

Rafał Sergiusz Niziński

NEOPLATOŃSKIE INSPIRACJE
I ICH KONSEKWENCJE
W FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI O BOGU
XAVIERA ZUBIRIEGO

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

STUDIES AND TEXTS

192



Rafał Sergiusz Niziński

NEOPLATONIC INSPIRATIONS
AND THEIR CONSEQUENCES
IN XAVIER ZUBIRI'S PHILOSOPHICAL
REFLECTION ABOUT GOD

POZNAŃ 2018

UNIwersytet IM. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

STUDIA I MATERIAŁY



192

Rafał Sergiusz Niziński

NEOPLATOŃSKIE INSPIRACJE
I ICH KONSEKWENCJE
W FILOZOFICZNEJ REFLEKSJI O BOGU
XAVIERA ZUBIRIEGO

POZNAŃ 2018

RADA WYDAWNICZA

ADAM KALBARCZYK, MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ, MIECZYŚLAW POLAK,
ANDRZEJ PRYBA, PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY

Recenzent

dr hab. JERZY TUPIKOWSKI CFM, prof. PWT

Projekt okładki: JACEK GRZEŚKOWIAK

Opracowanie redakcyjne: LIDIA WRONSKA-IDZIAK

Skład komputerowy: ALDONA NAJDORA

Korekta tekstu w języku angielskim: DARIUSZ SMOCZEK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISBN: 978-83-65251-77-0

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Druk: Totem, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW	9
WSTĘP	11
I. INSPIRACJE FILOZOFII ZUBIRIEGO	17
1. Rola tekstu <i>El ser sobrenatural</i> w filozofii Zubiriego	18
2. <i>El ser sobrenatural</i> – treść	23
3. Istotne wątki obecne w <i>El ser sobrenatural</i> kontynuowane w filozofii Zubiriego	33
II. RZECZYWISTOŚĆ (APREHENSJA PIERWOTNA)	38
1. Percepcja rzeczywistości	39
2. Transcendentalność rzeczywistości	46
3. Dynamiczność rzeczywistości w jej transcendentalnym wymiarze	54
III. EPISTEMOLOGIA (LOGOS I ROZUM)	60
1. Doświadczenie kierunkowości rzeczywistości	60
2. Afirmacja, czyli logos	63
2.1. Aprehensja prosta	65
2.2. Afirmacja	67
3. Szukanie fundamentu, czyli rozum (<i>razón</i>)	71
3.1. Rzeczywistość przekraczająca pole	75
3.2. Co umożliwia poznanie rozumowe?	78
3.3. Doświadczenie (<i>experiencia</i>)	86
3.4. Prawda racjonalna	87
IV. ANTROPOLOGIA	91
1. Istota zamknięta a istota otwarta	92
2. Osoba a osobowość (<i>persona, personalidad</i>)	94
3. Bycie substancywności	95
4. Względna absolutność osoby	98
5. Prawda realna a rzeczywistość osoby	102
6. Funkcyjność rzeczywistości	107
7. Problematyczność władzy rzeczywistości	115

SPIS TREŚCI

V. RELIGIA	120
1. Bóstwo a boskość	120
2. Napięcie w ludzkiej rzeczywistości	125
3. Religijny szkic Boga i jego kontekst	126
4. Czym jest religia?	130
5. Ocena szkiców religijnych	133
VI. BÓG	137
1. Błędne metafizyczne drogi poznania Boga	138
2. Metafizyczny szkic Boga	141
2.1. Bóg jako rzeczywistość absolutnie absolutna	142
2.2. Bóg jako Stwórca	148
2.3. Dalsze elementy szkicu związane z przyczynowaniem Boga	153
3. Weryfikacja szkicu	161
4. Prawda racjonalna	169
5. Zagadnienie jedności intelekcyj	171
6. Zweryfikowany szkic Boga a chrześcijaństwo	175
ZAKOŃCZENIE	177
BIBLIOGRAFIA	181
SUMMARY	188

CONTENTS

LIST OF ABBREVIATIONS	9
INTRODUCTION	11
I. INSPIRATIONS OF ZUBIRI'S PHILOSOPHY	17
1. The role of the text <i>The Supernatural Being</i>	18
2. <i>The Supernatural Being</i> – content	23
3. Essential ideas of <i>The Supernatural Being</i> continued in Zubiri's philosophy	33
II. REALITY (PRIMORDIAL APPREHENSION)	38
1. Perception of reality	39
2. Transcendentality of reality	46
3. Dynamism of reality in its transcendental dimension	54
III. EPISTEMOLOGY (LOGOS AND REASON)	60
1. Experience of the directionality of reality	60
2. Affirmation, i.e. logos	63
2.1. Simple Apprehension	65
2.2. Affirmation	67
3. Looking for a ground i.e. reason (<i>razón</i>)	71
3.1. Reality beyond the field	75
3.2. What makes rational intellection possible	78
3.3. Experience	85
3.4. Rational truth	87
IV. ANTHROPOLOGY	91
1. Open and closed forms of reality	92
2. Person and personality (<i>persona, personalidad</i>)	94
3. Being of substantivity	95
4. Person as relatively absolute reality	98
5. Real truth and reality of a person	102
6. Functionality of reality	107
7. Problem of the power of the real	115

CONTENTS

V. RELIGION	120
1. Divinity and deity	120
2. Tension in human reality	125
3. Religious sketch of God and its content	126
4. What is religion?	130
5. Evaluation of religious sketches	133
VI. GOD	137
1. Erroneous metaphysical ways of knowing God	138
2. Metaphysical sketch of God	141
2.1. God as absolutely absolute reality	142
2.2. God as creator	148
2.3. Other elements of the sketch of God related to his causality	153
3. Verification of the sketch	161
4. Rational truth	169
5. Unity of intellection	171
6. Verified sketch of God and Christianity	175
CONCLUSION	177
BIBLIOGRAPHY	181
SUMMARY	188

WYKAZ SKRÓTÓW PUBLIKACJI ZUBIRIEGO

AM	<i>Acerca del mundo</i> , Madrid 2010.
CLF	<i>Cinco lecciones de filosofía</i> , Con un nuevo curso inédito, Madrid 2009.
CU I	<i>Cursos universitarios</i> , vol. 1, Madrid 2007.
CU II	<i>Cursos universitarios</i> , vol. 2, Madrid 2010.
CU III	<i>Cursos universitarios</i> , vol. 3, Madrid 2012.
CU IV	<i>Cursos universitarios</i> , vol. 4, Madrid 2013.
EDR	<i>Estructura dinámica de la realidad</i> , Madrid 2006.
EM	<i>Escritos menores</i> , Madrid 2007.
EMT	<i>Estructura de la metafísica</i> , Madrid 2016.
ETM	<i>Espacio, Tiempo, Materia</i> , Madrid 1996.
HD	<i>El hombre y Dios</i> , Nueva edición, Madrid 2012.
IL	<i>Inteligencia y logos</i> , Madrid 2008.
IRA	<i>Inteligencia y razón</i> , Madrid 2008.
IRE	<i>Inteligencia sentiente</i> , vol. I: <i>Inteligencia y realidad</i> , Madrid 2011.
NHD	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i> , Madrid 1999.
PE	<i>Primeros escritos (1921-1926)</i> , Madrid 1999.
PFMO	<i>Los problemas fundamentales de la metafísica occidental</i> , Madrid 1994.
PFHR	<i>El problema filosófico de la historia de las religiones</i> , Madrid 2006.
PTH	<i>El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo</i> , Madrid 2015.
PTHC	<i>El problema teologal del hombre: cristianismo</i> , Madrid 1999.
RR	<i>Respectividad de lo real</i> , w: <i>Realitas III-IV</i> , Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1979, s. 13-43.
SH	<i>Sobre el hombre</i> , Madrid 1986.
SSV	<i>Sobre el sentimiento y la volición</i> , Madrid 1992.
SR	<i>Sobre la realidad</i> , Madrid 2001.

WYKAZ SKRÓTÓW PUBLIKACJI ZUBIRIEGO

- SS *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, w: NHD, s. 454-542.
- SE *Sobre la esencia*, Nueva edición, Madrid 2016.
- TPD *En torno al problema de Dios*, w: NHD, s. 417-454.

WSTĘP

Motyw napisania tej książki

Powodem, dla którego zająłem się zagadnieniem roli neoplatońskiej koncepcji Boga w filozofii Zubiriego, jest moje przekonanie, że temat ten jest jedną z kluczowych kwestii w zrozumieniu zasadniczego wątku obecnego w filozofii tego baskijskiego myśliciela. W języku polskim istnieje już bardzo dobra i szczegółowa pozycja poświęcona całości jego myśli napisana przez Mieczysława Jagłowskiego¹ i wydawać by się mogło, że nie ma potrzeby, aby w sposób (prawie) całościowy po raz kolejny zmierzyć się z systemem myślowym Zubiriego. Jednak doświadczenie zdobyte przy pisaniu kilku artykułów poświęconych wybranym aspektom filozofii Zubiriego pozwoliło mi zorientować się, że istnieje w tej doktrynie coś, co czyni ją mało zrozumiałą i w pewnym sensie niejasną nawet wtedy, gdy jej zgłębianiu poświęci się dużo czasu. Przyczyną tego jest właśnie obecny gdzieś w tle wątek neoplatoński. Jeśli filozofia Zubiriego uchodzi za jedną z trudniejszych, to pewnie dlatego, że wątek ten nie jest uwzględniany, a tymczasem w znacznej mierze decyduje o jej kształcie.

Historyczne powody umieszczania Zubiriego w nurcie neoplatońskim

Skąd biorą się trudności w zrozumieniu Zubiriego? Sądzę, że jednym z powodów jest podejmowana przez badaczy tendencja do umieszczania jego doktryny w kręgu fenomenologii oraz metafizyki, która z tej fenomenologii wyrasta, aby ją uzupełnić. Innymi słowy, przedstawia się metafizykę Zubiriego jako dopełniającą to, czego doświadczamy w bezpośrednim kontakcie z rzeczami i co fenomenologicznie opisujemy². Tendencja ta jest jak najbardziej zgodna z wypowiedziami samego Zubiriego, który przedstawiając ważne etapy swoich filozoficznych inspiracji, wymienia najpierw Husserla, a następnie Heideggera³. Wspomina także

¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.

² Por.: D. Gracia, *Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri*, w: *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, H. Samour, Granada 2007, s. 33; M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 16n.

³ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 36-56.

o Arystotelesie, ale wpływ tego myśliciela na niego nie jest wielki. Zubiri jest w pełni świadomy, z jakich nurtów wyrasta i co chce w ramach swojej filozofii osiągnąć. Jest on myślicielem, który starannie oddziela filozofię od innych nauk.

Wśród filozofów będących kontynuatorami myśli Zubiriego wywiązał się nawet spór, czy jest to czysta fenomenologia, jak uznaje Víctor Tirado San Juan (z czym polemizuje Diego Gracia⁴), czy też, jak sądzi Antonio Pintor-Ramos, jest to fenomenologia nieortodoksyjna⁵. Jednak uważam, że idąc tym tropem, bardzo trudno tę doktrynę do końca zrozumieć. Osobiste badania nad nią pozwoliły mi się zorientować, że aby w pełni ją pojąć, właściwie trzeba by przywołać dodatkowy kontekst, którym jest chrześcijański neoplatonizm. Stąd trzeba mieć świadomość, że neoplatońska wizja Boga i świata, gdzieś w ukryciu stale towarzysząca Zubiriemu, jest czymś, co ten myśliciel w sposób czysto filozoficzny chce potwierdzić. Nie wydaje się, aby ta perspektywa była powszechnie zauważana przez kontynuatorów i komentatorów tejże filozofii, nawet wśród tych, którzy znali Zubiriego osobiście przez wiele lat⁶.

Dlaczego trudno podążać za Zubirim fenomenologiem

Na czym zatem polega trudność w podążaniu za Zubirim w przypadku umieszczenia jego doktryny w nurcie szeroko rozumianej fenomenologii? Sądzę, że istotną przeszkodą w przypisaniu omawianego filozofa do nurtu fenomenologicznego jest to, że po stronie faktów umieszcza on takie treści, które jako fakty wydają się wątpliwe albo przynajmniej dyskusyjne. Gdy będziemy starali się wczytać w to, co Zubiri uznaje za treść doświadczenia każdego człowieka, to zrozumienie tego może okazać się trudne. Nawet, gdy po jakimś czasie uda nam się pojąć, co filozof ma na myśli, okaże się, że jest to dość dalekie od tego, jak percypujemy rzeczywistość. Można zatem domniemywać, że Zubiri ma już pewne, nieoczywiste dla wszystkich, wstępne założenia dotyczące tego, co jest treścią naszego pierwotnego doświadczenia. W tym też upatrywałbym powód trudności w podążaniu za nim, gdybym sądził, przynajmniej na wstępnym etapie swoich

⁴ D. Gracia Guillén, *Zubiri, treinta años después*, <http://www.racmip.es/R/racmip//docs/anales/A91/A91-18.pdf> [dostęp: 12.04.2018], s. 18. Polemika Gracii z rozumieniem filozofii Zubiriego jako fenomenologii: tenże, *Zubiri en los retos actuales de la Antropología*, w: *Zubiri desde el siglo XXI*, red. A. Pintor-Ramos, Salamanca 2009, s. 111-158; tenże, *Zubiri en su contexto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX*, "Rocinante" 5(2010), s. 17-31; tenże, *Ciencia y filosofía: Una historia en tres actos*, w: *La filosofía y su otro: Para pensar el presente*, red. O. Barroso, J. de la Higuera, L. Sáez, Granada 2013, s. 325-356; tenże, *Valor y precio*, Madrid 2013, s. 79-132; tenże, *Construyendo valores*, Madrid 2013, s. 13-23.

⁵ D. Gracia Guillén, *Zubiri, treinta años después*, s. 16.

⁶ A. López Quintás, *La labor intelectual de Zubiri vista desde 1993*, „Diálogo filosófico” 25(1993), s. 71-77.

rozważań, że jest on fenomenologiem. Istnieje także i drugi element, który sprawia, że niełatwo zrozumieć system myślowy Zubiriego. Otóż filozof ten co jakiś czas uzupełnia fakty pewnymi teoriami metafizycznymi, mającymi w jego systemie status hipotezy, których pochodzenie trudno odgadnąć. Dopiero sięgnięcie do jego wykładów o neoplatonizmie sprawia, że zrozumiałe jest zarówno to, co uznaje on za fakty, jak i teorie, którymi te fakty uzupełnia.

Zubiriemu, owszem, zawsze przyświeca fenomenologiczna zasada, że do analiz filozoficznych nieodzownym punktem wyjścia musi być doświadczenie i zdobyta w ten sposób treść, która jest niezbywalnym warunkiem dalszych metafizycznych analiz. Jeśli myśliciel ten będzie mówił o treści przekraczającej to doświadczenie, wchodząc na obszar metafizyki, to pozwoli sobie na to jedynie wtedy, gdy doświadczenie stworzy podstawy, aby mówić o czymś, co je przetrasta, ale jednocześnie jest przez treść tego doświadczenia sugerowane i w ostateczności przez tę treść potwierdzone.

Aby choć wstępnie przybliżyć, jakie kontrowersyjne fakty Zubiri umieszcza w swojej filozofii, podam przykład jednej z istotniejszych, i to początkowych trudności w podążaniu za jego sposobem rozumowania. Baskijski filozof stwierdza, że spontanicznie i bezpośrednio percypowana przez nas rzecz jawi się nam jako dwuznaczna. Konkretniej mówi, że w pewnym aspekcie doświadczana rzecz rozszerza się w kierunku wszystkich innych rzeczy, z którymi się komunikuje, tworząc pewną całość⁷. Według Zubiriego, jak pisze w *El hombre y Dios*, każda doświadczana przez nas rzecz jest czymś więcej niż jej cechy, w nich się nie wyczerpuje i stąd wynika jej zagadkowa dwuznaczność⁸. Właśnie ten punkt wydaje się jednym z trudniejszych momentów omawianej doktryny i to on jest jednym z kluczowych do zrozumienia epistemologii i metafizyki tego filozofa.

Co leży u podstaw inspiracji filozofii Zubiriego?

W tym miejscu należy postawić istotne pytanie: Czy istnieją jakieś ważne przesłanki, aby móc szukać ukrytych neoplatońskich założeń, pozwalających Zubiriemu na „widzenie” rzeczy jako ambiwalentnej? Sądzę, że takie zdecydowanie są. Trzeba sięgnąć do historii jego myśli z lat 30. i 40. XX wieku, aby zobaczyć, jaki plan pragnie on zrealizować jako filozof. Historycznie rzecz biorąc, nie ma wątpliwości co do tego, że myśl Zubiriego wyrasta z fenomenologii Husserla oraz fenomenologii Heideggera. Ci dwaj autorzy to najważniejsi inspiratorzy jego twórczości. Heidegger pozwala jemu pójść dalej, niż czyni to Husserl. Jednak to nie Heidegger jest ostatnim przystankiem myśli hiszpańskiego filozofa.

⁷ IRE, s. 121-122.

⁸ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012, s. 162.

Zubiri kieruje swoje poszukiwania ku Arystotelesowi oraz ku swoście rozumianej teologiczno-filozoficznej myśli greckich teologów wczesnego chrześcijaństwa, interpretujących Arystotelesa w duchu neoplatońskim, tworząc dynamiczną wizję chrześcijańskiego Boga i rzeczywistości. Zainteresowanie się nie łacińską, ale grecką, wczesnochrześcijańską interpretacją Arystotelesa pozwala baskijskiemu myślicielowi oddalić się od Heideggera, przekroczyć horyzont jego poszukiwań skoncentrowanych na byciu, aby stworzyć własną, oryginalną epistemologię oraz metafizykę. Właśnie w tym trzecim okresie swojej działalności Zubiri ustala pewne kluczowe dla siebie terminy i wizje metafizyczne, które pozostaną z nim do końca. Przyswaja je sobie, aby w okresie późniejszym, poczynając od faktów, filozoficznie wizje te wykazać. Chcę pokazać, że w sposób szczególny do stworzenia przez Zubiriego własnego systemu przyczyniają się chrześcijańscy teolodzy greccy. Bez wątpienia ich dorobek myślowy jest już znacznie zinterpretowany przez niego. Niemniej jednak to właśnie ten ówczesny obszar zainteresowań Zubiriego najwyraźniej ukształtował jego sposób rozumowania. Jeśli głosi on, że rzecz jest nam dana w doświadczeniu jako ambiwalentna, to u podstaw tego twierdzenia leży specyficzna interpretacja neoplatonizmu chrześcijańskiego i przyswojenie sobie pewnych obecnych w nim idei. Analizując rolę, jaką odegrali Grecy ze swoją teologią w inspirowaniu Zubiriego do jego własnych prze-myśleń, chciałbym dostarczyć pewnego klucza, który pomógłby lepiej zrozumieć główny zamysł jego filozofii, a także wyłapać pewne jej dyskusyjne punkty.

Dziełem, które zawiera wykłady Zubiriego na temat wczesnochrześcijańskiej neoplatońskiej teologii, jest *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*⁹. To w nim autor ukazuje Boga jako wylewającego się w neoplatońskim rozumieniu tego słowa i stanowiącego istotę rzeczy stworzonych. Dzieło to, inspirowane objawieniem chrześcijańskim, jest rozprawą z zakresu teologii. Sam Zubiri z perspektywy kilku lat uznaje je zasadniczo za rys historyczny teologii greckiej¹⁰. Niemniej jednak właśnie w tym dziele twierdzi, że istnieje metafizyczne powiązanie rzeczy ze Stwórcą, który w rzecz wlewa swoją własną formę i z którym rzecz tworzy pewną jedność. Na gruncie omawianej doktryny filozoficznej odzwierciedleniem tego będzie fakt, jakim jest wspomniana ambiwalencja rzeczy. Wychodząc (między innymi) od niej, jako danej, Zubiri jako filozof stara się dojść do jej źródła i tym samym potwierdzić teologiczno-filozoficzną wizję Boga i świata zawartą w *El ser sobrenatural*. Jak się okaże, inspiracje metafizyczne, idee, słownictwo zawarte w tej rozprawie będą nieustannie obecne w jego myśli, popychając go w kierunku odkrywania takich elementów w świe-

⁹ SS, s. 454-542.

¹⁰ Gdy pisze w roku 1980 wprowadzenie do angielskiego tłumaczenia swojego dzieła *Naturaleza, Historia, Dios*, uznaje swoje refleksje dotyczące neoplatonizmu wczesnochrześcijańskiego za dzieło przede wszystkim historyczne (NHD, s. 10).

cie, naszym poznaniu itp., które będą filozoficznym potwierdzeniem wizji obecnej we wspomnianym dziele.

Czy ktoś w duchu neoplatonizmu zawartego w tym dziele próbował analizować twórczość Zubiriego? Spośród znanych mi komentatorów lub kontynuatorów jego myśli w sposób całościowy chyba nikt. Owszem, istnieje świadomość, że pewne ważne wątki w myśli baskijskiego filozofa pojawiają się wraz z jego studium greckich teologów, ale chyba nikt nie przypisał im takiej roli, jaka pojawi się w konkluzji tej książki, a którą już teraz sygnalizuję. Komentatorzy są skłonni przypisywać Zubiriego przede wszystkim do nurtu fenomenologicznego, co nie jest bezpodstawne. To, że nie interpretuje się go w duchu neoplatońskim, jest w pewnym sensie usprawiedliwione, bo i on sam o tym nie wspominał.

Na wstępie niniejszej książki rozważam zagadnienia związane z proporcją wpływu różnych inspiracji na myśl Zubiriego. W drugiej części omawiam zagadnienia dotyczące tego, jak Zubiri rozumie rzeczywistość. W trzecim rozdziale przechodzę do zagadnień epistemologicznych, do antropologicznych – w czwartym. Religii i Bogu są poświęcone kolejno rozdziały piąty i szósty.

Jagłowski zatytułował swoją książkę poświęconą doktrynie omawianego myśliciela *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, gdyż nerwem tej filozofii jest transcendentalne rozumienie rzeczywistości. Stąd kwestie dotyczące tego zagadnienia są kluczowe. To właśnie próba wyjaśnienia, dlaczego – zdaniem Zubiriego – rzeczywistość ma charakter transcendentálny, zaprowadziły mnie do odkrycia, że to neoplatonizm stoi u podstaw takiego jej rozumienia i w ogóle znacznej części jego myśli filozoficznej.

W moich analizach filozoficznej myśli Zubiriego odwołam się przede wszystkim do okresu z lat 70. i 80., który jest uznawany za okres dojrzały. Owszem, pojawią się także odniesienia do innych faz jego myśli, ale będą one miały charakter dopowiedzeń.

Cytowane tłumaczenia tekstów z języka hiszpańskiego zawarte w tej książce, są mojego autorstwa. Dla uproszczenia, zarówno w tłumaczeniach, jak i tekście oryginalnym pomijam różnego rodzaju liczne wyróżniki, którymi posługuje się Zubiri. Zostają one zachowane w nielicznych przypadkach, gdy odgrywają szczególnie ważną rolę.

I. INSPIRACJE FILOZOFII ZUBIRIEGO

Xavier Zubiri bez wątpienia należy do filozofów oryginalnych, lecz to nie oznacza, że nie korzysta ze zdobyczy intelektualnych innych myślicieli. U początków jego myśli leży fenomenologia Husserla, której pozostanie wierny do końca życia, czyli konieczność rozpoczynania analiz filozoficznych od deskrypcji rzeczywistości danej w bezpośrednim doświadczeniu rzeczy¹. Krąg myśli tego filozofa autor *El hombre y Dios* opuszcza pod wpływem Heideggera. Podążając za nim, otwiera się na metafizykę. Oprócz tych dwóch filozofów, którzy bez wątpienia wywarli największy wpływ na doktrynę Zubiriego², otwiera się on na wielu innych myślicieli w różnym stopniu i w różnych momentach rozwijania swojej koncepcji. Otwarcie się na metafizykę, które Zubiri zawdzięcza Heideggerowi, prowadzi go do Arystotelesa³ odczytywanego wówczas na nowo, i to nie w tradycji łacińskiej, lecz dynamicznej, czyli greckiej wczesnochrześcijańskiej. To właśnie studium Arystotelesa pozwala trwać Zubiriemu w zainteresowaniach metafizycznych, kiedy opuszcza Heideggera, którego filozofię zaczyna krytykować⁴.

