

Balthasar ^{Hans Urs von}

CHWAŁA

Estetyka teologiczna

3/1 Metafizyka

Część 2 Nowożytność

Przekład
ks. Leszek Łysień

Wydawnictwo WAM
Kraków 2013

CHWAŁA

Estetyka teologiczna

Tom 1 Kontemplacja postaci

Tom 2 Modele teologiczne

 Część 1 Od Ireneusza do Bonawentury

 Część 2 Od Dantego do Peguy

Tom 3/1 Metafizyka

 Część 1 Starożytność

 Część 2 Nowożytność

Tom 3/2 Teologia

 Część 1 Stary Testament

 Część 2 Nowy Testament

Tytuł oryginału
HERRLICHKEIT
Eine theologische Ästhetik
BAND III, 1
IM RAUM DER METAPHYSIK
TEIL 2
NEUZEIT

© Johannes Verlag Einsiedeln, 1965

© Wydawnictwo WAM, 2013

Książka ukazuje się dzięki pomocy
Szwajcarskiej Fundacji Kultury Pro Helvetia

PR ● HELVETIA
■ ▮

Arts Council of Switzerland

Weryfikacja tłumaczenia
Dr JANINA ŁUCZAK-WILD

Redaktor
TOMASZ GRODECKI

Korekta
DARIUSZ GODOŚ

Projekt okładki
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7505-749-2

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Wojciech Ziółek SJ, prowincjał. Kraków, 7 czerwca 2013 r., l.dz. 67/2013.

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447 • faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Drukarnia Wydawnictwa WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

B. ESTETYKA ROZUMU TRANSCENDENTALNEGO

1. ROZSTAJNE DROGI	7
a. Sytuacja wyjściowa nowożytności	7
b. Byt jako pojęcie. <i>Jan Duns Szkot, Ockham</i>	12
c. Byt jako neutralność. <i>Suarez</i>	17
d. Byt jako Bóg. <i>Eckhart</i>	25
2. METAFIZYKA ŚWIĘTYCH	43
a. Chrystologia i tragedia	43
b. Odosobnienie i naśladowanie. <i>Tauler, Suzo, Teologia niemiecka</i>	47
c. W wirze chwały. <i>Ruyssbroeck</i>	60
d. Narzeczeństwo nocą. <i>Angela z Foligno, Juliana z Norwich, Obłok niewiedzy, Katarzyna ze Sieny, Katarzyna z Genui oraz krok w stronę Lutra</i>	70
e. Ignacy z Loyoli i chwala barokowej okazałości	92
f. Ostatnie systemy. <i>Franciszek Salezy, metafizyka Oratorium, Bérulle, Condren, Fénelon, Caussade</i>	103
3. BŁAZEŃSTWO I CHWAŁA	127
a. Święci szaleńcy. <i>Szymon, Andrzej, Jacopone da Todi</i>	127
b. Szubienicznik i człowiek w agonii. <i>François Villon, Johannes von Tepl</i>	132
c. Przeobrażenia szaleńca. <i>Wolfram</i>	138
d. Analogia głupoty. <i>Erazm z Rotterdamu</i>	149
e. Śmieszność i łaska. <i>Cervantes</i>	153
f. Szaleniec jako łotrzyk. <i>Grimmelshausen</i>	164
g. Chrześcijanin jako idiota. <i>Dostojewski</i>	171
h. Chrystus w kłowni. <i>Rouault</i>	184
4. WĘZEL. MIKOŁAJ Z KUZY	187
a. Pozostałe tematy i nowy układ	187
b. Całkowita chwala	195
c. Ćwiczenie się w analogii	203
d. Prawdopodobieństwo czy wiedza absolutna?	218
5. ANTYCZNE ZAPOŚREDNICZENIE	227
a. Schronienie u starożytnych. <i>Ficino, Leone, Bruno</i>	227
b. Eros: chwala melancholii. <i>Gotfryd ze Strasburga, Michał Anioł, Szekspir, Tasso, Bruno, Kleist, Goethe, Hebbel, Claudel</i>	243
c. Powrót do człowieka-centrum <i>Machiavelli, Bacon, Hobbes, Cudworth, Shaftesbury</i>	261
d. Hölderlin	275

1. „Wspaniały, święty, boski”	275
2. Biedna miłość	294
3. Apokalipsa ducha	306
e. Goethe	311
1. Centrum jako opór. <i>Wiraż. Pęknięcie idące przez środek. Autobiografia.</i>	311
2. Postać natury i chwała. <i>Bóg i natura. Alfabet kosmosu. Klasycyzm.</i>	333
3. Chwała jako odbłask. <i>Byt i święto. Pólrzeczywistość. Fragment i wyrzeczenie</i>	350
f. Epilog	374
1. Testament Goethego	374
2. Filozofia życia i wewnętrzna przestrzeń świata	378
3. Heidegger. <i>Droga wstecz. Misterium bycia. Utrata zysku</i>	392
6. METAFIZYKA DUCHA	411
a. Inna możliwość	411
b. Bezpośredniość człowieka-Boga	414
1. Kartezjusz	414
2. Spinoza	422
3. Leibniz	426
4. Malebranche	436
c. Kant	438
1. Chwała poza <i>Krytykami.</i>	438
2. Krytyczne odwołanie i teologia negatywna	445
3. Etyczno-estetyczna wzniosłość	451
d. Własna chwała samowładczego ducha	467
1. Schiller	467
2. Fichte	497
3. Schelling	507
4. Hegel	521
5. Marks	536
7. ESTETYKA JAKO NAUKA	543

III. TESTAMENT I MISJA CHRZEŚCIJAŃSKA

A. MIEJSCE CHWAŁY W METAFIZYCE	557
1. Cud bytu i czworaka różnica	557
2. Teologiczne apriori metafizyki	570
B. MIŁOŚĆ STRZEŻE CHWAŁY	576
1. Światło bytu i miłość	576
2. Chrześcijański przyczynek do metafizyki	585

B. ESTETYKA ROZUMU TRANSCENDENTALNEGO

1. ROZSTAJNE DROGI

a. Sytuacja wyjściowa nowożytności

Nie przedstawiamy tutaj ani historii filozofii, ani ogólnej historii ducha, pytamy jedynie, co stało się w trakcie stuleci ze starożytnym doświadczeniem chwały Boga; pytamy zaś w taki sposób, aby w ramach filozoficznego szkicu wyłączyć, jak dalece jest to możliwe, specyfikę chwały chrześcijańskiej, umieszczając ją w kontekście biblijnym. Dotychczas okazało się, że wczesne i klasyczne średniowiecze zdecydowanie przejęło starożytne doświadczenie świata objawiającego Boga, kontynuując je, zaś dzieje zbawienia rozumiało zgoła w szerokich kosmicznych ramach tak dalece, że starożytne, kosmiczne kategorie piękna służyły jako aparat pojęciowy dla wyrażenia powszechnego objawienia Boga z punktem centralnym w Jezusie Chrystusie. Wprawdzie owa monistyczna intuicja (Eriugena, Wiktoryni) zakwestionowana została przez pojawienie się szkoły w Chartres, Abélarda oraz odrodzenie się studiów nad Arystotelesem, jednak fala franciszkańska i dionizjańska przyniosła raz jeszcze w rozwiniętej scholastyce powszechne transcendentalne spojrzenie na byt, w ramach którego nie tylko wierzący, ale i filozofujący chrześcijanie zdobywali się na twierdzenie, iż we wszelkim istnieniu dostrzegamy wprost odbłask wiecznego dobra i piękna. Wypowiedzi te milkną, patrząc z punktu widzenia historii ducha, po św. Tomaszu. Jego ontologia nie znalazła kontynuatorów, jeśli rozumie się przez to podstawowe, oddziałujące historycznie doświadczenie bytu. Pojmowanie istnienia przez Akwinatę zbierało w sobie i ucieleśniało wspólne dziedzictwo starożytności, Arystotelesa, nad którym górował nieustannie, naświetlając go w perspektywie religijnej zarówno Platon (oraz jego historyczne paralele!), jak i Pseudo-Dionizy czy Augustyn. Sprzeciw wobec takiego doświadczenia oznaczałby dla Tomasza zwątpienie w to, że religijne doświadczenie ludzkości (które chrześcijaństwo zbliżyło do greckiego sposobu wyrażania) jeszcze do czegoś zobowiązuje jego epokę.

