaprzeczalnego faktu, iż rzeczywistość jest inteligibilna, jej struktury nie

⁶⁵ Por. M.A. Krąpiec, II, s. 165; XXII, s. 221-222; V, s. 308; XXIII, s. 201. 212. Tutaj Krąpiec wyjaśnia, że „działanie” Boga należy wiązać z przyczynowaniem jako takim, które staje się zrozumiałe na gruncie metafizycznej teorii aktu i możliwości. „Przyczynowanie – pisze on – jest realizowaniem możliwości przez akt. Realizowanie zaś możliwości przez akt implikuje od razu, jako racje dostateczną, Akt Czysty (Boga), który stoi u samego podłoża wszystkiego bytu i jego metafizycznej zrozumiałości. Jednakże i takie poznanie jest ogólne i nie tłumaczy samego konkretnego przyczynowania, wiązania rzeczy z istnieniem” (II, s. 166).

⁶⁶ Por. Tenże, XXII, s. 35. Tym bardziej, że jak on sam mówi „tajemnicę może jeszcze rozświetlić wizja Boga, absurd całkowicie uśmierca myśl” (XXIII, s. 603). Racjonalną możliwość (a nawet konieczność) oraz trudności pojawiające się na drodze (rzeczowego) poznania istnienia (i natury) Boga omawiają S. Kamiński i Z.J. Zdybicka. Zob. *Światopogląd – Religia – Teologia*, s. 215-258.

⁶⁷ M.A. Krąpiec, XXII, s. 35.

⁶⁸ Zob. A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, s. 377-378. 388.

⁶⁹ M.A. Krąpiec, VII, s. 444.

są labilne, nieracjonalne, co – gdyby było faktem – prowadziłyby do jawnego absurdu. Stwierdzanie zatem konieczności istnienia Absolutu (jest to – przypomnijmy – stwierdzanie Jego istnienia nie wprost) wyprowadza rozumienie świata z obszaru niezrozumiałości (absurdu). Wskazanie faktyczności istnienia Boga jest ostatecznym uniesprzecznieniem rzeczywistości bytów niekoniecznych⁷⁰. Sposób działania Absolutu, typ Jego relacji wobec stworzonej przez Niego natury – co podkreśla E. Morawiec – (nawet przy stwierdzeniu działania przyczyn drugich, a zatem zależnych i pochodnych od działania Boga jako głównej Przyczyny sprawczej), bez Jego bezpośredniej intuicji, nie jest w ogóle do poznania możliwy. Stąd próby jakiegokolwiek mówienia o „pozytywnym” poznawaniu Absolutu musiałyby oznaczać to jedynie, iż nośność-zrozumiałość wszelkich nazw, terminologii właściwej ludzkim aktom poznawczym, jedyną swoją weryfikację (swoistą sprawdzalność) odnajduje w „rozumieniu” Boskiej natury. Konsekwentnie zatem trzeba tutaj podkreślić, że człowiek nie jest w stanie posiadać jakiejś „wiedzy” zdolnej ująć przymioty, jakby „właściwości” istoty Boga, ponieważ ona sama i wszelkie jej „przejawy” – atrybuty, są, w sensie ścisłym, niepoznawalne – tajemnicze właśnie⁷¹.

Dlatego też, zauważmy, że negacja Absolutu na gruncie metafizyki realistycznej, w istocie nie jest możliwa, gdyż w punkcie wyjścia poniekąd byłoby to zaprzeczeniem racjonalnego porządku świata oraz swoistą zgodą na „podwójny” skądinąd absurd, bo i absurd samego bytu, i absurd myśli, a ściśle mówiąc – poznania. Świat tymczasem ukazuje się jako wielostronnie analogiczny zespół bytów istniejących realnie, które z konieczności odwołują się do Rzeczywistości Boga, który jest ich ontyczną Przyczyną oraz uzasadnieniem ich racjonalności. To właśnie rzeczywistość świata – kompleksu bytów przygodnych otrzymuje konieczną pochodność, a także ontyczną analogiczną „wspólność” w realnym, konkretnym bytowaniu. Bez afirmacji Boga taki „układ” świata byłby czymś z gruntu niedorzecznym, gdyż pociągałby za sobą konieczność zanegowania istnienia wszelkich bytów, jak również wszelkiej

⁷⁰ Dlatego też Prof. Stępień powie, że „albo uznajemy istnienie Boga (którego sposób istnienia i działania jest dla nas właściwie tajemniczy), albo uznamy wewnętrzną sprzeczność i zasadniczą, radykalną nieracjonalność bytu, pogrążając się w otchłań absurdu i wszechstronnej niemożności. [...] Pozory absurdalności bytu i ludzkiej egzystencji – kontynuuje ten wątek z wyraźnym zabarwieniem personalnym – wystąpić mogą wtedy, gdy nie odróżnia się przygodności (kruchości) i paradoksalności istnienia (w szczególności ludzkiego) od właściwej sprzeczności i nieracjonalności, gdy ograniczenia bytu i płynąca stąd możliwość tragizmu przesłaniają wartość bytu jako warunku i źródła wszelkiego dobra i radości”. Tutaj też pojawia się pointa końcowa: „jedyną racją tego, co istnieje nie dzięki sobie, jest to, co istnieje dzięki sobie, jest Absolut” (*Wstęp*, s. 204-205).

⁷¹ Por. E. Morawiec, *Metafizyka*, s. 199-200. „Akceptacja teizmu – wyjaśnia J. Wojtysiak – wiąże się [...] z przewyższeniem empirystyczno-scjentystycznej perspektywy rozważań oraz ze zgodą na wyjaśnianie w odwołaniu do bytu, który w wielu aspektach stanowi dla nas tajemnicę” („Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 439). Zob. również trzecią część (*Zastosowanie metafizyki ogólnej do poznania natury Boga*) książki S. Ziemiańskiego – *Teologia naturalna*, s. 275-350.

racjonalności. Bez „pola” (analogicznie ujętego) relacji pomiędzy prawdą, dobrem i pięknem a ich Źródłem, tj. Prawdą, Dobrem i Pięknem, czyli Osobowym Absolutem, świat, który w swoim istnieniu i racjonalności jest niesprzeczny, byłby czymś niedorzecznym, a zatem i absurdalnym, i konsekwentnie – sprzecznym⁷². Ostatecznie więc A.B. Stępień wyprowadza stąd wniosek, że „wszelkie – jak mówi – odrywanie rozważań o Bogu od całości metafizyki jest rezygnacją z czysto poznawczej i racjonalnej postawy wobec zagadnienia Boga”⁷³.

Poznanie świata, w tym także poznanie (oczywiście nie wprost) Boga⁷⁴, opiera się zasadniczo na obranej już na początku koncepcji bytu. Ten, choć ostatecznie

⁷² Por. M.A. Krąpiec, XXI, s. 83; XV, s. 252; VII, s. 444-445. 396; X, s. 103; XXII, s. 213. Ewidentnym przejawem owej niedorzeczności, czy wręcz absurdu byłoby schodzenie na pozycje czysto mitologiczne w tłumaczeniu rzeczywistości, a tak – zdaniem M.A. Krąpca – często się dzieje, zwłaszcza wtedy, gdy refleksja metafizyczna nie jest równoważona realizmem ujęć, a przez to zwykłą sprawdzalnością formułowanych przez nią tez. To ostatnie możliwe jest jedynie dzięki możliwości swoistego „nawrotu” do rzeczywistości. „Mitologiczne wizje starożytności i współczesności – mówi on – zamiast ukazywać rzeczywistość w racjonalny i sprawdzalny sposób, dostarczają ludzkiej wyobraźni łatwych do przyswojenia wyobrażeń, które są jedynie swoiście kreatywną, ale nie poznawczą formą *bycia wrzuconym* w świat – w dużej mierze nierealny, bo skonstruowany. W starożytności – kontynuuje – mitologiczne wizje świata musiały ustępować pod wpływem budzenia się rozumu i racjonalnego procesu poznawania rzeczywistości jako otaczających nas bytów [...]. Dzisiejszy rozwój mitologii utrudnia takie właśnie stanowisko ze względu na zawężenie procesu poznania racjonalnego do ujmowania przedmiotów poznania w kategorii relacji ilościowych (byty matematyczne), które ujmują jedynie niezwykle wąski odcinek rzeczywistości, tej mianowicie, która jest rozciągnięta i podzielna na części rozciągłościowo-integrujące. [...] Tymczasem w takim procesie poznawczym większość treści (strona jakościowa i z jakościami związane kategorie) pozostaje poza zasięgiem poznawczym, a z ujmowanych w wyspecjalizowanym poznaniu treści buduje się obraz całej – rzekomej – rzeczywistości, co jest oczywiście nieporozumieniem w poznawczym ujmowaniu rzeczywistości danej nam do racjonalnego poznawania” (XXI, s. 136-137).

⁷³ A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 124. W tym kontekście E. Gilson zauważa, że „największym wysiłkiem prawdziwej metafizyki jest stwierdzić Akt przez akt, to jest przez akt sądu stwierdzić najwyższy Akt istnienia, którego istota, ponieważ jest nią *być*, przekracza ludzkie rozumienie”. I wyprowadza stąd doniosły egzystencjalnie wniosek: „Gdzie się kończy metafizyka człowieka, zaczyna się jego religia. [...] Nieliczni, zaabsorbowani kontemplacją najwyższej przyczyny, spostrzegają, że metafizyka i religia powinny się w końcu zejść, ale nie wiedzą, gdzie i jak. I dlatego oddzielają religię od filozofii lub rezygnują z religii dla filozofii, jeżeli – jak Pascal – nie rezygnują z filozofii dla religii”. I ostatecznie zadaje pytanie: „Dlaczego nie mamy zatrzymać prawdy i zatrzymać jej w całości? Możemy to uczynić. Ale tylko ci mogą tego dokonać, którzy rozumieją, że *Ten, który jest* Bogiem filozofów, to *Ten, który jest* – Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba” (*Bóg i filozofia*, s. 109).

⁷⁴ „Teizm – jak go słusznie nazywa A. Maryniarczyk – metafizyczny głosi [...] możliwość poznania istnienia Boga ze świata natury”. I dodaje: „W świecie tym Bóg jest obecny [przez partycypację – JT] jako ostateczna przyczyna jego istnienia i działania.” Na innym miejscu, uszczegółowiając temat mówi: „Teoria Absolutu jest więc naturalną konsekwencją ostatecznego poznania prawdy o świecie realnym. Dlatego poznanie metafizyczne osiąga swój ostateczny cel, gdy wzniesie się do odkrycia istnienia Absolutu jako ostatecznej przyczyny istnienia tego świata, który dany nam jest w doświadczeniu jako przygodny, zmienny, uprzyczynowany, uporządkowany, racjonalny, celowy” (*Metafizyka w ekologii*, s. 175. 177).

„tajemniczy”, daje się ująć i zrozumieć (jedynie) na gruncie metafizyki egzystencjalnej⁷⁵. W odróżnieniu od innych sposobów wyjaśniania rzeczywistości – drogi opartej na esencjalnej koncepcji bytu – ujęcie realistyczne pluralistycznej rzeczywistości prowadzi w stronę przyjęcia jako jedynie zasadnej teorii wyjaśniającej – partycypacji bytu⁷⁶. „Bez konieczności istnienia Absolutu jako bytu przez siebie, świat byłby nie tylko nieracjonalny; świat byłby absurdalny, gdyż nie mając racji istnienia w sobie i zarazem nie mając racji istnienia poza sobą, niczym nie różniłby się od nicości”⁷⁷. Byłoby to prostym realizowaniem się absurdu. Ostatecznie więc egzystencjalna koncepcja Boga pozwala rozróżnić byt od nicości. Ale trzeba tutaj z naciskiem podkreślić, iż biorąc pod uwagę analogiczność systemu metafizyki realistycznej, Bóg nie „objawia” się tu jako racja, której istotą jest pośredniczenie w rozumieniu bytów przygodnych jako analogatów mniejszych. Bowiem struktura poznania realistycznego-analogicznego przybiera poniekąd postać odwrotną: Bóg nie jest tutaj „warunkiem” poznania bytów niekoniecznych, ale raczej sam, to znaczy wskazanie konieczności Jego istnienia i realizowania swojej (Boskiej) natury, jawi się tutaj jako zwieńczenie całego systemu metafizycznych wyjaśnień. Inaczej mówiąc, poznanie bytów przygodnych, stwierdzenie niekonieczności i kruchości ich istnienia, jest drogą „naprowadzającą” na konieczność afirmacji Boga, jako ostatecznej Racji całego świata – zarówno jego istnienia, jak i – odpowiednio – ra-

⁷⁵ Przypomnijmy tutaj niezwykle ważne ustalenie A.B. Stępnia: „Metafizyka jest jedyną płaszczyzną naukowego (racjonalnego) rozważania istnienia i natury Boga, z tym że Bóg dany jest w metafizyce w związku ze światem, jako jego jedyna racja ostateczna, jako źródło wszelkiego istnienia i wszelkiej treści bytu”. I dalej Autor *Wstępu do filozofii* wyjaśnia: „Jeśli bowiem byt podlega zasadzie racji dostatecznej i domaga się odpowiedniej, proporcjonalnej racji tego, czym jest i że jest, to niejako w sercu problematyki metafizycznej występuje sprawa bytu absolutnego. O tyle tylko poznajemy Absolut – konkluduje – o ile dane nam są warunki konieczne do tego, żeby coś było ostateczną racją bytu” (*Studia i szkice filozoficzne*, t. I, s. 124). Zob. uwagę J. Wojtysiaka o „dylemacie Krąpca-Stępnia”: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”, s. 428. „Warunkiem utrzymania racjonalizmu metafizycznego (i teizmu), jest [...] dopuszczenie istnienia *Bytu-Tajemnicy*. [...] bez fundamentalnej (ostatecznej) racjonalności bytu wszelkie reguły epistemologiczne – mówi Wojtysiak – byłyby bezprzedmiotowe; *Byt-Tajemnica* gwarantuje zaś racjonalność rzeczywistości oraz przedmiotowość (i spełnialność) postulatów epistemologicznego racjonalizmu. Bez *Bytu-Tajemnicy* – konkluduje – i byt, i poznanie – choćby przeprowadzone według najbardziej rygorystycznych standardów – byłoby *zawieszona w próżni*” (tamże).

⁷⁶ Por. M.A. Krąpiec, VII, s. 449. W związku z tym – odnotowuje M.A. Krąpiec – „istnieje w rzeczywistości wiele zdarzeń poznawczych, wiele realnych bytowych konstrukcji, które jako byty są same w sobie zrozumiałe. Wszystko bowiem, co istnieje w jakikolwiek sposób, jest zrozumiałe samo w sobie, jeśli pochodzi od Intelaktu Pierwszego, nadającego inteligibilną treść rzeczy” (IV, s. 192).