¹ Etap fenomenologiczny Zubiriego, patrz: X. Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, w: tenże, PE, s. 117n; D. Gracia Guillen, *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, w: *Zubiri 1898-1983*, red. J.I. Tellechea Idigora, Guipúzcoa 1984, s. 73n.

² Na temat proporcji różnych filozofów w myśli Zubiriego patrz: A. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Madrid 2008, s. 79-99.

³ A. González, *El eslabón aristotélico*, "Cuadernos salmantinos de filosofía" XXXV (2008), s. 6. Na temat obecności filozofii greckiej w myśli Zubiriego, m.in.: E. Rivera, *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, w: *Realitas III-IV*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1979, s. 339-366; M. Mazón, *Aristóteles en la metafísica de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás y O. Barroso, Granada 2004, s. 305-321; tenże, *La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri*, w: *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, H. Samour, Granada 2007, s. 231-258.

⁴ Na temat zmiany w myśleniu filozoficznym tego czasu: D. Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid 2017, s. 101n.; J.C. Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: Inteligencia, sentimiento y volición*, Madrid 2015 [praca doktorska Universidad Pontificia Comillas], s. 84n.

1. ROLA TEKSTU *EL SER SOBRENATURAL* W FILOZOFII ZUBIRIEGO

Sądzę, że waga tekstu *El ser sobrenatural* powinna być oceniana w dwóch perspektywach. Pierwsza z nich – historyczna – ukazuje tę rozprawę jako jeden z kolejnych etapów rozwoju myśli Zubiriego, z okresu gdy zaczyna on wypracowywać swoją własną filozofię, oddalając się od Heideggera. Na temat roli tej książki wypowiadają się Antonio González, Diego Gracia, Guillerma Díaz Muñoz, a także Zubiri. W tej perspektywie *El ser sobrenatural* świadczy o różnorodności zainteresowań Zubiriego, która prowadzi go do wykrystalizowania się jego własnej filozofii. Druga perspektywa – dla nas ważniejsza – ukazuje *El ser sobrenatural* jako tekst w pewnym sensie programowy. Nie jest to tekst wprost programowy, choć wytycza Zubiriemu istotny kierunek badań. Zubiri sięga w nim do neoplatońskiej chrześcijańskiej wizji Boga, czyli opartej na objawieniu religijnym i wyjaśnionym w filozoficznych neoplatońskich kategoriach, i ją szczegółowo omawia. Jego stosunek do niej jest dwuznaczny. Z jednej strony filozof nie utożsamia się ze sposobem (metodą) wyjaśniania rzeczywistości, jaki zaprezentowali Grecy i ich kontynuatorzy. Nie jest to bowiem czysta filozofia. Jest to teologia. Z drugiej strony uznaje, że ta neoplatońska metafizyka jest czymś intelektualnie bardzo ciekawym. Z tą ideą Boga i świata się w sposób ogólny utożsamia i to właśnie ją będzie chciał w swojej filozofii potwierdzić. Jeśli jego doktryna jest uznawana za jedną z trudniejszych, jakie powstały w XX wieku, to zrozumienie, jaka idea rozumienia rzeczywistości przyświeca Zubiriemu i czym on się inspirował, jest możliwe po zapoznaniu się właśnie z *El ser sobrenatural*. Można zatem powiedzieć, że ten tekst stanowi jeden z nieodzownych kluczy umożliwiających zrozumienie tego trudnego systemu filozoficznego.

El ser sobrenatural w perspektywie rozwoju historycznego myśli Zubiriego

Zacznijmy od pierwszej perspektywy – historycznej. Zubiri zaczął zajmować się tematyką tak zwanych ojców greckich na początku lat 30., choć, jak wykazuje Díaz Muñoz, wszedł w kontakt z typem teologii zaprezentowanej w *El ser sobrenatural* już w latach 1928-1931, gdy studiował w Niemczech⁵. Ostatecznym zwieńczeniem tych zainteresowań jest właśnie to dzieło, które także z powodu różnych trudności ukazało się dopiero w latach 40. Czas, w którym Zubiri zajmuje się tą teologią, a także Arystotelesem i w ogóle chrześcijaństwem, jest okresem

⁵ G. Díaz Muñoz, *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008, s. 32-33.

kompletnej przemiany w stosunku do etapu poprzedniego, gdy jego mistrzem był Heidegger. Świadectwem tego są między innymi wykłady uniwersyteckie, które Zubiri prowadzi w latach 1934-1935⁶. To w tym czasie, zaznacza Gracia, zachodzi przełom w myśleniu Zubiriego w stosunku do poprzednich jego publikacji. Zaczyna mówić o religacji, z którą wiąże religię, i opracowuje to zagadnienie w *En torno al problema de Dios*. Religacja to zależność człowieka w jego życiu osobowym od rzeczy zewnętrznych wobec niego. W tym uwarunkowaniu Zubiri upatruje zależności ludzkiego życia osobowego od czegoś, co je funduje, czyli od Boga⁷. Zwrot ku chrześcijaństwu i teologii greckiej, jak stwierdza Zubiri, stanowi dla niego ważny, metafizyczny punkt odniesienia⁸. Baskijski filozof zaczyna się interesować listami Świętego Pawła (*Listami Świętego Pawła do Koryntian*, a dziesięć lat później, gdy kończy kilka lat pracy związanych z *El ser sobrenatural – Listem do Rzymian*). W tym czasie rozwija ideę ubóstwienia (*deificaci6n*), a później, na jej podstawie, ideę posiadania boskiej formy (*deiformidad*). Zwieńczeniem całego tego okresu jest właśnie publikacja *El ser sobrenatural*, nad którą Zubiri pracował przez cały ten okres. „Religacja” oraz „posiadanie boskiej formy” to pojęcia, których już nigdy nie pozostawi. W ten sposób w filozofii Zubiriego człowiek staje się elementem centralnym całego stworzenia, a nie jak u łacinników, gdzie człowiek jest rozpatrywany z perspektywy swojego wnętrza jako szukający szczęścia i przez to rozwijający swoje cnoty⁹. Gracia na poparcie swojej tezy przywołuje tekst z *El ser sobrenatural*. „Dla teologii łacińskiej, łącznie ze świętym Augustynem, punktem wyjścia jest człowiek wewnętrzny, jego niepewności moralne (*vicisitudes morales*) oraz tęsknota za szczęściem [...]. Teologia grecka, przeciwnie, uznaje człowieka za punkt centralny [...] całego stworzenia, kosmosu. [...] I tak, dla łacinnika miłość jest dążeniem duszy, doskonale wpisana w ludzką wolę. Dla Greka natomiast miłość jest metafizyczną głębią całej aktywności [...]”¹⁰.

González, komentując etap pisania *El ser sobrenatural*, stwierdza, że Zubiri w tym tekście uznaje, iż wraz z badaniami nad wypowiedziami ojców greckich oraz dynamiczną interpretacją Arystotelesa pojawia się nowy dla filozofii horyzont, ważniejszy niż filozofia średniowieczna czy współczesna. Judeochrześcijańska idea kreacji miała zaprowadzić, według Zubiriego, filozofię zachodnią do analizy bytu (*el ser*) z perspektywy jego możliwości nieistnienia (*nihilidad*). Jest to krytyka wymierzona w ówczesną doktrynę Heideggera. Zdaniem Zubiriego, teologia grecka rozpoczęła swoją refleksję od emanującego Boga, w którym

⁶ CU IV, s. 150.

⁷ Por.: D. Gracia, *El poder de lo real...*, s. 103.

⁸ SS, s. 461.

⁹ D. Gracia, *El poder de lo real...*, s. 105-106.

¹⁰ SS, s. 458, za: D. Gracia, *El poder de lo real...*, s. 105-106.

jest nadmiar boskiego bytu (*sobreabundancia del ser de Dios*). Bóg się przekracza, stwarzając świat. Zubiri stwierdza, że jest to nowy horyzont, czyli trzecia nowa perspektywa pojawiająca się jako możliwość rozwoju filozofii zachodniej¹¹. Właśnie ta lektura Arystotelesa w duchu ojców greckich, tak, jak ich Zubiri zinterpretował, a nie tradycji łacińskiej, pozwala Zubiriemu na pójście własną drogą¹².

El ser sobrenatural a religación

Okres opracowywania *El ser sobrenatural* jest mocno związany z czasem pisania *En torno al problema de Dios*, gdzie Zubiri precyzuje filozoficzne kwestie związane z religacją. W tym tekście krytykuje także Heideggera za koncepcję człowieka jako rzuconego w świat, gdyż sam uważa, że człowiek jako osoba wyrasta z rzeczywistości, w której jest zakorzeniony (*implantado*). Rozwijając koncepcję relegacji, w 1936 roku poprawia wcześniejszą redakcję *En torno al problema de Dios* i wyjaśnia, co ma na myśli; mówiąc o religacji. Jego zdaniem, przeżywanie religacji prowadzi do powstania kultu religijnego. To, co pozwala człowiekowi żyć osobowo, to boskość (*deidad*), czyli pewna władza, jaką mają nad nim rzeczy. Zubiri przytacza tekst Świętego Pawła, który komentuje także w *El ser sobrenatural*: „poruszamy się, żyjemy i jesteśmy w Nim”, i stwierdza w *En torno al problema de Dios*, że to „w” oznacza bycie religowanym konstytutywnie w Bogu, czyli człowiek jest wewnętrznie powiązany z Nim przez działanie na siebie rzeczy stworzonych¹³. Uznaje, że ludzka podmiotowość jest formalnie (co do swojej formy, konstytutywnie) związana z obecnością i działaniem wobec niej zewnętrznego świata¹⁴. Zubiri pisze, że osoba jest byciem (*el ser*) człowieka. Jest wręcz uzależniona od rzeczy, aby się móc realizować. Życie oznacza żyć razem z rzeczami. To „z” nie jest jakimś dodatkiem, jest cechą formalną osoby ludzkiej. Człowiek czyni się wraz z rzeczami i pomiędzy nimi. Nie jest sam z siebie, bo to rzeczy zmuszają go i umożliwiają jego życie, czynią nasze bycie (*nos hacen ser*)¹⁵. To rzeczy są fundamentem ludzkiej egzystencji. Religacja formalnie ma miejsce tylko w człowieku. Dzięki niej w swym wymiarze osobowym jest on religowany do Boga, który jest ostatecznym fundamentem

¹¹ A. González, *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, „Theologica Xaveriana” 179 (2015), s. 225-226.

¹² Tamże, s. 226.

¹³ G. Díaz Muñoz, *Teología...*, s. 20-23.

¹⁴ TPD, s. 421.

¹⁵ Trudno oddać w pełni znaczenie hiszpańskiego terminu *ser*. Może to być tłumaczone jako ‘bycie’ lub ‘byt’. Ponieważ w tym okresie Zubiri odcina się od Heideggera, jego polemika jest wymierzona w Heideggerowskie *Sein*. Stąd przypuszczalnie trafniejsze jest, gdy kontekst nie sugeruje tego inaczej, tłumaczenie hiszpańskiego *ser* jako ‘bycie’.

człowieka. Boskość – władza rzeczy nad osobą – jest dana w doświadczeniu. Nie bez powodu Zubiri używa tego słowa, które prawie jednoznacznie zmusza nas do kojarzenia religacji z Bogiem, gdyż *deidad* w języku hiszpańskim oznacza boskość (lub bóstwo). To dzięki temu doświadczeniu boskości człowiek czuje się zmuszony szukać Boga. Wszystko to, co powiedziane do tej pory, odnosi się do wypowiedzi Świętego Pawła: „w Nim się poruszamy, żyjemy i jesteśmy”.

Człowiek nie ma świadomości, że u podstaw religacji znajduje się Bóg jako fundujący nasze życie osobowe. Bóg, jako niewidzialny fundament religacji dany pod postacią boskości, jawi się tu jako problem w ludzkim życiu¹⁶. Co więcej, dopowiada Zubiri, religacja prowadzi nie tylko do kultu religijnego, ale także do przemiany moralnej, czyli nawrócenia, przebaczenia bliźniemu, ofiary, którą jest oddanie (*entrega*) itp. Innymi słowy, religacja stoi u podstaw religii jako takiej i życia w zgodności z wyznawaną religią. Tymi stwierdzeniami wkracza na drogę własnej filozofii, która inspirację znajduje w przeżywaniu zależności od rzeczy stworzonych. Owocuje to także przemianę w religijnym życiu Zubiriego. Wcześniej był kapłanem katolickim, po przejściu do stanu świeckiego ożenił się, ale utrzymywał żywą więź ze swoją wiarą. W wyniku swoich studiów teologicznych w owym czasie wraz z żoną zostaje Zubiri oblatem benedyktyńskim, znacznie pogłębiając swoje życie religijne¹⁷.

Okres rozważań Zubiriego nad zagadnieniem religacji jest o tyle ważny, że wiąże się bezpośrednio z czasem, gdy pisze on *El ser sobrenatural*. Zarówno w jednym, jak i w drugim dziele odnosi się do tego samego zdania Świętego Pawła, mówiącego o byciu w Bogu, które wyjaśnia w różnych perspektywach. W *En torno al problema de Dios* Zubiri tłumaczy to zdanie filozoficznie, pokazując, że wspomniane bycie w Bogu polega na więzi ludzkiego życia z rzeczami stworzonymi, które nas dominują. Z kolei nie podaje ostatecznych powodów, dla których tak jest. Natomiast w *El ser sobrenatural* Zubiri w teologii i filozofii ojców greckich znajduje ostateczne podstawy teologiczne i filozoficzne wyjaśniające religację, stąd być może trzeba przyjąć pewne pierwszeństwo *El ser sobrenatural* wobec *En torno al problema de Dios*. Są podstawy do przypuszczenia, że to inspiracje płynące z greckiej wczesnochrześcijańskiej teologii i filozofii wpłynęły na filozoficzną koncepcję religacji i religii z *En torno al problema de Dios*.

Zbiorem wypowiedzi Zubiriego z tego czasu jest *Naturaleza, Historia, Dios*. Jest to dzieło obejmujące teksty z lat 30. i 40. Znajdują się w nim trzy rozprawy poświęcone Bogu: interesujący nas *El ser sobrenatural* – to zapis wykładów z lat 1934-1935 oraz owoc dyskusji z lat 1937-1939; następnie *En torno al problema*

¹⁶ TPD, s. 429-433.

¹⁷ D. Gracia, *El poder de lo real...*, s. 108-109.

de Dios – opublikowany w roku 1935 (1936 wersja poprawiona) oraz *Introducción al problema de Dios* z roku około 1948.

***El ser sobrenatural* jako jeden z kluczy umożliwiających wniknięcie w myśl Zubiriego**

Przytoczone analizy ukazują historyczny kontekst pisania *El ser sobrenatural*. Pozwalają uzmysłowić, jakie tematy interesują Zubiriego w owym czasie. Przejdźmy teraz do drugiej, tej według mnie ważniejszej perspektywy zawartej w tym dziele, jaką jest bycie swoistą ideową podstawą dla późniejszej epistemologii i metafizyki. Dobrze jest oddać tu głos samemu Zubiriemu.

We wstępie do *El ser sobrenatural* filozof pisze, że są to rozważania czysto historyczne. Jednak nie powinniśmy dać się zwieść, gdyż, jak stwierdza Díaz Muñoz, umieszczenie tego zapisu było warunkiem postawionym przez cenzurę kościelną, aby dopuścić tekst do druku, gdyż zawarte tam tezy nie do końca były zgodne z katolicką ortodoksją¹⁸. Zubiri, odwołując się do ojców greckich (*Padres griegos* – tak określa ogólnie tych, którzy zarówno w pierwszych, jak i późniejszych wiekach chrześcijaństwa rozwijali, jego zdaniem, neoplatonizm chrześcijański), stwierdza, że ich teologia zawiera wypowiedzi ściśle metafizyczne¹⁹. To do nich odnosi się autor *El hombre y Dios*. Ontologia ta, zdaniem baskijskiego myśliciela, pokazuje, jak ważna jest dla nas filozofia patrystyki greckiej²⁰. Dodaje jednocześnie, że „teologia grecka zawiera skarby intelektualne ważne nie tylko dla samej teologii, ale także dla filozofii. [...] Osobiście nie będę ukrywał mojego wielkiego do niej upodobania. Obecnie wiele badań filozoficznych odkrywa w teologii greckiej intuicje oraz pojęcia o niespotykanej płodności, które jak do tej pory pozostawały prawie bezużyteczne i uśpione, być może dlatego, że jeszcze nie nadeszła ich pora. Konieczną rzeczą jest ich odnowienie”²¹. Zubiri uznaje, że „studium neoplatonizmu jest jednym z trzech lub czterech najpilniejszych tematów starożytnej filozofii, [którym należy się zająć]”²².

W tym miejscu warto się ustosunkować do uwagi Gonzáleza, która dotyczy omawianego dzieła. Jego zdaniem, Zubiri jest krytyczny wobec ontologii obecnej w teologii ojców greckich i stwierdza, że nie odróżniali oni swojej nadprzyrodzonej ontologii, wychodzącej już od konceptu Boga jako miłości wylewającej się, od ontologii czysto racjonalnej bytu skończonego, czyli ontologii czysto filozoficznej. Dla Greków bowiem ontologia to nauka o Bogu i zewnętrznych skut-

¹⁸ G. Díaz Muñoz, *Teología...*, s. 58.

¹⁹ SS, s. 458.

²⁰ A. González, *Los orígenes...*, s. 229.

²¹ SS, s. 459.

²² SS, s. 471.

kach Jego działania, wobec czego nie spełnia ona wymogów czystej filozofii, czyli niezależnej od objawienia religijnego. Stąd bierze się, jak podkreśla González, dystans Zubiriego do tej teologii i ontologii²³. Jednak, jak się przekonamy, dystans ten jest jedynie częściowy. Odnosi się tylko do metody, jaką stosowali Grecy, czyli do zaczynania dyskursu metafizycznego od objawienia religijnego. W *El ser sobrenatural* Zubiri stwierdza wprost, że bardzo podoba mu się ta grecka wizja Boga i stworzenia.

2. EL SER SOBRENATURAL – TREŚĆ

Nie należy sądzić, że w tym czasami trudnym do czytania dziele Zubiri oddaje dokładnie myśl ojców greckich. Jest to raczej jego osobista interpretacja tego, co Grecy i ci, którzy się powołują na ich dynamiczną interpretację rzeczywistości lub – zdaniem Zubiriego – są do niej zbliżeni, sądzą o pewnych kwestiach. W zamysle Zubiriego *El ser sobrenatural* ma być teologicznym komentarzem do *Listu Świętego Pawła do Rzymian* oraz fragmentów innych tekstów *Nowego Testamentu* w perspektywie teologii chrześcijaństwa greckiego²⁴.

Kwestię rzetelności interpretacji teologii greckiej zawartej w *El ser sobrenatural* analizuje González w *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*²⁵. Píše on: „Mylilibyśmy się, gdybyśmy sądzili, że Zubiri ogranicza się do Greków. W decydujących momentach Zubiri sięga po autorów łacińskich, których uznaje za zbliżonych do tradycji greckiej, na przykład Ryszarda od Świętego Wiktora, Aleksandra z Hales. I nie tylko to. [...] Nie brakuje mu odniesień do współczesnych autorów katolickich, jak na przykład Anselma Stolza, Michaela Schmausa, czy Odo Casela”²⁶. Następnie González dodaje: „Powyższe rozważania pozwalają nam zrozumieć, w jak bardzo szerokim sensie Zubiri odnosi się do teologii greckiej. Ojcowie greccy są rozpatrywani z perspektywy filozoficznej, jako odpowiedź na pewne pytania współczesnego umysłu. [...] Należy uwzględnić i to, że teologia grecka jest ujęta w jednym bloku, bez rozróżnienia wielkiej różnorodności perspektyw obecnych w niej samej. W pewnym sensie, [postępowanie Zubiriego] wpisuje się w powszechny wówczas zwyczaj innych autorów, jak na przykład Stolza i Schmausa, dla których przeciwstawianie teologii łacińskiej i greckiej, które także spotykamy u Regnona, nie zważa na kwestie czysto

²³ A. González, *Los orígenes...*, s. 244.

²⁴ SS, s. 457.

²⁵ Tenże, *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, s. 224n.

²⁶ Tamże, s. 224.

historyczne, tylko odpowiada silnie odczuwanej potrzebie odnowienia teologii katolickiej, wprowadzając do niej akcenty, które z trudnością można by uznać za heretyckie [...] Dlatego nie jest ważne [dla tych autorów a także Zubiriego] podkreślanie różnorodności teologii greckiej, tylko ujęcie jej jako pewnej jedności odróżniającej się od teologii zachodniej”²⁷. Dlatego też „Bardziej w tym sensie, aniżeli w perspektywie wiernego historycznie ujęcia patrologii greckiej, otrzymujemy pewną interpretację domniemanej ontologii zawartej w teologii greckiej”²⁸. W kwestiach, które omawiamy w tej książce, Zubiri prawie nigdy nie wymienia z imienia poszczególnych ojców greckich ani nie przywołuje tytułów ich dzieł. W tekście figurują oni pod ogólną nazwą „ojcowie greccy”. Wyjątkiem jest Dionizy Areopagita wspomniany cztery razy, Święty Jan Damasceński wspomniany trzy razy, dwa razy Święty Bazyl oraz raz Święty Atanazy. Wspomniani teolodzy jeszcze rzadziej są cytowani: dwa cytaty Świętego Jana Damasceńskiego, jeden Świętego Bazylego oraz jeden Świętego Atanazego²⁹. Statystyka ta oddaje to, co podkreśla González, że ojcowie greccy są ujęci jako pewna całość.

González podsumowuje teologię zaprezentowaną przez Zubiriego zawartą w *El ser sobrenatural* przypisywaną Grekom, stwierdzając, że „Ta interpretacja i systematyzacja pochodzi od samego Zubiriego, którego filozoficzny geniusz przewyższa ten, który jest obecny w jej «źródłach» [tn. teologii *stricte* patrystycznej]”³⁰. Dlatego, prawdę powiedziawszy, terminy, którymi posługuje się Zubiri, takie jak: „ojcowie greccy” oraz „teologia grecka”, powinny być wzięte w cudzysłów.

Treść tekstu *El ser sobrenatural*

Postaram się oddać skrótkowo najważniejsze dla nas myśli Zubiriego. „Byt Boga w swej intymnej rzeczywistości jest miłością wylewającą się [*amor efusivo*]. To wylewanie się boskiej miłości ma trzy postacie różniące się metafizycznie. Bóg wylewa się w swoim życiu wewnętrznym, projektuje się [*se proyecta*] na zewnątrz, stwarzając rzeczy, oraz daje siebie samemu stworzeniu, aby mogło uczestniczyć w Jego życiu osobowym i aby przybliżyć je do własnego życia osobowego przez ubóstwienie [*deificación*]”. Ten ostatni sposób dawania się stworzeniu dotyczy łaski uświęcającej i nie będzie przez nas analizowany. „Są to trzy metafizycznie różne sposoby wylewania się boskiego bytu [*del ser divino*] jako miłości”³¹.

²⁷ A. González, *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, s. 228.

²⁸ Tamże, s. 229.

²⁹ SS, s. 467, 473, 477, 480, 495-496.

³⁰ A. González, *Los orígenes...*, s. 231.

³¹ SS, s. 463.