Awerroizm, który wydawał się od 1250 roku jedyną poważną i radykalną wykładnią jedyne go „naukowego” filozofa Arystotelesa, stanowił przełom. Pojmował on siebie jako próbę ustalenia, jak dalece ludzki rozum jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytania o ostateczne podstawy bytu, przy wykluczeniu i abstrahowaniu od wszelkiej – czy to islamskiej (Awicenna!), czy chrześcijańskiej – wiedzy objawionej. Potępienie przez biskupa Paryża w 1270 roku 15, zaś w 1277 219 awerroistycznie inspirowanych tez, wydawało się wydarzeniem dotyczącym przede wszystkim filozofów świeckich oraz teologów chrześcijańskich, zaś dla tych ostatnich na dłuższą metę wcale nie było niekorzystne – ponieważ pobudziło ich – czego już z całą pieczołowitością podjął się Tomasz z Akwinu – do jeszcze dokładniejszego przemyślenia granic między filozofią i chrześcijaństwem. Im wyraźniej, aż do czasów nowożytnych, chrześcijaństwo odróżniało się od filozofii, tym wyraźniej musiało starać się określać swoją własną nieredukowalną do niczego treść oraz pojęcie chwały. Zasadniczo jednak front decyzyjny przebiegał zupełnie inaczej: wokół Platona oraz wokół owej pełnej objawialności Boga, którą Platon z góry założył, a którą określić można jako mityczną, uznaną przynajmniej zasadniczo przez Arystotelesa w jego zaginionym piśmie *Peri Philosophias*. Obecnie bowiem awerroiści wynoszą filozofię jako naukę obejmującą wszystko ponad teologię, która opiera się na *fabulae* (mitach, zmyśleniach)¹; kluczowe ustalenie naukowe utożsamia rzeczywistość, rozumność i konieczność, wedle której Bóg musi stwarzać świat istniejący odwiecznie, oczywiście w ten sposób, że Jedno wyłania z siebie Byt, który jest podobny do niego, ten zaś mocą przyczyn wtórnych podlega różnicowaniu aż do pierwiastka materialnego. Jest to Bóg pozbawiony wolności, nieznający swoich stworzeń, bez autentycznego odniesienia do świata. Duch stworzony pozbawiony jest duchowej indywidualności (*intellectus agens* jest tylko jeden, a jest nim Bóg), wolności i nieśmiertelności. Świat (jak uczył Siger z Brabantu) wiecznego powrotu. Człowiek znowu, jak u Arystotelesa, kiedy osiąga szczyty myślenia filozoficznego, określony zostaje jako *theion*: „Jak bowiem to, co wśród wszechrzeczy jest najlepsze, jest właśnie boskie, tak również to, co w człowieku jest najlepsze, uważamy za boskie” (Boecjusz z Dacji)². Jest oczywiste, i owe twierdzenia o toż-

¹ Potępione tezy, cytowane za Gilsonem, *Filozofia wieków średnich*, 1952, 559.

² *O dobru najwyższym, czyli o życiu filozofa*. Wyd. Grabmann w: Arch Hist doctr litt MA VI (1932). Boecjusz z Dacji jako arystotelik odczuwa przecieź „nieustanny

samości pierwiastka boskiego i ludzkiego rozmijają się ze źródłowym greckim przeciwstawieniem sobie bogów i człowieka. W nadchodzącym czasie teologowie w takim samym stopniu starać się będą podkreślać odrębność objawienia, w jakim równocześnie przejawiają skłonność do uznania faktu i przeciwwagi pełnej dumy rezygnacji filozofii w jej ograniczeniu siebie, dlatego też konsekwentnie zrzekać się będą oparcia w „objawieniu naturalnym”, aby światłem wewnętrznym oświecić wiarę już wierzących.

Późne średniowiecze, jak mało która epoka, jest czasem mrocznym³; struktury organizacyjne podlegają wstrząsom, dominują wojny i zarazy, upadają świeckie i kościelne fundamenty, oblicze Kościoła widzialnego zostaje niewyobrażalnie zniekształcone przez wielką schizmę; blask Jerozolimski niebieskiego nie przebija się już poprzez chmury ku ziemskiemu królestwu Bożemu. Realistyczne, często cyniczne smugi światła oświetlające ludzką egzystencję, które od dawna towarzyszyły promieniującym i pocieszającym postaciom i obrazom – na początku wspomnieliśmy Archilocha, który świętuje kolejne powstania z martwych; u Marcjale, w wielu cynicznych i bluźnierczych pieśniach wagantów – rozpowszechniły się teraz do tego stopnia, że istnienie w całym swoim wymiarze wydaje się jawić naznaczone tańcem śmierci. Jak Sokrates i Boecjusz filozofowali w obliczu śmierci, tak obecnie liczne „księgi pocieżeń” od Eckharta⁴ poprzez Piotra z Blois do Jana z Dambach⁵ i dalej próbują wyjaśniać istnienie, nadając mu sens w obliczu cierpienia⁶. Przeważają jednak w owych strategiach pocieszania motywy antyczne, stoickie czy mistyczne, rzadko tylko – jak np. u Katarzyny Sieneńskiej – cierpienie przesuwane się w tak jasne chrześcijańskie światło, że samo pojmowane jest jako chwała. Powstaje w ten sposób po raz pierwszy w przestrzeni naznaczonej chrześcijaństwem coś, co odpowiada sytuacji greckiego ducha w epoce tragedii, stworzone tym samym zostają warunki dla jedynej

podziw” wobec „pierwszej przyczyny” i „miłość do niej”, w niej znajdując „największą rozkosz” bądź szczęśliwość człowieka na ziemi.

³ J. Huizinga, *Jesień średniowiecza* 1961.

⁴ W jego *Księdze boskich pocieżeń* dla noszącej żałobę królowej Agnieszki z Węgier z powodu zamordowania ojca, cesarza Albrechta I Habsburga.

⁵ Alb. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16 Jahrhundert*, w: BGPhThMA 1928.

⁶ Alb. Auer, *Leidenstheologie des Mittelalters*, Salzburg 1947. F. Maurer, *Leid*, 1951.

w swoim rodzaju tragedii, która w obrębie chrześcijaństwa osiąga metafizyczny poziom antyku: chodzi oczywiście o Szekspira, przede wszystkim w tragediach królewskich.