⁷⁷ Tenże, VII, s. 449. Łącząc przywołany wyżej partycypowany „układ” świata z koniecznością istnienia Absolutu jako Istnienia Czystego, i jednocześnie wskazując na czynniki (czynnik) stojący u podstaw racjonalności świata, należy podkreślić, że jest nim w pierwszym rzędzie fakt nieutożsamiania w strukturze bytów przygodnych istnienia i istoty. Sytuacja przeciwna byłaby wprost zgadzaniem się na zachodzenie w świecie całego szeregu ontycznych, a także poznawczych absurdów. Por. Tenże, X, s. 101.

jonalności. Tak zatem, Pełnia Istnienia, Racja istnienia wszystkiego, co jest bytem, nie pośredniczy, powtórzmy raz jeszcze intuicję Krąpca, w jego poznaniu, lecz jest – mimo tajemniczości swojej natury – racją ostateczną. I chociaż człowiek poznając Boga w Jego absolutnej Transcendencji poprzez swoje akty poznawcze poniekąd „obniża”, dostosowuje Byt Boży do swojej poznawczej „miary”, to jednak poznając Go przez miłość (rozumianą jako osobowy akt najdoskonalszy), niejako wynosi owo poznanie (i równocześnie swój byt) na wyższy poziom, ponieważ bardziej jeszcze „przybliża” się do umiłowanego-kochanego „Przedmiotu”⁷⁸.

Tajemnicą poznawczą pozostaje także sam „sposób” działania Boga, który to „sposób” dla ludzkiego poznania pozostaje (absolutnie) transcendentny⁷⁹. Gdy bowiem spojrzeć na problem powstawania świata z niczego (kreacjonizm), to rodzi się fundamentalne na tym gruncie pytanie o to, na jakiej „zasadzie” od Boga jako Czystego Istnienia (Aktu) może pochodzić taki skutek (a to jest przecież faktem niezaprzeczalnym), który nie jest czystym aktem? Filozofia jednak – i to właśnie podkreśla Krąpiec – nie zajmuje się dociekaniami wokół natury Bożego działania, bo ono jest *de facto* tajemnicą, lecz skupia całą swoją „uwagę” na uniesprzecznianiu, wyjaśnianiu świata, który sam w sobie nie posiada żadnych dostatecznych racji swojego istnienia. „Rzeczą filozofii jest – mówi w związku z tym Autor *Struktury bytu* – nie pozytywne tłumaczenie wszystkiego, lecz szukanie dostatecznej racji istniejącej w rzeczywistości, wyjaśnienie rzeczywistości w świetle naczelných i pierwszych przyczyn. Natomiast filozofia może podawać jedynie hipotezy szczegółowego działania poszczególnych przyczyn”⁸⁰. Ważny jest tutaj jednak cały czas, postulowa-

⁷⁸ Por. Tenże, XXII, s. 79; XX, s. 246; XIX, s. 31-32. Zob. Tenże, *Dwie wizje świata realnego*, s. 52-53. Na innym miejscu Krąpiec zauważa: „Bóg nie pośredniczy w poznaniu innych bytów; to Bóg ukazuje się poznany – poprzez inne byty, a więc pośrednio. Jest On jakby punktem dojścia, a nie jakimś *a priori* w poznaniu bytów” (XXII, s. 204). Zob. XXIII, s. 602-603; Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 152-153. J.M. Bocheński, w sobie właściwej postawie badawczej powie, że „filozof [...] dochodzi [...] do granicy, poza którą patrzy już tylko w ciemność” (*Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 77).

⁷⁹ Oznacza to w sensie fundamentalnym, że „Bóg jest bezwzględny Transcendensem tak w bytowaniu, jak i w naszym poznaniu. Jest On w poznaniu także niedosiężny jako przedmiot tego poznania, ale pośrednio – uzasadnia Krąpiec – poprze rozumienie przygodności bytowej on będący – jako czyste istnienie – tajemnicą, uwalnia myśl od absurdu sprzeczności, czyniąc całą rzeczywistość inteligibilną, wskutek czego człowiek może się poczuć racjonalnie *zadomowiony*, gdyż byt od niebytu jest oddzielony radykalnie – tak jak różną jest sama rzeczywistość od jej myślowego zaprzeczenia” (XV, s. 237). Zob. Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 153-154. 157nn. „Absolut – zaznacza tutaj A. Maryniarczyk – pojawia się w metafizyce realistycznej jako ostateczna racja uniesprzeczniająca wyjaśnienie realnie istniejącego bytu. Racja istnienia i poznania bytu niekoniecznego – konstatuje – pojawia się jako Byt, który w stosunku do świata jest transcendentny tak w bytowaniu, jak i w poznaniu” (*O przyczynach, partycypacji i analogii*, s. 113).

⁸⁰ M.A. Krąpiec, VII, s. 241. Zob. XV, s. 224-225. Zauważyć tutaj należy M.A. Krąpca rozumienie i stosowność hipotezy w wyjaśnianiu metafizycznym. Owszem, są takie szczegółowe obszary metafizycznej „penetracji” rzeczywistości, w których adekwatne jest stosowanie hipotez, swoistych założeń, jednak gdy idzie o ogólną, wyjaśniającą interpretację świata, tam analizy filozoficzne idą w kierunku

ny już w punkcie wyjścia, realizm ujęć metafizycznych, w których – owszem – pojawiają się pewne niewiadome, gdyż bogactwo rzeczywistości jest tak olbrzymie, że w pełni adekwatne jej interpretacje są niezwykle trudne, ale zapewnia to bezpośredni kontakt ze światem takim, jaki on jest. „Czym innym bowiem jest – mówi jeszcze raz M.A. Krąpiec – interpretacja świata istniejącego, a czymś innym konstrukcja apriorycznej ontologii”⁸¹, jak widzieliśmy taką próbę, na przykład, w myśli Autora *Sein und Zeit*.

3.2. ZŁO – RAZ JESZCZE

Dość doniosłym egzystencjalnie zagadnieniem – raz jeszcze do tego powrócmy – jest problem zła, jakie „wkrada się” w świat osób i rzeczy. Jak jednak pokazują metafizyczne analizy (była już o tym częściowo mowa w poprzednim paragrafie), zło jawi się jako brak jakiejś istotowej „części” bytu. Istnieje więc istnieniem podmiotu, tzn. jest ewidentnym brakiem właściwego dobra w podmiocie. Dlatego trzeba tutaj zdecydowanie podkreślić, że Absolut jako Byt Doskonały – Pełnia Bytu, taki, który nie może posiadać jakichkolwiek braków (teza przeciwna byłaby sprzeczna sama w sobie), nie może zatem realizować swojej natury, tzn. działać-powodować (być przyczyną) jakiegokolwiek zła; nie może działać „źle”. „Sprawa zaś *dopuszczania* złego działania i pojawienia się zła – konstatuje na płaszczyźnie tych refleksji Autor monografii *Dlaczego zło?* – jest tajemnicą bez podstawy wyjaśnienia, gdyż zło nie jest bytem”⁸². Problematyka zła ukazuje, jak mówiliśmy – „krańcowość” wyjaśnień metafizyki – są tutaj bowiem dwie możliwości: albo istnieje sposób wytłumaczenia fenomenu zła poprzez wskazanie na jakieś „czynniki” ostateczne, albo odwo-

formułowania tez opartych na poznaniu typu koniecznościowego. „W filozoficznym bowiem poznaniu – mówi On – nie chodzi jedynie o jakieś hipotezy – zwłaszcza o hipotezę dotyczącą samego przedmiotu filozoficznych dociekań – ale o poznanie koniecznych i niepowątpiewalnych układów samej rzeczywistości”. VII, s. 63. Na temat stosowalności hipotezy na gruncie metafizyki zob.: J. Herbut, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978. Zob. także (w ujęciu Arystotelesa): M.A. Krąpiec, II, s. 245; XXII, s. 88. Na gruncie metafizyki realistycznej zob. IV, s. 254-255. 272-273; XII, s. 180; V, s. 285 („Hipotezy metafizyczne powinny nie przesłaniać, ale pomóc dojrzeć osobiście prawdziwą rzeczywistość, której prawa kierują wszelkim bytem, a w tym i naszym życiem, jego najrozmaitszymi przejawami, jego sensem” (tamże).

⁸¹ M.A. Krąpiec, VII, s. 347. Zob. XXIII, s. 253. „Wszystko, co jest oderwane od konkretnego bytu, zasadniczo nie jest czymś realnym, rzeczywistym w sensie właściwym, a jest tylko ujęciem poznawczym, mającym pewne podstawy w rzeczy”. Tamże.

⁸² Tenże, VII, s. 168. „Łączność zła z Bytem Pierwszym i jej charakter jest tajemnicą, albowiem nie dostrzegamy żadnych ontycznych racji, na podstawie których moglibyśmy wypowiedzieć jakiekolwiek odpowiedzialne zdanie o łączności celowej zła i Boga” (III, s. 123). Na innym miejscu Autor rozprawy *Dlaczego zło?* dopowiada: „Łącznikiem między nami i Bogiem jest byt, a nie nie-byt. Zatem nie wiemy i nie możemy wiedzieć, na podstawie analizy stanów bytowych, dlaczego Bóg dopuścił i dopuszcza zło na świecie. Moglibyśmy wiedzieć jedynie wówczas, gdyby On sam to objawił” (III, s. 134). Zob. także: Z.J. Zdybicka, *Drugi afirmacji Boga*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, t. II: *Rozumieć człowieka i jego działanie*, s. 135-136.

ływanie się do pierwszych zasad bytu i poznania otwiera drogę do konstatacji, że problem zła jest zagadnieniem niewytłumaczalnym⁸³. Tutaj wystarczy powiedzieć tyle, że zło – w swym „wymiarze” ontycznym, jak i moralnym, zawsze należy rozpatrywać w kontekście braku, gdyż większość dyskusji i, co za tym idzie, wszelkie nieporozumienia powstają głównie z powodu stosowanego tutaj języka, jego swoistej absolutyzacji, która poniekąd „naturalnie” ujawnia tendencje do reizowania, do hipostazowania zła, a zatem rozumienia go „jakoś”, to znaczy na sposób bytu⁸⁴. Ostatecznie więc, gdy w metafizycznych analizach świata „staniemy na stanowisku wolnego i niekoniecznego pochodzenia świata od Boga, gdy uznany, że Bóg stworzył świat nie z konieczności, lecz dobrowolnie, to możemy zapytać – czy zło obecne w świecie jest konieczne. Czy Bóg nie mógł stworzyć takiego samego świata, w którym by jednak zło nie występowało? Niewątpliwie mógł. Dlaczego jednak nie stworzył świata bez zła? Nie wiemy! – odpowiada Autor monografii *Ludzka wolność i jej granice* i dodaje – I nie ma żadnych podstaw w naturze rzeczy, aby dać na to pytanie uzasadnioną odpowiedź, a można tylko odkryć podstawy naszej niewiedzy w tej właśnie materii⁸⁵.

Ostatecznie więc, zło (jako zło-brak bytu) nie może być wyjaśnione, pozostając dla naturalnego światła umysłu – tajemnicą (może paradoksalną, ale tajemnicą)⁸⁶. Zdecydowanie bardziej zasadne jest tutaj ustawienie tej problematyki w kontekście „zgody” na niewytłumaczalność, a zatem zgodę na tajemniczość, niż schodzenie w sferę absurdu⁸⁷, w której należałoby zrezygnować z pluralistycznej wizji świata,

⁸³ Por. M.A. Krąpiec, XXII, s. 138; III, s. 5. Krąpiec zaznacza, że „metafizyczna teoria zła nie jest oderwana od ogólnej teorii bytu, lecz przeciwnie, jest tej teorii specyficznym, cząstkowym przejawem, pozwalającym niekiedy głębiej dostrzec i ujrzeć charakter tego bytu, z którym my sami jesteśmy najgłębiej związani, bo tym bytem my także jesteśmy” (III, s. 6).

⁸⁴ Por. tamże, s. 32. 107.

⁸⁵ Tamże, III, s. 133. Zob. na ten temat analizy I. Ziemińskiego: *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak” 45(1993), nr 3(454), s. 41-53; Tenże, *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 721-730.

⁸⁶ Naturalnie, inaczej (bardziej „optymistycznie”) ta sprawa wygląda w interpretacji Leibniza. Po wodem tego jest zakładany przez niego obraz Boga, „którego – jak mówi Gilson – sama możliwość wywołuje Jego aktualność”. I stąd, „nie należy się dziwić, że świat stworzony przez takiego Boga jest też jedynym światem, który mógł być przez takiego Boga stworzony. Najlepszą definicją leibnizowskiego Boga jest: absolutnie doskonały byt. [...] Zaś Bóg doskonały może stworzyć tylko najlepszy z możliwych światów. [...] W konsekwencji najlepszy z możliwych światów jest właśnie ten, w którym się znajdujemy” (*Bóg i filozofia*, s. 79).

⁸⁷ „Dlaczego – pyta J. Wojtysiak – idea stworzenia należy do istoty religijnych monoteizmów? Prawdopodobnie dlatego – stara się odpowiedzieć – że Bóg, który nie byłby Stwórcą, byłby Bogiem ograniczonym. Dlaczego idea stworzenia – zapytuje dalej – jest także ideą soteriologiczną? Z podobnych względów: ostatecznie zbawić człowieka może tylko Osoba wszechmocna i dobra, stwarzanie zaś jest najlepszą oznaką tych przymiotów. Jak widać – konkluduje – teistyczna odpowiedź na PL [pytanie Leibniza – JT. Zob. wyjaśnienie Wojtysiaka w „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” (s. 9)] odsłania przed nami życiowo doniosłą perspektywę nadziei” (tamże, s. 444).

co nie jest dorzeczne. Pluralizm rzeczywistości jest czymś zdroworozsądkowo oczywistym, uzasadnieniem zaś jego może być jedynie Absolut jako racja jego istnienia i ontycznej struktury. W związku z tym, raz jeszcze rodzi się konstatacja, że Bóg – nieskończenie wszechmocny, mógł stworzyć świat bez braków, a zatem bez obecności zła. W tym kontekście M.A. Krąpiec podejmuje dyskusję ze św. Augustynem⁸⁸, według którego „ceną” stworzenia świata z realnie występującym w nim złem było zachowanie większej doskonałości, jaką jest wolność. „Należy jednak zaznaczyć – podkreśla słusznie Autor książki *Człowiek i prawo naturalne* – że wolność nie powoduje zła i nie może istnieć taka wolność, która wyklucza zło. Zło zatem – wyprowadza finalny wniosek Krąpiec – do końca nie jest zrozumiałe”⁸⁹.

Wiąże się ta kwestia również z zagadnieniem kolejnym, a konkretnie z problemem „przyczynowania” zła⁹⁰. Zło, nie stanowiąc jakiejś pozytywnej natury, a zatem nie posiadając formy, która decyduje o określoności (i poznawalności zarazem) bytu, nie posiada także istnienia. Oznacza to, że – nie posiadając własnej formy i własnego istnienia – zło-brak istnieje, powtórzmy raz jeszcze, istnieniem podmiotu, w którym występuje. Nie wchodzi tutaj więc w analizę „problemu” zła jakakolwiek możliwość braku-ubytku formy substancjalnej, gdyż taki brak niweczy byt u jego podstaw. Konsekwentnie – nie mając ani formy substancjalnej, ani aktu istnienia, zło jest totalnym zaprzeczeniem dobra. Jako takie – brak, zło nie może posiadać przyczynowania po linii przyczyny wzorczej, „której partycypacją [...] jest właśnie forma istniejąca w konkretnym bycie i w swoim aspekcie konstytuująca pozytywną naturę bytową”⁹¹. Wynika stąd wniosek o całkowitej niemożliwości realizo-

⁸⁸ W tle tej dyskusji należy też wspomnieć o stanowisku G.W. Leibniza, zdaniem którego w Boskim intelekcie musi znajdować się cała gama światów możliwych, ale jednocześnie musi istnieć jakaś dostateczna racja wyboru tego (takiego) właśnie świata, który jest dany jako fakt. Naturalnie, zdaniem Autora *Monadologii*, racja ta może się znajdować tylko w doskonalszych „stopniach” tych możliwych światów. Owszem, ma to swoje (systemowe – w duchu myśli Leibniza) konsekwencje: Boska mądrość jest warunkiem poznania tego świata, Boska wola – jego wyboru i wreszcie, Boska moc – faktu jego stworzenia. Zob. *Zasady natury i łaski oparte na rozumie. Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969 (tezy: 53-55). Zob. uwagę E. Nieznańskiego w cytowanym już artykule: *Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei*, s. 201.