Rodzaje miłości

Zanim Zubiri zacznie omawiać, czym jest miłość w stworzeniu, a czym w Bogu, podaje ogólne uwagi dotyczące pojęć miłości. „*Eros* to pożądanie czegoś w innym, czego się samemu nie ma. Otrzymawszy to, osiąga się ostateczną doskonałość. Tutaj kochający szuka siebie samego. W przypadku *agape* kochający wychodzi poza siebie. Nie czyni tego, aby otrzymać, lecz pragnie w sposób wolny dawać. W *agape* ma miejsce donacja [*donación*] samego siebie. Donacja jako wylewanie się na zewnątrz jest konsekwencją pełni i nadmiaru”³².

Rodzaje miłości w różnych bytach

W przypadku Boga należy mówić o *agape*. Zubiri uznaje, że częste nowotestamentalne określenia Boga jako miłość (*agape*) oraz trwanie (*menein*) nie odnoszą się do Jego atrybutów moralnych, ale są metafizycznymi określeniami Jego bytu. Zauważa, że w tradycji greckiej *agape* nie była postrzegana pierwotnie jako cnota woli. Jest wymiarem metafizycznym rzeczywistości jako takiej. Owszem, *agape* dotyczy także woli, ale o tyle, o ile jest elementem całości boskiego bytu. „Jeśli *Nowy Testament* mówi nam, że Bóg jest miłością, *agape*, to Grecy rozumieli to w sensie ściśle metafizycznym”³³.

W bytach skończonych *agape* i *eros* się nie wykluczają. *Eros* jest pewną tendencją, która na mocy własnej natury szuka takich aktów oraz przedmiotów, dzięki którym się usprawnia czy też umacnia. *Agape* jest miłością osobową nie działającą przez naturę jako taką, ale działającą w sposób wolny, afirmując swoją rzeczywistość. „W takiej mierze, w jakiej natura i osoba są dwoma wymiarami metafizycznymi rzeczywistości, miłość [*eros* i *agape*] jest czymś ontologicznym i metafizycznym”³⁴. Miłość jako cnota moralna porusza nas, gdyż już wcześniej znajdujemy się w metafizycznej relacji miłości. W człowieku mamy do czynienia zarówno z *agape*, jak i *erosem*³⁵.

Miłość (*agape* i *eros*) jako metafizyczny wymiar bytu

Dlaczego Grecy sądzili, że miłość ma przede wszystkim wymiar metafizyczny? Zubiri uważa, że aby lepiej zrozumieć myślenie Greków, trzeba zanalizować ich rozumienie bytu. Grecy, wśród nich również Arystoteles, mieli kilka idei tego, czym jest byt. Nas interesuje idea związana z bytami ożywionymi,

³² SS, s. 464.

³³ SS, s. 465.

³⁴ SS, s. 465.

³⁵ SS, s. 463-465.

w której ruch nie jest zwykłą zmianą. „Zmiana” w nich polega na ekspansji zewnętrznej ruchu wewnętrznego, jakim jest życie. Życie nie oznacza po prostu zmieniać się. Jest to jakiś ruch, ale bardziej subtelny oraz głębszy. Jest to ruch, ale nie zmiana. Jest to ruch immanentny. Jego cechą jest stabilność pojmowana jako witalny ruch wewnętrzny. Jest to wewnętrzna czynność (*operación*) życia. Dlatego Arystoteles mówi, że w bytach żywych ich bytowość polega na życiu, które bardziej jest działaniem wewnętrznym niż zmianą. Według Arystotelesa taki byt to energia (*energeia*), czyli działanie substancyjne, które stanowi ich bytowość. Im taki byt jest doskonalszy, tym więcej w nim ruchu tego typu. Stąd Arystotelesowska *energeia* w przypadku bytów ożywionych to aktywność. I w tym wypadku byt ożywiony to działanie. W tym miejscu Zubiri przytacza Dionizego Areopagitę, który uznaje, że byt ma charakter ekstatyczny. „Im bardziej taki byt jest istniejący, tym bardziej się rozprzestrzenia”³⁶. Byt, będąc pełnym, rozprzestrzenia się (*desbordar*). Według Dionizego byt jest działaniem. Rzeczy są czymś więcej niż rzeczywistościami (*realidades*), są czymś, co się realizuje, rozprzestrzeniając się.

Każda właściwość bytu ożywionego wyłania się (*emerge*) z tej racji, że jest to byt ożywiony. Jest ona wyrazem, aspektem czy też efektem samego życia. Byt ożywiony realizuje się przez to, że żyje, a życie wyraża się w manifestacjach, właściwościach i aktach tego bytu. Każda z tych właściwości jest cechą tego bytu z racji bycia bytem ożywionym. Życie jest jednością radykalną i początkową. Jest źródłem czy też zasadą swoich wielu cech (*notas*) i aktów. Każda z cech i każdy z aktów ożywionego bytu jest jedynie rozszerzeniem (*expansión*) swej pierwotnej jedności. Byt jest „jeden” nie jako negacja podziału, ale jako pierwotna jednocząca aktywność. Stąd szczególna funkcja jedności jako cechy ontologicznej. Można wyrazić to i w inny sposób: byt to jedność z sobą samym, tym większa, im byt jest doskonalszy.

Według ojców greckich cechy bytu lub jego doskonałości są *dynameis*. Słowo *dynamis*, czyli potęca, w tym wypadku powinno być rozumiane jako pełnia potencjalności życiowej (*potencia vital*). Stąd jakości i akty bytu są zewnętrzną jego ekspansją. Dlatego dla Greków byt to *ousia*, *arché*, źródło, zasada (*principio*). Byt żyje, spełniając swoje akty – *energeiai*. W bytach ożywionych sam byt w jakimś sensie daje sobie swoje akty. Im byt mniej doskonały, tym bardziej jego akty polegają na uzupełnianiu doskonałości, a tym właśnie jest *eros*. Jedność takiego bytu ma bardziej charakter pra-napięcia (*pre-tensión*). To pra-napięcie popycha byt, aby poszukiwał swojej doskonałości. „Dlatego w swoich aktach byt ożywiony «dochodzi do» tego, czym był [w swojej przyczynie]. Jego byt polega na dochodzeniu. To dochodzenie nie ma charakteru ani czasowego, ani fizyczne-

³⁶ SS, s. 467.

go, tylko metafizyczne [...]”³⁷. Innymi słowy, byt poprzez swoje akty stara się osiągnąć swą pełnię metafizyczną. Natomiast w bycie doskonałym aktywność ma charakter czysty, czyli jest czystym działaniem bez zmiany, jest czystą *energeia*. Zubiri wyciąga z tego wnioski, że według tej koncepcji rzeczywistość to byt rozumiany jako radykalne i pierwotne działanie. Arystotelesowska *energeia* nie musi być przez nas rozumiana jako akt bytu, jak pojmują ją łacinnicy, ale jako jego aktywność oraz działanie³⁸.

Przyczynowość

Takie ekstatyczne rozumienie bytu wpływa także na rozumienie przyczynowości. Jeśli za punkt wyjścia uznamy byt materialny, to przyczynowość można wyjaśnić w schemacie czterech przyczyn opracowanym przez Arystotelesa. Historycznie te cztery przyczyny zostały zredukowane do przyczynowości sprawczej – uważa Zubiri.

Jednak po przyjęciu za punkt wyjścia bytów ożywionych „przyczynowanie formalne uzyskuje szczególne znaczenie i staje się samym centrum idei przyczynowości, zawierając w sobie zarówno przyczynowanie sprawcze, jak i celowe”³⁹. W przyczynowaniu formalnym życie rodzica jest jego jednością jednoczącą, która z racji pełni swego życia prowadzi go do wylania się w jego *dynameis*, aby się reprodukować. Efekt jest bardziej reprodukowaniem przyczyny, aniżeli wytwarzaniem odrębnego od niej skutku. Zubiri zauważa, że gdy odniesiemy ten model przyczynowania do przyczynowania jako takiego, to będziemy mogli zobaczyć, jak forma przyczyny się absorbuje oraz odtwarza w skutku.

W powstawaniu bytów żywych to, co się wytwarza, jest nową żywą jednością numerycznie inną niż jej przyczyna. W tym wypadku nie ma zatem mowy o monizmie. W takim typie przyczynowania istotne jest naśladownictwo (*imitación*) przyczyny w skutku. Przyczynowość polega zatem na projekcji formalnej czy też powieleniu formy. Jest to obecność *ad extra* przyczyny w skutku. Zubiri proponuje dokonanie ekstrapolacji tego typu przyczynowania ze świata bytów ożywionych na każde przyczynowanie. Wtedy w każdym przyczynowaniu będzie chodziło o powielenie formy obecnej w przyczynie. Z charakteru ekstatycznego bytu, który jest przyczyną, wynika charakter ekspansywny czy też wyrzucający (z wnętrza przyczyny) (*expansión o proyección excéntrica*) przyczynowości jako takiej.

W przyczynowaniu bytu jest zawarta nie tylko przyczynowość formalna – wylewająca się, ale także przyczynowość celowa. Jest to związane z tym, że byt

³⁷ SS, s. 470.

³⁸ SS, s. 467-470.

³⁹ SS, s. 471.

jest dobrem. Tak samo skutek przyczynowania bytu jest dobrem, bo pochodzi od przyczyny. Efektem przyczynowania jest napięcie (*tensión*) w bytach wytworzonych, gdyż są one pewnym naciągnięciem czy też rozciągnięciem i rozszczeniem (*dis-tensión, ex-tensión, pre-tensión*) przyczyny. To napięcie w bytach skończonych wynika z natury dobra, od którego pochodzą i do którego zdążają. Stąd obecny jest w nich *eros*, aby mogły osiągnąć własną i naturalną doskonałość. Do natury bytu należy jego jedność, która jest aktywnością nakierowaną na realizowanie się jako byt żyjący oraz na realizowanie własnej formy. Dlatego w rzeczach jest ruch ku temu, czym mają być. Mają być własną rzeczywistością. Mają być sobą. Na tym polega ich *eros*⁴⁰.

Podsumowując, Zubiri stwierdza, że „każdy byt jest potrójnie zjednoczony. Byt jest przede wszystkim jednością z sobą samym. Jest intymnością metafizyczną [z własnymi cechami i aktami]. Byt jest jednością jako odbicie swego rodzica. Jest jednością z racji swojego pochodzenia (*unidad de su origen*). I wreszcie, byt jest jednością wszystkich indywiduów w swoim gatunku [...]. Ze względu na własny byt, każda rzecz znajduje się we wspólnocie (*comunidad*) [z innymi bytami tego samego gatunku]”⁴¹. Ostateczna struktura metafizyczna bytu wyraża się zatem w intymności z samym sobą, jedności ze swoją przyczyną, od której pochodzi, oraz komunikacji (*comunicación*) z innymi bytami tego samego gatunku⁴².

Istota bytu a jego cechy

„Istotą bytu ojcowie greccy nigdy nie nazywali odpowiednika definicji przedmiotu (*definición esencial*), tylko bardziej przez istotę rozumieli aktywność bytu jako źródła własnych cech (not)”⁴³. Zubiri stwierdza, że naturą istoty jest „istoczenie” (*esenciar*). Wyrazem tego jest *dynameis* bytu, czyli jego cechy i akty⁴⁴. Dla ojców greckich „byt był *ousia*, skarbem, bogactwem. Jednak bogactwo tak rozumiane było ukryte w samym sobie. Potencje bytu [cechy i akty] nie są niczym innym, jak namacalnym (*patente*) wyrazem tego ukrytego bogactwa [...]”⁴⁵. Odzwierciedla się w nich to, czym jest byt w swej istocie i od czego pochodzi. Ta widoczna dla oczu manifestacja jest prawdą bytu, jest jego objawieniem, proklamacją dobra bytu i wyrazem doskonałości jego istoty. Dlatego byt zewnętrznie wyraża swoje wewnętrzne podobieństwo do swojej przyczyny, czyli

⁴⁰ SS, s. 471-474; G. Díaz Muñoz, *Teología...*, s. 75.

⁴¹ SS, s. 475.

⁴² SS, s. 475; 501.

⁴³ SS, s. 474.

⁴⁴ SS, s. 474.

⁴⁵ SS, s. 474.

Boga, będącego jego istotą. Grecy ten typ podobieństwa nazywali obrazem. Obraz jest podobieństwem tego, co przedstawia, gdyż od tego pochodzi⁴⁶.

Osoba

Byt nie oznacza przede wszystkim substancji. Byt to istnienie, trwanie. Osoba jest bytem. Zubiri odróżnia osoby od innych bytów ożywionych. „[...] jedność bytów ożywionych jest czysto naturalna. Jest ona i pochodzi od tego, czym rzeczy są same w sobie (*en sí mismas*). [...] Natomiast w człowieku jest coś więcej. Cała moja natura oraz to wszystko, co indywidualnie mam (*dots*), nie tylko we mnie się znajduje (*están en mí*), ale jest moje”⁴⁷. W człowieku zachodzi różnica między naturą a osobą. „Natura jest tym, co się posiada. [Natomiast] osoba to ten, kto posiada [*la naturaleza es siempre algo tenido. La persona es el que tiene*] [...] Dlatego istotną cechą osoby jest to, [...] że się konstytuuje w rzeczywistości [*estar constituida en la realidad*]”⁴⁸. „Gdy jest się osobą, cały byt/bycie osobowe [*ser personal*] jest odniesione do tego, od kogo otrzymuje naturę, a ponadto do tego, kto może ją współdzielić. Osoba jest istotowo, konstytutywnie i co do formy [*formalmente*] odniesiona do Boga i do innych ludzi. [...] Wylewanie się [*efusión*] oraz rozprzestrzenianie się bytu/bycia osobowego nie ma charakteru naturalnego napięcia [objawiającego się] w postaci *erosa*. [Osoba] się rozprzestrzenia i rozszerza dzięki doskonałości osobowej, którą już jest. [To rozprzestrzenianie się] to donacja, *agape*, które nas prowadzi do Boga i innych ludzi”⁴⁹. Zubiri wiąże *agape* z wolną wolą⁵⁰.

Autor *El ser sobrenatural* rozróżnia w człowieku, za ojcami greckimi, ducha, duszę i ciało. „[Duch] jest tym, co trwałe w człowieku i jest jego jedynym prawdziwym bytem/byciem [*ser*]. To duch spośród wszystkich stworzeń najbardziej jest podobny do Boga [...]. Jest Jego obrazem. Obraz ten jest głębią ludzkiego bytu, jego dobrem i zasadą. [...] W tym osobowym duchu manifestuje się w najwyższym stopniu charakter źródłowo jednoczący miłości [*el carácter originariamente unitivo del amor*]. Nakierowany na siebie samego duch jest odwiecznie pociągany przez Boga. [...] Duch [...] jest formalnie i konstytutywnie bytem [*ente*] powołaniowym [*vocacional*]. To bycie ciągniętym, czy też lepiej powiedzieć, to bycie zależnym jest przeznaczeniem [ludzkiego ducha]. Oznacza to, że Bóg jest przeznaczeniem ducha ludzkiego, nie jako coś zewnętrznego wobec niego, tylko jako coś, co jest wpisane w sens jego bycia. Aby wyeliminować wszelką fałszy-

⁴⁶ SS, s. 476; Por. : A. González, *Los origenes...*, s. 227.

⁴⁷ SS, s. 477.

⁴⁸ SS, s. 477.

⁴⁹ SS, s. 478.

⁵⁰ SS, s. 464.

wą panteistyczną interpretację, wystarczy przypomnieć wspomnianą kilkakrotnie wcześniej strukturę przyczynowości formalnej⁵¹. Pamiętamy, że dla Zubiriego ma ona charakter zarówno sprawczy, jak i celowy, dlatego Bóg jako przyczyna także pociąga człowieka. „Stworzenie jest promieniowaniem *ad extra* ekstاتycznego bytu [Boga]. Ponadto rzeczy istnieją [*son*], ponieważ podtrzymują swój byt/bycie z powodu przyciągania [*atracción*], którego doświadczają ze względu na boski *eros*. Dziełem miłości jako zasady bytu jest *henopoiesis*, czyli jednocześnie⁵². W osobie ludzkiej mamy jedność *agape* i *eros*. Człowiek w swojej miłości, która jest donacją jego samego (*agape*), wychodzi poza siebie w kierunku dobra i przez to uzyskuje własną doskonałość, co jest już cechą *erosa*⁵³.

Bóg

Powyższe rozważania pozwalają przejść do analizy sposobu rozumienia przez ojców greckich nowotestamentowego określenia „Bóg jest miłością”. Jest to definicja metafizyczna Boga. Bóg jest najdoskonalszym bytem. Ta doskonałość wyraża się w miłości. „Bóg to pełnia bytu jako działanie [*acción*]. [...] Jest czystym działaniem [*acción*], *eo ipso* trwałą jednością w najwyższym sensie – czyli absolutnego posiadania samej siebie⁵⁴. Bóg jest najbardziej ekstатycznym bytem, bo jest w pewnym sensie trwającą (*subsistente*) ekstazą. Bóg jest czystą i trwałą aktywnością, ale bez zmiany. Bóg jest doskonałym życiem, jest pełnią bytu jako działanie, ale bez zmiany. Według greckich ojców Kościoła termin „Bóg” nie oznacza przede wszystkim natury, tylko działanie. To działanie to trwałą jedność rozumiana jako pełnia posiadania siebie samego. Bóg jest samą tożsamością (*mismidad*), stąd jest osobą trwającą (*subsistente*).

W bytach skończonych jedność się realizuje w postaci *erosu*, aby zrealizować własne dobro. W Bogu jedność jest czysta i jest jego własną rzeczywistością. Jedność wyraża się w nim w postaci trwałej *agape*. W Bogu byt jest dobrem i dlatego Bóg jest nieskończenie ekstатyczny, dąży do udzielania się jako nieskończone źródło, jako *fontanalis plenitudo*. Nieskończoność jego tożsamości jest nieskończonością jego osobowej ekstazy. Atrybuty Boga są jego *dynamis*, są nieskończonym bogactwem jego bytu i dodatkowo wyrazem tego, czym w ukryciu jest jego istota. Są też prawdą jego nieskończonej istoty. Wyrażają to, czym Bóg jest. Jeśli Bóg jest osobą, to jego atrybuty mają charakter osobowy. W bytach skończonych prymat dobra wobec bytu jest niedoskonały, dlatego *eros* takiego bytu jest zawsze dynamiczny i wiąże się ze zmianą. Przechodząc do

⁵¹ SS, s. 500-501.

⁵² SS, s. 501.

⁵³ SS, s. 464-465.

⁵⁴ SS, s. 479.

analizy życia wewnętrznego Boga jako Trójcy, Zubiri wyraźnie zaznacza, że jest ono poznane nie przez neutralne światopoglądowo analizy rozumowe, tylko jest czymś otrzymanym w objawieniu chrześcijańskim⁵⁵.

Stworzenie świata

Ekstazy Boga wyraża się na trzech płaszczyznach: wypływanii wewnętrznym, czyli życiu trynitarnym, stworzeniu świata, czyli wylewaniu się na zewnątrz – poza Boga – oraz donacji ubóstwiającej, czyli łasce uświęcającej⁵⁶. Ten ostatni element analiz Zubiriego pomijam.

Baskijski filozof uznaje, że biblijny opis stworzenia przedstawia ekstazy działanie Boga jako miłości. Tutaj Jego miłość jest zarówno zasadą, jak i kresem stworzenia. Jest to stwarzanie czegoś różnego od Boga jako rozprzestrzenianie się Boga. To rozprzestrzenianie się Boga utrzymuje rzeczy stworzone w jedności z Nim. Wpływ miłości Boga to wytwarzanie czegoś innego od Niego. Jest to projekcja poza Boga (*ad extra*) czegoś innego niż On i co jest z Nim w jedności (*sino en producir el ámbito mismo de la alteridad como un unum proyectado ad extra*). „[...] to, co stworzone pozyskuje swoją egzystencję [*cobra su existencia*] tylko dzięki jedności pierwotnej, źródłowej oraz rodzącej pochodzącej z miłości. Jedność ta widziana od strony stworzeń to wylew miłości Boga pociągający wstępująco ku Bogu. Rozumiana w ten sposób jedność nie jest niczym innym jak odwrotnością samego aktu stwórczego Boga. Są to dwa oblicza tego samego aktu stwórczego jako wylewającej się miłości [Boga]”⁵⁷. To ostatnie stwierdzenie jest dla naszych badań myśli Zubiriego bardzo ważne. Z jednej strony myśliciel ten stwierdza, że to, co do tej pory wypowiedział w terminach filozofii greckiej, nawiązując do neoplatonizmu, Arystotelesa itp., jest filozoficznym tłumaczeniem objawienia chrześcijańskiego. Niemniej jednak zaznacza, że w stworzeniu istnieje jakiś ślad boskiego pochodzenia bytów w postaci jedności ze swym źródłem. Jest to droga, którą będzie podążać jego filozofia i co będę chciał wykazać. W niej to Zubiri uzna, że jedność ta jest jakoś dana w doświadczeniu, czyli jest faktem. Doświadczenie będzie ukazywać, że rzecz w wymiarze swej formy rozszerza się ku jakiejś nieznannej nam pełni. Także i doświadczenie ukaże, że człowiek w pewnym aspekcie swej formy żyje w dynamicznym napięciu wskazującym na jakąś enigmatyczną pełnię, z której tę formę otrzymuje.

Życie trynitarnie Boga polega na tym, że miłość komunikuje tę samą naturę innym Osobom Boskim. Stworzenie w tym nie uczestniczy. Owocem tego byłby

⁵⁵ SS, s. 479-482.

⁵⁶ SS, s. 481.

⁵⁷ SS, s. 493.

panteizm. Ojcowie greccy – kontynuuje Zubiri – zdecydowanie zwalczali neoplatonizm Plotyna. Życie trynitarnie polega na wspaniałomyślności Boga, jest to *agape*, donacja swojej natury innej Osobie Boskiej. W przypadku kreacji świata Bóg stwarza inne rzeczy w sposób wolny. Choć świat na zasadzie emergencji (*emerja*) pochodzi z Boga, to jednak w akcie stworzenia Bóg transcenduje samego siebie. Stwarzanie jest aktywnością Boga poza Nim samym. Skutkiem aktu stwórczego jest coś innego od Boga i dlatego akt ten nie jest emanacją. W akcie tym jest obecny element transcendencji aktu stwórczego w stosunku do samego Boga. Przeciwnieństwem tak rozumianej transcendencji Boga w akcie kreacji jest immanencja Boga w stosunku do samego siebie, która wyraża się w pochodzeniu Osób Boskich. „Aby przeciwstawić się każdej formie emanacji, Nowy Testament i ojcowie greccy podkreślają charakter transcendentny aktu stwórczego, przeciwstawiając go pochodzeniom [*procesiones*] immanentnym, które są [*producen*] Osobami Boskimi”⁵⁸.

Działanie Boga jest zarówno na zewnątrz boskiego bytu, jak i do wewnątrz. To pierwsze to stworzenie świata. Także i ono jest wyrazem boskiej *agape*. Działanie Boga do wewnątrz powoduje, że *agape* jest samym Bogiem, Trójcą trzech Osób Boskich. W przypadku działania na zewnątrz powstają inne rzeczy. W odniesieniu do życia trynitarnego *agape* to samo życie Boga. Natomiast stworzenie, to ponownie *agape*, ale już jako wyraz decyzji Jego woli. W akcie stwórczym, który transcenduje boski byt, na drodze przyczynowania wyraża się boskie życie na zewnątrz boskiego bytu. Jeśli boskie życie polega na przekazywaniu tej samej formy Osobom Boskim, to tak samo dokonuje się w akcie stwórczym. Jest to „re-produkcja” tej samej formy, wylewanie się przyczyny w skutek. Skutek jest odbiciem swojej przyczyny. Według Dionizego stworzenie to świecenie na zewnątrz boskiego bytu.