W teorii bytu Tomasza z Akwinu antyczna transcendentálna nauka o pięknie (streszczona u Pseudo-Dionizego, kontynuowana następnie w teologii chrześcijańskiej) osiągnęła równowagę: istnienie (*esse*), o którym rozprawia Tomasz, a któremu przypisuje właściwości jedna, prawdy, dobra i piękna, stanowi bezgraniczną i wykraczającą poza wszelkie pojęcia pełnię rzeczywistości, która wylaniając się z Boga w skończonych istotach, uzyskuje swoje oparcie i spełnienie. Gdy owego zrównoważonego układu nie da się utrzymać na dłuższą metę, pojawiają się tylko dwie drogi: na jednej istnienie ulega formalizacji jako najbardziej uniwersalne pojęcie rozumu, co ma miejsce u Jana Dunsa Szkota, a tym samym rozum przyznaje sobie – czy to w sposób wyraźny, czy niejasny – ogląd i rozporządzenie bytem. Istnienie zatem staje się z konieczności najwyższą, ale i najbardziej pustą kategorią, zaś jej syntezy z konkretnymi formami mogą być dokonywane racjonalnie za pomocą rozumu, albo samodzielnie skonstruowane w idealizmie od Kanta do Hegla. Natychmiast można dostrzec, że tak sformalizowane istnienie od biedy może jeszcze zawierać w sobie jedność, prawdę i dobro, ale już nie transcendentálne piękno. Jakże bowiem mogłaby rozbrzmieć z tej pustki pełnia Bożej tajemnicy? Jak długo skotystyczny formalizm stanowić będzie model naukowego myślenia w nowożytności, należy oczekiwać, iż coraz bardziej będzie jej obca świadomość jakiegokolwiek transcendentálnego chwały.

Droga drugiej wykładni istnienia, niezależnie od Tomasza, prowadzi do ponownego zrównania istnienia z Bogiem, co dokonało się u Mistrza Eckharta, który tym samym wyznaczył model myślowy późnośredniowiecznej mistyki, a następnie jej duchowego potomstwa. Plotyn tego zrównania uniknął, ustanawiając źródłem wszystkiego dobro, które jest ponad bytem. Pseudo-Dionizy poszedł za nim, jednak już Eriugena skłaniał się ku temu, aby relacji między Bogiem i człowiekiem nadać wykładnię w terminach komplikacji i eksplikacji, zaś dla przedstawicieli szkoły z Chartres, szczególnie dla Gilberta, Bóg zdawał się być wszystko przenikającą formą istnienia. Eckhart nawiąże do tego, zaś Mikołaj z Kuzy przejmie pod koniec średniowiecza schemat Eriugeny. Jeżeli nawet w konsekwencji poszerzenia modelu skotystycznego rozum utrwala władzę nad Bogiem, to wedle logiki modelu Eckhartowskiego trudno sobie wyobrazić, jak może istnieć

poza bytem Boga rzeczywistość świata: prędzej czy później mistyczne samounicestwienie się stworzenia musi się przeobrazić w ponowne objęcie w posiadanie boskiego bytu, który od Dunsza Szkota jawi się zdecydowanie jako duch i wolność. Również w pojawiającej się po Eckharcie średniowiecznej mistyce chwała Bytu Absolutnego staje się wątpliwa z tego powodu, że kurczy się przestrzeń jej przejawiania się. Oba modele przechodzą w siebie wzajemnie – jako dwie formy, czy to panteizmu, ducha czy rozumu – stanowiąc poprzez dialektyczne odniesienie do siebie pomost między średniowieczem i nowożytnością.

Kulminacyjne punkty całej epoki, które zapewniają jej szerokie oddziaływanie, usprawiedliwiają niejako jej określenie jako epoki germańskiej. Trzy potężne bodźce: Duns Szkot – Eckhart (oraz ich następcy: z jednej strony Ockham, z drugiej zaś Tauler i Mikołaj z Kuzy) wywierają ogromny wpływ zarówno na naukowe, jak i religijne rozumienie się Europy; wedle wytycznych Dunsza Szkota myśl swoją prowadzi Suarez, w duchowej rodzinie mistyki niemieckiej można umieścić Ignacego Loyolę, a później Grand Siècle, i to, co powróci poprzez Tersteegeną i Poireta do Niemiec, pochodziło pierwotnie stamtąd oraz z Brabancji. Bodziec drugi: Luter i jego epoka (w szerokim sensie należą do niej Erazm z Rotterdamu oraz Szekspir); stojąc na ramionach mistyki, reformacja ponownie posłuży jako oparcie dla trzeciego wydarzenia duchowego, które sięgnie od Kanta aż do Hegla i Marksa: tak jak reformacja naznaczona jest religijnym duchem Anglii i Ameryki, tak tutaj obecny jest duch Rosji oraz epoki „naukowej” w ogóle.

Wspomniany szereg nazwisk pokazuje, że historia filozofii tej epoki najmocniej naznaczona jest przez chrześcijan. Nawet jeśli w dalszych rozważaniach nie pojawi się w sposób tematyczny problematyka biblijno-teologiczna, to niemożliwe jest wykluczenie tych inspiracji, których źródłem byli duchowni, nawet wtedy, kiedy chcąc być słyszalnymi i zrozumiałymi, używali języka pojęć swojego czasu. Pozostający w nieustannym zmaganiu się ze sobą splot antycznej teo-filozofii oraz chrześcijańskiej teologii objawienia jest niemożliwy do rozplątania, ponieważ transcendentalne roszczenie rozumu oraz aspirowanie objawienia do uniwersalności nie są w stanie neutralnie ze sobą współistnieć. Sam Tomasz z Akwinu powiązał obie aspiracje śmiałym węzłem paradoksu, deklarując, iż do wysoce szlachetnego pierwiastka ludzkiej natury należy na mocy suwerennego odsłonięcia się Boga zaspokojenie natural-

nego pragnienia (*desiderium naturale*) wyłącznie przez to, co najwyższe⁷. Późniejsza teologia chrześcijańska zasadę tę wykladała zazwyczaj w sposób złagodzony, a zawiązane tutaj węzły absorbować będą filozofie nowożytną, dyktując jej rozstrzygnięcia: od tego podwójnego dziedzictwa, platońskiego i chrześcijańskiego, myślenie ludzkie nie uwolni się już nigdy⁸. W czasach późnego średniowiecza „mistyka” (która prawie bezkonfliktowo przechodzi w humanizm) oddziałuje jako uniwersalizujące medium: umieszcza dzielące dogmatyczne formuły w takim miejscu, w którym nabierają przejrzystości: świadectwem tego mogą być dialogi Rajmunda Lullusa i Mikołaja z Kuzy z islamem, jak i później rozumienie religii przez Sebastiana Francka. W epoce utwierdzania konfesyjnych podziałów myśl katolicka odpowiada protestantyzmowi nie dogmatycznym obwarowaniem się na swojej pozycji, lecz w pełni świadomie światową kulturą („barok”), która rozprzestrzeniając się kolonialnie, pozostaje ciągle w sensie augustyńskim geograficznie katolickością. Oświecenie oraz idealizm do tego stopnia ogołocą pierwiastek chrześcijański z dogmatu, że żadne bariery nie stoją już na przeszkodzie powszechnemu jego znaczeniu oraz jego zbiegnięciu się z filozofią transcendentalną. Podczas gdy chrześcijaństwo od początku (Augustyn i jego teoria predestynacji), a następnie w osobach Kalwina, Baneza, Janseniusza zdawało się zakreślać ostre antyuniwersalne granice, protestancka ortodoksja (w *Dogmatyce* K. Bartha) zdecydowanie przekroczyła te bariery, konfrontując chrześcijaństwo z transcendentalnymi aspiracjami rozumu i idealizmu (Schleiermacher)⁹. To właśnie z dogmatyki Bartha (pomimo wszelakich sprzeciwów) wyłania się na nowo oraz w całej swojej źródłowości „sens” chwały.

b. Byt jako pojęcie

JAN DUNS SZKOT, OCKHAM

Decyzja Dunsza Szkota, aby byt rozumieć jako pojęcie, płynie z jego troski o przedmiot formalny filozofii w stosunku do teologii chrześcijańskiej: jeżeli rozum obejmuje tylko byt jako swoje pierwsze, nieogra-

⁷ S Th I, 5, 5 ad 2.