⁸⁹ M.A. Krąpiec, XXII, s. 45. Zob. A. Maryniarczyk, *Metafizyka w ekologii*, s. 143-145, a także: Z.J. Zdybicka, *Drogi afirmacji Boga*, s. 160. „Mimo różnych prób filozoficznego wyjaśnienia zła – konstataje Z.J. Zdybicka – pozostaje ono dla rozumu ludzkiego tajemnicą. Tylko religia – wyprowadza w związku z tym wniosek – przynosi perspektywy jej rozwiązania (*zbaw mnie ode złego*). Ostateczne wytłumaczenie znajduje się w perspektywie wiary chrześcijańskiej przez powiązanie jej z tajemnicą odkupienia, z cierpieniem i męką Chrystusa, która jest drogą do zmartwychwstania” (tamże).

⁹⁰ P. van Inwagen staje tutaj na stanowisku, iż Boska wiedza (jako „wypadkowa” istnienia-działania Boga) oraz zagadnienie ludzkiej wolności ustawiane w obszarze tego, co nazywa on „metafizyczną wolnością”, są czymś totalnie nierozwiązalnym. Wolność metafizyczna pozostawałaby jedynie sprawą tajemniczości. Zob. Tenże, *Tajemnica metafizycznej wolności*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 43. 49-50.

⁹¹ M.A. Krąpiec, III, s. 109.

wania się formy substancjalnej „jakiegoś” zła, co oznacza tym samym, że nie istnieje jego wzorcza przyczyna. I chociaż czymś sprzecznym jest posiadanie właściwej, adekwatnej idei zła jako zła, to jednak jest ono poznawalne przez intelekt człowieka lub Boga. Owszem, nie na sposób bytu, a więc czegoś, co jest-istnieje (pozytywnie), ale tylko i wyłącznie na sposób braku-ubytku (dobra). Jest to więc jakiś rodzaj niewłaściwej idei, idei skonstruowanej, ujmującej elementy bytu, które są wtórne⁹². Dodajmy tutaj, że pozytywna idea zła musiałaby być ideą nicości jako takiej. Takiej jednak nie posiadamy, bowiem przedmiotem poznawczych ujęć (jakichkolwiek) może być tylko coś, co istnieje. Konstrukcja takiej idei jest realizacją sprzeczności – „wyrazem” jakiegoś zła absolutnego, „strukturą” jakiegoś matematycznego punktu sięgającego zła (już) realnego. „Znaczy to, że zło absolutne pojęte jako niebyt byłoby jakimś kresem wzrastania zła moralnego, kresem nieosiągalnym, albowiem zrealizowanie się tego kresu jest zniweczeniem się samej bytowości rzeczy”⁹³. Sponuje to wniosek, że również kwestia zwalczania zła wprost jako zła (zwłaszcza zła moralnego), mogłaby okazać się *de facto* niszczeniem samego podmiotu, który jest jego nosicielem. W tym kontekście staje się jasne, że wszelkie „zabiegi” pozytywne dotyczą bytu, czyli dobra. Byt jako istniejący, a zatem wyrażający „sobą” prawdę i dobro posiada „większą siłę zdobywczą aniżeli nienawiść zła”⁹⁴. Uwaga ostatnia jest jeszcze bardziej czytelna i z pewnością przekonująca, gdy weźmie się pod uwagę skalę ludzkich-osobowych dramatów moralnych oraz prób ich (pozytywnego) rozwiązywania.

3.3. „KRES” W AKCIE MIŁOŚCI

Natura rzeczywistości, jaka nas otacza, chociaż jest tajemnicza i wieloaspektowo zawikłana, jest jakoś odczuwana, reflektowana, to znaczy posiadamy jakąś jej intuicję – dysponujemy mniej, czy bardziej pełnym jej obrazem. Świadczy o tym właściwe człowiekowi przeżycie pięknościowe, którego specjalnym i najgłębszym jednocześnie wyrazem jest miłość. „Miłość jako wewnętrzna modyfikacja aktu pożądania jest pierwszym i podstawowym przejawem rozumnego pożądania. [...]

⁹² Jeśli zło-brak istnieje istnieniem podmiotu, to biorąc pod uwagę jego poznawalność, należy mieć jakąś poznawczą intuicję owego podmiotu. „Zła – pisze M.A. Krąpiec – nie można poznać w oderwaniu od podmiotu. Trzeba wpieryć w niego wzrok podmiotu, wzrok egzystencjalny, trzeba wiedzieć, z jakich elementów (form bytowych) składa się podmiot, by móc określić charakter, a nawet samą obecność zła w podmiocie. Nieobecność bowiem jakichś form, które winny znajdować się w podmiocie, stanowi to, co nazywa się złem” (III, s. 111).

⁹³ M.A. Krąpiec, III, s. 110; zob. XXII, s. 137-138.

⁹⁴ Tenże, III, s. 113. „Na terenie filozofii – zauważa A. Maryniarczyk – jako nierozwiązalny pozostaje [...] problem sensu zła. Bez odpowiedzi pozostaje więc pytanie o sens cierpienia w ogóle, o sens zła fizycznego czy moralnego, indywidualnego czy społecznego, kosmicznego czy ludzkiego itp. To zagadnienie pozostaje tajemnicą dla filozofa. Rąbka tej tajemnicy – nadmieniam dalej – próbują odsłonić religie, określając sens i wartość cierpienia” (*Metafizyka w ekologii*, s. 145).

Miłość wszędzie jest pojmowana jako pierwotna i zasadnicza racja działania ujawniającego się w pożądanu⁹⁵. Okazuje się tutaj w pierwszym rzędzie Miłość-nieskończona moc działania Boga jako Bytu bezwzględnie Pierwszego. Skutkiem Jego działania jest stwarzanie – wyprowadzanie bytu z nicości do aktu istnienia. Tak zatem, samo stwarzanie (jak również możliwość unicestwienia bytu) bez afirmacji Bytu Absolutnego jest sprzeczne. Ujawniałoby bowiem „zacieranie się” różnicy między bytem a nie-bytem. Działanie Boga jest w pełni wolne, o czym świadczy nieskrępowany kreacjonizm. Jako wolny w swoim działaniu – chociaż ono samo w sobie pozostaje tajemnicą – i realizujący swoją naturą pełnię dobra, nie jest „uwikłany” w jakąś formę emanatyzmu. Kreacjonizm jako wolny akt jest potwierdzeniem absolutnej transcendencji i doskonałości Jego natury, kresem rozumienia której jest „odkrycie” Doskonałej (Osobowej) Miłości⁹⁶.

Rozumność i wolność Absolutnej Osobowości Boga, jako, jak mówi A. Maryniarczyk, „zwoznik racjonalnej i zbornej wizji świata”⁹⁷, jest – podkreślmy to – kompletnie niezależna i niczym niezdeterminowana. Tak zatem, pomimo że bezsprzecznie, działanie Boga wypływa z Jego natury-dobra-miłości, to jednak „poznawcze powiązanie bytu niedoskonałego z Bogiem pozostaje nierozwiązywalne, gdyż brak przesłanek do jego rozwiązania. Dlaczego Absolut stworzył taki właśnie świat – to pytanie, zauważa M.A. Krąpiec, zawsze pozostanie bez odpowiedzi. Trzeba by ujrzeć bezpośrednim, intuitywnym i wyczerpującym oglądem Boga, by mieć podstawy do odpowiedzi na tak postawione pytanie”⁹⁸. Niemniej jednak, istnieje tutaj w jakiś sposób, choć ograniczona, to jednak dla ludzkich aktów poznawczych „dosiężna” taka „przestrzeń” – jak mówi to Współtwórca LSFK – „przedzierania się” przez zasłonę Tajemnicy, która ujmuje w niej to wszystko, co dla tychże aktów poznawczych jest tylko możliwe. Możliwe zaś jest to, co wypływa z uniesprzeczniającej analizy samego bytu i „dopełniających” go właściwości transcendentalnych, głównie prawdy, dobra oraz piękna.

⁹⁵ M.A. Krąpiec, VII, s. 173.

⁹⁶ Por. Tenże, III, s. 114. 119-120. „Niedoskonałość podobieństwa skutków do Przyczyny Transcendentnej – jak mówi Z.J. Zdybicka – jest więc spowodowana doskonałością przyczyny. Byty skutkowe są podobne i zjednoczone z Pierwszą Przyczyną przede wszystkim z racji istnienia, natomiast z racji swojej ontycznej struktury i determinacji kategorialnych są nieskończenie niepodobne, *odległe*. Wiąże się to z problemem transcendencji i immanencji Absolutu w bytach niekoniecznych” (*Partycypacja bytu*, s. 167).

⁹⁷ *Metafizyka w ekologii*, s. 175.

⁹⁸ M.A. Krąpiec, III, s. 120. Jednakże – co w toku tych refleksji wydaje się być podstawowe – „inteligibilne bogactwo bytów świadczy o tym, że nie żyjemy w świecie absurdu, lecz w świecie racjonalnym, chociaż *tajemniczym*. Zadaniem ludzkiego rozumu jest przedzierać się przez tajemnice i odkrywać prawdę bytu, a przez to budować i umacniać porządek racjonalny. Cały racjonalny porządek jest odczytaniem inteligibilności samego bytu, tego rozumu, który się *zmaterializował* w realnie istniejącym świecie” (XXII, s. 127-128).

PODSUMOWANIE ROZDZIAŁU SZÓSTEGO

Podstawowym celem analiz tego rozdziału było zwrócenie uwagi na kilka wybranych obszarów swoistych konsekwencji, jakie niesie ze sobą realistycznie zorientowana koncepcja rzeczywistości z jej ostatecznościowym charakterem wyjaśnień. Okazuje się bowiem, że zdecydowane, mające ontyczne „umocowanie” w strukturze danego nam do poznania świata, opowiedzenie się za jego ostateczną interpretacją teleologiczną jest jedyną „alternatywą”, która w racjonalny sposób tłumaczy uporządkowaną, harmonijną, „spójną” – bo rzeczową, koncepcję kosmosu. Kategoria „przypadku” jest tutaj wkomponowana w strukturę dokonujących się procesów, niezliczonych splotów wydarzeń i jest rozumiana jako jakiś złożony „układ” przyczyn „wtórnych”, w każdym razie nie świadczący o „przypadkowym” – tj. jakby z natury działaniem Boga-Stwórcy. Oznacza to dalej, że świat w swym wewnętrznym uposażeniu realizuje określony zespół celów, naturalnych ukierunkowań, które składają się na całość jego racjonalności, która jest „przejawem” działania racji „zewnętrznych” – transcendentnych, to znaczy jest realizowaniem sensu nadanego ostatecznie przez Byt Osobowy. Taka, realistycznie zarysowana struktura kosmosu, ujawnia także i tę jego istotną – okazuje się – charakterystykę, iż pomimo tajemniczości jego najgłębszych ontycznych pokładów, nie jest on – mówiąc negatywnie – kompleksem bytów, które w swoim istnieniu i działaniu ujawniają jakieś symptomy pola absurdu. Wręcz przeciwnie, świat jest po prostu kosmosem, to znaczy – jako istniejący i realizujący swoje wewnętrzne doskonałości – przedstawia się jako płaszczyzna ontycznego i poznawczego sensu. Dodajmy na koniec, że Osobową Doskonałą Podstawą, zarówno porządku bytu, jak i jego poznania jest Byt-Tajemnica, który w obszarze religii jest Bogiem – Partnerem dialogu z człowiekiem.

REZULTATY ANALIZ CZĘŚCI DRUGIEJ

Przystępując do prezentacji zasadniczych ustaleń drugiej części niniejszej pracy, przypomnijmy, że jako jej cel podstawowy postawiono tutaj próbę ukazania rzeczowej i racjonalnej niszy umożliwiającej dokonanie takiej wyjaśniającej refleksji filozoficznej, która nie byłaby tylko jakąś kolejną odsłoną apriorycznej koncepcji Boga (Jego istnienia, i działania, czyli w istocie „objawiania się” Jego natury), to jest właściwie takiej, która pojawia się niejako w punkcie wyjścia jakiegoś dyskursu tego typu, czyli jako jego „właściwość”, czy „założenie” porządkujące wyniki dalszych ustaleń, ale odsłoną koncepcji Boga na gruncie realizmu metafizyki klasycznej. Nadmienmy już w tym miejscu, że, jak się okazuje, jedynie „dyskurs” o Bogu na gruncie realizmu (metafizyki) zapewnia jego w pełni uzasadniony tok argumentacyjny. Więcej, przypomnijmy to, co było już zaanonsowane we wstępie do tej części rozprawy, a mianowicie ten podstawowy fakt, iż w perspektywie filozofii bytu, w sensie ścisłym Absolut nie jest ukazywany jako jej „przedmiot” (właściwy). Jej przedmiotem właściwym bowiem, zwróćmy na to uwagę, jest byt-rzeczywistość dostępna w normalnych ludzkich aktach poznawczych. Jeśli zatem mówimy o jakimś racjonalnym „sposobie” poznania Bytu Bożego – Jego istnienia i Jego działania, to jedynie czyniąc zastrzeżenie, że jest to typowe poznanie nie wprost, jakby „negatywne”. Niemniej, podkreślmy to raz jeszcze, nie oznacza to absolutnie tego, aby sam istniejący Bóg i jakiś rodzaj Jego poznania był zupełnie poznawczo „niedosiężny” w tym sensie (to znaczy – głęboko metafizycznym właśnie), że „rozpoznanie” konieczności Jego istnienia oraz działania (powiedzmy tu skrótowo – stwarzania), przy dogłębnej analizie wyjaśniającej, okazuje się czymś poniekąd oczywistym z uwagi na fakt, że suponowanie jakiegoś innego rozwiązania jest po prostu niedorzeczne i jednocześnie nieracjonalne. Pierwszym zatem „powodem”, czy raczej – motywem maksymalistycznie nastawionego (wyjaśniającego) poznania metafizycznego nie jest Byt Pierwszy, ale byt w swej ontycznej konstytucji przygodny i to ten ostatni, tj. badanie jego bytowej struktury, jest swoistą – jak powiedziałby św. Tomasz z Akwinu – „drogą”, u kresu uniesprzeczeń której znajduje się, i to za cenę niepopadania w poznawcze absurdy, konieczność afirmacji Boga.