Konsekwencje bytowe przyczynowania formalnego w rzeczach

„Struktura ontologiczna bytu stworzonego polega na tym, iż jest on przede wszystkim pewną dwoistością pomiędzy tym, że jest, i tym, czym jest [*entre el que es y lo que es*]”⁵⁹, czyli reprodukcją swojej przyczyny – Boga. Każdy byt jest dwoistą jednością. Z jednej strony jest w nim napięcie, aby pozostać w swojej wewnętrznej jedności (intymności) bytowej. Jest to utrzymywanie się (*mantenerse*) w sobie samym. Z drugiej strony każdy byt jest napięciem wewnętrznym, które jest korelatem przyciągania wstępującego, *erosa* skierowanego ku Bogu. Dlatego byt jest działaniem. Można wyrazić to inaczej: W bycie skończonym

⁵⁸ SS, s. 494.

⁵⁹ SS, s. 496.

prześwituje Bóg, bo byt jest Jego reprodukcją. Stąd „byt skończony to działanie (*acción*) w kierunku (*hacia*) własnej formy wzorczej”⁶⁰, z której się wywodzi. Tak rozumiana forma jest *agathon*, dobrem ontologicznym, Bogiem, w którym każda rzecz konstytutywnie jest. Przez to w każdym bycie prześwituje jego dobro, które jest dobrem Boga. Jest to zarazem dobro idealne, bo jest pomyślanym przez Boga wzorem rzeczy. Przejawem tego dobra w bycie skończonym jest jego *dynamis*, czyli jego doskonałości i akty rozumiane jako płodność działania. Doskonałości te są wyrażone w aktach jako *energeiai*. W *dynamis* bytu na zasadzie promieniowania ujawnia się jego wewnętrzne dobro, którym jest rzecz, a które jest reprodukcją formy Boga. *Dynamis* to dobro i prawda bytu. Dwoistość bytu wyraża się także w tym, że ma on swoją tożsamość dzięki pewnej inności (*alteridad*) konstytutywnej wobec Boga, od którego pochodzi. „Byt skończony jest samym sobą i czymś innym jednocześnie. Jest tożsamością w inności [wobec Boga] [*al ser finito le compete ser lo «mismo» y lo «otro»: es la mismidad en la alteridad*]”⁶¹.

Działanie przyczynowe Boga polega na tym, że Jego działanie otrzymuje przyjmujący. Stąd byt nie istnieje inaczej jak przez obecność w działającym, czyli w Bogu⁶². Jeśli Święty Paweł mówi, że jesteśmy „w” Bogu, to właśnie to wszystko, co było powiedziane do tej pory, jest wyjaśnieniem tego stwierdzenia.

3. ISTOTNE WĄTKI OBECNE W *EL SER SOBRENATURAL* KONTYNUOWANE PÓŹNIEJ W FILOZOFII ZUBIRIEGO

Przyczynowanie formalne

Jakie istotne wątki, które później będą kontynuowane w filozofii Zubiriego, dostrzegają w tym teologicznym tekście komentatorzy jego dorobku? González, podsumowując wagę tego tekstu, stwierdza, że to tutaj pojawia się przyczynowanie formalne Boga w stworzeniu jako przeciwstawione przyczynowaniu sprawczemu. W tym ujęciu rzeczy są odbiciem boskiego bytu⁶³. Także Díaz Muñoz podkreśla ten sam wątek, stwierdzając, że Zubiri w tym tekście pokazuje, jak jest powiązany skutek z przyczyną⁶⁴. Podobną uwagę umieścił Sáez Cruz. „Dzięki inspiracji neoplatonickiej Zubiri wybiera przyczynowanie formalne jako model,

⁶⁰ SS, s. 497.

⁶¹ SS, s. 493-397.

⁶² SS, s. 497.

⁶³ A. González, *Los orígenes...*, s. 226.

⁶⁴ G. Díaz Muñoz, *Teología...*, s. 75.

według którego stworzy system metafizyczny, który wyjaśnia, jak w Bogu jest konstytuowane i fundowane to wszystko, co rzeczywiste”⁶⁵.

Dynamiczność rzeczywistości i napięciowy charakter osoby

Innym ważnym wątkiem obecnym w *El ser sobrenatural* jest rozumienie przez Zubiriego rzeczywistości jako istotowo dynamicznej. Sáez Cruz stwierdza, że „także tu znajduje się kluczowy element filozofii Zubiriańskiej, jakim jest jego dynamiczna interpretacja rzeczywistości. Pierwotną podstawą dynamiczności rzeczywistości jest wizja bytu [...] przypisywana ojcom greckim. Począwszy od tej aktywności [bytu Boga] rozumie się napięciowy dynamizm bytów skończonych jako takich (co będzie odzwierciedlone w przyczynowaniu między człowiekiem a Bogiem jako «dynamiczne napięcie»)⁶⁶”.

Także tutaj Sáez Cruz odnajduje podstawy do rozumienia osoby jako swojości (*suidad*). To tu Zubiri zaczyna mówić o tym, że natura oraz cechy osobowe są „moje”. Natura jest czymś, co się ma. Osoba to ten, kto ma⁶⁷.

Z kolei Juan José García wspomina, że to dzięki inspiracji, pochodzącej od ojców greckich, przedstawiających własną koncepcję stworzenia świata, Zubiri w okresie dojrzałym formułuje pojęcie władzy rzeczywistości, które pozwoli mu oddalić się od kreacjonistycznego rozumienia stworzenia świata i pójść własną drogą⁶⁸.

Rzeczy jako bycie *ad extra* Boga

Mówiąc o rzeczach, Zubiri uznaje, że są one obecnością Boga *ad extra*, czyli Jego obecnością poza Nim samym. Ponadto rzeczy są w Bogu. Takie rozumienie relacji między Nim a rzeczami pozostanie w filozofii Zubiriego do końca – stwierdza Sáez Cruz.

Przyczynowanie międzyosobowe

Także tu – ponownie zauważa Sáez Cruz – są podstawy przyczynowania międzyosobowego między Bogiem a człowiekiem. Zubiri później uzna, że ten rodzaj jest najwyższą formą przyczynowania⁶⁹.

⁶⁵ Por.: J. Sáez Cruz, *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I*, “The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 42.

⁶⁶ Tamże, s. 42; A. González, *Los orígenes...*, s. 231.

⁶⁷ J. Sáez Cruz, *La causalidad... parte I*, s. 42.

⁶⁸ J.J. García, *El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos*, “The Xavier Zubiri Review” 4 (2002), s. 19n.

⁶⁹ J. Sáez Cruz, *La causalidad... parte I*, s. 42.

Bycie formą Boga (*deiformación*)

Należy dodać jeszcze kolejny wątek, który już do końca będzie obecny w filozofii Zubiriego. Jest nim mianowicie to, że rzeczy są formą Boga. Początkowo Zubiri używa hiszpańskiego terminu *deiformación*, który później zamieni na *deiformidad*⁷⁰. Jak odnotowuje González, „Sympatia Zubiriego wobec różnych autorów jest zmienna, ale wspomniana perspektywa, którą skrótowo możemy określić jako perspektywę boskiej formy *deiformación*, pozostanie na zawsze”⁷¹. *Deiformación* człowieka, jak i całego stworzenia, jest konsekwencją bycia formalnie zależnym od Boga. Podobne podejście do tej kwestii prezentuje Emilio José Domínguez⁷².

Inne ważne wątki

Oprócz powyższych stwierdzeń, które będą ciągle obecne w filozofii Zubiriego, istotne jest także dostrzeżenie i tego, że w tekście tym mamy podstawy, co jedynie częściowo zasugerował Sáez Cruz, do rozumienia wspólnej formy, czyli Boga obecnego w rzeczy jako jej istoty, jako czegoś powszechnego w stworzeniu. Da to podstawę do późniejszego uznania, że forma ta (już jako rzeczywistość rzeczy) ma charakter transcendentalny. W *El ser sobrenatural* Zubiri wspomina, że byty o wspólnej formie stanowią wspólnotę i nawzajem się komunikują. Później umożliwi to Zubiriemu mówienie o respektywności rzeczywistości, która będzie jednym z wymiarów transcendentalności rzeczywistości.

Należy wreszcie wspomnieć o późniejszej epistemologii Zubiriego, w której wyróżnia się trzy momenty. Pierwszy, to percepcja rzeczy jako realnej. Następnie realne rzeczy są porównywane między sobą tak, żeby poznać, czym one są w kontekście innych rzeczy. Te dwa pierwsze momenty to etap fenomenologii Zubiriego. Zostaje on domknięty przez etap trzeci, metafizyczny, w którym poznanie polega na wglębieniu się w rzeczywistość rzeczy, czyli jej formę, tak, by odkryć niewidoczną dla nas, choć doświadczaną w rzeczy jej istotę. Okaże się, że formą tą jest Bóg.

Dokonawszy powyższego podsumowania, można stwierdzić, że *El ser sobrenatural* jest kluczowym tekstem do odkrycia pełniejszego horyzontu inspiracji Zubiriego. Jeśli mówi on o swoim wielkim upodobaniu do teologii ojców greckich, to z pewnością słowa te nie wyrażały tylko jego emocji.

⁷⁰ PTH, s. 37.

⁷¹ A. González, *Los orígenes...*, s. 246.

⁷² E.J. Domínguez, *Deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, [praca doktorska], Salamanca 2002, s. 73. Patrz także: J.L. Cabria Ortega, *Relación teológico-filosófica en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Roma 1997, s. 308; A. Pintor-Ramos, *Dios como problema en Zubiri*, “Universitas Philosophica” 2 (1985), s. 41; G. Gómez Cambres, *Persona y Dios*, “La ciudad de Dios” 195 (1982), s. 266.

Dopelnienie historyczne – Arystoteles

Aby dopełnić historycznego obrazu filozoficznych poszukiwań i inspiracji Zubiriego owego czasu, należy jeszcze raz powrócić do Arystotelesa. Trzeba także pamiętać, że wtedy, gdy Zubiri wygłasza wykłady zawarte w *El ser sobrenatural*, zaczyna mówić o rzeczywistości jako momencie rzeczy. Zagadnieniu temu przygląda się González, analizując *Cursos Universitarios* z lat 30. XX wieku. Zubiri w tym czasie odkrywa Arystotelesa i zastanawia się nad właściwym tłumaczeniem Arystotelesowskiego terminu *energeia*. Zubiri wie, że można go tłumaczyć jako emergencja rzeczy, czyli jej powstawanie, lecz on przekłada go jako „rzeczywistość”. Ma świadomość, że nie jest to tłumaczenie doskonałe. Historycznie rzecz biorąc, łacinnicy przekładali *energeia* jako ‘akt’ albo ‘aktualność’ (*actus, actualitas*).

Ponadto Zubiri odrzuca tradycyjne rozumienie terminu „rzeczywistość” jako ‘coś, co jest przeciwstawne nicości’. Tendencję przeciwstawiania rzeczywistości i nicości rozpoczął Święty Augustyn, a kontynuował do naszych czasów Heidegger. Zubiri uznaje, że termin „rzeczywistość” w starożytności greckiej jest rozumiany także jako posiadanie w sobie pewnej efektywności (*efectividad*). Jest to rozumienie terminu „rzeczywistości” w duchu niemieckiego odpowiednika tego słowa, jakim jest *Wirklichkeit*, gdzie *wirken* oznacza jakieś dzianie się *ergon*. W konsekwencji, konkluduje Zubiri, rzeczywistość nie powinna być rozumiana z perspektywy nicości, co jest już wpływem myśli chrześcijańskiej na filozofię grecką, tylko z perspektywy efektywności. Rzeczy mają rzeczywistość efektywną i dlatego można je dotknąć, doświadczyć ich. Jest to swoista reinterpretacja Arystotelesa dokonana przez Zubiriego. Arystoteles jest tym, który uprawia filozofię, zaczynając od bezpośredniego doświadczenia rzeczy (a nie od pojęcia nicości i stworzenia z nicości). Dla Zubiriego rzeczywistość to *actualidad*, czyli obecność czy też efektywność (w doświadczeniu). *Actualidad* to bycie obecnym rzeczy z samej siebie jako realnej w naszych władzach poznawczych. Rzeczywistość rzeczy jest fundamentem jej obecności i jawności⁷³.

Pozostałe filozoficzne wątki obecne na tym etapie, które pozostaną do końca

W tym okresie Zubiri, pracując nad Arystotelesem, ustalił także jeszcze inne stałe już koncepty dla swojej przyszłej filozofii. Dla uzupełnienia kontekstu historycznego jego myśli warto o nich wspomnieć. Generalnie Zubiri nie uznaje, że istnieje tylko jedna interpretacja Arystotelesa, gdyż nie ma w sensie ścisłym

⁷³ CU I, s. 238-239; 248-249; A. González, *El eslabón aristotélico*, s. 18-20. Z perspektywy lat Zubiri podejmuje temat substancji i rzeczywistości u Arystotelesa jeszcze raz w PFMO, s. 53-69.

Arystotelesowskiego systemu filozoficznego⁷⁴. W kwestiach prawdy Zubiri interpretuje wypowiedzi Arystotelesa, że nie jest ona, jak chciałby Heidegger, wydobyciem czegoś z ukrycia, tylko jest jawnością (*patencia*)⁷⁵. Zubiri zauważa również, że u Arystotelesa są pewne podstawy do mówienia o substancywności, a nie o substancji⁷⁶. Substancja/substancywność jest czymś konstytutywnie wystarczającym; to, co rzeczywiste, jest tym, co jest wystarczalne, aby być z siebie. Także tu pojawia się termin *el prius*, wyrażający to, że doświadczamy rzecz jako istniejącą samodzielnie, niejako wcześniejszą niż to, co się jawi w naszym poznaniu⁷⁷, a także to, że substancywność nie jest podmiotem, jak w koncepcji Arystotelesowskiej substancji. Substancywność jest czymś „z siebie”, czyli jest samowystarczalna.

Podsumowując ten okres poszukiwań Zubiriego, można powiedzieć, że zarówno filozofia starożytna, jak i neoplatonizm wczesnochrześcijański były źródłem inspiracji metafizycznych. Prawdziwość tych inspiracji Zubiri starał się wykazać w ramach swojej epistemologii i metafizyki.

⁷⁴ A. González, *El eslabón aristotélico*, s. 16.

⁷⁵ Tamże, s. 19.

⁷⁶ Tamże, s. 12.

⁷⁷ Tamże, s. 24-26.

II. RZECZYWISTOŚĆ (APREHENSJA PIERWOTNA)

Zmiana perspektywy

W pierwszym rozdziale przedstawiłem zarówno inspiracje teologiczne, jak i filozoficzne, które wpływały na Zubiriego w latach 30. i 40. XX wieku. W niniejszej części opracowania omówię okres jego filozofii, który należy nazwać dojrzałym. Jak zaznaczyłem wcześniej, prawdziwość inspiracji tych, a w szczególności neoplatońskiej wizji Boga i Jego wpływu na świat, baskijski filozof będzie starał się wykazać w ramach swojej filozofii. Ukazując poszczególne działy filozofii Zubiriego, będziemy w stanie zauważyć, w jakim stopniu są one inspirowane metafizyką z *El ser sobrenatural* i jak stopniowo ją potwierdzają.

Jeśli w *El ser sobrenatural* mamy perspektywę teologiczną, czyli wizję Boga i świata wywodzącą się z objawienia chrześcijańskiego, opisaną i wyjaśnioną w neoplatońskich filozoficznych kategoriach, to teraz przechodzimy do filozofii Zubiriego, który stawia sobie zadanie wychodzenia od tego, co neutralne światopoglądowo i dostępne w bezpośrednim doświadczeniu, a następnie wyjaśnienia tego w ramach metafizyki.

Analizy zacznę od najdojrzalszego dzieła Zubiriego, jakim jest trylogia *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos*, *Inteligencia y razón* (1980-1983), gdzie myśliciel ten omawia kwestie nie tylko epistemologiczne, ale także metafizyczne. W tej trylogii baskijski filozof stara się być wierny ideałowi, którego nauczyła go fenomenologia. Stara się wychodzić od tego, co jest dane, czyli od tego, co jest faktem. Zgodnie z tym, w doświadczeniu czy też percepcji rzeczy nie mamy danego tego, że rzecz ma wspólną formę z Bogiem, a jedynie to, że każda rzecz jest rzeczywistością czy też jest rzeczywista. Dlatego Zubiri zaczyna swoją filozofię bez żadnej teorii wstępnej. Stąd to, co inspirowane objawieniem chrześcijańskim, czyli to wszystko, co powiedzieliśmy w pierwszym rozdziale odnośnie do tekstu *El ser sobrenatural*, Zubiri chce traktować jako niedane. Czy rzeczywiście tak czyni, okaże się w trakcie dalszych analiz.

1. PERCEPCJA RZECZYWISTOŚCI¹

Poznanie rzeczywistości

Analizując w pierwszym tomie swojej trylogii zatytułowanym *Inteligencia sentiente*² nasze poznanie rzeczywistości, Zubiri skupia się na pierwszej jego fazie, jakim jest aprehensja pierwotna (*aprehensión primordial*). Zubiri kończy to dzieło w 1980 roku. Baskijski myśliciel swoją epistemologię nazywa noologią. Jest to nauka dotycząca „aktualizowania się rzeczywistości w inteligencji w akcie jej pierwotnego, bezpośredniego ujęcia poznawczego (aprehensji pierwotnej)”³. Jeśli filozofia Arystotelesa czy też Tomasza z Akwinu zakłada pewien dualizm podmiot–przedmiot poznania, to – zdaniem Zubiriego – skupiając się na tym, co jest bezpośrednio dane w inteligencji, dualizm ten przekraczamy⁴. Aprehensja pierwotna to najbardziej elementarny akt inteligencji rzeczywistości, inicjujący wszelkie poznanie. Jest to akt poznawczy przed wszelką interpretacją, umożliwiającą bycie z samymi rzeczami, które są właśnie rzeczywistością⁵. Zdaniem Zubiriego, błędem filozofii nowożytnej jest niezauważenie faktu, że rzecz jest dana bezpośrednio w intelekcyjności na podstawie danych zmysłowych i że rzecz w tejże intelekcyjności nie jest konstytuowana przez ludzkie władze poznawcze⁶.

Czym się charakteryzuje ten najbardziej pierwotny akt poznawczy? Ludzkie inteligowanie (*intelección*), bo tak Zubiri nazywa nasze poznawcze akty, to „czysta aktualność tego, co rzeczywiste [w inteligencji odczuwającej (*inteligencia sentiente*)]”⁷. Intelekcyjność rzeczy, czy też rzeczywistości, nie jest świadomością, jak chciałby tego Husserl. Nie jest zdawaniem sobie sprawy z czegoś⁸. Nie jest to też akt jakiegokolwiek władzy ani jakiegokolwiek świadomości, tylko jest to percepcja (*apre-*

¹ Istnieją zasadnicze trudności związane z oddaniem w języku polskim terminologii Zubiriego. Jak czytamy w *Słowniku wyrazów obcych*. PWN, (Warszawa 1980, s. 43) słowo „aprehensja” było stosowane dawniej i oznaczało ‘niepokój’, ‘lęk’, ‘zmartwienie’, ‘rozpacz’. Stąd też tego słowa unikam, używając zamiast niego słowa „percepcja”, a czasem „doświadczenie”. Jedyne przypadki, gdy używam słowa „aprehensja”, to gdy termin ten będzie się odnosił do stadiów poznania, jakimi są: aprehensja pierwotna, aprehensja prosta oraz aprehensja rozumiejąca.

² IRE.

³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xawiera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 30.

⁴ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundanidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 182; A. Savignano, *Xavier Zubiri: de la fenomenología a la metafísica de lo real*, “The Xavier Zubiri Review”, 14 (2016-2018), s. 17-40.

⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 31. Samo pojęcie rzeczywistości w filozofii Zubiriego patrz: Ph. Secretan, *El concepto de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 329-350.

⁶ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 32.

⁷ IRE, s. 13.

⁸ IRE, s. 21.

hensión), czyli akt uchwycenia tego, co obecne⁹. Aktualność (*actualidad*) to fizyczne bycie w inteligencji tego, co realne. Owo fizyczne bycie w inteligencji odczuwającej nie stwarza jedynie relacji zewnętrznej, ale także wewnętrzną między inteligencją a rzeczą. Przykładem, jakim się posługuje Zubiri, jest obecność człowieka przy innym człowieku. Jest to już inna obecność niż ta, którą stwarza obecność kamienia przy człowieku. Aktualność jest momentem wewnętrznym odczuwanej rzeczy realnej. Tak samo osoba sama się czyni obecną w inteligencji innej osoby. Oznacza to, że obecność osoby jest zdeterminowana przez nią „z niej samej” (*desde sí misma*). Ta obecność rzeczy z siebie samej w inteligencji to drugi moment aktualności¹⁰.

Znajdowanie się (*estar*) w inteligencji jest cechą własną rzeczywistości. To, co rzeczywiste, nie „jest” (*es*) w sensie *esse* Tomasza z Akwinu, tylko „znajduje się” (*está*) w inteligencji¹¹. Rzecz znajdująca się w inteligencji jest odczuwana jako realna. Zubiri mówi, że każda rzecz ma formę rzeczywistości. Przytaczając jego własną terminologię, przyjmujemy, że każda rzecz przez nas percypowana ma formatywność rzeczywistości¹². Formatywność rzeczywistości nie jest konceptem metafizycznym, tylko momentem odczuty o charakterze deskryptywnym (*un momento sentiente de carácter descriptivo*)¹³. Jest czymś fizycznym, a fizyczny znaczy realny. To są synonimy. Realny z kolei to nie znaczy konceptualny ani sztuczny¹⁴. Według Zubiriego w intelekcyj rzeczywistość percypowana się znajduje i to znajdowanie się ma charakter fizyczny¹⁵. Intelekcja jest aktualizacją impresywną rzeczywistości w inteligencji¹⁶.

Doświadczenie rzeczywistości

Doświadczenie (*aprehensión*) rzeczy to wrażenie (*impresión*) not (cech) rzeczy doświadczanej, jest to także percepcja rzeczywistości tejże rzeczy (*aprehensión de realidad*)¹⁷. Stąd inteligowanie jej polega na doświadczaniu tego, co rzeczywiste jako rzeczywiste albo – inaczej – jest to doświadczenie rzeczy realnej jako realnej. Rzecz jawi się nam jako realna.

⁹ IRE, s. 23.

¹⁰ IRE, s. 138-139.

¹¹ IRE, s. 140.

¹² Ph. Secretan, *El concepto de la realidad...*, s. 340n.

¹³ J. Conill, *El sentido de la noología*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 282.

¹⁴ IL, s. 30-31; R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo' y el 'prius'*, „The Xavier Zubiri Review”, 4 (2002), s. 69.

¹⁵ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 70.

¹⁶ J. Conill, *El sentido...*, s. 282.

¹⁷ IRE, s. 13.

„Z siebie”

Aby oddać pełniej, czym jest realność rzeczy czy też jej rzeczywistość, Zubiri mówi, że rzeczywisty to ten, który jest „w sobie”, czyli „z siebie”¹⁸. Filozof ten odrzuca pojęcie substancji, bo ta nigdy w doświadczeniu nie jest dana. Oznacza to, że cechy doświadczanego ciepła należą do ciepła w sobie, czyli są samym ciepłem (*en propio*). Bycie samym ciepłem oznacza bycie „w sobie”, „z siebie”. W sensie pozytywnym jest to bycie samodzielnym, niezależnym od poznającego, a w sensie negatywnym oznacza, że nie jest się cechą czegoś, czyli jakiejś substancji¹⁹. W *Sobre la esencia* Zubiri oddaje to stwierdzeniem, że rzecz jest obecnością w inteligencji całości swoich not. „[...] w notach [rzeczy] nie widzimy czegoś, co posiada jakiś podmiot, tylko coś, w czym rzecz jest obecna”²⁰. Istnieją trzy momenty „z siebie”. (1) Rzeczywistość jako taka czy też goła rzeczywistość (*nuda realidad*), (2) siła rzeczywistości, czyli to, że rzeczywistość sama się narzuca inteligencji odczuwającej oraz (3) władza rzeczywistości, która powoduje, że ludzkie Ja pod wpływem kontaktu z rzeczywistością się przemienia²¹. „Z siebie”, będąc rzeczywistością rzeczy, jest jej istotą²².