⁸ Por. „Geschichte und Integration” w: *Das Ganze im Fragment* (1963), 201-215.

⁹ Por. moja książka *Karl Barth* (1962), szczególnie s. 181-259. Następnie: *Christlicher Universalismus* (Orygenes i Karl Barth), pomieszczone w: *Verbum Caro, Skizzen zur Theologie I* (1960), 260-275.

niczone pojęcie, wówczas wykluczone zostaje wszelkie odniesienie do objawienia się suwerennego Boga. Skoro rozum w tym pojęciu przekracza różnicę między bytem skończonym i nieskończonym, może osiągnąć naturalną wiedzę o Bogu, a tym samym może antycypować objawienie się suwerennego Boga. Pojęcie to zawiera nie tylko logiczną (orzekającą) uniwersalność, lecz także metafizyczną, dotyczy bytu w jego obiektywnej powszechnej („katolickiej”) ogólności i tym samym może być zastosowane jednoznacznie (*univoce*) zarówno do skończonego, jak i nieskończonego bytu, tzn. zarówno do Boga, jak i świata, substancji i przypadłości, aktu i potencji. Jest to jego niezróżnicowanie (*indifferentia*¹⁰), które odnosi się nie do konkretnej rzeczywistości oraz występujących w niej przeciwieństw (tutaj znaczenie ma analogia), lecz do obiektywnej treści pojęcia, owej „istotowości” bytu, która jako taka neutralnie (*neuter*¹¹) przenika wszystkie jego zróżnicowania. „Istnienie” nie jest zatem już rzeczywistością, lecz obejmującą wszystko istotowością, „idealnością”, której możliwością jest rzeczywistość, z jednej strony nieskończona (Bóg), z drugiej zaś strony skończona (stworzenie). „Istnienie” zatem jest czymś absolutnie nieokreślonym, co nie może zostać określone przez nic innego, jak tylko przez siebie. Sprzeczność ta staje się dla filozofii obiektem formalnym, z którym od początku wiązało się zbyt mało i zbyt wiele: zbyt wiele, bo przecież pojęcie istnienia góruje nad Bogiem i światem, absolutnie obejmuje wszystko, co absolutne, zbyt mało jednak, ponieważ rzeczywistość w owym królestwie ustopniowanych formalności czy istotności zostaje milcząco usunięta jako to, co nieistotowe¹². Również indywidualność określona jest nie przez rzeczywistość, lecz przez istotowe to-oto (*haecceitas*). W ten sposób wszystko w królestwie istotności jest możliwe do pomyślenia, wyłączając egzystencję, a skoro Bóg w swoim pojęciu zawiera istnienie, to tylko jako ostateczną konsekwencję swojej obejmującej siebie idealności. „Któż nie dostrzeże, że stanowisko takie zawiera już w sobie wszystko, co potrzebne, aby w stopniowej spekulacji nieograniczonej żadną *regula fidei* (jak u Hegla) wyłaniającemu

¹⁰ Dzieła cytowane według wydawnictwa Vives z wyjątkiem *Op. Oxoniense*, które jest cytowane według Garcia (Quaracchi 1912-1914). *Qu. In Metaph* 1 4 q 1 n 6-7; *Op. Ox.* 1 d 3 q 3 a 2 n 14.

¹¹ *Op. Ox.* 1 d 3 q 2 a 4 n 6. To, co istniejące, nie jest już neutralne: tamże, 1 d 8 q 3 a 1 n 11.

¹² *Existentia non est per se ratio objecti ut scibile est, Quodlibet* 7, 8-9. W tej kwestii E. Gilson, *Jan Duns Szkot* (dzisiaj dzieło zasadnicze) (1952) 451-466.

się boskiemu duchowi w wewnętrznym procesie myślenia (na dodatek w sprzeczności między bytem i możliwością... w sposób jednoznaczny obejmującej wszystko racji) poprzez ostateczne określenie istoty, a w końcu rozstrzygnięcie ducha otworzyć drogę do «rzeczywistości»?» (G. Siewerth¹³).

Przekazanie bytu jako bytu filozofom, na pozór stosownie do ich własnego życzenia oraz tradycji od Arystotelesa i Awicenny, nastąpiło za sprawą teologów chrześcijańskich, którzy mieli nadzieję uzyskania dzięki temu wolnej przestrzeni dla objawienia się żywego Boga. Dunsowi Szkotowi wydaje się, iż może wnosić na podstawie niechrześcijańskiej historii filozofii, że aposterioryczne dowody na istnienie Boga z przygodności świata i ruchu prowadzą umysł tylko do „Pierwszego” (Awicenna z upodobaniem określał go jako *Primus*) znajdującego się wewnątrz kosmosu (*physis*)¹⁴, którego osobowość oraz wolność pozostają niepewne, jak również niepewna jest choćby nieśmiertelność ludzkiej duszy oraz jej przeznaczenie do wiecznej szczęśliwości. Aby odsłonić przed filozofami metafizyczną transcendentalność, nadaje jej Szkot neutralną esencję, która zawiera się w Bogu jako obiekt formalny, zdając sobie oczywiście sprawę, że również jej niejasności nie zostaną przezwyciężone, nie przypuszczając natomiast, że filozofia mocą tej odsłoniętej przestrzeni „idealności” oraz jej „konieczności” istotowych wzniesie się (jak to było u awerroistów) ponad teologię. Teologia bowiem ma za przedmiot wyłaniające się z otchłani wolności Bożej zbawcze słowa i czyny, zaś wiarę w nie jako fundament. Stanowi ona dla Dunsza Szkota istotowo praktyczną naukę¹⁵, która oferuje człowiekowi taką pomoc, jakiej ten potrzebuje, aby po pierwsze mógł podołać swojemu nadprzyrodzonemu powołaniu, a po drugie, aby wspomóc zraniony przez grzech pierworodny rozum w również pod względem filozoficznym adekwatniejszym poznaniu Boga. Przepaść pomiędzy tym, co filozofowie nazywają „Bogiem” (*to the-*

¹³ *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959) 97. Samostanowienie Boga o własnej egzystencji u skotysty François de Mayronnes: E. Gilson, *Filozofia wieków średnich* (1952), 610-611.

¹⁴ To zasadnicze ograniczenie doniosłości dowodów na istnienie Boga, charakterystyczne dla Dunsza Szkota, wyłania się w *Theoremata* (Vives-Ausg. t. 3), może pochodzić od samego Szkota (Balic) lub też nie (Gilson). Owa krytyka filozofii ulegnie wkrótce radykalizacji u Ockhama.