Zarysowana wyżej problematyka, ześrodkowana wokół kwestii realistycznego rozumienia teizmu, to znaczy teizmu, którego naturalną poniekąd bazą jest perspektywa metafizyki, pozwala na wyprowadzenie i wyartykułowanie kilku, o fundamentalnym (jak się wydaje) znaczeniu, wniosków. Zauważmy najpierw, iż realizm ujęcia problemu domaga się usytuowania go w płaszczyźnie – jeśli tak można powiedzieć – „normalnych” zainteresowań metafizycznej refleksji. Chodzi tu zatem o zwrócenie uwagi na samą, zorientowaną wyraźnie realistycznie, koncepcję bytu jako realnie, konkretnie istniejącej treści – zawsze jako istniejącej. Na tym tle okazuje się, że rzeczywistość jest splotem-układem nieprzeliczonej ilości bytów, które

tworzą całe jej *compositum* w swej osnowie pluralistyczne. Nie jest ono jednak czymś w rodzaju ciągu przypadkowych bytowych „konstelacji”, ale ontycznym (i poznawczym) polem wyznaczanym poprzez porządek relacji przyczynowych, które – jak się okazuje – stanowią jego konieczną „kwalifikację”. Zarówno bowiem przyczynowanie zewnętrzne, idące po linii ujęcia bytu w funkcji przyczyny sprawczej, wzorczej, jak i celowej, jak również zwrócenie uwagi na przyczynowanie materialne, stanowi istotny wkład w zrozumiałość samej „treści” bytu. Dodać do tego trzeba i to, że cała ta, wieloaspektowo uprzyczynowana struktura bytu, posiada swoje swoiste „umocowanie” w obowiązujących ją, i to w sposób absolutny, rządzących nią pierwszych prawach bytu. Głębsza analiza wykazuje, iż te porządkujące zrozumiałość samego bytu zasady, są też konieczną podstawą dorzeczności samego poznania. Jak to wyartykułowano wyżej, zachodząca tutaj dzięki nim „współgra” pomiędzy płaszczyzną bytowania oraz płaszczyzną poznania, stanowi taki „układ” rzeczywistości, który sprawia, że jest ona ontycznie i poznawczo – jeśli tak można powiedzieć – dobrze zharmonizowana, to znaczy ujawnia sobą odpowiedniość tychże płaszczyzn.

Idąc w stronę głębszego uchwycenia ontycznej „zawartości” świata, podkreśliliśmy następnie, wydaje się niezwykle istotną sprawę, a mianowicie pierwotny jakby sposób jego poznawania, co dokonuje się na mocy swoistej nośności sądów egzystencjalnych. Stanowią one pierwszą i niczym niezastąpioną płaszczyznę „kontakt” z rzeczywistością, ujmowaną w ich strukturze – jakby na pierwszym planie – jako po prostu (bez żadnych zapośredniczeń) istniejącą. Byt ujęty jako istniejący odsłania się „następnie”, ale nie znaczy to, że w jakimś zupełnie odrębnym akcie poznawczym, w swojej treści – ukazuje swoją istotę, to, czym – jako istniejący – realnie jest. Ten poznawczy „przystęp” dokonuje się w drugim przywołanym tutaj typie sądów, jakimi są sądy predykatywne. Jedne i drugie, podkreślmy to, są istotne, gdyż to one, *prima facie*, stanowią podstawę samego realizmu poznawczych ujęć metafizyki. Operacje abstrahowania i „później” – myślenia, są tutaj zdecydowanie wtórne wobec samego pierwotnego (sądowego właśnie) „chwytu” rzeczywistości. Ta, wspomniana tutaj raz jeszcze, pierwotna afirmacja istnienia świata ukazująca go w jego strukturze pluralistycznej, to znaczy ukazując pełne jego bytowe bogactwo, ujawnia to, że jest ona w swej fundamentalnej osnowie i racjonalna, i amabilna. Poznanie rzeczywistości „utkane” z owych sądowych ujęć ujawnia jej wewnętrzną (opartą na fakcie istnienia realnego) inteligibilność, jak i tę jej naturalną „wartość”, jaką jest jej porządek amabilny; dodajmy – nie jakiś ontycznie „różny” od samego porządku inteligibilnego, bo za każdym „razem” chodzi przecież o ten sam byt, ujmowany tylko w (poznawczo) odmiennych aspektach. Nie świadczy to zatem o jakimś jego „skomplikowaniu”, ale – właśnie – o jego bytowym, realnym bogactwie.

Zauważmy w naszych podsumowaniach dalej, iż ta perspektywa – racjonalna i amabilna – bytu, staje się koniecznym gruntem dla możliwości dodatkowej jego jakby „specyfikacji”, mówiąc ściślej – językiem M.A. Krąpca – „ujaśniania”. Cho-

dzi teraz mianowicie o spostrzeżenie, że realny obraz kosmosu domaga się poniekąd takiej jego – rzeczowej i racjonalnej – poznawczej penetracji, która dopuści możliwość wejścia jakby w jego strukturę wewnętrzną, to jest taką, która odkrywa głębsze jeszcze pokłady tego, czym on w swoim realnym uposażeniu jest. Otwiera to zatem możliwość poznania bytu w podstawowych jego „kwalifikacjach” transcendentalnych, których podstawą – przypomnijmy – jest samo pojęcie bytu jako bytu. Tak więc, nie wchodząc tutaj w szczegóły, skonstatujmy, że byt jest „równocześnie” czymś – tj. rzeczą, będąc (transcendentalnie rozumianą) jednością, jest różny (głównie poprzez „odrębność” samego aktu istnienia) od innych bytów, jest – jako zrelacjonowany do osobowych aktów intelektu i woli – prawdą i dobrem oraz, w ich „zdwojeniu” – pięknem. Wszystko to jednak, i to jest tutaj czymś fundamentalnym, zasada się na realistycznie zorientowanej koncepcji bytu, który tym samym – jako posiadający (przez partycypację) przygodny status istnienia, odwołuje się, i to z konieczności, do istnienia swej Przyczyny transcendentnej, to jest takiej, która – jako bezwzględnie jedyna – rację istnienia ma w sobie. Więcej, już tutaj pojawia się konieczny wniosek, iż Bóg – istniejąc, działając-stwarzając przez Wolę i Intelekt, jest Absolutnym Źródłem istnienia i to Źródłem o naturze Osobowej.

Kolejną odsłoną podejmowanych tutaj zagadnień było zwrócenie uwagi na szczególnie doniosłe, poznawcze znaczenie transcendentaliów „układających się” na linii zrelacjonowania pojęcia bytu jako bytu na jego „styku” z działaniem intelektu i (osobno) woli bytu osobowego. Stąd też transcendentalia: prawdy, dobra, jak również piękna noszą miano transcendentaliów relacyjnych. Ich specyfika zasada się także na tym, iż stanowią one, w istocie jedyną, bazę metafizycznego orzekania na temat Bytu Bożego „pod kątem” Jego natury. Okazuje się bowiem, że zasygnalizowana w naszych badaniach nośność ontycznej (transcendentalnej) prawdy („wyrazu” porządku inteligibilnego), jak i dobra („wyrazu” porządku amabilnego) swoje źródło ontyczne właśnie, jak i czysto poznawcze, odnajduje w perspektywie jego uniesprzecznienia, jak i odczytania w obrębie refleksji na temat Istnienia Czystego, czyli Boga, który „objawia się” tu jako Osobowe Źródło i Prawdy, i Dobra. To właśnie z Nim, z Jego Absolutnym Istnieniem, są one w „pierwszym” rzędzie „zamienne”. Więcej jeszcze, ten tok rozumienia świata ujętego w jego (bytowym) układzie transcendentalnym ujawnia także specyfikę odczytania transcendentale piękna jako, nie tyle „punktu” dojścia w dorozumieniu prawdy i dobra, co raczej ich poznawczego „warunku”. Istnienie bowiem samo w sobie jest pięknem w tym znaczeniu, że to ono (akt istnienia) pociąga poznający podmiot jako „chronologicznie” pierwsze. Byt jako istniejący, domknijmy tę refleksję, wywołuje to właśnie, co za Krąpcem nazywamy „przeżyciem pięknościowym”. Piękno tak „ujawnione” jest więc zamienne z samym bytem (istnieniem „czegoś”). I znowu – staje się to czytelne pełniej w perspektywie Absolutu, który będąc Pełnią wszelkich doskonałości, jest Osobowym Pięknem. On też jest – w innym horyzoncie – ale z podstawą

w rzeczywistości, „Przedmiotem” relacji religijnej jako, w pierwszym rzędzie, relacji o strukturze osobowo-osobowej, relacji – dodajmy za Z.J. Zdybicką – dynamicznej i koniecznej.

Zarysowująca się w ten sposób panorama rzeczywistości pozwala również na konstatację, iż ujęty w poznaniu analogicznym świat przedstawia się tutaj jako struktura, we wszystkich jej układach, uporządkowana. Pomimo swojej (częściowej – co zresztą wydaje się być czymś naturalnym) tajemniczości, jawi się ona jako poznawalna. Jest objawem celowego uhierarchizowania kosmosu, w którym wszystkie składające się nań „ciągi” bytów nie są labilne. Jako takie zatem, odsłaniają jakiś „ukryty” w nich sens, zarówno ten – powiedzmy – podstawowy, tj. ściśle ontyczny, jak i ten – poznawczy. Zorientowany zatem teleologicznie świat nie jest sumą przypadkowych, „ślepych” warstw składających się na jego całościowy obraz, ale ujawnia swoim kształtem (istnieniem i działaniem) celowo „zgrany” stan rzeczy. Dodajmy i tutaj, że ostatecznie taki jego obraz jest możliwy jedynie przy poczynieniu uwagi, iż kieruje nim, przez co realizuje swoją Opatrzność, Transcendentny Intelkt, Byt Osobowy, który – jak się okazuje – jest nie tylko Absolutnym Źródłem istnienia dla wszystkiego, co jest-istnieje, ale i jego wewnątrz, jak i zewnątrzbytowego bogactwa. Tak zatem, dynamiczna i wieloaspektowo złożona rzeczywistość jako harmonijny splot różnych konstytuujących ją bytów, przedstawia się ostatecznie jako – zarówno w swoim istnieniu, jak i wszelkich realizowanych treściach – całkowicie uniesprzeczniona. Jako taka jednak, dodajmy, jest jedyną racjonalną, tj. zupełnie we wszystkich swych „obszarach” uzasadnioną „drogą” pozwalającą na wniosek, że jej ostatecznym metafizycznym zwieńczeniem pozostaje jej interpretacja teistyczna. Teistyczna, powtórzmy raz jeszcze, w rozumieniu teizmu integralnym, tj. takim, gdzie sam Bóg nie jest jedynie jakąś, jedną z wielu, założoną *a priori*, „kategorią” wspomagającą albo tylko ubogacającą (religijny) obraz świata, ale jest jego ostateczną i w istocie – jedyną Racją. Racją Osobową – Bogiem-Miłością; Źródłem – „Kresem” istnienia i działania całego uniwersum.

ZAKOŃCZENIE

W toku przeprowadzonych w książce analiz, będących próbą odpowiedzi na pytanie o to, co ostatecznie stanowi uzasadnione (racjonalne) podstawy dla sformułowania teizmu okazało się, że jedynie fundament filozofii bytu, a konkretnie tej „filozofii pierwszej”, jaką jest realistyczna metafizyka, zapewnia taki sposób zarysowania i prezentowania koncepcji Boga – Jego istnienia i natury, który, jako w istocie jedyny, staje się podstawą ukazania spójnej (racjonalnej i rzeczowej) wizji całej rzeczywistości. Jak widzieliśmy, propozycje wybranych Myślicieli, przedstawicieli kilku niezwykle ważnych nurtów filozofii współczesnej – Gabriela Marcela, Martina Heideggera, Ludwiga Wittgensteina, Johna Hicka, Richarda Swinburne’a, Leszka Kołakowskiego, choć stanowią cenny wkład na gruncie refleksji wokół szeroko rozumianej problematyki teodycealnej, to jednak – głównie z uwagi na ich usytuowanie poza wyjaśnianiem metafizycznym, a zatem w pełni uzasadnionym, ponieważ podającym (konieczne) racje, wydają się nie być reprezentatywne dla uniesprzecznienia natury ostatecznościowej.

Zauważmy raz jeszcze, myśl G. Marcela („filozofia konkretna”) w istocie zredukowała cały filozoficzny namysł do tego (skądinąd ważnego) przedmiotu, jakim jest człowiek, nie wyłączając stąd refleksji dotyczących Boga i w ogóle wyjaśnień porządkujących całą rzeczywistość. Bóg okazał się tu co prawda Doskonałym Osobowym Transcendensem, ale niekoniecznie w aspekcie ontycznym. Wystarczy tu bowiem samo religijne Jego doświadczenie na gruncie wiary. Następnie, starając się uchwycić sedno myśli M. Heideggera, zauważyliśmy, iż przy tym podejściu – *ex definitione* antymetafizycznym, „mówienie” o Bogu zostało zepchnięte albo w sferę „milczenia” w obrębie „bycia”, albo w obszar poezji. W każdym razie, Bóg stał się tutaj jakimś dodatkowym „elementem” refleksji nad światem, to znaczy, jeśli nawet „powróci”, tak i tak świat nie jest w stanie Go „objąć”. Jest zatem mało prawdopodobne, aby „ostatni Bóg”, czy „zbiegli bogowie” był (byli) tu czymś więcej, niż tylko jakąś „ilustracją” tego, co mieści się w poetycko-mitycznej „mowie”. Kontrolerska wydaje się również propozycja filozofów analitycznych. Owszem, pojawia się w tym kontekście jakieś „eschatologiczne” oczekiwanie, coś w rodzaju filozoficznej nadziei, jak chce J. Hick, czy transcendentna przestrzeń, będąca absolutnym (doskonałym) przedmiotem-zwornikiem „spójności” wyrażen na temat Boga jako gwaranta prostoty filozoficzno-religijnego dyskursu, czy wręcz po prostu najlepszej, bo najprostszej „hipotezy” porządkującej układ świata, zwłaszcza świata ludzkich

przeżyć religijnych, jak postuluje Swinburne. Podobnie myśl L. Wittgensteina – jest to wprawdzie myśl, w obrębie której pojawia się mówienie o „tym, co mistyczne”, o tym, co jest „niewyraźalne” – „metafizyczne” (religijne), ale brakuje tutaj fundamentalnego osadzenia owego mówienia na jakimś podłożu racjonalnie uzasadnionym. Wreszcie, bogate w treści dziedzictwo L. Kołakowskiego, nawiasem mówiąc niezwykle trudne do jednoznacznych ocen, niesie obraz religijnego (bo absolutnie nie metafizycznego) poszukiwania płaszczyzny *sacrum*, pola wyjaśnień za pomocą mitu jako jedyne *medium* absolutnej prawdy, na którą skądinąd człowiek jest poniekąd „skazany”. Nie jest to jednak, zauważmy, stanowisko wyrosłe z rzeczowej analizy świata rzeczy i osób, lecz swoiste odczytanie religijnych aspiracji ludzkiego wnętrza, którego aspekt religijny jest istotną (naturalną) składową.