Zubiri zauważa, że doświadczana przez nas rzeczywistość ma pewną siłę, która oddziałuje na ludzką władzę poznawczą, jaką jest inteligencja odczuwająca. W aprehensji pierwotnej doświadczanie rzeczy dokonuje się mocą samej rzeczy i nie jest efektem toczącego się procesu poznawczego. Tym samym Zubiri daje do zrozumienia, że to rzecz na nas oddziałuje. Wyrażamy to w zdaniu „ciepło grzeje”²³.

Inteligencja odczuwająca w akcie doświadczenia (*aprehensión sentiente*) ma dwa momenty: odczuwanie oraz intelektę²⁴. Tylko człowiek odczuwa ciepło jako ciepło realne, natomiast zwierzę jedynie jako znak termiczny czy też stymulację. W przypadku zwierzęcia należy mówić jedynie o czystym odczuwaniu bez doświadczenia rzeczywistości ciepła²⁵. Innymi słowy, tylko człowiek doświadcza rzeczywistości jako rzeczywistości. Natomiast zwierzęta są wyłącznie stymulowane, gdyż nie mają doświadczenia rzeczywistości²⁶. Oznacza to, że rzeczywistości jako *prius* tego, co się prezentuje w inteligencji, przysługują

¹⁸ IRE, s. 12.

¹⁹ Por. IRE, s. 55.

²⁰ SE, s. 125-126.

²¹ F. Llenín Iglesias, *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Oviedo 1990, s. 99.

²² M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 42.

²³ IRE, s. 56.

²⁴ IRE, s. 12.

²⁵ IRE, s. 82.

²⁶ HD, s. 44.

właściwości termiczne „z siebie”, czyli przed prezentacją. W tym wypadku *prius*, to „moment tego, co się prezentuje w inteligencji jako coś rzeczywistego samo w sobie i samo przez siebie, a nie jedynie jako moment prezentacji”²⁷. Znaczy to, że ciepło ma rzeczywistość w sobie i przez siebie (*en y por sí mismo*)²⁸.

„Z siebie” jako *prius*

W impresji rzeczy jej formatywność rzeczywistości jest pewnym *prius*, czyli czymś wcześniejszym w samej aprehensji. Jest percypowana jako coś wcześniejszego wobec samego aktu inteligencji odczuwającej²⁹. Percypujemy rzecz jako realną przed percepcją³⁰. Aktualność czy też obecność rzeczy w inteligencji i jej rzeczywistość są dwoma wewnętrznymi momentami każdej intelektji. Niemniej jednak aktualność rzeczy w inteligencji jest fundowana przez rzeczywistość, gdyż ta ostatnia jest *prius* rzeczy doświadczanej w stosunku do jej percepcji, czyli rzeczywistość rzeczy nie jest zależna od percepcji, tylko tę percepcję umożliwia³¹. Mówiąc o tym, że rzeczywistość jest „z siebie”, Zubiri opowiada się przeciwko wszelkim idealizmom. Jak wspomniałem, rzeczywistość jako moment rzeczy jest zwana przez baskijskiego filozofa także formatywnością rzeczywistości. Formatywność rzeczywistości to moment niezależności rzeczy od podmiotu, który gwarantuje fizyczne oddziaływanie rzeczy na nas w formie percepcji tej rzeczy. Udzielanie się rzeczy w percepcji jest czymś niezależnym od podmiotu, dlatego Zubiri mówi, że rzecz ma autonomię wobec nas, jest „z siebie” (*de suyo*)³². Oznacza to, że sama percepcja jest poprzedzona (*excedida*) przez coś, co jest „z siebie” łącznie z byciem wcześniejszym niż „znajdowanie” się (*estar*) w intelektji³³. Treść rzeczy oddziałuje na nas jako impresja, ale znajduje się w nas jako coś autonomicznego wobec niej, czyli jest jakoś autonomiczna w stosunku do osoby percypującej. Można tu mówić o pewnym *prius* samej treści. Intelekcja tego *prius* jest cechą charakteryzującą dla człowieka, a nie dla zwierzęcia³⁴.

Rzeczywistość jest wcześniejsza wobec percepcji nie dlatego, że jest czymś poza nią, ale w takim sensie, że jest formatywnością obecną w samej percepcji. Dzięki temu percepcja zawsze dotyczy tego, co realne. To nie znaczy, że obecność rzeczywistości w impresji jest wyłącznie intencjonalna, jak chciałby Hus-

²⁷ IRE, s. 217.

²⁸ IRE, s. 219.

²⁹ IRE, s. 140.

³⁰ IRE, s. 143.

³¹ IRE, s. 146.

³² R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 70.

³³ Tamże, s. 79.

³⁴ Tamże, s. 89.

serl, lecz jest fizyczna (a więc nie jest sztuczna) i obdarzona pewną siłą narzucania się inteligencji³⁵.

Czym jest rzeczywistość? W *El hombre y Dios* Zubiri utożsamia rzeczywistość z tym, co starożytni Grecy rozumieli przez pojęcie *arché*. W ich ujęciu *arché* to natura, to los i konieczność³⁶. Ricardo Espinoza dodaje, że dla Greków natura (*physis*) jest czymś, z czego wszystko się rodzi. Zubiri twierdzi, że starożytni Grecy przypisywali naturze zdolność rodzenia rzeczy czy też uważali, że rzeczy same się w niej rodzą. Według nich natura nie jest czymś, co jest początkiem. Jest czymś, co stanowi istotę rzeczy. Jest „istotą” każdej rzeczy czy też jej podstawą³⁷. *Physis* to początek tego, czym rzeczy będą, i tego, czym obecnie są.

W tym sensie należy interpretować myśl Zubiriego dotyczącą „z siebie”. „Z siebie” jest początkiem, zasadą. Jako zasada jest w dwojakim sensie: (1) Jest zasadą strukturalną wszystkich rzeczy, która czyni je możliwymi. (2) Jest tym, co stanowi dynamizm całości, lecz nie jako substancja, która znajduje się za całością *not*. Dynamizm to pewna jedna całość z *notami* (substancywność). „Z siebie” jako *arché* jest „fizyczną” substancywnością i niczym więcej. „Z siebie” to rzeczywistość jako taka (*nuda realidad*), czyli sama rzeczywistość w tym, co ma najbardziej własnego. Rzeczywistość jako taka, tłumacząc Zubiriego dosłownie, to „naga” rzeczywistość. „Naga” rzeczywistość kładzie akcent na to, że rzeczywistość jest „z siebie” odczuwa w percepcji. Zubiri stosuje zamiennie terminy „naga rzeczywistość” (*El hombre y Dios*) oraz „z siebie” (*Trylogia*). „Nagość” rzeczywistości to jej fizyczność³⁸.

Aby zobrazować lepiej, co ma na myśli, tłumacząc, jak jest nam dana rzeczywistość w akcie *aprehensji* pierwotnej, Zubiri przywołuje dwa rodzaje percepcji: widzenie i dotyk. W poznaniu przez widzenie rzeczywistość jest „przede” mną. Natomiast dotyk daje mi „nagą” rzeczywistość³⁹. To znaczy mniej się koncentruję na *notach* dotykanej rzeczy, a bardziej doświadczam, że rzecz po prostu jest realna. W *Inteligencia y razón* Zubiri mówi, że *aprehensja* pierwotna rzeczywistości to „naga” intelektcja. Coś podobnego zachodzi właśnie w doświadczeniu dotyku, gdy człowiek niewidomy czegoś doświadczają, dotykając⁴⁰.

Noty a rzeczywistość

Zubiri stara się doprecyzować, jaka jest zależność między *notami* a rzeczywistością rzeczy. Ogólnie możemy powiedzieć, że *noty* rzeczywistości, która jest

³⁵ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 304.

³⁶ HD, s. 39-40.

³⁷ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 71.

³⁸ Tamże, s. 73-75.

³⁹ IRE, s. 107.

⁴⁰ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 75-76.

niespecyficzna, nadają pewną specyficzność. Natomiast rzeczywistość nadaje notom realność. Szczegółowiej wygląda to tak: Noty percypujemy jako będące „z siebie”, czyli jako niezależne od nas konstytuują to, co rzeczywiste, determinują rzeczywistość. Zubiri nazywa tę niezależność not determinujących rzeczywistość wystarczalnością (*suficiencia*), a następnie rzeczywistością substancywną czy też substancywnością (*realidad sustantiva, sustantividad*). Jest to wystarczalność, aby być „z siebie”⁴¹. Noty nie są zapodmiotowione w jakiejś substancji, są tylko momentem konstytucyjnym systemu substancywnego⁴², tworzą „wnętrze” rzeczy. Zatem są pewną projekcją na zewnątrz, tworząc wymiar (*dimensión*) rzeczy, który my percypujemy⁴³.

Rzecz realna to zbiór not, które odsyłają do siebie wzajemnie. Noty jako system wzajemnych odniesień „z siebie” mają pewną efektywność w stosunku do mnie, czyli tego, kto je percypuje⁴⁴. To, co się odczuwa w percepcji, to konstrukt not (*constructo de notas*), a nie substancja. Jest to w pewnym sensie substancywność⁴⁵. Noty są nieodłącznym elementem rzeczywistości i właśnie tylko one są dane i percypowane w postaci pewnej treści. Rzeczywistość rzeczy, choć percypowana, jest niespecyficzna i percypowana przedpojęciowo⁴⁶. Obrazowo można by powiedzieć, że jest dla nas przeźroczysta.

Wraz z notami, precyzyjniej mówiąc, w tych notach jest dana ich realność, czyli jest dane coś, co je przekracza. Aprehensja pierwotna pokazuje noty i to, że rzecz to coś więcej niż one same i tym czymś jest rzeczywistość. Jest to rzeczywistość jako taka⁴⁷. Nota, determinując swoją rzeczywistość, otwiera akt percepcji⁴⁸.

Nota a poznający

Nota jest czymś innym niż poznający. „[...] ta treść, ta nota, nie tylko jest efektywnie inna, ale się prezentuje jako inna. Wyrażam to w ten sposób, że treść jest czymś, co «zapada» [*queda*] w odczuwającym [człowieku] jako coś innego. [...] Jest to istotny moment fizyczny inności [*de la alteridad*]”⁴⁹. To nie oznacza,

⁴¹ IRE, s. 201-202.

⁴² IRE, s. 207.

⁴³ HD, s. 33. Byt a substancywność, patrz także: CLF, s. 272-277; EM, s. 103n.

⁴⁴ J.M. Gómez, *Claves fenome-noológicas para un concepto de verdad como coincidencia: la verdad dual en Zubiri*, w: J.A. Nicolás, J. Grondin, *Verdad, Hermenéutica, Adecuación*, Madrid 2015, s. 233.

⁴⁵ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 87.

⁴⁶ HD, s. 158-160.

⁴⁷ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 67-68.

⁴⁸ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 87-88.

⁴⁹ IRE, s. 35.

że rzecz jest obok (*aparte*) wrażenia, jak to uznają, zdaniem Zubiriego, Grecy i twórcy filozofii średniowiecznej, lecz jest w doświadczeniu jako coś autonomicznego w stosunku do odczuwanego⁵⁰. To dzięki momentowi inności *aprehensja* pierwotna nie jest czymś czysto subiektywnym⁵¹.

W zależności od zmysłu mamy różne sposoby dawania się (dawania z siebie) rzeczywistości w aspekcie jej inności (*alteridad*), przykładowo: kolor, formę, dźwięki, temperaturę itp. Różnica w działaniu między zmysłami nie polega na innej treści noty, tylko na formie, w jakiej przedstawiają nam rzeczywistość⁵². Poznanie przez różne zmysły to różne sposoby poznania rzeczywistości w percepcji. Jedność tych sposobów pochodzi z percepcji tego samego⁵³.

Wrażenie składa się z trzech momentów, stanowiących jedność: pobudzenia (*afección*), momentu inności (*momento de alteridad*), w skład którego wchodzi nota (etymologicznie pochodząca od słowa *gnoto*, czyli ‘różny’ od *ingnoto*) oraz narzucającej się poznającemu siły (*fuera de imposición*) noty⁵⁴.

Powtórzmy pytanie: Czym jest rzeczywistość? Zubiri mówi, że rzeczywistość jest formatywnością (formą) tego, co jest bezpośrednio obecne. Jest sposobem obecności noty w inteligencji. Formatywność rzeczywistości jest tym, dzięki czemu treść noty jest tym, czym „jest przed” (*anteriormente*) byciem doświadczoną. Formatywność rzeczywistości to nie rzeczywistość przekraczająca percepcję. Nie jest także czymś, co jest czysto immanentne. Dlatego możemy mówić o samej rzeczywistości tego, co doświadczane. Rzeczywistość ma dwa oblicza: to, co doświadczane, i to, co samo w sobie⁵⁵. To, co doświadczane, to noty realne, a to, co w sobie, to właśnie rzeczywistość. „Bycie przed” nie jest czasowe. Jest to „bycie wcześniej” w sensie formatywności, to znaczy przed swoim prezentowaniem się w doświadczeniu⁵⁶. Przez to Zubiri chce powiedzieć, że rzeczy istnieją obiektywnie, ale są doświadczane według naszego sposobu percypowania i nie mamy do nich innego bezpośredniego dostępu jak tylko w doświadczeniu inteligencji odczuwającej. Treść noty oraz formatywność rzeczywistości stanowią istotną całość⁵⁷.

Ważna jest uwaga Pintora-Ramosa. „Rzeczy, będąc rzeczywiste, są takie w jakiś zterminowany sposób bez względu na to, czy są inteligowane czy też nie są. Jest tak, ponieważ intelekacja nie dodaje żadnej noty fizycznej do konfiguracji rzeczywistości jakiejś rzeczy. Nie istnieje żaden powód, dla którego powin-

⁵⁰ IRE, s. 35.

⁵¹ IRE, s. 66-67.

⁵² IRE, s. 100.

⁵³ IRE, s. 110; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 113-114.

⁵⁴ IRE, s. 32-33.

⁵⁵ IRE, s. 58-59.

⁵⁶ IRE, s. 61-62.

⁵⁷ IRE, s. 37.

niśmy założyć, że wszystkie rzeczy realne są inteligowane⁵⁸. Niemniej jednak, gdy my mówimy o rzeczywistości, to robimy to zawsze z naszego punktu widzenia, czyli intellekcji. Zatem rzeczywistość to nie coś immanentnego w naszej intellekcji. Właśnie dlatego cechą charakterystyczną intellekcji jest to, że rzeczy są w niej realne z siebie i dlatego ta rzeczywistość pojawia się w intellekcji jako pewne *prius*, jako coś, co jest „inne” od aktu intelektualnego. Mówienie więc o transcendencji i immanencji aktu poznania nie ma tu większego sensu, gdyż intellekcja nie jest jakimś zbiornikiem, do którego rzeczy się dostają z zewnątrz dzięki swojej bytowości (realizm), ani nie uzyskują swojej struktury bytowej dzięki aktowi intellekcji (idealizm)⁵⁹.

Dla Zubiriego akt intellekcji niczego nie dodaje do rzeczy, jeśli idzie o jej strukturę. Jedyne, co zachodzi, to to, że rzecz realna, już obecna w swoich notach, staje się obecna także w intellekcji. Uobecnienie rzeczy w intellekcji dokonuje się dzięki noergii pierwotnej, czyli pewnej sile zapadania w inteligencji. Jest ona „faktem”, a nie jakąś teorią⁶⁰. Czym innym jest już opis tego faktu, czyli opis rzeczy w świadomości, ale to już jest inny poziom intellekcji rzeczywistości omówiony w dalszej części książki.

2. TRANSCENDENTALNOŚĆ RZECZYWISTOŚCI

Zagadnienia wstępne⁶¹

Otwierając temat transcendentalności rzeczywistości, trzeba pamiętać, że terminu „rzeczywistość” Zubiri używa w różnym znaczeniu. Rzecz jest rzeczywistością. Poprzestając na samej rzeczywistości rzeczy, można mówić, że w rzeczy jest rzeczywistość jako taka bądź też naga rzeczywistość. Zgłębiając kolejne zagadnienia, które porusza Zubiri, spotkamy się z kolejnymi znaczeniami omawianego tu terminu⁶². Rzeczywistość według Zubiriego ma charakter transcendentalny. Co ma on na myśli?

Temat tego, co jest powszechne w ogólnie rozumianym uniwersum, wydaje się stałym elementem każdej metafizyki. Tę powszechność umieszcza się albo po stronie rzeczy, jak to czyni Arystoteles, odnajdując w każdym bycie jego cechy

⁵⁸ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad...*, s. 69-70.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 70-71.

⁶¹ Myśl Zubiriego na temat transcendentalności rzeczywistości z roku 1969, patrz: EMT, s. 161n.

⁶² Por.: Ph. Secretan, *El concepto de la realidad...*, s. 329-350.

konieczne – czyli transcendentalia (dobro, prawdę, rzecz itp.) – albo po stronie podmiotu, mówiąc, że to człowiek przez swoje transcendentalne ja jest zasadą jednoczącą, wprowadzając jedność w doświadczany materiał poznawczy. Zubiri nie jest tu wyjątkiem⁶³. Według niego transcendentalne jest to, w czym wszystko jest zbieżne (*en que todo conviene*) niezależnie od not. Baskijski filozof odrzuca pozycje kantowskie, stając na stanowisku, że transcendentalność jest wymiarem rzeczy, a nie podmiotu⁶⁴, odnajduje transcendentalność w realnym wymiarze rzeczy. Transcendentalna jest zatem rzeczywistość (*realidad*). Bycie (*ser*) natomiast, choć autor *El hombre y Dios* przypisuje mu inne znaczenie niż istnieniu Tomasza z Akwinu lub *Sein* Heideggera, nie jest transcendentalne⁶⁵.

Zubiri dyskutuje ze scholastyką i jej transcendentiami bytu. Dla niego samego transcendentalność to pewien porządek, to struktura rzeczywistości w jej powszechności⁶⁶. Ponieważ rzeczywistość jest zawsze określana przez noty, więc także w jakimś wymiarze również noty odnoszą się do transcendentalności rzeczywistości.

Na marginesie skomentuję terminologię stosowaną przez Zubiriego. Funkcja, jaką spełniają noty wobec rzeczywistości – generalnie mówiąc – to czynienie niespecyficznego rzeczywistości właśnie taką, a nie inną rzeczywistością. Dlatego też Zubiri funkcję ich określa jako taką. W języku hiszpańskim jest to oddane przez słowo *talidad*, od *tal*, czyli ‘taki’. Jeśli w rzeczy są dwa wymiary, to jeden, związany z tym, że rzecz jest rzeczywistością, jest wymiarem transcendentalnym. Tę rzeczywistość zawsze określają noty, czyniąc z niej jakąś konkretną rzeczywistość. Tak zatem dopełnieniem transcendentalnego wymiaru rzeczy jest jej wymiar talitatywny, czyli czyniący rzeczywistość taką, a nie inną konkretną rzeczą⁶⁷. Rzecz zatem ma wymiar zarówno transcendentalny, jak i talitatywny⁶⁸. Noty wobec rze-

⁶³ EMT, s. 111-122; J. Conill, *La cuestión de la transcendentalidad (y sus transformaciones)*, w: *Kant, Razón y Experiencia*, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 274, Salamanca 2005, s. 33. Patrz także: M. Torrevejano Parra, *Transcendentalidad y metafísica. La repetición kantiana de Zubiri*, w: *Transcendentalidad y racionalidad*, red. J.L. Blasco, M. Torrevejano, Valencia 2000, s. 87-118; J. Bañón, *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, “Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 19 (1992), s. 287-312; I. Ellacuría, *La idea de la filosofía en Xavier Zubiri*, w: *Homenaje a Zubiri*, vol. I, Madrid 1970, s. 484; A. del Campo, *La función transcendental en la filosofía de Zubiri*, w: *Realitas I*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1974, s. 141-157; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Madrid 2008, s. 179n.

⁶⁴ SE, s. 390n.

⁶⁵ SE, s. 412; RR, s. 26;

⁶⁶ SE, s. 417-418; Na temat odniesienia się Zubiriego w *Sobre la esencia* do scholastycznej teorii transcendentaliów patrz: A. Pintor-Ramos, *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca 2006, s. 224.

⁶⁷ HD, s. 34.

⁶⁸ Osobiście, ze względu na brzmienie polskiego słowa „takościowy”, preferuję w tekście wyrażenie w języku hiszpańskim „talitatywny”.

czywistości spełniają funkcję talitatywną (takościową), determinując niespecyficzną rzeczywistość. Stąd i moment talitatywny ma charakter transcendentálny⁶⁹.

Espinoza zauważa, że Zubiri utożsamia rzeczywistość z *arché*⁷⁰. Jest to element źródłowy rzeczy oraz wspólny wszystkim rzeczom. Autor *El hombre y Dios* pisze, iż mimo różnic impresji rzeczywistości co do treści poszczególnych rzeczy, możemy mówić o jedności z racji ich bycia realnymi. Jest to posiadanie wspólnej formy, jaką jest bycie rzeczywistością. Formatywność rzeczywistości nie jest jakąś dodatkową jakością rzeczy, lecz transcenduje poszczególne treści każdej rzeczy i ma strukturę transcendentálną. Właśnie tak ją percypujemy. Transcendentálność i niespecyficznosc to dwa określenia wrażenia rzeczywistości rzeczy. Oznacza to, że wszystkie doświadczane rzeczy mają wspólny moment dany w doświadczeniu i jest nim ich rzeczywistość.

Zubiri uważa, że transcendentálność formatywności rzeczywistości jest momentem strukturalnym, w którym coś przekracza samo siebie. „Trans” nie oznacza przekraczania doświadczenia, gdyż jest integralnym momentem doświadczenia. Tym, co jest transcendentálne, jest rzeczywistość w impresji⁷¹.

Transcendentálność rzeczywistości to perspektywa rozciągania się od formatywności rzeczywistości jakiejś konkretnej rzeczy do formatywności każdej innej rzeczy. To tak, jak kropla oliwy się rozszerza (*extiende*) z samej siebie – pisze Zubiri. „Transcendentálność to nie wspólnota [*comunidad*], tylko komunikacja [*comunicación*]. Ta komunikacja nie ma charakteru związku przyczynowego [między rzeczami], [...] tylko chodzi tu jedynie o komunikację formalną [ze względu na wspólną formę]. To znaczy, że formatywność rzeczywistości jest konstytutywnie roz-szerzeniem [*ex-tensión*]. [...] Jest to komunikacja roz-szerzająca rzeczywista”⁷². Zdaniem Zubiriego, transcendentálność rzeczywistości nie jest jakąś jego teorią, gdyż w samym wrażeniu rzeczywistości właśnie doświadczamy tego *ex* – „roz”⁷³.

Jagłowski ujmuje to tak: „Tym, co transcendentálne, jest formatywność rzeczywistości, jednakowa w każdej aprehendowanej [doświadczanej] noście. Tak rozumiana transcendentálność jest więc intraaprehensywnym przekraczaniem specyficzności treści każdej noty i jednocześnie przekraczaniem formatywności rzeczywistości każdej poszczególnej rzeczy (noty) ku formatywności rzeczywistości każdej innej noty. Można rzec, że każda rzecz realna, będąc właśnie rzeczą realną, sama z siebie jest otwarta na inne rzeczy realne”⁷⁴.

⁶⁹ SE, s. 425.

⁷⁰ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'de suyo'...*, s. 71n.

⁷¹ IRE, s. 114-115.

⁷² IRE, s. 118.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 66.