¹⁵ Jak dowodzi tego wystarczająco Prolog do *Op. Ox.*, por. również Prolog do nowo opublikowanej *Lectura in 1 Sent.*, wydanie krytyczne t. 16 (1960) Pars 4 (s. 45-62).

ion, Bóg filozofów), a tym, którego chrześcijanie w świetle wiary znają jako żywego Boga Biblii, w późnym średniowieczu rozwarła się jeszcze bardziej w przeżywającej swój renesans tradycji augustyńskiej¹⁶, jednak z nową antyfilozoficzną namiętnością, która przeciwstawiła „konieczności” filozofii poszukującej istoty, suwerenną, bezbrzeżną wolność żywego Boga, absolutnie sprzeciwiającą się wszelkiej dedukcji stworzenia z Boga (za pomocą platońskich idei). Powstała w ten sposób sytuacja tragiczna: w tym samym momencie, w którym wszystko byłoby gotowe do wyraźnego rozbłyśnięcia specyficznie chrześcijańskiej chwały Boga (wyodrębnionej z estetyki religijnej antyku), ulotniła się celowość jej przejawiania się. Ponieważ z jednej strony filozofia zainteresowana jest nieodróżnicowaną, neutralną sferą „istoty”, zaś poznanie Boga za pośrednictwem stworzenia (List do Rzymian 1, 18n) ulega zaciemnieniu oraz nasuwa nieustanne wątpliwości, ponieważ wskutek tego z drugiej strony kontemplacyjne komponenty teologii zostały usunięte na rzecz komponentów czysto praktycznych, zaś gnoza ustąpiła na korzyść czystej *pistis*: dlatego też dla teologii tego czasu „wspaniałość”¹⁷ boskich objawień staje się wprawdzie oczywista, niosąc na sobie w ramach wolnych rozstrzygnięć znamię rozumności, ponieważ (na sposób anzelmiański) prawość (*rectitudo*) stanowi wewnętrzny przymiot woli Bożej. Faktycznie jednak przestrzenią oglądu nie jest wspaniałość, chwała, *doksa*, której nie potrafią już sobie uprzytomnić ani rozum filozoficzny ze swoim istotowym oglądem, ani teologiczna wiara w swoim praktyczno-etycznym oraz nieestetycznym nastawieniu. Filozof rozmija się z chwałą w teologicznym znaczeniu tego słowa, kiedy w całej otwartości staje przed nim „byt”, neutralny w ostateczności wobec Boga i świata: myśliciel zyskuje do nich prawo, stanowią dla jego spojrzenia „intencje”: po raz pierwszy Wilhelm z Alnwick (zmarł w 1332 roku) w swoich *Quaestiones de esse intelligibili*¹⁸ rozwinie wszechstronnie problematykę sposobu, w jaki istnieje to, co intencjonalne.

Najbardziej zażarty przeciwnik Szkota, jego rodak i współbrat zakonny WILHELM Z OCKHAM, wyciąga jedynie możliwe konsekwencje z *esse univocum* (jednoznaczne pojęcie bytu). Jeżeli bowiem określi się

¹⁶ Gilson, 1. c., 617-620.

¹⁷ Tamże, 599.

¹⁸ Wyd. przez A. Ledoux, Quaracchi 1937.

niezróżnicowany byt w jego ostatecznych zróżnicowaniach jako *haecceitates*, dlaczego miałyby się go nie rozumieć w końcu jako owo to-tutaj, zaś unieważnionej hierarchii gatunków i rodzajów nie interpretować jako czysto subiektywnych schematów klasyfikacji, które niewyraźnie wskazują na to, co realne, indywidualne. Ono samo dane jest w doświadczeniu zmysłowym, które – w angielskiej empirycznej tradycji aż do Locke’a i Hume’a¹⁹ – zawiera wszelką treść rzeczywistości, przedstawiając ją myśleniu. Rzeczywiste jest zatem to, co niepodzielne, każdorazowo pojedyncze, zaś w owym „každorazowo” zawiera się na powrót jednoznaczność bytu, której samym fundamentem jest każdorazowy akt stwórczy wyłaniający się z nieskończonej potęgi suwerennego Boga. Bezpośrednia zależność w istnieniu „každorazowo pojedynczego” od wolności Boga jest spotęgowaniem Boskiego panowania, jeszcze większym niż u Szkota, oraz ustanowieniem przez teologię pozytywizmu, który wzbrania się przed pytaniami sięgającymi poza czyste prawidło oraz daność tego, co zastane. Jeszcze radykalniej ów straszny franciszkanin stwarza przestrzeń dla wyłącznej suwerenności Boga, usuwając całościową platońsko-arystotelesowską tradycję oraz konfrontując ze sobą bezpośrednio zatomi-zowany świat irracjonalnych punktów rzeczywistości z otwartą otchłanią absolutnej wolności Boga. Wszelki wymiar kontemplacji, *fides quaerens intellectum*, zostaje zasadniczo wykluczony wraz z owym zerwaniem z pośredniczącą rolą naturalnej (filozoficznej) teologii: zamykająca się w sobie samej teologia musi z konieczności stawać się fideistyczna, zaś ostatecznie pozostaje już tylko praktyczna. Natomiast franciszkański obraz Boga – miłości przekraczającej wszelkie poznanie – z konieczności degeneruje się do obrazu Boga groźnego (bynajmniej nie w sensie starotestamentalnym), ponieważ ów Bóg wolności absolutnej może żądać i ustanawiać rzeczy sprzeczne i przeciwne sobie, np. że człowiek go nienawidzi (Robert Holkot), że niewinni są potępieni, zaś grzesznicy zbawieni (Ockham); dlaczego nie mógłby świata unicestwić tak, by ten nigdy nie mógł zaistnieć? (Jean de Mirecourt). Wyłania się tutaj oczywiście z nową zjadliwością idea podwójnej predestynacji proweniencji późnoaugustyńskiej (Grzegorz z Rimini), przekazana następnie w spadku reformacji.

¹⁹ A nawet do Berkeleya, dla którego Bóg jest na tyle potężny, aby dopuścić trwa-nie subiektywnego, bezpośredniego doświadczenia, nawet jeśli jego przedmiot uległ-
by unicestwieniu: *ipsa re destructa potest poni ipsa notitia intuitiva* (cyt. za Gilson,
op. cit., 654).

W następnym rozdziale zastanawiać się będziemy nad tym, jak przedstawiała się w takiej atmosferze filozoficznej fundamentalna treść orędzia chrześcijańskiego. Tymczasem zauważamy jedynie to, że zostało ono pozbawione pośrednictwa filozofii (o ile radykalny empiryzm można jeszcze określić takim mianem) do tego stopnia, że tajemnice wiary domagają się całkowicie odrębnej logiki aniżeli filozofia świecka (Holkot). W międzyczasie przestrzeń myślowa pomiędzy sensualizmem a formalnym logicyzmem stała się wypranym z wszelkiej metafizyki miejscem narodzin nowożytnego „przyrodoznawstwa”; po wykluczeniu arystotelesowskiej substancji oraz wszelkiej przyczynowości, która nie opiera się na bezpośrednim doświadczeniu, a nawet wyraźnym usunięciu jakiegokolwiek hierarchii kosmosu, co logicznie prowadzi do demokrytejskiego atomizmu, zapoczątkowuje Mikołaj z Autrecourt badania praw ruchu przestrzennego, które znajdują kontynuację u Jana Buridana, Alberta z Saksonii, Mikołaja z Oresmes, otwierając drogi prowadzące do Kopernika i Galileusza. Drogami tymi podążać nie będziemy, należy jednak zauważyć, jak nieubłagane zaledwie pięćdziesiąt lat po śmierci Tomasza z Akwinu takie stanowiska są już gotowe: jak szybko i konsekwentnie przebiega proces postępujący od formalizmu ontologicznego (Duns Szkot) do empiryzmu (Ockham) oraz od czystego teologicznego woluntaryzmu i „pozycjonizmu” do pozbawionego wartości pozytywizmu, a w konsekwencji materialistycznego atomizmu. Na tych drogach aż do dzisiaj nic nowego się nie pojawiło.

c. Byt jako neutralność

SUAREZ

Od Dunsza Szkota – poprzez Renesans – prowadzą drogi do ojca baroku i neoscholastyki, Franciszka Suareza; u tego ucznia Ignacego Loyoli na nowo wyłania się bowiem w sposób zdecydowany jednoznaczność w pojmowaniu bytu, a zatem i bytowe niezróżnicowanie. Kiedy tutaj właśnie poszukuje się filozoficznej otwartości skończonego ducha na Boga, a z drugiej strony fundamentalnym pojęciem zarówno ignacjańskim, jak i chrześcijańskim jest pojęcie indyferencji (obojętności, niezróżnicowania), wówczas w takiej konfrontacji musi się wiele wyjaśnić.