Podkreślmy więc fakt, że jedynie egzystencjalny (metafizyczny) aspekt wyjaśniania rzeczywistości otwiera możliwość formułowania o niej twierdzeń wyjaśniających ją w świetle jej racji ostatecznych. Stąd ujawniona konieczność istnienia Boga, jako Istnienia Czystego – Stwórcy świata, Przyczyny Sprawczej, Absolutu, Bytu Pierwszego i wreszcie Osoby jest tym, co odgranicza byt od niebytu. Wniosek centralny, jaki się więc tutaj narzuca brzmi w sposób następujący: Bóg – racja istnienia i racjonalności całej rzeczywistości, jest „dosiężny” w aktach ludzkiego poznania naturalnego, ale jedynie poprzez wyjaśnianie-uniesprzecznianie porządku natury bytów przygodnych, będących ostatecznie skutkami Jego działania. Metafizyczna analiza tejsze rzeczywistości ujawnia również to, że owe skutki Bożego działania – byty niekonieczne są egzemplifikacją nie tylko układu przyczynowania sprawczego, stanowiącego rację ich realnego istnienia, ale również – jak wielokrotnie podkreśla to M.A. Krąpiec – porządku przyczynowania wzorczego, stojącego za inteligibilnością struktury kosmosu oraz porządku celowego, ukazującego się jako racja ontycznego dynamizmu, a także bytowego perfekcjonizmu jako efektu osiągniętych przez byty celów.

Przyjęte w książce rozwiązania odpowiadają zasadniczo realistycznemu nurtowi filozofii (filozofii bytu). Jest bardzo znamienne, że M.A. Krąpiec – współtwórca Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej, mówiąc o klasyczności filozofii, eksponuje trzy podstawowe jej „wyznaczniki”. Mówi najpierw o tym, że klasyczną jest ta filozofia, która za swój przedmiot obiera refleksję nad bytem jako bytem z podkreśleniem jego aspektu fundamentalnego, tj. egzystencjalnego. Chodzi zatem o byt jako istniejący, stąd też sam nurt tejsze metafizyki nazywa on „egzystencjalno-ontycznym”. Drugi istotny, jego zdaniem, rys charakterystyczny wyróżniający filozofię klasyczną, to stosowany w jej uniesprzecznieniach język. Otóż okazuje się, że najbardziej adekwatnym językiem w wyjaśnianiu wielorako złożonej i analogicznej rzeczywistości, jest język naturalny. Wreszcie, po trzecie, ważnym *signum distinctivum* ujęć klasycznych na gruncie filozofii jest stosowana przez nią metoda, a tą jest – jak już zasygnalizowano powyżej – uniesprzecznianie. Chodzi tutaj o taki typ wyjaśniania świata,

wszystkiego tego, co istnieje, aby wskazując na jego czynnik konieczny, podawać jego racjonalne wytłumaczenie. Tym samym, negacja owego czynnika (koniecznego) równałaby się negacji samego bytu jako faktu danego do filozoficznej eksplanacji. Koresponduje to z naczelnym celem stawianym poznaniu metafizycznemu, jakim jest poznanie bytu (teoretyczne) w jego aspektach-wymiarach koniecznych i transcendentálnych; wszystko to w perspektywie wyjaśnień typu ostatecznościowego, a zatem maksymalistycznego. Tymczasem – zauważa Krąpiec – całe dziedzictwo filozofii postkantowskiej (jako skutek oddziaływania różnych typów filozofii świadomości, filozofii podmiotu, kreowania sensów – Jan Duns Szkot, Kartezjusz, Suarez, Wolff, w końcu – Kant) porzuciło realistyczne „źródła” filozofowania, idąc w kierunku „zamkniętej” w sobie penetracji zasobów ludzkiej świadomości. Stąd też „dramat rzeczywistości”, tzn. główne dotyczące ją pytania-napięcia: monizm – pluralizm, racjonalność świata – jego irracjonalność i w końcu – teizm czy panteizm (panenteizm) znalazły swoje specyficzne rozwiązania w obrębie – jak powie Kant – „samego rozumu”. Stanowisko metafizyki realistycznej w tej kwestii najlepiej oddaje – przypomnijmy – uwaga M.A. Krąpca: „W tradycyjnej filozofii klasycznej, głównie zaś u św. Tomasza z Akwinu, problematyka Boga nie wyrastała jako jakieś *a priori* teologiczne, psychologiczne, socjologiczne czy ogólnokulturowe, lecz przeciwnie, jawiła się jako zwieńczenie wyjaśniającego poznania bytu realnie istniejącego”. Owo „wyjaśniające poznanie” dokonuje się dzięki podstawowej metodzie metafizyki realistycznej, którą jest uniesprzecznianie. Metafizyka zatem wyjaśnia świat poprzez wskazywanie na jego racje, których zakwestionowanie jest w istocie kwestionowaniem istnienia na polu ontycznym, a na płaszczyźnie poznawczej, jest swoistym powrotem myśli w obszar absurdu, który przeradza się albo w sceptycyzm prowadzący do agnostycyzmu i ostatecznie nihilizmu, albo w jakąś postać irracjonalizmu, to znaczy jakąś formę mitologizacji obrazu świata.

W niniejszej pracy chodziło zatem, raz jeszcze zwróćmy na to uwagę, o ukazanie realistycznego (ściśle metafizycznego) kontekstu koncepcji teizmu w egzystencjalnej interpretacji jego spójności. Wiadomo przecież, że także na gruncie chrześcijaństwa funkcjonują inne „modele” teizmu – głównie esencjalizujące, czego przykładem jest myśl św. Augustyna, bł. Jana Duns Szkota, czy też Franciszka Suareza. Proponowane tutaj podejście jest tym bardziej zasadne, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż współcześnie mówi się o jakiejś wersji, czy wręcz całej „strategii” myślowej wyprowadzającej filozoficzne refleksje nad problematyką natury Boga poza filozofię, zwłaszcza poza metafizykę. To ostatnie dotyczy głównie zdecydowanie krytycznego nastawienia wobec metafizyki realistycznej, czego – wydaje się – specyficznym „tworem” myślowym jest przywołany tu „teizm pometafizyczny”. W referowanym i przyjętym tutaj stanowisku teizm nie jest koncepcją *a priori*, stąd domaga się ukazania swoich racjonalnych-realnych, metafizycznych podstaw. Z tego głównie powodu, że wizja istnienia i natury Boga nie jest tu czymś uprzednio za-

łożonym, lecz rysuje się jako spójne-racjonalne właśnie i w pełni uzasadnione dopełnienie ontycznej struktury całego świata. Stanowi swoiste zwieńczenie systemu metafizyki, a nie jego przed-założenie. Podejście takie (i w zasadzie jedynie takie) gwarantuje racjonalny i w miarę poznawczych możliwości człowieka, spójny „obraz” Boga, który – zaznaczmy – jest Bogiem Absolutem, doskonałym Stwórcą, Osobowym Bytem Transcendentnym i Immanentnym, w końcu Pełnią Prawdy, Dobra oraz Piękna, tj. Pełnią Miłości – Miłością Samą, Celem i Sensem całego kosmosu; jest Bogiem Żywym, Partnerem człowieka w jego osobowo-osobowej relacji religijnej, która to relacja – podkreślmy – nie jest tutaj czymś dowolnie wykreowanym, lecz realnym.

Oczywiście, dodajmy, iż prezentując te ustalenia, mamy świadomość wielu ułomności przeprowadzonych w książce analiz. Jej mankamentem mogą okazać się pojawiające się niekiedy powtórzenia pewnych myśli, ale zaznaczmy – było to podyktowane celem, jakim była (merytoryczna) spójność prezentowanych treści, zwłaszcza w części drugiej. Jakimś brakiem mogą być także pewne niedopowiedzenia, czy niejasności w toku prezentacji myśli omawianych w części pierwszej Filozofów. Pewnym usprawiedliwieniem tej sytuacji może być fakt odmienności różnych prezentowanych podejść, stosowanego tam języka oraz różnych koncepcji samej filozofii. Nadmienmy również, iż bardzo zasadne byłoby podjęcie głębszych jeszcze analiz filozoficznej myśli przywołanych tutaj Myślicieli, a także poszerzenie tego grona o przedstawicieli fenomenologii, filozofii dialogu, czy też personalizmu, w tym celu, aby w takiej, rozszerzonej perspektywie, spojrzeć na „kondycję” współczesnej myśli dotykającej problematyki Boga.

BIBLIOGRAFIA

I. Literatura źródłowa

A. Gabriel Marcel

- *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1986.
- *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Warszawa 1987.
- *Entretiens avec Paul Ricoeur*, Paris 1969.
- *Filozofia i komunikacja międzyludzka*, tłum. A. Milecki [w:] *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, M. Kostyszak (oprac.), Wrocław 1989, s. 89-102.
- *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- *Pojęcie „posiadania”*, tłum. seminaryjne [w:] *Filozofia egzystencjalna (jw.)*, s. 86-88.
- *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.

B. Martin Heidegger

- *Aletheia*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002, s. 229-252.
- *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, K. Michalski (wybór i oprac.), Warszawa 1977, s. 316-334.
- *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.
- *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
- *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 168-223.
- *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 128-167.
- *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Pomian, [w:] *Budować*, s. 27-47.
- *Czym jest metafizyka? – Posłowie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 48-57.
- *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki, [w:] *Budować*, s. 58-75.
- *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 295-296(1979), s. 119-134.
- *Identyczność i różnica*, tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi Heideggera*, J. Mizera (red.), Kraków 1998.
- *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- *Kim jest Zaratustra Nietzschego?*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 89-112.
- *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] *Budować*, s. 76-127.
- *Logos*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 183-204.
- *Moira*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 205-228.
- *Nauka i namysł*, tłum. M.J. Siemek, [w:] *Budować*, s. 256-283.
- *„...poetycko mieszka człowiek...”*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 165-181.
- *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- *Przewyciężenie metafizyki*, tłum. M.J. Siemek, [w:] *Budować*, s. 284-315.
- *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum.

J. Mizera, Warszawa 2001.

- *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, *Budować*, [w:] *Budować*, s. 224-255.
- *Rzecz*, tłum. J. Mizera, [w:] *Odczyty*, s. 145-164.

C. Ludwig Wittgenstein

- *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
- *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa 1971.
- *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. W. Walentukiewicz, Kraków 1995.

D. John Hick

- *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989.
- *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.
- *Christianity at the Centre*, London 1968.
- *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*, New Haven 1993.
- *Eschatological Verification Reconsidered*, „Religious Studies” 13(1977), s. 189-202.
- *Evil and the God of Love*, London 1977².
- *Faith and Knowledge. A modern introduction to the problem of religious knowledge*, Ithaca 1957.
- *God has many names. Britain's new religion pluralism*, London 1980.
- *Istnienie Boga*, tłum. S. Wszolek, [w:] *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Tenże (red.), Tarnów 2000, s. 276-302.
- *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005.
- *Problems of Religions Pluralism*, New York 1985.
- *The Justification of Religious Belief*, „Theology” LXXI(1968), s. 346-358.
- *The problem of evil in the first and last things*, „The Journal of Theological Studies. New Series”, vol. 19(1968), s. 591-602.
- *Theology and Verification*, [w:] *Philosophy of Religion*, Oxford 1971 (*Teologia a weryfikacja*, [w:] *Filozofia religii*, B. Chwedeńczuk (red.), Warszawa 1997).
- *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako”*, tłum. E. Wolicka, „Znak” 46(1994), nr 1(464), s. 66-80.

E. Richard Swinburne

- *Analiza i religia. Z profesorem Richardem Swinburnem rozmawia Tadeusz Szubka*, „Znak” 4(1994), nr 467, s. 70-81.
- *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- *Intellectual Autobiography*, [w:] *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*, A.G. Padgett (ed.), Oxford 1994.
- *Odpowiedź Derekowi Parfitowi*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 1, s. 359-361.
- *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.
- *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995.
- *The Beginning of the Universe and of Time*, „Canadian Journal of Philosophy” 26(1996), nr 2, s. 169-189.

- *The Christian God*, Oxford 1994.
- *Wewnętrzne prawdopodobieństwo hipotezy teizmu*, tłum. A. Grobler, „Znak” 8(1992), s. 38-51.

F. Leszek Kołakowski

- *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, tłum. I. Kania, Kraków 2001.
- *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Warszawa 2003.
- *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, t. I-III, Paryż 1976-1978.
- *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Warszawa 1990.
- *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991.
- *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, Warszawa 1967.
- *Mircea Eliade: religia jako paraliż czasu*, [w:] M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966.
- *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria II*, Kraków 2005.

G. Mieczysław A. Krąpiec

- *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin 1995.
- *Dzieła*, t. IV: *Z teorii i metodologii metafizyki* (współautor S. Kamiński), Lublin 1994.
- *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995.
- *Dzieła*, t. VI: *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000.
- *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995.
- *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin 1994.
- *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- *Dzieła*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 1994.
- *Dzieła*, t. XII: *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin 1998.
- *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin 1995.
- *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- *Dzieła*, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991.
- *Dzieła*, t. XVI: *Suwerenność – czyja?*, Lublin 1996.
- *Dzieła*, t. XVII: *O ludzką politykę*, Lublin 1998.
- *Dzieła*, t. XVIII: *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2000.
- *Dzieła*, t. XIX: *Człowiek w kulturze*, Lublin 1999.
- *Dzieła*, t. XX: *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- *Dzieła*, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin 2000.
- *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Lublin 2002.
- *Dzieła*, t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin 1999.

- *Czy językoznawstwo warunkuje filozofowanie?*, [w:] „Znak-Idee”, t. 2: *Język i metafizyka. Dziś i jutro filozofii polskiej*, s. 19-29.
- *Dwie wizje świata realnego: monizm – pluralizm*, [w:] *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1992, s. 29-53.
- *Ewolucjonizm, ale jaki?*, [w:] *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, I. Chłodna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), Lublin 2008, s. 7-40.
- *O rozumienie dróg poznania Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 50-58.
- *Porzucić świat absurdów. Z Ojcem Profesorem Mieczysławem A. Krąpcem rozmawia ks. Jan Sochoń*, Lublin 2002.
- *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999 s. 141-165.
- *Religia gwarantem praw człowieka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lubin 1994, s. 11-31.
- *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa* [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. XLII-LXXXIII.

II. Literatura przedmiotowa

- ADAMS M.M., *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy” 5(1988), s. 121-143.
- ADLER M.J., *How to Think about God. A Guide for the 20th-Century Pagan*, New York – London 1980.
- ALLEMANN B., *Hölderlin et Heidegger*, Paris 1959.
- BALDWIN T., *There Might Be Nothing*, „Analysis” 56(1996), nr 4, s. 231-238.
- BLONDEL M., *Filozoficzne wyzwania chrześcijaństwa*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1994.
- BRAITHWAIT R.B., *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955.
- BRAITHWAIT R.B., *Models and Mystery*, „Theoria to Theory” 1(1967), s. 250-267.
- BRÅKENHJELM C.R., *How philosophy shapes theories of religion? An analysis of contemporary philosophies of religion with special regard to the thought of John Wilson, John Hick and D.Z. Philips*, trans. by C. Mckay, Lund 1975.
- BRONK A., *Charakterystyka języka religii w filozofii analitycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 16(1973), s. 28-44.
- BRONK A., *Człowiek wobec faktu wielości i złożoności zjawisk religijnych*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, Tenże (red.), Warszawa 1989, s. 111-119.
- BRONK A., *Religia i nauka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1994, s. 171-213.
- BRONK A., MAJDAŃSKI S., *Klasyckość filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 367-391.
- CHRZANOWSKI G., *Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, [w:] J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 5-25.
- CHRZANOWSKI G., *Kogo krytykuje kardynał Ratzinger?*, „W Drodze” 1(2001), s. 55-69.