Można to także oddać słowami Espinozy. „Formatywność rzeczywistości formalnie i konstytutywnie jest «rozszerzeniem» [*extensión*]. [...] To «rozszerzenie» to nie jakiś koncept, tylko ekstensywne rzeczywiste komunikowanie się. *Trans* transcendentalności jest pewnym *ex*, które jest *ex* formatywności rzeczywistości”⁷⁵. *Ex*, czyli doświadczane rozszerzanie się rzeczywistości percypowanej rzeczy, jest czymś, co wyrasta z doświadczanego „więcej” rzeczy. To „więcej” jest związane z tym, że percypowana rzecz jawi się nam jako coś więcej niż jej noty. „Aby wyjaśnić to *ex* związane z «więcej» rzeczywistości, możemy myśleć w kategoriach «rozciągania», «ekspansji», «nadmiaru» [*exceso*], które przekracza w samym akcie percepcji każdą percypowaną określoną treść [not] rzeczy (bez wychodzenia z samej percepcji)”⁷⁶.

Momenty transcendentalności rzeczywistości

W *Inteligencia sentiente* Zubiri wyróżnia cztery momenty konstytutywne transcendentalności rzeczywistości: otwartość, respektywność, swojość i świat.

1. Transcendentalność to otwartość. Każda rzecz ma numerycznie tę samą rzeczywistość, co inne rzeczy. Poszczególne rzeczy to różne przypadki tego samego konceptu rzeczywistości, choć w doświadczeniu rzeczywistości każdą rzecz percypujemy jako inną niż pozostałe rzeczy, z tym, że ta wielość jest związana z treścią poszczególnych rzeczy, a nie z ich rzeczywistością, gdyż rzeczywistość jest we wszystkich rzeczach ta sama. W konsekwencji nawet jeśli treść jednej percypowanej rzeczy się zmienia, to rzecz niekoniecznie staje się inną rzeczywistością. Jest tą samą rzeczą, ale zmodyfikowaną. To, że rzecz jest tą samą rzeczą, zawdzięcza swojej tożsamości (*mismidad*). Tożsamość jest w tym wypadku związana z numerycznie tym samym momentem rzeczywistości. Mówiąc inaczej, mimo zmiany treści, rzeczywistość pozostaje ta sama. To właśnie ta tożsamość czy też ta sama rzeczywistość urzeczawia (*reifica*) czy też czyni nowe noty nadal jakąś rzeczą. W tym wypadku można mówić o komunikacji między rzeczywistością a jej (zmieniającymi się) notami. Jest to otwartość rzeczywistości na noty. To dzięki otwartości rzeczywistości każda rzecz jest czymś więcej niż swoimi aktualnymi notami. W tym też sensie każda rzecz przekracza swoje noty i w swoim wymiarze realnym jest transcendentalna. Rzeczywistość nie jest zamknięta na zasadzie bycia związaną z jakimiś ostatecznymi notami. Rzeczywistość jest zawsze otwarta na inne możliwe noty⁷⁷. „[...] rzeczywistość jest

⁷⁵ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'más' y el 'hacia'*, “The Xavier Zubiri Review” 5 (2003), s. 32.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ IRE, s. 119-120.

otwarta jako transcendująca (przekraczająca) każdą konkretną treść⁷⁸. Zubiri oddaje to takimi słowami, sprzeciwiając się błędnym interpretacjom. „[Pierwszy błąd] polega na tym, że można by pomyśleć, iż to «więcej» [*más*] jest formalnym sposobem przynależnym rzeczywistości. Wówczas «z siebie» byłoby czymś ufundowanym w «więcej». Tymczasem jest to niemożliwe. «Więcej» jest zawsze i jedynie momentem «z siebie». Dlatego też «więcej» jest jedynie momentem fundowanym w «z siebie»⁷⁹. „Więcej” nie jest żadnym dodatkiem do rzeczy, gdyż „więcej” należy strukturalnie do „z siebie”⁸⁰.

2. Transcendentalność to respektywność. W *Inteligencia sentiente* Zubiri pisze, iż z tej racji, że rzeczywistość jest konstytutywnie otwarta, rzeczywistość ta jest także konstytutywnie odniesiona do tego, na co jest otwarta, czyli na pozostałe rzeczywistości. To konstytutywne odniesienie to respektywność. Respektywność rzeczywistości nie jest relacją, bo relacje są między rzeczami. Jest natomiast momentem konstytutywnym samej formatywności rzeczywistości jako takiej. Respektywność dotyczy tego, co jest „z siebie”. Formatywność rzeczywistości jest respektywnie transcendentalna. „*Ex* jest w tym wypadku respektywnością. [...] Otwartość respektywna jest transcendentalna”⁸¹. Rzecz percypujemy jako wewnętrznie odniesioną do innych rzeczy z tej racji, że rzeczy te są rzeczywiste.

3. Transcendentalność rzeczywistości czyni treść rzeczy „z siebie”, czyli swoją (własną). „[Otwartość respektywna] jest przede wszystkim otwarta na treść. Dzięki temu treść ma szczególny charakter. Nie jest treścią jako taką, jakąś abstrakcyjną treścią, tylko jest treścią, która jest treścią «z siebie» rzeczy. Ponadto treść jest rzeczywiście «swoją», czy też rzeczy. Treść jest «jej» (*su*), czyli rzeczy”⁸². Jest to działanie rzeczywistości czyniące treść rzeczy jej własną treścią (*hacer suificante*). To bycie z siebie (*suidad*) jako moment formatywności rzeczywistości jest momentem *ex*, jest transcendentalne⁸³.

4. Transcendentalność czyni rzecz światową. Dzięki otwartości rzeczywistości treść, będąc „z siebie”, jest realna i jest także po prostu rzeczywista w rzeczywistości innych rzeczy. „Formatywność rzeczywistości jest otwarta na to, aby być momentem świata. Jest to formatywność, która sprawiając, że rzecz jest czystą i prostą rzeczywistością, czyni z «jej» rzeczywistości moment rzeczywistości jako takiej (*de «la» realidad*), czyli świata”⁸⁴.

⁷⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 66.

⁷⁹ IRE, s. 196.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ IRE, s. 120-121. RR, s. 29-31.

⁸² IRE, s. 121.

⁸³ Tamże; RR, s. 27-28; M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 148.

⁸⁴ IRE, s. 121.

Świat to jedność fizyczna rzeczy. Nawet jedyna istniejąca rzecz byłaby światowa, gdyż świat to moment fizyczny rzeczy. Każda rzecz jest „z siebie” światowa, to znaczy transcendentalna, czyli ma cechę transcendentalną bycia momentem świata. Zatem formatywność rzeczywistości jest „światująca” (*mundificante*)⁸⁵. Zubiri wyjaśnia, że świat może być tylko jeden. Świat to jedność respektywna wszystkich rzeczywistości jako rzeczywistości⁸⁶. Świat się pojawia, gdy ujmujemy samą formatywność rzeczywistości bez zależności od treści⁸⁷.

Natomiast jedność treści to kosmos. Jagłowski komentuje rozważania Zubiriego o świecie w ten sposób: Moment fizyczny rzeczy realnych, który te rzeczy łączy w fizyczną całość, to świat. Należy on do każdej rzeczy i jest „impresywnie inteligowany”. Każda rzecz jest transcendentalnie otwarta ku jedności, którą stanowi świat. Świat to rzeczywistość jako taka, która transcenduje każdą rzecz ku innym rzeczom. Dzięki temu każda rzecz jest rzeczą światową i jednocześnie jest sobą⁸⁸. Trzeba pamiętać, że świat jako całość nie jest percypowany przez nas, bo jest on całością rzeczywistości. To, czego mamy doświadczenie, to otwartość rzeczy na jedność rzeczywistości, którą Zubiri nazywa światem. Świat nie istnieje poza rzeczami. Każda rzecz z siebie otwiera świat.

Filozof zaznacza, że powyższe cztery punkty opisujące strukturę transcendentalności nie mają charakteru teoretycznego, tylko są analizą samego wrażenia rzeczywistości. Odczuwamy otwartość, respektywność, bycie „z siebie” rzeczy, światowość. Samo zatem odczuwanie jest transcendentalne. Transcendentalność ma charakter fizyczny⁸⁹.

Transcendentalność rzeczywistości jako filozoficzne rozwinięcie myśli z *El ser sobrenatural*

Gdy porównamy idee dotyczące sposobu przyczynowania Boga ukazanego w *El ser sobrenatural* z przedstawioną wyżej wizją transcendentalności rzeczywistości, rzucają się w oczy pewne generalne podobieństwa. Pierwsze z nich ma charakter językowy. W *Inteligencia sentiente* Zubiri ustosunkowuje się do dwóch terminów, których użył w *El ser sobrenatural*, gdzie pisze: „Każda rzecz znajduje się we wspólnocie [*comunidad*] [z innymi bytami tego samego gatunku]. W tej artykulacji pomiędzy intymnością [bytu z samym sobą], pochodzeniem i komunikacją spoczywa ostateczna struktura metafizyczna bytu. Byt jest bytem samego

⁸⁵ IRE, s. 122. RR, s. 36-40.

⁸⁶ HD, s. 36.

⁸⁷ A. González, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelánea Comillas” 44 (1984), s. 502.

⁸⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 69.

⁸⁹ IRE, s. 123.

siebie, bytem otrzymanym i bytem wspólnym [*el ser en común*]⁹⁰. Natomiast w *Inteligencia sentiente* Zubiri pisze, że „Transcendentalność to nie wspólnota [*comunidad*], tylko komunikacja [*comunicación*]⁹¹.

Ponadto w obydwu dziełach pojawia się pisany w ten sam specyficzny sposób termin, jakim jest roz-szerzenie (*ex-tensión*). Jeśli w *El ser sobrenatural* oznaczał on rozszerzenie między innymi formy Boga na rzeczy⁹², to teraz Zubiri umiejscawia go w doświadczeniu transcendentalności rzeczywistości rzeczy jako rozszerzenie rzeczywistości jednej rzeczy na rzeczywistości innych rzeczy. „[...] formatywność rzeczywistości jest konstytutywnie rozszerzeniem [*ex-tensión*]⁹³. W konsekwencji zaprowadzi go to do konieczności poszukiwania, poprzez wgłębianie się w samą rzeczywistość tejże rzeczy, odpowiedzi na pytanie, czym jest owa rzeczywistość rzeczy.

Jeśli chodzi o podobieństwa pod względem koncepcyjnym, to i tu widać wzajemną zależność, choć i oczywiste różnice. Filozoficzna myśl dotycząca transcendentalności rzeczywistości ewoluuje u Zubiriego, ale ciągle jest jakąś pochodną idei teologicznych obecnych w *El ser sobrenatural*⁹⁴. W rozprawie tej filozof formułuje myśl, że rzeczy mają tę samą formę, jaką jest obecny w nich Bóg, który je konstytuuje od wewnątrz. Teraz w swojej filozofii nie może mówić o Bogu obecnym w rzeczy, gdyż Ten w doświadczeniu rzeczy nie jest dany. W doświadczeniu jest dane, że rzeczy mają tę samą formę – jest nią rzeczywistość. „[...] odczuwając rzeczy jako różne, wyrażamy to, że różne rzeczy realne są wpisane w numerycznie tę samą [*en la mismidad numérica*] formatywność rzeczywistości⁹⁵.

Przechodząc do przejawów transcendentalności rzeczywistości, przyjrzyjmy się respektywności oraz otwartości. W *El ser sobrenatural* Zubiri pisze, że istota bytu, czyli jego forma, jest aktywna w sensie bycia źródłem własnych cech⁹⁶ i właśnie tym jest w filozofii Zubiriego otwartość rzeczywistości. Percypujemy rzeczywistość rzeczy jako tę, która jest otwarta na swoje noty i czyni rzecz rzeczą, czyli urzeczawia⁹⁷. W *El ser sobrenatural* teolog wspomina o komunikacji między rzeczami z racji posiadania tej samej formy⁹⁸. Natomiast jako filozof pisze, że istotą respektywności jest odniesienie jednych rzeczy do drugich z powo-

⁹⁰ SS, s. 475.

⁹¹ IRE, s. 118.

⁹² SS, s. 473.

⁹³ IRE, s. 118.

⁹⁴ Zubiri rozważa zagadnienie transcendentalności choćby w *Sobre la realidad* (s. 72-98), napisanym w roku 1966. Następnie, w formie prawie dojrzałej, pisze w *Respectividad de lo real* w roku 1976. W *Sobre la esencia* (1962) poglądy jego w tej kwestii są jeszcze niedojrzałe.

⁹⁵ IRE, s. 120.

⁹⁶ SS, s. 474.

⁹⁷ IRE, s. 119-120.

⁹⁸ SS, s. 475.

du otwartości ich rzeczywistości, czyli ich formy. „Formatywność rzeczywistości jest otwarta na bycie momentem świata. Jest formatywnością, która czyniąc rzecz rzeczywistością czystą i prostą, powoduje, że rzeczywistość tej rzeczy jest momentem rzeczywistości jako takiej, czyli świata”⁹⁹.

Warto wskazać jeszcze jedno z bardziej ewidentnych podobieństw. W *El ser sobrenatural* hiszpański filozof pisze, że każdy byt ma w sobie pewną dwoistość między tym, że jest, a tym, że jest reprodukcją swojej przyczyny, która jest jego formą. „Byt skończony jest samym sobą i czymś innym jednocześnie”¹⁰⁰. Należy to rozumieć oczywiście jako konsekwencję tego, że Bóg przyczynuje formalnie, stanowiąc formę (istotę) rzeczy. Natomiast w ramach swojej filozofii Zubiri pisze, że rzecz jawi się w naszej inteligencji jako coś więcej niż jej noty, bo w aspekcie swojej rzeczywistości rzecz się przekracza¹⁰¹. W podobnym duchu wypowie się w *El hombre y Dios*, gdy stwierdzi, że rzeczy jawią się nam jako dwuznaczne, ambiwalentne¹⁰². W tym wypadku jest to konsekwencja tego, że percypujemy rzeczywistość rzeczy jako coś więcej niż jej noty. To „coś więcej” przekracza samą rzecz.

Ostatnie wspomniane tu zagadnienie wymaga komentarza. We Wstępie nawiązałem właśnie do tego elementu filozofii Zubiriego. Próbując iść tropem myśli tego filozofa w duchu fenomenologii, staramy się utożsamiać z jego analizami tego, jak percypujemy rzeczy. Gdy docieramy do momentu, w którym Zubiri mówi, że rzecz jest czymś więcej niż jej noty i że rzecz w aspekcie swojej rzeczywistości się rozszerza, a następnie w tym samym aspekcie jest respektywnie odniesiona do innych rzeczy realnych, można poczuć się trochę zbitym z tropu. W tym miejscu warto postawić pytanie: Czy rzeczywiście percypujemy rzeczy jako ambiwalentne, rozszerzające się w swej rzeczywistości, komunikujące się z innymi rzeczami i mające numerycznie tę samą co one rzeczywistość? Zapytajmy o to samo innymi słowami. Czy rzeczy jawią się nam jako tożsame ze sobą czy też jako dwuznaczne co do swojej tożsamości?

Sądzę, że wyrazem tego, jak percypujemy rzeczywistość, jest powszechność obowiązywania zasady tożsamości, która brzmi „Każdy byt jest tym, czym jest”. W przypadku filozofii Zubiriego nasza percepcja na swym najbardziej podstawowym (przedteoretycznym) poziomie kontaktu z rzeczą ma ukazywać nam rzecz jako dwuznaczną, co wydaje się przekreślać obowiązywalność zasady tożsamości. W konsekwencji Zubiri nie twierdzi, że każda rzecz jest tym, czym jest. Uznaje on, że jest ona sobą i czymś więcej jednocześnie¹⁰³.

⁹⁹ IRE, s. 121.

¹⁰⁰ SS, s. 493-397.

¹⁰¹ IRE, s. 118.

¹⁰² HD, s. 166.

¹⁰³ Kwestii przyglądam się bardziej szczegółowo w: R.S. Niziński, *Religacja jako przejaw emanacji Boga. Filozofia Xawiera Zubiriego (1898-1983)*, „Logos i Ethos” 1 (44) 2017, s. 92n.;

Wyeksponowana tu trudność zahacza o inną: Czy tak naprawdę rzeczywistość rzeczy jawiących się nam bezpośrednio jest przez nas percypowana jako transcendentalna, i to w tych czterech wymiarach, o których wspomina Zubiri? Osobiście sądzę, że trzeba chcieć tak „widzieć” rzeczywistość, jak ją widzi Zubiri. Dlatego też rzeczą pomocną przy lekturze jego filozofii jest zdanie sobie sprawy z tego, że chce on w niej wykazać, że to, co zawarł w *El ser sobrenatural*, jest prawdą.

3. DYNAMICZNOŚĆ RZECZYWISTOŚCI W JEJ TRANSCENDENTALNYM WYMIARZE

Zubiri uznaje, że rzeczywistość także jako transcendentalna jest dynamiczna. Stąd pisze w *Sobre el sentimiento y la volición* (1975), że rzeczywistość nie jest ucywniona raz na zawsze, „rzeczywistość jako taka jest otwarta, jest otwarta dynamicznie, jest systemem transcendentальnym”¹⁰⁴. Podobnie i w *Espacio, Tiempo, Materia* (1970) pisze, że dynamiczność rzeczywistości jest wyrazem respektywności rzeczywistości¹⁰⁵. Jednak baskijski filozof nie umieszcza dynamiczności rzeczywistości razem z pozostałymi czterema momentami transcendentalności rzeczywistości. Dlaczego tak jest? Na to pytanie zarówno Diego Gracia, jak i Jesús Sáez Cruz, udzielili różnych odpowiedzi. Według tego pierwszego cztery wspomniane wyżej momenty transcendentalności już jakoś zawierają formalną dynamiczność rzeczywistości. Z kolei Sáez Cruz uważa, że nie mamy percepcji rzeczywistości jako formalnie dynamicznej.

Jaki jest zatem status stwierdzenia, że rzeczywistość (konstytutywnie) jako transcendentalna jest dynamiczna? Sam autor *El hombre y Dios* zaznacza, że rzeczywistość obecna w intelekcyj, choć dająca się (dająca z siebie) tejże intelekcyj dynamicznie, nie ujawnia wszystkich aspektów swojej dynamiczności¹⁰⁶. Trzeba zatem uznać, że wypowiedź o konstytutywnym charakterze dynamiczności rzeczywistości zawiera pewne elementy hipotezy czy też szkicu (*esbozo*) – jak za pomocą swej terminologii powiedziała by Zubiri. Co to oznacza? Oznacza to, że baskijski myśliciel tworzy teorię, w której rzeczywistość jest formalnie dynamiczna, a następnie teorię tę weryfikuje. Teoria ta ma charakter prawdy naszego rozumu, a nie doświadczenia. W tej chwili nie jest ważne, w jaki sposób weryfi-

tenże, *Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri*, “The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 6n.

¹⁰⁴ SSV, s. 389.

¹⁰⁵ ETM, s. 390; IRA, s. 284. Patrz także: D. Gracia, *Voluntad de verdad*, s. 182n.

¹⁰⁶ Por.: IRE, s. 209.

kuje tę hipotezę. Istotne jest to, że Zubiri uznaje, iż rzeczywistość ma charakter dynamiczny, i że teorię tę zweryfikował pozytywnie i się nią posługuje. Szczególnie ważne jest to, że zdaniem omawianego filozofa, człowiek doświadcza dynamiczności rzeczywistości w swoim życiu osobowym, ale to temat następnych rozdziałów.

Dynamiczność jako taka

Po napisaniu *Sobre la esencia* (1962) Zubiri bywał oskarżany o ukazanie rzeczywistości jako statycznej. Odpowiedzią na tę krytykę jest *Estructura dinámica de la realidad* (1968), ukazująca rzeczywistość jako konstytutywnie dynamiczną. Także to dzieło ewidentnie odzwierciedla inspirację obecne w *El ser sobrenatural*.

We Wstępie do *Estructura dinámica de la realidad* Gracia pisze, że w tej rozprawie Zubiri uzupełnia tezę z *Sobre la esencia*, że rzeczywistość jest z siebie (*de suyo*). Teraz baskijski filozof dodaje, że rzeczywistość, będąc z siebie, jednocześnie daje z siebie (*da de sí*). Oznacza to, że będąc z siebie konstytutywnie, konstytutywnie daje z siebie. Można by to sformułować w ten sposób, że rzeczy są z siebie, dając z siebie (*de-suyo-dan-de-sí*)¹⁰⁷. Tę skondensowaną wypowiedź w sposób bardziej przystępny można by sformułować tak: Rzecz, która jawi się nam w percepcji jako samodzielna, jest także ze swej istoty dynamiczna, co już w percepcji nie jest dane. Dynamiczność ta polega na tym, że rzecz daje z siebie, i to w taki sposób, że czynność ta niekoniecznie musi być zmianą. Poniżej znajdziemy szczegóły teorii dynamiczności rzeczywistości.

Już na wstępie do *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri stwierdza, że stawanie się (*devenir*) przysługuje rzeczom z racji bycia rzeczywistością¹⁰⁸. Stawanie się nie dotyczy przede wszystkim bycia (*ser*) rzeczy. Dotyczy ich rzeczywistości¹⁰⁹. (Temat bycia nie był jeszcze omawiany, wystarczy więc poprzestać na drugiej części tej wypowiedzi). Zubiri podkreśla, że „najogólniej nie można powiedzieć, iż stawanie się jest zmianą”¹¹⁰. Jeśli tradycyjnie kojarzy się stawanie się ze zmianą, to on tę tezę odrzuca.

Percepcja rzeczy pokazuje, że rzeczywistość to przede wszystkim bycie z siebie, choć to jeszcze jej nie definiuje. Dlatego Zubiri dodaje, że „Cała nota w swej wewnętrznej respektywności, a *fortiori* cały system substancyjny [czyli rzecz] w odniesieniu do innego systemu substancyjnego, w swojej fizycznej respektywności ma charakter czynności [«*acción*»]. W swej rzeczywistości żadna

¹⁰⁷ EDR, s. V.

¹⁰⁸ EDR, s. 39.

¹⁰⁹ EDR, s. 41.

¹¹⁰ EDR, s. 39.

substantywność ani żadna nota nie jest pozbawiona tego momentu czynności”¹¹¹. Owszem, można zaobserwować noty, w których ten moment czynności jest nieaktywny (*no es accional*). Można by powiedzieć, że kolor nie jest aktywny. Tego braku aktywności koloru – dywaguje Zubiri – nie chcemy obalić analizą fizyczną, gdzie kolor byłby związany z jakąś czynnością światła. Nas bowiem interesuje metafizyczny poziom rozważań. Jeśli zatem rozważamy kolor w wymiarze jego rzeczywistości, to wtedy jest rzeczą oczywistą – podkreśla Zubiri – że jest on określoną czynnością. Każda nota na poziomie swojej rzeczywistości jest aktywna przede wszystkim w sobie, a następnie sama przez siebie. I wreszcie, jest aktywna formalnie (ze względu na swoją formę, czyli istotę). Oznacza to, że respektywność jest wewnątrznie i formalnie aktywna (*accional*)¹¹². Każda rzecz, czyli struktura not, daje z siebie i to dawanie z siebie jest momentem wewnętrznym i formalnym struktury rzeczy.

Zubiri uznaje, że *dynamis*, czyli potencja, nie jest czymś, co wypływa z rzeczywistości, tylko jest samą konstytucją rzeczywistości jako takiej. Rzeczywistość jest aktywna sama z siebie. Właśnie to jest dynamicznością rzeczywistości – podkreśla. Następnie przypomina, że dynamizm nie oznacza koniecznie zmiany. Im bogatsza rzeczywistość, tym mniejsza zmiana przy dawaniu z siebie. Z dawaniem z siebie bez żadnej zmiany i żadnej straty u dającego z siebie mamy do czynienia wyłącznie w jednym przypadku. Chodzi tu o dawanie siebie Boga w całości Jego rzeczywistości. W przypadków bytów skończonych dawanie z siebie powoduje zmianę, ale to nie ona konstytuuje dynamizm. Przykładem dynamizmu, gdzie nie ma zmiany w kimś dającym siebie, jest dawanie się miłości (udzielanie się miłości). Stawanie się w tym wypadku dotyczy tego, kto ją otrzymuje, a nie tego, kto ją daje¹¹³.