To, co Ignacy nazwie *indiferencia*, jest niczym innym, jak tylko wyciszeniem (odosobnieniem – *Gelassenheit*) niemieckich mistyków oraz

radością zjednoczenia z Bogiem, które jest przez nich rozumiane jako wspólna ludzkiemu duchowi powaga franciszkańskiego ubóstwa. Sam Franciszek postrzegał jako jedno „mądrość, ubóstwo i miłość”: pełne wyrzeczenia wzniesienie się ponad wszelką cielesno-duchową własność ku wyłącznemu otwarciu się na samą miłość Boga. Już u św. Benedykta spotykamy się z taką postawą jako pokorą, również u św. Augustyna jako czystym pragnieniem miłości Boga; ta sama postawa u wczesnych Ojców Kościoła nosi stoicko-neoplatońską nazwę *apatheia*, która w formach przedchrześcijańskich wskazuje na duchową transcendencję. Nie można przy tym zapomnieć, że obok i poza zawężonymi systematyzacjami szkoły stoickiej stoją Wergiliusz oraz tragicy z ich pełnym wyrazu cierpieniem wykraczającym ku niepojętemu losowi zrządzonemu przez Boga, zaś jeszcze dalej znajduje się *Odyseja*, której bohater zwycięża dzięki znośzącej wszystko cierpliwości.

Przedchrześcijańska obojętność (*Indifferenz*) jako decydujący przejaw ludzkiego ducha pozostaje w zawieszeniu: pomiędzy ślepym zaufaniem Bogu, heroizmem serca, mglistą nadzieją (przede wszystkim u poetów) oraz niezawodną racjonalizującą techniką odwrócenia się od wszelkich bytów (aby się do niczego nie przywiązywać), wejściem w transcendencję, zapanowaniem nad losem, a w ostatecznym rozrachunku nad Bogiem (przede wszystkim u filozofów). Jednakże w tym zawieszeniu mamy nieustannie do czynienia ze wzlotem serca, z człowiekiem w totalności jego bytu, w jedności myślenia i życia. W przestrzeni chrześcijańskiej ten stan zasadniczy odsłania się poprzez wyłaniającą się z głębi ludzkiego ducha miłość Boga w postaci cichości i pokory serca (Mt 11, 29), która błogosławi „ubogich w duchu” oraz cichych (Mt 5, 3.5), pełniących nieustannie wolę Ojca i która obumiera w niezgłębionych mrokach Boga. Transcendencja jako przekroczenie siebie staje się jednoznacznie przekazaniem siebie (w wierze, miłości, nadziei) niepojętej miłości Bożej. To, co w antyku było techniką *apatheia* rozumianą jako wybawienie siebie od świata, w chrześcijaństwie staje się pełnym wyrzeczeń wyzbyciem się wszelkich granic oraz gotowością serca do swobodnego unoszenia się w bezgranicznej gotowości miłości (*ecce ancilla*) aż do łaskawego spotkania się z zawsze większą chwałą Bożej miłości na krzyżu: *ad majorem Dei Gloriam*. Od Augustyna poprzez Benedykta do Franciszka oraz Ignacego Loyoli jest to w swoim rdzeniu niezmienna, nieustannie od nowa wyjaśniana podstawowa prawda, która nie tkwi obojętnie obok metafii-

zyki i jej pytań o transcendencję rozumu, lecz ją z ostatecznych wyżyn rozświetla i wyjaśnia. Na wszelki wypadek odrzuca się jakąkolwiek ideę zawładnięcia Bogiem, czy to poprzez rozumowy system pojęciowy, czy techniki ascetyczno-mistyczne. Przyjęte jest odważne, pełne zawierzenia trwanie w łonie losu, do tego stopnia, że „łaska”, przewyższając „naturę”, nie niszczy jej wszelako (zostaje unicestwiona jedynie gnoza, która chce zastąpić odważne zaufanie przez rozporządzalną wiedzę: 1 Kor 13, 9; 2 Kor 10, 5), lecz uwiecznia postawę gotowości do poświęcenia się jako po prostu boską („tak więc trwają te trzy...”, 1 Kor 13, 13).

Można by zapytać, jakie znaczenie filozoficzne zyskały charyzmatyczne osobowości założycieli w duchowej historii ludzkości. Bardzo rzadko w sposób czysty charyzmatyczna indyferencja (obojętność) ma odniesienie do perspektywy filozoficznej, dlatego też rzadko transcendencja filozoficzna staje się autentycznym wprawianiem się w wychodzącą na spotkanie chwałę Bożą. Nie bez znaczenia jest to, że intersubiektywność, na której opiera się etyka Ewangelii, nie mogła znaleźć w starożytności dostatecznego uzasadnienia filozoficznego oraz że aż po dziś dzień nie stała się tematem zasadniczym filozofii chrześcijańskiej. I tak augustyńska teologia *Caritas* za pojęciową podbudowę ma w znacznym stopniu (niedialogiczną) metafizykę neoplatońską, ku której zwraca się również benedyktyńska teologia *Caritas* (u Bernarda oraz w jego szkole), podczas gdy element źródłowo franciszkański u Bonawentury nawiązuje do Augustyna i Dionizego, zaś (trudne do pojęcia) charyzmat dominikański kieruje się ku Arystotelesowi, Eckhart podejmuje dylematy Parmenidesa, Suarez wychyla się w stronę Dunsza Szkota, tak że jego filozofii brakuje wewnętrznej jedności z komentarzami do ćwiczeń duchownych. Zatem w perspektywie historycznej myślenie nie wchodzi w interakcję z inspiracjami chrześcijańskimi, nie próbuje im dotrzymać kroku, próbując zszyć jak się należy z ogromnego arsenału już istniejących idei dość ubogą szatę. Neoscholastyka, której w tym czasie impuls dał Ignacy Loyola, była obciążona szczególnie mocno balastem przeszłych idei, pozornie tkwiących w skarbcu tradycji, tak że źródłowo ignacjańska wizja *Divina Majestas* i *Gloria* nie mogły w żaden sposób uzyskać źródłowej formy myślenia.