- CHRZANOWSKI G., *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.
- CISZEK M., *Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 44(2008), nr 1, s. 192-205.
- CLARK K.J., *The explanatory power of theism*, „*Philosophy of Religion*” 25(1989), s. 129-146.
- CLARK Th., *Derrida, Heidegger, Blanchot*, New York 1992.
- COOK J.W., *Wittgenstein's metaphysics*, Cambridge 1994.
- CRAIG W.L., *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*, Wheaton 1994².
- CROMBI I.M., *Theology and Falsification*, [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew (red.), London 1955.
- CROMBI I.M., *The Possibility of Theological Statements*, [w:] *Faith and Logic*, B. Mitohell (red.), London 1957.
- DĄBKOWSKI L., *Między sceptycyzmem a wiarą – dylemat Leszka Kołakowskiego*, „*Filozofia*”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 113-122.
- DĄBROWSKI W., *Poznanie Boga w „Super Boetium de Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1999.
- DEC I., *Dlaczego miłość? Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1998.
- DEC I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.
- DEC I., *Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela*, Lublin 1986.
- DEMBIŃSKI B., *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- DŁUBACZ W., *Arystotelesa problem ουσΙΑ*, „*Roczniki Filozoficzne*” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 225-240.
- DŁUBACZ W., *Teologia naturalna*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2008, s. 429-422.
- DŁUBACZ W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- DŁUBACZ W., *U źródeł koncepcji absolutu. Od Homera do Platona*, Lublin 2003.
- DOMAŃSKI J., „*Stworzenie z niczego*”. *Kilka uwag o genezie i rozwoju pojęcia*, „*Roczniki Filozoficzne*” 37-38(1989-1990), z. 1, s. 31-41.
- DONNELLY J., *Creation ex nihilo*, [w:] *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Tenże (red.), New York 1972, s. 200-217.
- DRURY O'C M., *Some Notes on Conversations with Wittgenstein oraz Conversations with Wittgenstein*, [w:] *Ludwig Wittgenstein. Personal Recollections*, R. Rhees (ed.), Oxford 1981.
- DUMÉRY H., *Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji*, tłum. I. Kania, Kraków 1994.
- DUNS SZKOT J., *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.
- ELDERS L., *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, tłum. M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992.
- FACCHINI F., *Przygoda człowieka. Przypadek czy stworzenie*, tłum. A. Popławska, Kraków 2008.
- FIUT I.S., *Negacja i niebyt: ujęcie systemowe Georga W.F. Hegla i Martina Heideggera*, Kraków 1997.
- FLEW A., *God: A Critical Enquiry*, La Salle 1984².
- FLEW A., *God and Philosophy*, London 1966.

- FLEW A., *The Falsification Response*, „Religious Studies” 5(1969), s. 164-177.
- FLEW A., *Theology and Falsification*, [w:] *New Essays in Philosophical Theology*, Tenze, A. MacIntyre (red.), London 1955, s. 106-108.
- GALL R.S., *Beyond theism and atheism. Heidegger's significance for religious thinking*, Dordrecht 1987.
- GEISLER N.L., *Christian Apologetics*, Grand Rapids 1995⁹.
- GILSON E., *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.
- GILSON E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1963.
- GILSON E., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.
- GILSON E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- GŁĄB A., *Alvina Plantingi ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), z. 1, s. 19-39.
- GODDARD L., JUDGE B., *The metaphysics of Wittgenstein's „Tractatus”*, Bundoora 1982.
- GOGACZ M., *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 21-49.
- GOGACZ M., *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 59-81.
- GONDEK M.J., *Poznanie bytu a transcendentalia*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999s. 185-199.
- HELLER M., *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków 2008.
- HERBUT J., *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978.
- HERBUT J., *O analogicznym orzekaniu filozoficznych predykatów o Bogu*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 1, s. 185-191.
- HERBUT J., *Teizm*, [w:] *Leksykon Filozofii Klasycznej*, Tenze (red.), Lublin 1997.
- HERMAN W., *Heidegger a problem języka*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007), nr 1, s. 31-45.
- HOFFMAN J., ROSENKRANTZ G.S., *The Divine Attributes*, Oxford–Malden 2002.
- HUDSON W.D., *Wittgenstein and religious belief*, London 1975.
- JANOWSKI Z., *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998.
- JAROSZYŃSKI P., *Metafizyka piękna*, Lublin 1986.
- JAROSZYŃSKI P., *Personalizm a kreacjonizm*, [w:] *Ewolucjonizm czy kreacjonizm*, I. Chłódna, M. Smoleń-Wawrzusiszyn (red.), Lublin 2008, s. 171-183.
- JASKÓŁA J., *Alternatywa dla faktów – światy możliwe. Interpretacja filozofii Michela Foucaulta, Ludwiga Wittgensteina i Edmunda Husserla w kontekście koncepcji światów możliwych*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 77-90.
- JASPERS K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
- JUDYCKI S., *Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga*, „Diametros” 2005, nr 4, s. 198-215.
- KAMIŃSKI S., *Filozofia religii i filozofia Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 362-367.
- KAMIŃSKI S., *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989.
- KAMIŃSKI S., *Poznawalność istnienia Boga* (współautor Z.J. Zdybicka), [w:] *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin 1998, s. 215-258.

- KILISZEK M., *Lingwistyczna filozofia religii*, Lublin 1983.
- KLIMSKI T., *Jedno i byt*, Warszawa 1992.
- KŁOCZOWSKI J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- KŁÓSAK K., *Próba uściślenia argumentacji za realnością aspektu przygodności rzeczy*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 204-219.
- KŁYSIAK K., *Egzystencja w nadziei w ujęciu Gabriela Marcela*, Lublin 1992.
- KONDRAT K., *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.
- KOSTYSZAK M., *Język jako medium prawdy w filozofii Martina Heideggera*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 49-62.
- KOWALCZYK S., *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1979.
- KOWALCZYK S., *Filozofia Boga*, Lublin 1993³.
- KOWALCZYK S., *Koncepcja Absolutu w pismach Hegla*, Lublin 1991.
- KOWALCZYK S., *Wieki o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986.
- KRAJSKI S., *Koncepcja stwarzania w „Compendium Theologiae” Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 30(1987), nr 3-4 (119-120), s. 93-102.
- KULINIAK R., *Egzystencjalny i metafizyczny charakter filozoficznych rozważań Gabriela Marcela*, [w:] „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 37-48.
- KUNICKI Z., *Teizm po Martina Heideggera krytyce onto-teologii. Dwie perspektywy*, Olsztyn 2008.
- LEFTOW B., *On a principle of sufficient reason*: „Religious Studies” 39(2003), s. 269-286.
- LEIBNIZ G.W., *Zasady natury i łaski oparte na rozumie. Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1969.
- LEIBNIZ G.W., *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- LEVINE M.P., *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*, London–New York 1994.
- MACIEJCZAK M., *Dwie teorie języka: Ludwig Wittgenstein (1889-1951) i Martin Heidegger (1889-1976)*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007, nr 1, s. 5-12.
- MACKIE J.L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- MALCOLM N., *Wittgenstein: a religious point of view?*, London 1993.
- MANIKOWSKI M., *Próba nowej interpretacji „Tractatus logico-philosophicus” Ludwiga Wittgensteina*, „Filozofia”, t. XXV: *Studia z filozofii współczesnej*, R. Różanowski (red.), Wrocław 1995, s. 91-102.
- MARITAIN J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- MARYNIARCZYK A., *Aktualność tomizmu*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, t. III: *Rozumieć filozofię i naukę*, P. Gondek (red.), Lublin 2000.
- MARYNIARCZYK A., *Kreacjonizm jako punkt zwrotny w interpretacji rzeczywistości*, [w:] *Filozofia – wzloty i upadki. XXXIX Tydzień Filozoficzny KUL*, oprac. red. A. Gudańiec, A. Nyga, Lublin 1998, s. 59-85.
- MARYNIARCZYK A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- MARYNIARCZYK A., *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 1, Lublin 2001.

- MARYNIARCZYK A., *Odkrycie wewnętrznej struktury bytów*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 5, Lublin 2006.
- MARYNIARCZYK A., *O przyczynach, partycypacji i analogii*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 6, Lublin 2005.
- MARYNIARCZYK A., *Pierwsze zasady wyrazem porządku racjonalnego. Interpretacja metafizycznych pierwszych zasad*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 213-225.
- MARYNIARCZYK A., *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje arystotelesowskiej koncepcji substancji*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 2, Lublin 1998.
- MARYNIARCZYK A., *Racjonalność i celowość świata rzeczy i osób*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 4, Lublin 2007.
- MARYNIARCZYK A., *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, „Zeszyty z metafizyki”, nr 3, Lublin 2005.
- MARYNIARCZYK A., *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin 1991.
- MARYNIARCZYK A., *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, [w:] *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, A. Bronk (red.), Lublin 1995, s. 283-300.
- MARYNIARCZYK A., *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z.1, s. 305-322.
- MARYNIARCZYK A., *Transcendentalia w perspektywie historycznej. Od arché do antytranscendentalistów*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 117-140.
- MAZANKA P., *Niektóre sposoby rozumienia terminu „doświadczenie”*, „Studia Philosophiae Christianae” (1997) nr 2, s. 65-82.
- MCMULLIN E., *Ewolucja i stworzenie*, tłum. J. Rodzeń, Tarnów 2006.
- MICHALSKI K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- MICHAUD Th., *Secondary Reflection and Marcelian Anthropology*, „Philosophy Today” 34(1990), s. 222-228.
- MILLER B., *From Existence to God. A Contemporary Philosophical Argument*, London–New York 1992.
- MONK R., *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London 1990.
- MORAWIEC E., *Metafizyka jako właściwa ontoteologia*, „Studia Philosophiae Christianae” 30(1994), z. 2, s. 193-201.
- MORAWIEC E., MAZANKA P., *Metafizyka klasyczna wersja egzystencjalnej*, Warszawa 2006.
- MORAWIEC E., *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, Warszawa 2004.
- MORAWIEC E., *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994.
- MORAWIEC E., *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*, Warszawa 1998.
- MORAWIEC E., *W kierunku metafizyki egzystencjalnej*, Warszawa 1994.
- MOSKAL P., *Czy istnieje Bóg? Zarys filozofii Boga*, Pelplin 2002.
- MOSKAL P., *Koncepcja filozofii religii*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), s. 221-238.
- MOSKAL P., *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, Lublin 2007.
- MOSKAL P., *Problem zasady racji bytu. Komentarz do stanowiska Mieczysława A. Krąpca OP*, [w:] *Metafizyczne i antropologiczne założenia filozofii religii*, Tenże (red.), Lublin 2007, s. 71-87.

- MOSKAL P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- MOSKAL P., *Spór o racje religii*, Lublin 2000.
- MOSKAL P., *Życie dla Boga fundamentem wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 731-734.
- MORSZCZYŃSKI W., *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej: Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*, Katowice 1992.
- NIEZNAŃSKI E., *Aksjomatyczne ujęcie problemu teodycei*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007), z. 1, s. 201-217.
- OBBO E., *Metaphysical elements in Wittgenstein's Philosophy*, Rome 1991.
- ODASSO G., *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005.
- OŻAROWSKI J., *Rola nauki Hegla w myśleniu „istotnym” Martina Heideggera*, Wrocław 1980.
- PALMER R., *The Postmodernity of Heidegger*, „Boundary” 2(1976): *Martin Heidegger and Literature*, s. 411-432.
- PANASIUK L., *Funkcja Absolutu w filozofii Gabriela Marcela*, Lublin 1978.
- PANNENBERG W., *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.
- PAWLIKOWSKI T., *Zagadnienie aktu stwórczego w kwestii 44 części I Sumy Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, „Seminare” 25(2008), s. 191-204.
- PAX C., *An existential approach to God. A study of Gabriel Marcel*, The Hague 1972.
- PETERSON M.L., *The Problem of Evil*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, P.L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), Oxford 1999, s. 393-401.
- PHILLIPS D.Z., *Religion without Explanation*, Oxford 1977.
- PHILLIPS D.Z., *Religious Beliefs and Language Games*, „Ratio” 12(1970), s. 26-46.
- PIWOWARCZYK M., *Problem oddziaływania Boga na świat w perspektywie procesualnej koncepcji aktualności*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), z. 1, s. 223-244
- PLANTINGA A., *Bóg, wolność, zło*, tłum. K. Gurba, Kraków 1995.
- PLANTINGA A., *Ewolucyjny argument przeciw naturalizmowi*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 1, s. 399-413.
- PODBIELSKI M., *Teoria transcendentaliów w I kwestii „De Veritate” św. Tomasza z Akwinu*, [w:] *Św. Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 227-242.
- PODSIAD A., *Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, [w:] *Homo viator* (jw.), s. 289-316.
- PRUSS A.R., *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge 2006.
- ROSS J.F., *Philosophical Theology*, Indianapolis–Cambridge 1980.
- ROSS S.D., *Philosophical Mysteries*, Albany 1981.
- ROTTER K., *Idea nauk formalnych we wczesnej filozofii Ludwiga Wittgensteina 1913-1922*, Wrocław 1996.
- ROWE W.L., *The Cosmological Argument*, Princeton–London 1975.
- ROŹDŻEŃSKI R., *Perspektywy metafizyki po Heideggerze*, „Znak-Idee” t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 47-52.
- SADY W., *Wittgenstein*, Lublin 1993.
- SADY W., *Wprowadzenie*, [w:] *Ludwig Wittgenstein, Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kaweczka, Tenże, W. Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 7-57.

- SAREŁO Z., *Problem przewyciężenia kryzysu cywilizacyjnego w poglądach Leszka Kołakowskiego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 43(2007), nr 1, s. 75-86.
- SAWICKI F., *Pojęcie i zagadnienie nicości u Heideggera*, „*Roczniki Filozoficzne*” 4(1955), s. 125-137.
- SCHELER M., *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.
- SCHIRMACHER W., *Ereignis Technik. Heidegger und die Frage nach der Technik*, Hamburg 1980.
- SIDER T., *Against monism*, „*Analysis*” 67(2007), nr 1, s. 1-7.
- SKARGA B., *Tożsamość czy różnica*, [w:] „*Znak-Idee*”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 19-32.
- STACHEWICZ K., *Martina Heideggera mówienie o Bogu*, „*Filozofia Chrześcijańska*” 4(2007), s. 35-49.
- STEIN E., *Byt skończony a Byt wieczny*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1995.
- STĘPIEŃ A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999.
- STĘPIEŃ A.B., *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
- STRZYŻYŃSKI P., *Wolność wiary religijnej we współczesnej kulturze zachodniej w świetle Johna Hicka koncepcji wiary*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 747-765.
- SOCHOŃ J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
- SOCHOŃ J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.
- SPORNIAK A., *Pytanie o sens i wartość metafizyki. Czyli Leszka Kołakowskiego zmagania z horrorem*, „*Znak-Idee*”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 109-122.
- SWIEŻAWSKI S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- SZESTOW L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- SZUBKA T., *Analityczna filozofia religii Richarda Swinburne’a*, [w:] R. Swinburne, *Spójność teizmu*, tłum. Tenże, Kraków 1995
- TARNOWSKI K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.
- TARNOWSKI K., *Człowiek i Transcendencja*, Kraków 1995.
- TARNOWSKI K., *Człowiek i Transcendencja*, s. 124-125; Tenże, *Ku metafizyce nadziei*, „*Znak-Idee*”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 33-46.
- TARNOWSKI K., *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*, Kraków 1993.
- TARNOWSKI K., *Wiara i myślenie*, Kraków 1999.
- TARNOWSKI K., *Wolność i wiara*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 695-706.
- TEMPCZYK M., *Czy Bóg jest matematykiem?*, „*Roczniki Filozoficzne*” 54(2006), z. 2, s. 255-265.
- TILLICH P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Paris 1983.
- TILLICH P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- TKACZYK M., *W sprawie egzystencjalnych konsekwencji zdań predykatywnych*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 44(2008), nr 1, s. 134-146.
- TOMASZ Z AKWINU, św., *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999.
- TUPIKOWSKI J., *Byt i Tajemnica. Zarys filozofii Boga*, Warszawa 2008².
- TUPIKOWSKI J., *Działanie Boga w odniesieniu do świata w filozofii procesu Alfreda N. Whiteheada*, „*Poznańskie Zeszyty Humanistyczne*”, t. III, Poznań 2004, s. 19-33.
- TUPIKOWSKI J., *Istnienie i ewolucja. Przyczynek do dyskusji w świetle metafizyki egzystencjalnej*, „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 16(2008), nr 2, s. 181-192.