Rozumienie rzeczywistości jako formalnie dynamicznej prowadzi do powiązania tego tematu z epistemologią Zubiriego. João Carlos Onofre Pinto zauważa, że dynamiczność rzeczywistości w jej wymiarze transcendentnym pozwala na percepcję rzeczy na poziomie aprehensji pierwotnej, a następnie na kolejne etapy poznania (logos i rozum, które są przedstawione w dalszej części książki)¹¹⁴. Wszystkie te rodzaje intelektu są ergiczne, czyli związane z doświadczaniem pewnego narzucania się rzeczywistości człowiekowi. Oznacza to, że są wyrazem dynamiczności rzeczywistości jako dającej z siebie. Rzeczywistość się narzuca w aprehensji pierwotnej, a w następnych etapach poznania rzeczywistość wyma-

¹¹¹ EDR, s. 59.

¹¹² EDR, s. 59-60.

¹¹³ EDR, s. 61-62.

¹¹⁴ J.C. Onofre Pinto, *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: Inteligencia, sentimiento y volición*, Madrid 2015 [praca doktorska Universidad Pontificia Comillas], s. 166.

ga (logos) i przymusza w drodze ku fundamentowi (rozum), pisze Onofre Pinto, przytaczając opinię Zubiriego na ten temat¹¹⁵.

Gdy Zubiri w swojej filozofii mówi o noergii, która jest przejawem dynamiczności rzeczywistości, to ma na myśli pewną „siłę rzeczy” (*la fuerza de las cosas*), która w różnych swoich przejawach polega na sile narzucania się rzeczywistości (*la fuerza de imposición de lo real*). Dla przykładu: Siła, zwana też przez Zubiriego władzą (*poder*) rzeczywistości to cecha transcendentalna rzeczywistości wpływająca „z siebie”. Prawdę powiedziawszy, władza ta nie jest siłą – precyzuje Zubiri. Należy ją postrzegać raczej jako dominację, o czym powiem w innym miejscu. Jest to dominacja momentu rzeczywistości nad treścią¹¹⁶. Jagłowski precyzuje: narzucanie się rzeczywistości to siła narzucania się tego, co rzeczywiste. „To, co w rzeczywistości jest z siebie, jest otwarte transcendentalnie jako siła i jako władza rzeczywistości”¹¹⁷.

Porównanie z *El ser sobrenatural*

W przypadku filozoficznej teorii dynamiczności rzeczywistości Xavier Zubiri w sposób jednoznaczny odwołuje się do wątków z *El ser sobrenatural*. Z tamtego dzieła przejmuje zwrot „dawanie siebie”¹¹⁸. W *El ser sobrenatural* dynamiczność rzeczywistości ma swoje źródło w Stwórcy. „Byt Boga, który jest nieskończony, jest nieskończenie ekstatyczny. Dąży On do udzielania się [*comunicarse*] jako nieskończone źródło [*pege*], jako *fontanalis plenitudo*. Nieskończoność Jego tożsamości [*mismidad*] jest *eo ipso* nieskończonością Jego osobowej ekstazy”¹¹⁹. „Bóg jest istotowo czystym działaniem [*una pura acción*], czystą osobową miłością. [Miłość ta] jako taka jest ekstatyczna i wylewa się. Strukturą tej ekstazy jest wylewanie się samej miłości na trzech różnych płaszczyznach: wylewanie wewnętrzne, czyli życie trynitarnie, zewnętrzne stwarzanie oraz donacja ubóstwiająca”¹²⁰. W tym zewnętrznym wylewaniu się „Bóg daje siebie samego stworzeniu [*se da a sí mismo a la creación*]”¹²¹. Byty, zawierając w sobie formę Boga, są także istotowo dynamiczne¹²². „Skutek [przyczynowania Boga] jest czymś więcej niż tworzeniem [*producción*]. Jest odtworzeniem [*reproducción*] przyczyny”¹²³.

¹¹⁵ Tenże, s. 167.

¹¹⁶ IRE, s. 197-200.

¹¹⁷ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 69.

¹¹⁸ W SS (s. 463), mówiąc o Bogu, używa terminu *se da a sí mismo a la creación*. W EDR (s. 61) i później w HD (s. 529) używa *da de sí*, mówiąc o rzeczywistości.

¹¹⁹ SS, s. 480.

¹²⁰ SS, s. 481.

¹²¹ SS, s. 463.

¹²² SS, s. 471-472.

¹²³ SS, s. 471.

Dlatego w teologii greckiej „byt [rzeczy stworzonych] to pierwotna i radykalna czynność [*acción primaria y radical*]”¹²⁴. Jest on powieleniem (*imitación*) tego, czym jest Bóg. Taka też jest wizja dynamiczności rzeczywistości, którą Zubiri powtarza w swojej filozofii. W *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri pisze, że „Rzeczy z tej racji, że są z siebie, mają moment aktywny polegający na dawaniu z siebie [*dar de sí*]”¹²⁵. Jest to skutek tego, że mają w sobie formę swojej przyczyny, którą jest Bóg ekstatycznie wylewający się.

Podsumowanie

Podążając filozoficznym tropem myśli Zubiriego, otrzymujemy wizję świata wewnątrznie powiązanego wspólną formą, jaką jest bycie czymś realnym. Każda rzecz jest rzeczywistością. Ta wspólna forma (rzeczywistość rzeczy) jest nam dana bezpośrednio w percepcji (na wcześniejszym etapie niż jakakolwiek refleksja) jako coś niespecyficznego i przedpojęciowego. Inaczej percypujemy cechy rzeczy, które jawią się nam jako konkretne. To coś niespecyficznego powoduje, że percypowana przez nas rzecz ukazuje się nam jako samodzielnie istniejąca, czyli istniejąca niezależnie od naszej percepcji, co Zubiri określa mianem bycia z siebie. Właśnie w taki sposób ukazuje nam się każda rzecz.

Na tym etapie poznania (intelekcji) jest dane także i to, że forma ta (formatywność rzeczywistości) zawsze jest determinowana przez przyjmowane przez nią noty. Natomiast sama forma czyni te noty realnymi. To ona jest odpowiedzialna za to, że noty rzeczy są „z siebie”. Stąd rzeczywistość jest otwarta na różne noty (i w ten sposób jest konkretną rzeczą). Tak jest w każdej rzeczy przez nas percypowanej. Stąd otwartość jest konieczną i powszechną cechą rzeczywistości.

Ponadto ta forma pozostaje we wzajemnej komunikacji z innymi rzeczami, gdyż i one mają tę samą formę rzeczywistości. Wynika to z tego, że wszystkie rzeczy percypujemy jako rzeczywiste. Są one przez nas percypowane jako odniesione do siebie nawzajem z racji tej wspólnej formy i wzajemnie się ze sobą komunikujące, żadna bowiem rzecz nie jest nam dana bez innych. Wzajemne uzależnienie, co do realności dane w doświadczeniu rzeczy, to respektywność. Ponadto rzecz jest elementem większej całości. Tę większą całość tworzy sama rzecz z innymi rzeczami z racji ich bycia realnymi, co musimy przyjąć, zarówno aby wyjaśnić w ogóle tę wspólną formę z innymi rzeczami, jak i to, że forma ta jest czymś więcej niż cechy rzeczy. Większą całością jest świat, który nie jest czymś, z czego wyrastają rzeczy. Świat to konieczne odniesienie każdej rzeczy, wypływające z jej realności do całości dającej tę realność.

¹²⁴ SS, s. 470

¹²⁵ EDR, s. 61.

Oprócz wspomnianych czterech koniecznych i powszechnych momentów rzeczywistości, Zubiri czuje się zobowiązany dodać teorię, która ukazuje rzeczywistość jako istotowo dynamiczną. Umożliwia to dokładne wyjaśnienie, czym jest rzeczywistość. Wspomniana dynamiczność wyraża się w tym, że rzeczywistość daje z siebie. Właśnie tego doznajemy w percepcji rzeczy, gdy ta z pewną siłą narzuca się naszej intelektacji, a następnie (czego jeszcze nie omówiliśmy) prowadzi intelektację przez dalsze etapy poznania. Dynamiczność ta umożliwia także człowiekowi życie osobowe. Również tego wątku jeszcze nie poruszaliśmy.

Taka jest struktura transcendentalna rzeczywistości, która stanowi punkt wyjścia do dalszego zgłębiania kolejnych etapów epistemologii Zubiriego oraz metafizyki szczegółowej (antropologii, filozofii religii oraz filozofii Boga).

III. EPISTEMOLOGIA (LOGOS I ROZUM)

Ukazane w poprzednim rozdziale doświadczenie rzeczy ukazuje rzecz nie tylko jako system not realnych. Percypowana rzeczywistość rzeczy ma charakter transcendentalny. W percepcji rzeczy jest dane to, że doświadczana wraz z notami rzeczywistość rzeczy w tej rzeczy się nie wyczerpuje, tylko jest otwarta na rzeczywistość innych rzeczy (respektywność) oraz na rzeczywistość jako taką (świat). Dlatego baskijski myśliciel stwierdza, że tak percypowana rzeczywistość rzeczy zawiera w sobie pewien kierunek (*hacia*) ku rzeczywistości innych rzeczy. Temat ten jest obecny w filozofii Zubiriego nie tylko w okresie dojrzałym. Już w *Sobre la realidad* (1966) myśliciel ten pisze, że człowiek doświadcza porządku transcendentального w kierunku (*hacia*) odczuty w percepcji rzeczy¹. Czym więc jest ów kierunek?

1. DOŚWIADCZENIE KIERUNKOWOŚCI RZECZYWISTOŚCI

Istotne jest – zauważa Zubiri – że kierunek zawarty w rzeczywistości jest faktem. To znaczy, że jest on czymś fizycznym. Autor *El ser sobrenatural* mówi, że doświadczenie kierunku (*en hacia*) jest sposobem dawania z siebie rzeczywistości, co oznacza, że rzeczy same się nam prezentują jako mające pewien wewnętrzny kierunek. Percypowany kierunek rzeczywistości jest niemiernie ważny. Aby zobrazować, na czym polega kierunkowość doświadczana w rzeczywistości, baskijski filozof odwołuje się do poznania wzrokowego i słuchowego. Wzrok i słuch kierują się ku rzeczywistości przekraczającej rzeczywistość daną jakiegomuś zmysłowi. W przypadku wzroku poznanie kieruje się ku „wnętrzu” rzeczy, w przypadku dźwięku poznanie przekracza go, zwracając się ku jego źródłu². Stąd można powiedzieć, że oba te przypadki to jakiejś odmiany poznania kierunkowego, gdzie obraz i dźwięk odsyłają nas do czegoś innego, przekraczającego je. W przypadku percepcji rzeczywistości rzeczy „kierunek” w niej percypowany

¹ SR, s. 97.

² IRE, s. 108.

proceeds us from reality in the feeling of reality exceeding it. To emphasize that we are dealing with facts, and not a theory, Zubiri says that it is the direction of the same reality, and not ours³.

Another example of perception towards the inside is the experience of one's own body. It is a knowledge that passes from what is given (the body), to what is not given (the inner). My inner is the reality of the inner as a certain form of intimacy. „Direction” (*hacia*) present in the experience of my body throws me, my knowledge, in the direction of my own being in myself, to the depth of my being. It is the knowing of one's own inner, which is not given directly, but only through the experience of the body. Since my inner is already a sphere, which is not given in the experience, it is about this reality that we can only have a certain reflection. Zubiri, being faithful to the phenomenological method, states that on reflection one can only allow oneself when, when it is preceded and suggested by a previous experience. To then move to reflection on the inner, we must have a certain suggestion regarding it in the experience of one's own body. Similarly, we can say that the sound suggests the existence of its source. In this regard, we can say that the whole reflection presupposes a previous perception. According to Zubiri, reflection on the inner, which is this inner, is not an act of cognitive primary, but based on what is given, and on the direction, which in what is given, the inner suggests⁴. „Reflection is not an act [of knowing] direct. Not less, however, it is not an act independent of feeling, because it is an act of intelligence feeling. It does not enter into its own inner in any way, but feeling itself”⁵.

Reality as a direction (*hacia*) is always problematic, because it points to the reality exceeding perception (*allende*) perception. To refer to the examples given earlier, the question can be formulated in this way: What is the inner of the perceived thing, the source of the heard sound or the inner of the inner? Zubiri clarifies that the direction is a certain modality of reality felt. „Direction [signaled by reality] can be different, depending on the mind, which is expressed”, but in the end it is always directed towards the reality of the fullest, exceeding (*allende*)⁶.

It is important to remember that the direction is related to the reality of the thing. Zubiri expresses this with the statement that the thing is something „more” than, for example, only sound or heat. To „more”, it belongs to the reality of the thing and enters into „itself”. It is an obvious reference to transcendence

³ IRE, s. 153.

⁴ IRE, s. 108-109.

⁵ IRE, s. 109.

⁶ IRE, s. 184-185.

rzeczywistości⁷. Rzecz dzięki notom jest zawsze rzeczywistością specyficzną, bo noty ją określają, ale jest także obecnością rzeczywistości jako takiej, czyli rozciągającej się, powszechnej, transcendentalnej⁸.

Zmierzanie w kierunku rzeczywistości przekraczającej jest czymś koniecznym, gdyż jest momentem wewnętrznym każdej percepcji. Rzeczywistość niejako sama wymusza na nas dalsze modalności poznania. Aprehensja pierwotna bowiem nie jest wystarczająca, o czym wspomnę w dalszej części książki. Niewystarczalność ta stwarza miejsce dla nauki. Także tutaj rysuje się konieczność poszukiwań na temat przyczynowości, a w filozofii pojawia się możliwość szukania rzeczywistości źródłowej. Za każdym razem kolejne akty poznawcze są oparte na odczutyj kierunku⁹. Jest to prowadzenie samej rzeczywistości – jak podkreśla Zubiri – a nie nasze¹⁰.

W aprehensji pierwotnej rzeczywistość jest obecna w inteligencji przedpojęciowo. „W późniejszych sposobach intelektu treści staje się o wiele bogatsza, ale treść ta jest intelektualna [poznawalna] jedynie dlatego, ponieważ jest wpisana w ten sam moment rzeczywistości aprehensji pierwotnej”¹¹. Oznacza to, że rzeczywistość w kolejnych rodzajach intelektu jest uobecniona (aktualizowana) w bogatszy sposób¹². Stąd i nasze jej poznanie staje się coraz bogatsze.

Pełen cykl poznania rzeczy dokonuje się na trzech poziomach czy też modalnościach, jak wyraża to Zubiri. Najpierw ma miejsce aprehensja pierwotna. Drugi sposób inteligowania to logos. Jest to inteligowanie rzeczy jako znajdującej się pośród innych rzeczy. Trzecim jest rozum (*razón*), czyli inteligowanie rzeczy w świecie. Te dwa ostatnie sposoby inteligowania są oparte na aprehensji pierwotnej i inteligowanym w niej kierunku¹³.

Zwieńczeniem tego złożonego procesu jest aprehensja rozumiejąca (*aprehensión comprensiva*), czyli zrozumienie. Jest to kumulacja logosu i rozumu¹⁴. Aby zobrazować, jaka jest różnica między tymi kolejnymi rodzajami intelektu na poziomie wiedzy naukowej, Zubiri posługuje się następującym przykładem: Kolor inteligowany w stosunku do dźwięku jako dwie różniące się co do treści rzeczywistości to logos. Dzięki niemu wiemy, że kolor nie jest dźwiękiem, tylko kolorem. Natomiast inteligowanie go jako fali elektromagnetycznej to poznanie

⁷ IRE, s. 196.

⁸ IL, s. 82-83.

⁹ IRE, s. 185-186.

¹⁰ IRE, s. 153.

¹¹ IRE, s. 266.

¹² IRE, s. 266-267.

¹³ IRE, s. 278; J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 304.

¹⁴ IRE, s. 14.

rozumowe¹⁵. Logos i rozum to ponowne uobecnienie rzeczy w inteligencji. Są to modalności także odczuwające: logos odczuwający i rozum odczuwający¹⁶.

2. AFIRMACJA, CZYLI LOGOS

Niewystarczalność apprehensji pierwotnej

Po tych ogólnych rozważaniach związanych z kierunkiem wynikającym z transcendentalnej struktury rzeczywistości oraz możliwościami poznawczymi związanymi z kierunkiem przechodzimy do drugiej po apprehensji pierwotnej modalności intelektacji, jaką jest logos.

Logos, czyli intelektacja dualna, to intelektacja polegająca na inteligowaniu obecność (*actualización*) jakiejś rzeczy w środowisku rzeczywistości innych rzeczy. Mówiąc inaczej, jest on intelektacją, czym rzecz w aspekcie jej not jest w rzeczywistości¹⁷. Dlaczego oprócz apprehensji pierwotnej potrzebny jest jeszcze logos? Otóż apprehensja pierwotna jest nakierowana wyłącznie na moment rzeczywistości not i przez to jest intelektacją niespecyficzną, bo rzeczywistość rzeczy jest niespecyficzna i dlatego apprehensja pierwotna jest niewystarczająca¹⁸. Oznacza to, że nie wiemy, czym rzecz jest w stosunku do innych rzeczy z uwagi na swoją treść.

Inteligując rzecz na poziomie apprehensji pierwotnej, zawsze ją percypujemy wraz z innymi rzeczami, stąd, rzecz, będąc obecną w inteligencji, ma jednocześnie swoje odniesienie do innych rzeczy także obecnych w inteligencji¹⁹. Zubiri oddaje to słowami „Rzeczy nie tylko znajdują się pośród innych rzeczy, powiedzmy materialnie. Tym jest aktowość [*actuidad*]. Więcej, rzeczy mają pewną pozycję względem innych. To znaczy znajdują się jedne pośród drugich z tej racji, że tak je percypujemy [*por razón de su actualidad*]”²⁰.

Zatem aby określić rzeczywistość jakiejś rzeczy, nie wystarczy skupić się na jej indywidualności. Trzeba także uwzględnić jej odniesienie do innych rzeczy²¹. To odniesienie do innych rzeczy, ale już jako wyeksplikowane, jest właśnie poznaniem, które Zubiri nazywa logosem. Ma on podwójną strukturę, która sprowadza się do dwóch momentów. Według momentu indywidualnego intelektacja

¹⁵ IRE, s. 269-270.

¹⁶ IRE, s. 14.

¹⁷ Por.: IL, s. 16.

¹⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny* Xaviera Zubiriego, Olsztyn 2000, s. 75.

¹⁹ IL, s. 35.

²⁰ IL, s. 35.

²¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 68.

polega na doświadczeniu, że rzecz jest realna. Dzieje się to w ramach aprehensji pierwotnej. Według drugiego momentu, zwanego polowym, inteliguje się, że rzecz jest właśnie taka w rzeczywistości (*como siendo así en realidad*). Są to dwa oddzielne momenty tej samej intellekcji (logosu), gdyż logos zawsze opiera się na aprehensji pierwotnej²².

Jeśli w aprehensji pierwotnej nastąpiło zbitcie w jedno formy i treści, to do rozróżnienia między nimi dochodzi na poziomie logosu. Przypisuje on formatywności rzeczywistości czystą obecność w intellekcji, natomiast treści rzeczy przypisuje charakter tak zwanej obecności dualnej, o czym niżej. Zubiri zaznacza, że logos to w pewnym sensie wolna kreacja dotycząca treści²³. Można powiedzieć, że na poziomie aprehensji pierwotnej treść tylko się znajduje w inteligencji. Logos dokonuje pewnego odseparowania treści od formy, jaką jest rzeczywistość. W konsekwencji zdanie „Zieleń jest «z siebie»” jest wypowiedziane z poziomu logosu²⁴.

Pole rzeczywistości

Zubiri mówi, że każda rzecz sama z siebie jest realna i jako realna jest otwarta respektywnie na inne rzeczy. Tym samym każda rzecz realna otwiera sama z siebie coś, co hiszpański filozof nazywa polem rzeczywistości (*un campo de realidad*), a czyniąc to, jest jednocześnie jego częścią. Otwieranie pola rzeczywistości jest momentem formalnie konstytutywnym otwartości każdej rzeczy realnej. Innymi słowy, każda rzeczywistość rzeczy, oprócz swojego momentu indywidualnego, ma jednocześnie swój moment polowy²⁵. Pole tworzą inne rzeczy obecne w inteligencji. Pole to jedność wszystkich rzeczy, o ile znajdują się one w tym polu²⁶. Jak się mają polowy i indywidualny moment rzeczy do siebie? Bycie w polu jest modulacją intellekcji tego, że rzecz jest realna²⁷. „Pole jest przede wszystkim i ponad wszystkim momentem formatywności rzeczywistości każdej rzeczy realnej. Ponadto percypowanie pola jest cechą aprehensji pierwotnej rzeczywistości”²⁸.

Powiedzieliśmy, że rzeczywistość jest formalnie i konstytutywnie otwarta. Jest to związane z percypowanym w aprehensji pierwotnej kierunkiem. To dzięki

²² IL, s. 31.

²³ Diego Grazia – wykład z dnia 12.11.2010 (nagranie: Archiwum Xavier Zubiri Fundación, Madryt)

²⁴ Tamże; A. Pintor-Ramos, *El lenguaje en Zubiri*, “Cuadernos salmantinos de filosofía” XIV (1987), s. 110.

²⁵ IL, s. 14.

²⁶ IL, s. 22.

²⁷ IL, s. 15-16.

²⁸ IL, s. 21.

niemu każda rzecz jest tym, czym jest, a jednocześnie jest odniesiona respektywnie do innych. Owa respektywność jest formalnie tym, co stanowi moment każdej rzeczy realnej. Stąd też każda rzecz znajduje się w polu. Jest ono z kolei determinowane przez każdą rzecz w nim obecną²⁹. Wszystko, co mówimy o polu, jest pochodną aprehensji pierwotnej³⁰. Środowisko rzeczywistości (*ámbito de realidad*) oraz transcendentalność są pewnym charakterem fizycznym (a więc wcześniejszym niż każda konceptualizacja) pola rzeczywistości³¹. Środowisko rzeczywistości jest „w” rzeczach³². Innymi słowy, pole rzeczywistości to formatywność rzeczywistości, to obszar rzeczywistości, otoczenie transcendentalne³³.

2.1. Aprehensja prosta

Wspomnieliśmy, że w percepcji zawsze są obecne dwa momenty rzeczy: moment indywidualny – rzecz jest taka i ta, oraz moment otwartości – jest to moment respektywny odniesienia do innych rzeczy jako realnych. Zatem, aby określić rzeczywistość jakiejś rzeczy, nie wystarczy skupić się na jej indywidualności. Trzeba także uwzględnić jej odniesienie do innych rzeczy³⁴.

Logos w swej pierwszej z dwóch faz inteliguje, czym jest rzecz w rzeczywistości, idąc od niej do innych rzeczy. Jest to moment dynamiczny intelektu. W tej pierwszej fazie rzecz, którą chcemy inteligować, „popycha nas, aby nabrać wobec niej dystansu. Jest to ruch odciągający od rzeczy, którego kresem jest aprehensja prosta [*simple aprehensión*]”³⁵. Aprehensja prosta ukazuje, czym rzecz „byłaby” (*sería*) w rzeczywistości. Innymi słowy, rzecz popycha nas, aby ją odnieść do jakiejś nam znanej rzeczy lub idei. Następnie prowadzi nas do drugiej fazy, jaką jest ruch rewersji/powrotu zwany przez Zubiriego *intentum*, od rzeczywistości polowej do rzeczy. To tutaj inteliguje się, czym rzecz „jest” w rzeczywistości ze względu na swoje noty. Jest to afirmacja, która „uzupełnia dystans między rzeczą jako realną a tym, czym rzecz jest w rzeczywistości”³⁶. Przejście od tego, czym rzecz „byłaby”, do „jest”, zdeterminowane jest przez samo pole rzeczywistości. Pole nie jest czymś, co się widzi, ale tym, co zmusza do widzenia. Właśnie ono zmusza do wybrania spośród różnych znanych nam idei³⁷.