SUAREZ²⁰ odwołuje się do występującego u Dunsza Szkota „jednoznacznego pojęcia bytu”, „*ens ut sic*”, które jako najogólniejsze i naj-

²⁰ *Disputationes Metaphysicae (Opera, ed. Vivès 1866, t. 25-26).*

prostsze (*conceptus simplicissimus*)²¹ jest najbardziej adekwatnym przedmiotem metafizyki. Pojęcie to *habet unam simplicem rationem formalem adaequatam*²² w sobie, które jako „oderwane” (*praecisa*), jednak „realne”²³ (*ratio quasi actualis*)²⁴, odnajduje się we wszystkich swoich logicznych skrajnościach (*Inferiora*), do których „zstąpiło” (*descenditur*)²⁵, aby pomyśleć to, co jednostkowe. Jeśli chciałoby się zrezygnować z owego najwyższego jednoznacznego pojęcia bytu ze względu na nieprzekraczalną *analogia entis*, wówczas zagrożona byłaby wszelka jasność i niepowątpiewalność metafizyki, „nie można zatem, występując w obronie analogii, zaprzeczać jedności pojęcia; raczej, jeżeli z czegoś jednak trzeba by było zrezygnować, wówczas przede wszystkim z analogii raczej, która niesie na sobie znamię niepewności, aniżeli z jedności pojęcia, możliwego w sposób oczywisty do całkowicie uzasadnionej obrony”²⁶. Owo pojęcie realne „musi obejmować Boga” (*debere comprehendere Deum*), a następnie aniołów oraz wszystkie materialne substancje i przypadłość²⁷. Metafizyka zajmująca się bytem w całości, „obejmująca Boga jako swój przedmiot” (*ut sub objecto suo Deum complectatur*)²⁸, może również a priori odsłaniać poszczególne wymiary bytu jako takiego (jedność, prawda, dobro), nie biorąc bezpośrednio pod uwagę tego, co stanowi kres orzekania (*Inferiora*) (Bóg i świat²⁹), którymi rządzi nade wszystko analogia oraz zasada przyczynowości. Ostatecznie Bóg stanowi najczystsze urzeczywistnienie *bytu realnego*, a zatem najbardziej właściwy (materialny) przedmiot metafizyki, jej *objectum primum ac principale*³⁰, co z całą pewnością sprawiło, że wysiłki Dunska Szkota zmierzające do odgraniczenia metafizyki od teologii popadły w zapomnienie, jak również straciły swoją aktualność gwałtowne próby nominalistów stworzenia przestrzeni dla wolności Boga. Albo raczej: ponieważ nominalistyczne zrównanie rzeczywistości, bądź na płaszczyźnie pojęć (*conceptus*), bądź

²¹ *Disp.*, 2 sect 2 nr 9.

²² Tamże, nr 11.

²³ 1, 1, 26.

²⁴ 1, 2, 12.

²⁵ 2, 1, 12.

²⁶ 2, 2, 36.

²⁷ 1, 1, 26; por. 1, 1, 19.

²⁸ 1, 1, 19.

²⁹ 1, 1, 28; również *Disp.* 3.

³⁰ 1, 1, 19.

na płaszczyźnie doświadczeń zmysłowych (*experientia*), zaprzepaściło całościowy obraz rzeczywistej relacji między światem a Bogiem, barokowa neoscholastyka będzie próbowała na pozór raz jeszcze naprawić ów całościowy obraz za pomocą środków konstruktywnego konceptualizmu. To, czym zajmuje się Suarez z naiwnością nauczyciela, zostanie (jak wykazał w pełnych żaru analizach G. Siewerth³¹) wyzwolone od zewnętrznej dyscypliny wiary i nauczania, stanowiąc bezpośrednie podwaliny nowożytnej metafizyki od Kartezjusza, Spinozy i Leibniza do Kanta i Hegla; równocześnie do dzisiaj myślenie Suareza niezmiennie panuje w klerykalnym sposobie uprawiania filozoficzno-teologicznej neoscholastyki (zatem niezależnie od Hegla oraz załamania się konstruktywnego idealizmu) i tam właśnie uwyrażnia się problem, że faktyczne samo-wydarzenie się scholastyki szkolnej potwierdza nieustannie naiwnie suarezjańską pozycję wyjściową, czy wykladać ją w sposób dydaktyczny, czy nie.

Koniunkcja (związek) pomiędzy odsłonięciem najgłębszego wewnętrznego życia Boga na kartach Biblii oraz metafizycznej greckiej spekulacji dotyczącej *Theion* oraz *Pan*, ta koniunkcja, w ramach której spekulacja zostaje pozornie podniesiona na wyższy poziom właściwej wiedzy dotyczącej Boga, jego istoty, myślenia i działania w stworzeniu, zbawienia i ostatecznego spełnienia (w wierze), odsłonięcia bytu aż do najgłębszych jego warstw, oraz manipulowanie tymi głębiemi za pomocą operacji pojęciowych, znajduje oparcie w olbrzymim materiale tradycji, „opracowanym” częściowo dogmatycznie, częściowo scholastycznie, obiektywnie stanowiącego „już system myślowy” (dlatego bez konieczności ponownego przemyślenia): koniunkcja ta stanowi tło związanej z Kościołem jak i pozakościelnej metafizyki nowożytnej. Symptomatycznym tego wyrazem jest spór o łaskę między zwolennikami Baneza i molinistami, godna politowania kontrowersja *De Auxiliis*, w którą młode Towarzystwo Jezusowe pozwoliło się uwikłać, a która już w sposobie postawienia problemu zakładała, że metafizyk uprawiający teologię posiada z góry wgląd w to, co dzieje się pomiędzy *Causa Prima* a *causa secunda*, oraz że jego precyzacje, dystynkcje i zasady formalne mogą pretendować do porządku o znaczeniu absolutnym. W gruncie rzeczy jest to roszczenie starożytnej gnozy, dlatego nie będzie niedorzecznością postrzeganie w tej perspektywie na sposób chrześcijański przeobrażonej i zmodyfiko-

³¹ *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959).

wanej *Speculatio Majestatis* Kabały w dziele generała augustianów Egidiusza z Viterbo z początków kontrreformacji, zatytułowanej *Schechina*³². Neoscholastyczne koło wydaje się prawie bez wyjścia: ponieważ biblijne odsłonięcie głębokości Boga, które wraz z „Duchem Świętym” przeniknąć może ten, kto obdarzony jest Duchem Bożym (1 Kor 2, 10-12), niby proponuje ominąć filozoficzne misterium bytu, wówczas wraz z zanikiem filozoficznego poczucia tajemnicy kurczy się również jej teologiczne poczucie, które wszakże wedle aksjomatu *gratia supponit, non destruit, elevat naturam* musiałyby być spotęgowanym i pogłębionym poczuciem tajemnicy chwały. Z takiego poczucia nic nie promieniuje w klerykałnych-neoscholastycznych podręcznikach z ich apologetyczną wiedzą doskonałą dotyczącą wszystkiego i każdego bytu w ogóle, oddziałując odpowiednio na kościelne kaznodziejstwo oraz nauczanie, a nawet na modlitwę i kontemplację chrześcijan, w stosunku do których wszakże oświeconość taka znajduje się w sprzeczności nieprzekraczalnej. Podczas gdy we wczesnym średniowieczu, mniej więcej do czasu pojawienia się Bonawentury, teologia i (obiektywna) mistyka pozostawały nierozdzielnie ze sobą związane – czego świadectwem jest Augustyn i Pseudo-Dionizy, Grzegorz Wielki i Eriugena, Cystersi i Wiktoryni, a nawet jeszcze joachimici i franciszkańscy spirytuałowie – „mistycy” w oczach przyszłych pokoleń są kojarzeni z subiektywnym doświadczeniem chwały oraz naznaczeni piętnem wyjątkowości, natomiast „normę” reprezentuje spekulatywna, oparta na logicznym wynikaniu ortodoksyjna metafizyka. Ci, którzy pracują na rzecz utraconej jedności (Gerson, Mikołaj z Kuzy, Petavius, Gerbert i inni), traktowani są jak samotni dziwacy, wędrując nierzadko ścieżkami wiodącymi w stronę spekulatywnego idealizmu. Jest rzeczą charakterystyczną, że w neoscholastyce wraz z odczuciem chwały Bożej – która przecież przenika całość objawienia, lecz za przyczyną logiki pojęć wcale nie jest dostrzegana bądź przemilczana czy metodycznie eliminowana – całkowicie zanikł również zmysł chwały obecnej w stworzeniu (jako „estetyka”), która rozjaśniała całą teologię Ojców Kościoła, jak również wczesne i dojrzałe średniowiecze. Zmysł ten przenikał poetów i artystów (od Dantego i Petrarcki aż po Milтона, Herdera, Hölderlina, Keatsa...), wszak również sławnych przyrodnawców (Kepler i Newton, wczesny Kant, Goethe,

³² Wydanie F. Secret w: *Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano* II, 10-11, Rzym 1959.