- TUREK J., *Kosmologiczny kontekst formułowanych współcześnie argumentów teistycznych*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 295-313.
- WAWRZYŃIAK A., *O właściwe rozumienie Heideggera*, „Znak” 4(1965), s. 469-476.
- WAWRZYŃIAK J., *Dlaczego język potoczny? Kilka uwag o roli pojęcia języka potocznego w filozofii Wittgensteina*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007), nr 1, s. 13-29
- WIDMER Ch., *Gabriel Marcel et le théisme existential*, Paris 1972.
- WODZIŃSKI C., *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994.
- WOJTYŁA K., *Człowiek i moralność*, t. II: *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991.
- WOJTYŁA K., *Człowiek i moralność*, t. III: *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986.
- WOJTYŁA K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- WOJTYSIAK J., *Coś musi istnieć (w związku z artykułem Petera van Inwagena „Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?”)*, „Roczniki Filozoficzne” 48(2000), z. 1, s. 55-77.
- WOJTYSIAK J., *Czym jest istnienie?*, [w:] *Stefan Swieżawski: osoba i dzieło*, J. Czerkawski, P. Gut (red.), Lublin 2006, s. 141-151.
- WOJTYSIAK J., *„Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”. Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej*, Lublin 2008.
- WOJTYSIAK J., *Istnienie. Podstawowe koncepcje*, [w:] „Studia metafizyczne”, t. II: *Istnienie i sąd*, A.B. Stępień, Tenże (red.), Lublin 2002, s. 215-262.
- WOJTYSIAK J., *O argumencie moralnym za istnieniem Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 2, s. 391-428.
- WOJTYSIAK J., *O słowie „być”. Z teorii wyrażen egzystencjalnych i ich filozoficznego zastosowania*, Lublin 2005.
- WOJTYSIAK J., *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), z. 1, s. 179-215.
- WOLICKA E., *Metafizyka na rozdrożu*, [w:] „Znak-Idee”, t. 7: *Metafizyka na rozdrożu*, s. 5-18.
- WOLNIEWICZ B., *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa 1968.
- WOŹNIAK C., *Wittgenstein i Heidegger: dwie koncepcje języka przewyższającego metafizykę*, „Studia Philosophiae Christianae” 43(2007), nr 2, s. 169-185.
- Van INWAGEN P., *Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?*, tłum. I. Zimiński, „Roczniki Filozoficzne” 48(2000), z. 1, s. 37-53
- Van INWAGEN P., (rec.) R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, „The Philosophical Review” 88(1979), s. 672.
- Van INWAGEN P., *Problem zła*, tłum. M. Iwanicki, M. Osmański, „Znak” 616(2006), s. 80-113.
- Van INWAGEN P., *Tajemnica metafizycznej wolności*, tłum. A. Szutta, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 41-51.
- ZDYBICKA Z.J., *Człowiek i religia*, Lublin 2006.
- ZDYBICKA Z.J., *Definicja religii a typu nauk o religii*, [w:] S. Kamiński, *Światopogląd – Religia – Teologia*, Lublin 1998 (współautor: S. Kamiński), s. 69-123.
- ZDYBICKA Z.J., *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, Tenże (red.), Warszawa 1989, s. 79-93
- ZDYBICKA Z.J., *Drogi afirmacji Boga*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 108-166.
- ZDYBICKA Z.J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

- ZDYBICKA Z.J., *Poznanie Boga dziś*, [w:] *W kierunku Boga*, B. Bejze (red.), Warszawa 1982, s. 435-446.
- ZDYBICKA Z.J., *Poznawalność istnienia Boga* (współautor S. Kamiński), [w:] *Światopogląd – Religia – Teologia* (jw.), s. 215-258.
- ZDYBICKA Z.J., *Religia i polityka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Tenże (red.), Lublin 1994, s. 147-169.
- ZDYBICKA Z.J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992.
- ZDYBICKA Z.J., *Religia i technika*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 2, s. 453-466.
- ZDYBICKA Z.J., *Rola religii w kulturze*, [w:] *Nauka. Światopogląd. Religia*, Tenże (red.), Warszawa 1989, s. 95-109.
- ZDYBICKA Z.J., *Wolność ludzka i Bóg*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Tenże, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 665-672.
- ZIELIŃSKI E.I. *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.
- ZIEMIAŃSKI S., *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 2008.
- ZIEMIŃSKI I., *Ateizm i teizm: dwie interpretacje wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 721-730.
- ZIEMIŃSKI I., *Credo sceptyka (wprowadzenie do debaty na temat: „Co wiemy o istnieniu Boga?”)*, „Diametros” 4(2005), s. 49-75.
- ZIEMIŃSKI I., *E.L. Mascalla teoria bytu. Próba analizy założeń i konsekwencji. Część I: Teoria przygodności bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 41(1993), z. 1, s. 157-193.
- ZIEMIŃSKI I., *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak” 45(1993), nr 3(454), s. 41-53.
- ZIEMIŃSKI I., *John Hick i dylematy filozofii Boga*, [w:] J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, s. 7-31.
- ŻELAZNA J., *Egzystencjalna i struktury heideggerowskiego Dasein*, Toruń 1993.
- ŻYCIŃSKI J., *Alternatywne wersje ewolucji a problem wszechmocy Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 363-377.
- ŻYCIŃSKI J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2002.
- ŻYCIŃSKI J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985.
- ŻYCIŃSKI J., *Teizm i filozofia analityczna*, t. II, Kraków 1988.

III. Literatura pomocnicza

- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik (oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk), Lublin 1996.
- AUSTIN J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993.
- BARCIK J., *Nienazywalne ma wiele imion. Filozofia religii Henry Duméryego*, Kraków 2007.
- BARTNIK Cz., *Dzieła zebrane*, t. I: *Teologia historii*, Lublin 1999.
- BERGSON H., *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993.
- BERKELEY G., *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. F. Jezierski, Warszawa 2003.
- BSLER G., *Strawsonowskie koncepcje analizy filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), z. 1, s. 27-44.

- BOCHEŃSKI I.M., *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1986.
- BOCHEŃSKI J.M., *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990.
- BREŚ J., *Naturalizm metodologiczny a koncepcja immanencji Boga w przyrodzie. Studium z filozofii Boga*, Lublin 2007.
- BUBER M., *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
- CISZEK M., *Problem pochodzenia człowieka z perspektywy ewolucjonizmu teistycznego*, „*Studi Philosophiae Christianae*” 44(2008), nr 1, s. 192-205.
- COMTE A., *Metoda pozytywna w 16 wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1961.
- COPELSTON F., *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007.
- D'AMORE B., *La natura del male*, „*Sapienza*” 5(1952), s. 358-380.
- DŁUBACZ W., *Wolność a religia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 673-677.
- FACCHINI F., *Przypada człowiekowi. Przypadek czy stworzenie*, tłum. A. Popławska, Kraków 2008.
- GAŁKOWSKI J.W., *Religia zagrożeniem czy wsparciem wolności?*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1994, s. 33-50.
- GARBACZ P., *O warunkach formalizacji ontologii stanów możliwych. Studium przypadku*, „*Roczniki Filozoficzne*” 56(2008), nr 1, s. 61-83.
- GEACH P.T., *Good and Evil*, „*Analysis*” 17(1956-1957), s. 33-42.
- GILSON E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- GILSON E., LANGAN T., MAURER A.A., *Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1979.
- GOLBIAK J., *Początki wszechświata w kosmologii kwantowej*, Lublin 2007.
- GRABOWSKI M., *Elementy filozofii nauki*, Toruń 2000.
- HAWKING S.W., *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1993.
- HEGEL G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- HELLER M., *Filozofia nauki. Wprowadzenie*, Kraków 1992.
- HERBUT J., *O uzasadnianiu przekonań religijnych*, „*Roczniki Filozoficzne*” 56(2008), z. 2, s. 71-82.
- HERBUT J., *Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego*, „*Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego*” 6(1978), s. 197-212.
- HERDA J., *Neutralistyczna i syntetyczna teoria ewolucji*, „*Roczniki Filozoficzne*” 55(2007), z. 1, s. 47-70.
- HUBACZEK K., *Teodycea bez „unde malum”? Marylin McCord odpowiedź na problem zła*, „*Roczniki Filozoficzne*” 55(2007), z. 1, s. 71-88.
- HUME D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- HUSSERL E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.
- INGARDEN R., *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962.

- JAROSZYŃSKI P., *Etyka – dramat życia moralnego*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, t. II: *Rozumieć człowieka i jego działanie*, P. Gondek (red.), Lublin 2000.
- JĘDRASZEWSKI M., *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990.
- JUDYCKI S., *Cztery motywy idealizmu Kanta i ich krytyka*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 123-140.
- JUDYCKI S., *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990.
- JUDYCKI S., *O klasycznym pojęciu prawdy*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z. 1, s. 25-62.
- JUDYCKI S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” XXVII (1999), z. 4, s. 23-45.
- JUDYCKI S., *Prawda kategorialna i transcendentálna*, [w:] „Przegląd Tomistyczny” 12(2006), s. 241-250.
- JUDYCKI S., *Wolność i determinacja*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 355-367.
- KAMIŃSKI S., *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin 1993.
- KAMIŃSKI S., *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*, Lublin 1994.
- KANT I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- KANT I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, tłum. B. Bornstein (nowe oprac. J. Suchorzewska), Warszawa 1993.
- KANT I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993.
- KARTEZJUSZ, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- KAWALEC P., *Przyczyna i wyjaśnianie. Studium z filozofii i metodologii nauk*, Lublin 2006.
- KAWALEC P., *Wyjaśnić to podać model przyczynowy*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 2, s. 241-266.
- KICZUK S., *Związek przyczynowy a logika przyczynowości*, Lublin 1995.
- KIEREŚ H., *Realistyczna koncepcja sztuki*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 141-151.
- KIWKA M., *Doświadczenie mistyczne w ujęciu konstruktywistycznego kontekstualizmu Stevena T. Katza*, „Roczniki Filozoficzne” 55(2007), z. 1, s. 159-188.
- KŁOCZOWSKI J.A., *Sacrum i Ethos: jedno czy dwoje?*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, Z.J. Zdybicka (red.), Lublin 1994, s. 91-101.
- KOJ L., *Problemy semiotyki logicznej*, Warszawa 1990.
- KOWALCZYK S., *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990.
- KROKOS J., *Fenomenologia Edmunda Husserla, Aleksandra Pfändera, Maxa Schelera*, Warszawa 1992.
- LEMAŃSKA A., *Filozofia przyrody a filozofia Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 5(2006), z. 2, s. 133-142.
- MACHNACZ J., *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.
- MAJDAŃSKI S., *Problem asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Lublin 1972.

- MILCAREK P., *Realistyczna teoria wolności religijnej*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 715-720.
- MODRZEJEWSKA A., *O implikacji kauzalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004), z. 1, s. 215-225.
- MOLTMANN J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
- MOORE G.E., *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1967.
- MURAWSKI R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995.
- PIEPER J., *W obronie filozofii*, tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985.
- POPPER K., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1992.
- REALE G., *Przekaz filozoficzny za pośrednictwem mitu i koncepcja wolności u Platona*, tłum. E.I. Zieliński, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 71-81.
- RUSSELL B., *Mój rozwój filozoficzny*, tłum. H. Krahelska, Cz. Znamierowski, Warszawa 1971.
- SAURAS E., *El mal segun Santo Tomas*, „Ciencia Tomista” 80(1953), s. 591-623.
- SCHULZ G., *Veritas Est Adaequatio Intellectus Et Rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kants Kritik an einen überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden 1993.
- STEIN E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
- STĘPIEŃ A.B., *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia a metafizyka*, [w:] *Studia metafizyczne*, Tenże, T. Szubka (red.), t. I, Lublin 1993, s. 9-37.
- STĘPIEŃ A.B., *Uwagi metafizyczne o rozważaniach o wolności*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z.J. Zdybicka, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1999, s. 776-777.
- STĘPIEŃ T., *Chrześcijanizm przeciwko filozofii greckiej. Uwagi na temat antyfilozoficznych postaw apologetów*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XX(1)2007, s. 103-111.
- STRAWSON P.F., *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, tłum. A. Grobler, Kraków 1994.
- STRÓŻEWSKI W., *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 24(1996), nr 1, s. 19-30.
- STRÓŻEWSKI W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- SZUBKA T., *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona*, Lublin 1995.
- SZYMURA J., „*Adaequatio intellectus et rei*” w świetle dyskusji ze sceptycyzmem semantycznym, „Roczniki Filozoficzne” 53(2005), z. 2, s. 237-266.
- ŚWIEŻYŃSKI A., *Początek jako kategoria filozoficzna*, „Studia Philosophiae Christianae” 44(2008), nr 1, s. 31-49.
- WELSCH W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.
- WHITEHEAD A.N., *Nauka i świat współczesny*, tłum. S. Magała, Warszawa 1988.
- WILKS I., *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, „Religious Studies” 40(2004), s. 307-321.
- WODZIŃSKI C., *Dlaczego jest raczej Nic niż Coś... Projekt ontologii apofatycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” 27(1999), nr 4, s. 183-210.
- WOJTYSIAK J., *Ontologiczne założenia korespondencyjnej koncepcji prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 53(2004), z. 2, s. 309-327.
- WOLEŃSKI J., *W stronę logiki*, Kraków 1996.
- WOLICKI M., *Wpływy filozoficzne w analizie egzystencjalnej i logoterapii*, Wrocław 2002.

ZACHARIASZ A., *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin 1996.

ŻYCIŃSKI J., *Język i metoda*, Kraków 1983.

ŻYCIŃSKI J., HELLER M., *Wszechświat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988.

DISPUTA SOBRE LAS BASES DEL TEÍSMO

¿RAZONES DEL MUNDO REAL O CREACIÓN DE LAS INTERPRETACIONES RELIGIOSAS?

Problema básico de la presente disertación ha sido un intento de respuesta a la pregunta de cuáles son las razones-bases para formular un teísmo filosófico o –diciendo en otras palabras– ¿qué es lo que se encuentra en la base de este mismo teísmo en su sentido íntegro? En otras palabras: ¿es la metafísica realista la que desvela reales no contradicciones de un ser o también lo hacen algunas metafísicas diferentes, creadas *a priori* interpretaciones religiosas en el marco de un (libre ya) discurso fuera de la metafísica? Realmente es un debate sobre las razones del teísmo: reales-materiales y racionalmente necesarias (motivadas), o –del otro lado– las religiosas supuestas *a priori*, entonces arbitrarias y, como tales, no verificables racionalmente en el marco de un determinado discurso estrictamente filosófico. Se presenta aquí una necesidad de elegir entre dos ”versiones” del teísmo – basado en las razones no contradictorias de la metafísica y, adecuadamente, siendo resultante de una peculiar narración en el plano de una filosofía de la religión ampliamente concebida. Detallando estas cuestiones, uno podría preguntarse desde la metafísica: ¿Existe una relación necesaria entre el contexto del descubrimiento y de la motivación existencial de la concepción de la realidad (del ser) en la perspectiva de los *transcendentalia*, especialmente los de relación – la verdad en el sentido óntico, el bien y la belleza – siendo ellos al mismo tiempo un fundamento de racionalidad y realidad del mundo, y el intento de una formulación de la existencia y de la naturaleza de Dios, o sea indicación hacia la necesidad de su existencia, lo que por sí mismo constituye una *conditio sine qua non* de los cimientos metafísicos del teísmo como la única concepción de Dios razonable (racional y realista) y de la realidad a la luz de sus motivaciones definitivas (maximalistas)?

La problemática perfilada en el libro, centrada en torno a las cuestiones del entendimiento tomista de la realidad, o sea un teísmo cuya base –digamos natural– es una perspectiva metafísica, permite sacar la conclusión y articular algunas conclusiones en el sentido fundamental. La principal es que en el sentido estricto no es posible reconstruir una visión teísta de la realidad fuera del campo de la metafísica, igual como lo hace G. Marcel desde de su “versión” de la antropología, M. Heidegger en el marco de su objeción total de la metafísica, los representantes de la filosofía analítica (L. Wittgenstein, J. Hick, R. Swinburne) en el plano de “lo místico” e interiormente coherente, y por fin L. Kołakowski quien llama la atención sobre la función del mito y del *sacrum* en la cultura.

En las preguntas tomadas aquí en el campo metafísico realista, especialmente importante ha resultado ser el valor cognoscitivo de los *transcendentalia* que “se forman” en la línea de una relación del ser como ser en su “contacto” con la acción del intelecto y la voluntad de ser personal. De ahí que los *transcendentalia* – la verdad, el bien y también la belleza – lleven el nombre de los *transcendentalia* de relación. Su peculiaridad se basa también en que ellos constituyen, por naturaleza, la base única de enunciar metafísicamente sobre el Ser Divino “desde el ángulo” de su naturaleza. Resulta entonces que, señalada en nuestras investigaciones la capacidad portante de la verdad óntica (trascendental) como también la de la verdad, encuentra su fuente óntica, como también puramente cognositiva en la perspectiva de su no contradicción, como también de su relectura dentro de la reflexión sobre la Existencia Pura, o sea Dios, quien “se revela” aquí como la Fuente Personal de la Verdad y del Bien. Justamente con Él, con su Existencia Absoluta ellos son “cambiables” en „primera” fila. Es más, este hilo de entendimiento del mundo concebido en su sistema trascendental de los seres revela también la peculiaridad de una relectura del *transcendentale* de la belleza como no sólo un “punto” de llegada en el entendimiento de la verdad y del bien, sino más bien su “condición” cognositiva. La existencia en sí misma es un bien en este sentido que él mismo (el acto de existencia) atrae a un sujeto cognoscente como “cronológicamente” primero. El ente como existente evoca eso mismo, lo que M.A. Krąpiec llama una “vivencia embellecedora”. La belleza así “evocada” es entonces cambiabile con el mismo ser (existencia de “algo”). Y otra vez – se hace legible más plenamente en la perspectiva del Absoluto que, siendo Plenitud de todas las perfecciones, en una Belleza Persona. Él es también –en el otro horizonte pero enraizado en la realidad– el “Objeto” de la relación religiosa como, primero, una relación con la estructura personal-personal, una relación –como dice Z. J. Zdybicka– dinámica e imprescindible.

Este panorama de una realidad perfilándose de esta manera permite también al mismo modo constatar que el mundo percibido en el conocimiento analógico se presenta como una estructura, en todas sus disposiciones, ordenada. A pesar de su carácter misterioso (parcial – lo que parece algo natural), ella se manifiesta como perceptible. Es síntoma de una jerarquización intencional del cosmos, en el que todas las “sucesiones” de entes no son lábiles. Como tales, entonces, muestran algún sentido “oculto” en sí, tanto –digamos– en sentido básico, es decir, estrictamente óntico, como en sentido cognoscitivo. El mundo orientado teleológicamente no es una suma de diversas capas “ciegas” que componen al azar su imagen totalizadora sino con su forma revela (existencia, acción) el estado de cosas “intencionalmente armónico”. Agreguemos en este lugar que al final tal imagen es posible sólo bajo la condición que le dirige un Intelecto Trascendente, el Ser-Persona quien –como se nota– no es sólo la Fuente Absoluta de existencia para todo lo que está-existe, sino también interior y exterior al ser, gracias a lo cual que realiza su Providencia. Asi-

mismo, una realidad dinámica y multifacética es un nudo armónico de diferentes seres constituyentes que se presenta final y totalmente –tanto en su existencia como en todos los contenidos realizados– como no contradictoria. Agreguemos, sin embargo, que es el único camino racional, es decir, motivado totalmente en todos sus "campos" y permite extraer la conclusión de que su interpretación teísta queda como su coronación final metafísica. Teísta, repitamos otra vez, en el sentido de un teísmo íntegro, es decir, donde Dios mismo no es sólo una de las muchas propuestas *a priori*, una "categoría" auxiliar o sólo una enriquecedora de la imagen (religiosa) del mundo, sino que es su definitiva y por ende –única Razón. Razón-Persona – Dios-Amor; Fuente–"Fin" de la existencia y actualidad de todo el universo.

tłum. Maksymilian Drozdowicz

ÍNDICE

Introducción	11
Índice de abreviaturas	27

Primera parte

¿Teísmo „sobrepasado”?

Reducción de la filosofía de Dios a la filosofía de la religión

Introducción a la parte primera	31
---------------------------------------	----

I. G. Marcel: ¿antropología en vez de metafísica? 35 |

1. De una metafísica racional hacia una ”filosofía concreta”	37
1.1. motio del ”camino”	39
1.2. frente a un ”mundo roto”	41
1.3. concreto ”estar en una situación”	45
1.4. hacia una ”reflexión derivada”	48
1.5. escenario ”concreto” de la existencia	50
2. La interioridad personal de la existencia	53
2.1. del misterio a la trascendencia – ser ”para”	57
2.2. la experiencia del misterio – ”disponibilidad”	60
2.3. yo ”encarnado” – hacia una ”exigencia ontológica”	62
2.4. existencia como don	66
3. Trascendencia – camino hacia ”Tú” Absoluto	69
3.1. religión – mirada ”desde adentro”	70
3.2. ”exigencia” de Dios	74
3.3. ”experiencia” fuera de las pruebas	77
3.4. afirmación a través de la fe religiosa	79
Resumen del capítulo primero	84

II. M. Heidegger: ”Último Dios”, ¿en cara al nihilismo o en contra del realismo? 87 |

1. Al lado del ”ser” – la diferencia ontológica	88
1.1. la ”muerte” de metafísica	90

1.2. el "nuevo inicio" – nada y verdad	93
1.3. en busca de un ser verdadero	98
1.4. de la sustancia a través de la nada hasta la "consciencia"	102
2. Poesía en lugar de metafísica	109
2.1. ser "olvidado" – "traición de la técnica"	110
2.2. la poesía de ser	113
2.3. el habla como un espacio de los "dioses fugitivos"	116
2.4. "tetragono" – libertad y existencialia	118
3. Un Dios "divino" y la "muerte" del Absoluto	125
3.1. silencio como "piedad del pensamiento"	127
3.2. "limbo" – "elemento del éter" y "apertura"	130
3.3. ser "olvidado" y "último" Dios	132
3.4. hacia un Dios "divino"	137
Resumen del capítulo segundo	141
III. Filosofía analítica: ¿de la filosofía de la religión a la fe religiosa?	145
1. L. Wittgenstein. "Silencio", el discurso religioso como un "juego" y búsqueda del sentido	146
1.1. el mundo de los "hechos" en un "espacio lógico"	148
1.2. "juegos" y límites de las "fronteras de lenguaje"	153
1.3. frente a "lo místico"	160
2. J. Hick. De falsificación de las "pruebas" a la "verificación escatológica"	164
2.1. problema con "verificabilidad"	166
2.2. falta de conclusiones de los argumentos "teístas"	169
2.3. hacia una nueva "verificación"	175
2.4. "neutralización de la religión" – hacia el relativismo	182
3. R. Swinburne. Camino a la argumentación "cumulativa"	185
3.1. criterios matizados de la verificabilidad lógica	186
3.2. Dios en el marco de "coherencia"	189
3.3. argumento de la "simplicidad" de las pruebas teístas	194
Resumen del capítulo tercero	204
IV. L. Kolakowski: ¿de la narración del mito a la existencia del <i>Sacrum</i>?	207
1. Metafísica como un cuadro de "horror"	208
1.1. fuera de racionalización	209
1.2. perspectiva de la "verdad absoluta"	212
2. Religión – sacralidad – mística: "hablar de lo no decible"	217
2.1. valor de la experiencia mística	219
2.2. la "accesibilidad" mística – experiencia de lo "inarrable"	223
2.3. logos e "interior" del lenguaje <i>sacrum</i>	226

3. ¿De <i>Sacrum</i> a Dios?	229
3.1. oposición frente al "Dios de los resonadores"	231
3.2. hacia el Dios de Pascal	236
Resumen del capítulo cuarto	239
Resultados de análisis de la parte primera	243

Segunda parte

Teísmo en el horizonte de las explicaciones definitivas

Introducción a la parte segunda	251
---------------------------------------	-----

I. Realismo – raíz del entendimiento del mundo de las cosas y de las personas

1. Acto de existencia como una "tensión" básica del ser	256
1.1. "espacio" del realismo de la existencia	257
1.2. existencia y ser	266
1.3. existencia sustancial	269
2. Vehículo de las no contradicciones fundamentales – causas del ser	275
2.1. función causal de la materia – pregunta por el sujeto de la evolución	280
2.2. causalidad formal – razón del entendimiento del mundo	282
2.3. la causa cometedora del ser	285
2.4. razón del ser se revela de las causas – causalidad final	286
3. Principios del orden racional	289
3.1. de la intuición ontológica de Parménides a los hechos metafísicos – principio de identidad	295
3.2. (no) contradicción – primera condición de razonamiento	297
3.3. exclusión de "algo entre" ser y no ser	301
3.4. plano del entendimiento del mundo – principio de entidad	302
3.5. la ejemplificación especial del ser – "interior" de causalidad	304
Resumen del capítulo primero	304

II. Racionalidad y atracción – existencia y "contenido" del mundo

1. Portabilidad de juicios existenciales	308
1.1. carencia de signos y exceso de veracidad	309
1.2. peculiaridad de los juicios existenciales	314
1.3. juicio portador de la veracidad	317
2. Contenido-sentido de los juicios predicativos	320
2.1. campo de atribuir real	321

2.2. "interior" del contenido de un juicio	324
2.3. "imagen" del ser de las cosas	329
3. Inteligibilidad de un pluralismo metafísico	332
3.1. frente al monismo	334
3.2. caras de pluralismo	336
3.3. racionalidad del pluralismo del ser	339
Resumen del capítulo segundo	340
III. Estructura trascendental de la realidad	343
1. Perspectiva de las propiedades trascendentales del ser	344
1.1. el enfoque más simple – ser (como ser)	347
1.2. existencia del "algo" – cosas	348
1.3. unidad de eso que existe	350
1.4. ser como diferenciación	351
1.5. relacionamiento de la verdad	353
1.6. ser o bien	355
1.7. hacia una síntesis – belleza	358
2. El juicio existencial y las "maneras" trascendentales de la vida	361
2.1. límites de la existencia	362
2.2. hacia un fondo trascendental	365
3. Transcendentalia y las no contradicciones metafísicas	369
3.1. Existencia Pura – <i>habitus principii</i>	374
3.1.1. en el cuadro de la participación	378
3.1.2. afirmación básica	382
3.1.3. hacia un entendimiento pleno – <i>creatio ex nihilo</i>	384
3.2. Fuente Personal de Existencia	388
3.2.1. <i>Maximum</i> personal	390
3.2.2. Persona que crea	396
3.2.3. entre trascendencia e immanencia	398
Resumen del capítulo tercero	399
IV. Peculiaridad de los transcendentalia de relación	401
1. Verdad y "racionalidad" cognoscitiva del ser	402
1.1. derivación (relatividad) de la verdad del ser	409
1.2. Intellecto Absoluto – Fuente Persona de la Verdad	412
1.2.1. la "presencia" persona del Intellecto	413
1.2.2. problema de las ideas divinas	415
1.2.3. providencia – „plan" de acción divina	418
2. El bien y "legibilidad-deseo" de lo que existe	419
2.1. lo innecesario (relatividad) del bien de un ser	424

2.2. Voluntad Absoluta – Fuente Persona del Bien	428
2.2.1. el bien frente a la Persona-Bien	429
2.2.2. hacia la Plenitud de Felicidad – Caridad Persona	431
2.2.3. bien-límite – acontecimiento de la muerte	433
2.2.4. "manera" del actuar divino	435
3. Belleza y armonía y la regularidad del mundo	437
3.1. imperfección (relatividad) de la belleza del ser	439
3.2. Intelecto y Voluntad Absoluta – Fuente Persona de la Belleza	442
3.2.1. Belleza Absoluta-Existencia	444
3.2.2. hacia el entendimiento de la perfección de la Belleza divina ...	446
3.2.3. metafísica de la religión	448
Resumen del capítulo cuarto	452
V. Analogía y el contenido de los transcendentala	455
1. La analogía trascendental del ser	456
1.1. La analogía del orden trascendental	458
1.2. Dios en atribuciones analógicas	461
2. Analogía – racionalidad del ser y del conocimiento	465
2.1. analogía de dos „órdenes" del mundo	466
2.2. "interior" de las relaciones transcendentales	469
3. "Límites" del ser – "límites" del conocimiento	472
Resumen del capítulo quinto	477
VI. "Frontera" del maximalismo metafísico	479
1. ¿Intencionalidad o un azar "ciego"?	480
1.1. intencionalidad frente al azar	482
1.2. Providencia y la ley de la naturaleza	486
2. ¿Búsqueda del sentido o la trampa del nihilista?	487
2.1. sobre la naturaleza de Dios (indirectamente)	490
2.2. "lugar" para el problema del mal	493
3. ¿Misterio o absurdo?	495
3.1. frente al Misterio	497
3.2. el mal – otra vez	503
3.3. "frontera" en el acto del Amor	506
Resumen del capítulo sexto	508
Resultados de los análisis de la parte segunda	509
Fin	513
Bibliografía	517
Resumen	533