Carus, Fechner, Teilhard), co przyczyniło się do tego, że neoscholastyka została podwójnie spustoszona i ogołocona.

Zamknięcie bytu w pojęciach dokonane przez Dunska Szkota i F. Suareza utrudnia doświadczenie rzeczywistości oraz zamyka myślenie w sferze, która odznacza się czystymi, istotowymi orzecznikami, grą analizy i syntezy pojęć, zaś na skutek tego wewnątrz-podmiotowym przeciwstawieniem aktu myślenia (*noesis*) oraz treści myślanej (*noema*). U Suareza widać wyraźnie, iż czysto istotowe orzekanie porusza się w przestrzeni niedającej się znieść sprzeczności. Byt jako najwyższe pojęcie gatunkowe jest wprawdzie pojęciem „najdoskonalszym”³³, lecz równocześnie najbardziej pustym, o ile nie uwzględni swoich własnych określeń, które wszakże również są bytem oraz do niego należą, realizując się poprzez redukcję do tego, co pojedyncze³⁴. Wewnątrz tej pełnej sprzeczności przestrzeni, którą Suarez wraz z Dunsem Szkotem nazywa rzeczywistością³⁵, rozum uprawia grę wiązania pojęć w zdania oraz ich rozkładania na jednolite pojęcia. „Realne” oznacza dla Suareza i dla Szkota to, co współmożliwe, możliwe, nie zaś rzeczywiste, dla którego czysta *positio extra causas*, która nie może już być pomyślana, pozostaje, ponieważ po prostu esencja, jako „to, co realne” wewnątrz obejmującego wszystko bytu, jest już całkowicie przeniknięta indywidualnością. Chyba że ujmuje się obejmujący wszystko byt (jako pojęcie!) jako to, co rzeczywiste, co jednak w konsekwencji prowadzi do tego, że wszystko, co możliwe, jest rzeczywiste. Że to nie powinno być powiedziane, jest oczywiste, zatem rzeczywistość zostaje wykluczona z „realności”, jako to, co pozbawione miejsca, niedające się pomyśleć. Bądź też jeżeli wszechobejmujący byt jest tym, co rzeczywiste, zaś istota, jako to, co możliwe, ukonstytuowana zostaje poprzez swoje „przyporządkowanie do bytu” (*ordo ad esse*), wówczas zostaje ona poza Bogiem (a zatem na przeciw Niego) ukonstytuowana w sferze obejmującego wszystko bytu³⁶, czym wykazać można formalne założenie dla „molinizmu”, gdzie stworzenie zyskuje ostateczną, niezależną od woli Bożej odrębność i wolność.

Z drugiej strony pojęcie bytu jest pojęciem podmiotu; trzyma się go – a w nim wszystkie pojęcia – jako czegoś pojętego; jeszcze u Suareza po-

³³ 1, 1, 30.

³⁴ Pod tym względem obejmujący wszystko byt jest na powrót *minus perfectum* niż to, co określone. Tamże.

³⁵ 2, 4, 14.

³⁶ 31, 4, 5. Siewerth 1. c., 179 i jeszcze mocniej 186.

jęcia „reprezentują” tak zwany „świat zewnętrzny”, jednak pojęcia „wyabstrahowane” „intencje”, są rozumiane jako zobiektywizowane reprezentacje „rzeczy”. Stąd do Kartezjusza oraz do Kanta jest już tylko jeden krok, a nawet mniej, ponieważ przewrót kopernikański od bytu do pojęcia istoty, od bycia-w-sobie rzeczy (i Boga) do przedstawionego dla-mnie i ze-mnie już został dokonany. Podmiot może się uważać odtąd za rozum prawodawczy; w źródłowej syntezie a priori rozsądza on w swojej jaśniejącej przestrzeni o pierwszym, danym jej i pojmowalnym pojęciu bytu, do którego dołączają się dalsze sądy aprioryczne i aposterioryczne, wówczas właściwość tego sądu może zostać potwierdzona dzięki refleksji nad sobą samym w swoim własnym działaniu (*cogito*), a następnie poszukiwać albo ostatecznego upewnienia w archetypicznie ustanawiającym rozumie, w którym posiada udział, a którym jest Bóg (Kartezjusz), albo uczestnictwo to pojmować jako ostateczną tożsamość skończonego i nieskończonego podmiotu i wraz z nim projektować realne istoty, wyłaniając je z siebie: statycznie (u Spinozy) bądź dynamicznie (u Leibniza i Fichtego) lub też na oba sposoby (u Hegla). Poza przestrzenią tych projektów istoty pozostają w najlepszym wypadku owe czyste, irracjonalne ustanowienia *extra causas*, owe stanowiska, które ockhamizm uważał za bezwartościowe, jednostkowe punkty rzeczywistości, które w swojej niezgłębialności i niepodzielności pozostają tam już jako czysta materia: materia, która u Suareza przestaje być czystą potencjalnością (Arystotelesowsko-Tomaszową) dla aktu formy, lecz wydaje się ukonstytuowana jako byt rzeczywisty, wszak bezbarwna i bierna, jako owa „pasywna masa”, która u Kartezjusza pojawia się jako „*res extensa*”, jedyny przedstawiciel oraz pozostałość świata zewnętrznego, oraz „rzeczy samej w sobie”, substrat „fizyki klasycznej”, który (tam gdzie nierealność ukonstytuowanej przez podmiot sfery pojęciowej zostanie wreszcie przejrzana na wylot) w materializmie zostanie podniesiona do jedynej, wszystko dźwigającej rzeczywistości, włącznie z duchem i Bogiem. Owa *res extensa* jest czysto ilościową, nieograniczoną sferą panowania liczby, zaś ideał opanowania całościowego świata zewnętrznego za pomocą rachunku tutaj ma swoje metafizyczne źródło. Ideał taki nie miałby szans pojawienia się, gdyby wcześniej cała rzeczywistość w swojej żywotnej głębi i samorzutności nie została pozbawiona swojej własnej prawdy, dobra i piękna oraz nie została bezpośrednio przeciwstawiona *res cogitans*. Nowożytny materializm został przygotowany w zachodniochrześcijańskiej historii ducha w tych odległych czasach.

Obok logiczno-pojęciowego ujęcia bytu od czasu śmierci Tomasza z Akwinu biegnie jeszcze inny paralelny nurt, który – przejęty z antyku – osiągnie swoje najmocniejsze konsekwencje w niemieckiej sferze ducha: byt jest Bogiem. Najpierw rozwijany niezależnie od prądu pojęciowo-logicznego, splecie się wkrótce z nim, przemożnie oddziałując historycznie aż do czasów Hegla.