²⁹ IL, s. 28.

³⁰ IL, s. 21.

³¹ IL, s. 30.

³² IL, s. 30-31.

³³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 76-77.

³⁴ Tamże, s. 68.

³⁵ IL, s. 213.

³⁶ Tamże.

³⁷ IL, s. 211nn.

Jeśli aprehensja pierwotna ukazuje, że rzecz jest, to w logosie stwierdzamy, czym rzecz jest, bo porównujemy ją z innymi rzeczami³⁸. Funkcję aprehensji prostej doprecyzowuje Jagłowski. Logos zakłada istnienie pewnego oczekiwania, wytworzonego przez samą rzeczywistość, czym dana rzecz mogłaby być. Tym, czym rzecz mogłaby być, są aprehensje proste, czyli hipotezy, które wyznaczają kierunek. Aprehensja prosta ma zatem charakter hipotetyczny³⁹. Logos można przyrównać do sytuacji, gdy jesteśmy w ciemnym pokoju i słyszymy jakiś dźwięk, nie wiedząc w pierwszej chwili, czym on jest. W takiej sytuacji zaczynamy wymyślać jakieś hipotezy, czym ten dźwięk mógłby być. Pewnie byłoby lepiej powiedzieć, że sytuacja wymusza na nas stworzenie hipotezy, czym słyszany dźwięk może być. Czynność ta wiąże się z zasobem wiedzy, jakim już dysponujemy. Korzystamy z niego, aby postawić hipotezę. Te hipotezy to właśnie aprehensja prosta.

W pierwszym momencie ruchu logosu rzecz jako rzeczywistość indywidualna podczas nabierania dystansu zostaje niejako zatrzymana (*suspensión, retracción*) w inteligencji i wymusza na niej wejście w obszar pola. Wtedy intelekta nie jest już aprehensją pierwotną, tylko wspomnianą aprehensją prostą, będącą czystym kresem intelekta⁴⁰. Rzecz w dystansie, do którego ją odnosimy, to koncept – idea (*concepto*). Nie jest on czymś czysto logicznym, ale czymś realnym, gdyż zawiera moment rzeczywistości. Jest to „rzeczywistość w koncepcie”. Stąd wspomniana intelekta, to intelekta w dystansie. Aprehensja prosta to inaczej koncepcja (*concepción*)⁴¹. Intelekta ta nie jest możliwa poza zasobem idei, które mamy. „To, czym rzecz realna jest w rzeczywistości, możemy inteligować jedynie w funkcji naszych aprehensji prostych”⁴².

Pintor-Ramos pisze, że koncepty to uszczegółowienie celu, który pojawia się wraz z kierunkiem rzeczywistości, próbując pokazać, czym rzecz mogłaby być w rzeczywistości. Każdy koncept jest w pewnym sensie abstrakcyjny, gdyż, aktualizując jedną z możliwych kierunkowości rzeczywistości, eliminuje pozostałe. Nie ma w tym niczego negatywnego. Każdy koncept jest czymś wytworzonym, zależnym od człowieka. Istnieją różne stopnie abstrakcji. Niemniej jednak nawet najbardziej abstrakcyjne koncepty są konceptami rzeczywistości. Matematyka jest także nauką o rzeczywistości. Logos w aprehensji prostej zaczyna preferować pewne noty w stosunku do innych, aby jeszcze bardziej zindywidualizować rzecz. Zachodzi więc pewna redukcja. Zaletą tego typu myślenia według Pintor-Ramosa jest to, że każdy koncept jest rzeczywistością i wyjaśnia w niej, czym

³⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 79.

³⁹ Tamże, s. 80.

⁴⁰ IL, s. 84-86.

⁴¹ IL, s. 101.

⁴² IL, s. 179.

rzecz jest. Jako wadę należy potraktować to, że wybór pewnych not odbywa się zawsze kosztem innych realnych not, czyli jest to wciąż jakaś strata w stosunku do całości bogactwa rzeczywistości⁴³. W momencie odniesienia rzeczy do idei w dystansie ta idea zostaje zredukowana do bycia zasadą inteligibilności rzeczy. Natomiast pierwsza rzecz jest reaktualizowana, czyli ponownie uobecniata wobec idei⁴⁴.

To odczuty kierunek, zawarty w transcendentnej rzeczywistości, odsyła nas do innej rzeczy (idei), w stosunku do której chcemy rzecz inteligować. Ta inna rzecz (idea) jest inteligowana wcześniej. Liczba rzeczy, w stosunku do których chcemy inteligować rzecz realną, jest dowolna i jest pewną opcją człowieka⁴⁵. Spośród różnych intelekcyjnych prostych wybiera się niektóre ze względu na wymóg (*exigencia*), pochodzący ze strony rzeczy. Jest to intelektualny wymóg zdeterminowany rzeczą realną⁴⁶.

2.2. Afirmacja

Zubiri nieustannie akcentuje dynamizm rzeczywistości przejawiający się w prowadzeniu przez nią naszej inteligencji. Pisze tak: siła rzeczywistości w pierwszej fazie logosu popycha nas do drugiej rzeczy jako idei, a następnie w drugiej fazie nakazuje powrócić do pierwszej rzeczy, kończąc stwierdzeniem: „Ta rzecz jest tym, na przykład, drzewem w rzeczywistości”. Powrót od pola do rzeczy Zubiri nazywa *intentum*⁴⁷. Jego zdaniem, nie ma ono charakteru intencjonalnego, tylko fizyczny, czyli ciągle przedkonceptyjny. (Jagłowski pisze, że Zubiri jest w tej kwestii wyjątkiem wśród filozofów⁴⁸). W tej drugiej fazie inteligencja inteliguje rzecz realną już nie jako „byłaby”, ale jako „jest” w rzeczywistości. *Intentum* jest więc czymś innym niż aprehensja prosta. Tak samo nie jest już ono kreacją hipotezy, ale afirmacją⁴⁹, wydaniem sądu (*juzgar*)⁵⁰. Afirmowanie to logos odczuwający. Tutaj pojawia się intencjonalność. Jest ona możliwa, dlatego że to rzeczywistość wymusza na nas logos. *Intentum*, na którym nabudowana jest intencjonalność, to dynamiczne napięcie, aby powrócić do tego, co rzeczywiste⁵¹. Jeśli powrócimy do przykładu z usłyszanym dźwiękiem w ciemnym pokoju, to

⁴³ A. Pintor-Ramos, *El lenguaje...*, s. 113-114.

⁴⁴ IL, s. 90.

⁴⁵ IL, s. 61-66.

⁴⁶ IL, s. 218.

⁴⁷ IL, s. 68.

⁴⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 82.

⁴⁹ IL, s. 106-107.

⁵⁰ IL, s. 109-110.

⁵¹ IL, s. 114-115.

po stworzeniu hipotezy, że słyszany dźwięk to skrzypienie okna, inteligencja powraca do usłyszanego dźwięku, by sprawdzić, czy hipoteza pasuje do tego, co się usłyszało.

Ergiczność logosu

Zubiri zaznacza, że logos ma charakter ergiczny (związany z pewną siłą, energią). Według hiszpańskiego myśliciela znaczy to, że to rzeczywistość wymusza na intelekcie logos. W jakim sensie rzecz porusza intelekt? Nie jest to czynność rzeczy. Rzecz nie wpływa (*actua*) na intelekt, tylko jest w niej obecna (*es actual en ella*). Baskijski filozof wyjaśnia, na czym polega trudność w oddaniu skonstruowanej przez niego idei ergiczności logosu. Nasz język nie jest dobrze dostosowany do wyrażenia innych stanów niż czynności. Aby oddać relację między narzucającą się rzeczywistością a intelektem, bardziej przydałby się czasownik oddający obecność (*actualidad*) w intelekcie. Stąd słowa odwołujące się do czynności są rozwiązaniem pozwalającym tylko częściowo to wyrazić. W oddziaływaniu tym nie ma mowy o jakiejś akcji ze strony rzeczy, tylko o aktualności/obecności. Nie chodzi o to, że rzecz nas prowadzi w tej czynności, jak to się oddaje w łacińskim *ducere*, ani o to, że naprowadza nas na pewną intelekt, bo to by oznaczało jakieś zewnętrzne wobec niej działanie. Obecność i działanie rzeczy w ramach obecności w intelekcie to nie poruszanie intelektu przez samo znajdowanie się w niej. Sama rzeczywistość rzeczy porusza, o ile znajduje się (*está ella misma presente*) w intelekcie, przez zwykły fakt bycia rzeczywistością. Dlatego Zubiri sądzi, że w tym miejscu lepszym słowem byłoby łacińskie *agere*. „Aktualność [obecność w intelekcie] rzeczy realnej nie prowadzi nas, lecz nas z siebie samej [*ab intrinseco*] utrzymuje od wewnątrz w ruchu: rzecz nam «pokazuje»”⁵².

Rzecz nas podnieca/podsyca (*agita*), czyni nas podnieconymi, aby inteligować, czym jest rzecz w rzeczywistości. Czynność (*acción*) intelektu oraz działanie (*agere*) rzeczy są jednoczesne. Dlatego można tu mówić o *co-actualidad*, czyli współ-obecności. Jest tu przymuszenie (*impelencia*) do pójścia w kierunku apprehensji prostej oraz przytrzymanie (*retinencia*), aby powrócić do rzeczy⁵³.

Zamiast „przymuszenie” (*impelencia*) Zubiri wolałby użyć słowa „wyrzucenie” (*expelencia*), co miałyby podkreślić przez *ex* siłę wypychającą rzeczy. To rzecz nas przymusza, aby od niej samej odejść w pierwszej fazie w kierunku jakiejś innej rzeczy (idei). Jednocześnie „wyrzucenie” zawiera w sobie przytrzymanie (*retinencia*), aby do rzeczy powrócić. Jest to wymóg pochodzący od sa-

⁵² IL, s. 215.

⁵³ IL, s. 215.

mej rzeczy. To tutaj pojawia się siła przymuszająca (*fuera impositiva*) impresji rzeczywistości. Moment rzeczywistości polowej, z racji bycia rzeczywistością odczuta, jest siłą przymuszającą, która jest wymogiem (*exigencia*)⁵⁴. Zatem afirmacja nie wiąże się z dowolną aprehensją prostą. Zubiri mówi o wymogu, który nazywa ewidentnością (oczywistością – jak tłumaczy Jagłowski). Jest to jakość obecna w sądzie. „Spośród wielu różnych aprehensji prostych to wymóg [pochodzący od rzeczy] decyduje w ramach własnej dynamiki, która z tych aprehensji prostych się realizuje w rzeczy”⁵⁵.

W tym miejscu znowu możemy odwołać się do przykładu z usłyszanym w ciemnym pokoju dźwiękiem. To dźwięk obecny w nas popycha do zidentyfikowania go. Następnie, po stworzeniu pewnej hipotezy, czym ten dźwięk mógłby być, powraca się do dźwięku, który wymaga, aby hipoteza była zgodna z tym, czym ten dźwięk rzeczywiście jest.

Podstawą jedności aprehensji pierwotnej oraz logosu jest wspólna formatywność rzeczywistości inteligowanych rzeczy. Jest to inteligowanie rzeczywistości jednej rzeczy na podstawie rzeczywistości drugiej, wcześniej poznanej⁵⁶.

Zdaniem Zubiriego, podstawowa struktura intelektu nie ma charakteru noetycznego. Oznacza to, że filozof nie zgadza się z twierdzeniem, że logos to czynność mająca swą genezę jedynie w aktywności człowieka. Logos ma charakter noergiczny. To znaczy, że wewnętrznie oraz formalnie połowa impresja rzeczywistości jest przymuszająca, a przymus wychodzi od rzeczywistości⁵⁷.

Z uwagi na to, że logos to ponowne uobecnienie (*re-actualización*) rzeczy w inteligencji, jest on ciągle momentem impresywnym, czyli odczuwającym. Nie jest jakimś procesem, który byłby moim aktem poznania. Logos jest mi dany przez samą rzeczywistość. W logosie pole jest środkiem (*medio*) intelektu. Zmusza ono do wybrania spośród różnych „byłaby” danej rzeczy, tego „byłaby”, którego jest więcej niż innych „byłaby”. Dlatego każdy sąd dotyczy rzeczy realnej. Ma to znaczenie fundamentalne dla Zubiriego. To znaczy, że poznanie wyrażone w sądzie jest rozwinięciem pierwotnej intelektu rzeczywistości⁵⁸.

Logos to wizja medialna, pochodząca od rzeczy realnej, czyli przez nią wymagana (*exigida*). Nazywając to wymuszenie ewidentnością, Zubiri wywodzi etymologicznie ewidentność od widzenia (*evidancia*, albo *e-videncia* od *videncia*, czyli widzenie). To rzeczywistość jako taka jest tym, co pozwala nam widzieć. Jest medium (środkiem), które ma strukturę związaną ewidentnością (*evi-*

⁵⁴ IL, s. 216-217.

⁵⁵ IL, s. 229.

⁵⁶ IL, s. 58.

⁵⁷ IL, s. 70-71.

⁵⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 82.

dencjal)⁵⁹. W konsekwencji „wybór aprehensji prostych jest wolny, natomiast sama afirmacja zgodności idei z rzeczywistością już nie jest wolnym aktem”⁶⁰.

Podsumujmy. Ergiczność logosu wiąże się z samym charakterem rzeczywistości jako takiej, która jest dynamiczna, co wyraża się w dawaniu z siebie. Najpierw daje z siebie notom, następnie człowiekowi, zarówno w aprehensji pierwotnej, gdy rzeczywistość sama uobecnia się w inteligencji, jak i w logosie, gdy rzeczywistość wymaga. W *El hombre y Dios* Zubiri stwierdza, że „z siebie”, czyli rzeczywistość dana w intelekcyj, ma trzy momenty. Pierwszy, to rzeczywistość jako taka, którą dla starożytnych Greków była natura (*physis*). Następnie siłowość (*forzosidad*), która dla starożytnych wyrażała się pod postacią losu, czegoś koniecznego (*ananke*). Ponadto każda rzecz jako rzeczywista niesie w sobie pewną władzę, gdyż „z siebie” zawiera także moment władzy, władczości (*poderosidad*). Wyraża się to w tym, że rzeczywistość tego, co realne, jest czymś „więcej” niż notami rzeczy. Rzeczywistość dominuje nad nimi. „Ich wewnętrzna jedność [wspomnianych trzech cech rzeczywistości] jest [elementem] formalnie konstytutywnym każdej intelekcyj odczuwającej. Być może jedność tych trzech elementów jest tym, co wyraźnie prześwituje w tak dyskutowanym terminie *arché* Anaksymandra”⁶¹. To *arché* jest źródłem naszego poznania w jego trzech wyrazach: aprehensji pierwotnej, logosie i niezaprezentowanym jeszcze rozumie, konkluduje Zubiri⁶². Można by zatem częściowo podsumować dotychczasowe analizy stwierdzeniem, że poznanie to bycie prowadzonym przez *arché*, które najpierw się uobecnia w naszej intelekcyj w aprehensji pierwotnej, a potem w logosie domaga się sprecyzowania, czym są noty rzeczy, w którym to *arché* się znajduje, czyniąc rzecz rzeczą.

Widzenie w polu a środowisko

Zubiri mówi, że pole jest środkiem intelekcyj (*medio de intelección*) i to w nim się widzi bezpośrednio. Cały logos jest w środowisku. Jako środowisko, w którym się widzi, Zubiri wymienia przede wszystkim rzeczywistość, ale nie tylko. Jako przykłady innych środowisk intelekcyj Zubiri podaje społeczeństwo i religie. Dostarczają one konceptów, które są jednocześnie przez to środowisko wartościowane. Ono samo zaś nie należy do rzeczy inteligowanej, ale jest czymś, co pozwala ją zobaczyć w specyficzny sposób. Różne środowiska umożliwiają inteligowanie tej samej rzeczy w różny sposób⁶³. Najpierwotniejszym środowi-

⁵⁹ IL, s. 219-220.

⁶⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 81.

⁶¹ HD, s. 38-40; por.: M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 263.

⁶² HD, s. 38-40.

⁶³ IL, s. 73-76.

skiem dla logosu jest rzeczywistość. Każde inne środowisko intelektuacji ma swoją podstawę właśnie w nim⁶⁴.

Afirmacja to znacznie mniej niż pierwotna aprehensja rzeczywistości. Nie dodaje ona rzeczywistości. Zawsze dotyczy tego samego jej momentu. Logos wnosi odniesienie treści rzeczy do innej rzeczy, dzięki czemu można pierwszą rzecz nazwać. Jest intelektacją uboższą niż to, co się percypuje w aprehensji pierwotnej, dlatego że jest mniej skoncentrowana na rzeczywistości rzeczy, a bardziej na jej treści, preferując tylko niektóre z not⁶⁵.

3. SZUKANIE FUNDAMENTU, CZYLI ROZUM (*RAZÓN*)

Niewystarczalność aprehensji pierwotnej i logosu

Aprehensja pierwotna oraz logos nie są wystarczające jako modalności intelektuacji, gdyż uobecniona w nich rzeczywistość rzeczy pozostaje nadal jedynie odczuta i zagadkowa, bo ciągle poznawana przedpojęciowo⁶⁶. Logos jest związany z momentem treściowym rzeczy i nawiązuje do momentu treściowego innej rzeczy przy wspólnej podstawie, jaką jest rzeczywistość. Nierozwiązana pozostaje nadal kwestia, czym rzeczywistość rzeczy jest w swojej głębi⁶⁷. Gdyby była percypowana aż po kres swojej transcendentalności, to nie byłoby potrzeby dalszej intelektuacji⁶⁸, ale tak nie jest. Aprehensja pierwotna i logos nie umożliwiają zatem poznania, czym jest rzecz w świecie, czyli rzeczywistość jako taka (*en la realidad*)⁶⁹. Odpowiedź na to pytanie będzie treścią ostatniej modalności poznania, którą jest rozum (*razón*).

W języku hiszpańskim można łatwiej wyrazić, o jaką rzeczywistość chodzi, gdy ma miejsce aktywność logosu. Logos to odkrywanie, czym jest rzecz w rzeczywistości (*en realidad*) spośród rzeczywistości innych znanych nam rzeczy. Natomiast nie jest jeszcze jasne, czym jest rzecz w rzeczywistości jako takiej (*en la realidad*), czyli w odniesieniu do całości rzeczywistości⁷⁰.

Aby uzmysłowić nam, na czym polega ta modalność intelektuacji, Zubiri posługuje się wieloma bardzo podobnymi terminami, ukazującymi skomplikowane

⁶⁴ IL, s. 75-77.

⁶⁵ IL, s. 118-119.

⁶⁶ IRA, s. 63-64.

⁶⁷ IRA, s. 83.

⁶⁸ IRA, s. 60-61.

⁶⁹ IRA, s. 21.

⁷⁰ Por.: V.M. Borragán Torre, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*, "Naturaleza y Gracia" 33 (1986), s. 264.

odcienie tego zagadnienia. Trudno podążać za każdym niuanssem jego rozumowania. Na wstępie musimy prześledzić, co ma na myśli Zubiri, mówiąc o istocie rzeczy, o świecie, fundamencie rzeczywistości i rzeczywistości głębokiej, gdyż rozum właśnie tego poszukuje.

Rozum i istota rzeczy

Poznając, czym jest rzecz w rzeczywistości, poznajemy istotę rzeczy⁷¹. Ma ona związek z notami rzeczy oraz jej rzeczywistością⁷². Można powiedzieć, że rozum jest to poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czym jest doświadczana przedteoretycznie i przedjęzykowo forma rzeczy czy też *arché*. Musi się to dokonać podczas podążania z kierunkiem obecnym w rzeczywistości, który prowadzi w głąb rzeczywistości rzeczy tak, aby dotrzeć do kresu rzeczywistości w jej wymiarze transcendentnym. Jagłowski mówi, że w aprehensji jest dane to, co może mieć istotę. To, co afirmowane przez logos, jest tym, co ma istotę. To, co myślane przez rozum, to sama istota rzeczy⁷³. Istota i rzeczywistość nie są formalnie identyczne. Rzeczywistość to właściwość lub transcendentna cecha rzeczy. Istota natomiast, to określona treść rzeczy w funkcji transcendentalnej. Oznacza to, że o ile rzecz jest taka, o tyle jest z siebie transcendentnie rzeczywista. Istota jest rzeczywistością, ale nie wprost. Rzecz, przekraczając swój indywidualny moment talitatywny, włącza się w „transcendentalny porządek rzeczywistości jako takiej”⁷⁴. Istotę zatem można rozważać w porządku talitatywnym i transcendentnym.

Istota a zmysły

Rozum (podobnie jak logos) jest odczuwający i zakorzeniony w aprehensji pierwotnej, a następnie w samym logosie. W przeciwieństwie do tych dwóch intelekcyj przedmiot rozumu, czyli istota rzeczy czy też to, czym jest rzecz w rzeczywistości jako takiej, nie podpada pod zmysły (*sensible*)⁷⁵. Owszem, to nie jest tak, że istoty rzeczy w ogóle nie doświadczamy. Jest ona jak najbardziej

⁷¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 99; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 96.

⁷² Zubiri określa istotę w taki sposób: 1. Fizyczny moment rzeczy realnej; 2. Fizyczny moment rzeczy realnej to pierwotna jedność not rzeczy; 3. Jedność not rzeczy jest zasadą fundującą pozostałe noty rzeczy; 4. Tak rozumiana istota rzeczy jest jej prawdą, prawdą jej rzeczywistości (por.: M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 125-126); por. F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 96. Patrz także: SE, s. 23n; 176n.

⁷³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 126.

⁷⁴ Tamże, s. 150.

⁷⁵ IRA, s. 84-85.

obecna w inteligencji. Zubiri podkreśla, że jest to intelekacja nieświadoma. Po prostu nie jest dane, czym jest istota rzeczy⁷⁶. Dany jest jedynie kierunek rzeczywistości, który wiedzie intelekację ku innym rzeczom realnym, czyli znajdującym się w polu rzeczywistości (stąd logos), oraz właśnie ku istocie rzeczy (stąd rozum)⁷⁷. Zubiri mówi, że to pole popycha intelekt ku swojemu wnętrzu, tak aby uobecnić to, co to pole przekracza (*allende*). Właśnie tym czymś ma być istota rzeczy⁷⁸.

Pole popycha intelekację w kierunku tego, co już jest jakoś (czyli kierunkowo) w niej obecne, ale jeszcze nie jest przez nią wyeksplikowane. Dlatego rozum to zagłębianie się w obecną w niej rzeczywistość. Zubiri formułuje to w następujący sposób. „Zmierzenie [ku poznaniu istoty] jest ufundowane i zdeterminowane miarą [*mensuradamente*] przez wcześniejszą intelekację czystej i prostej rzeczywistości. «Afirmuje się», czym w rzeczywistości światowej jest coś, co już jest obecne w intelekacji dzięki apprehensji pierwotnej oraz logosowi”⁷⁹.

Czym jest świat

Zubiri na różne sposoby wyraża, czym jest świat. Pamiętamy, że jest on transcendentną cechą rzeczywistości. W tym też kontekście Zubiri doprecyzowuje, czym jest rozum. Po pierwsze, rozum jest poznaniem. Jeśli wcześniej Zubiri nie mówił, że mamy do czynienia z poznaniem, to teraz to słowo się pojawia. Wcześniejsze modalności intelekacji mają charakter związany bardziej z doznawaniem, teraz głównym, choć nie jedynym, sprawcą czynności poznawczych jest człowiek. Po drugie, to poznanie ma na celu ustalenie, czym rzecz jest w świecie. Aby wyjaśnić, czym w terminologii Zubiriego jest świat, trzeba wyjść od rozumienia pola. Otwiera się ono nie tylko ku innym rzeczom, ale także ku rzeczywistości jako takiej. Mówiąc inaczej, formatywność rzeczywistości jest otwarta na rzeczywistość jako taką (*realidad pura y simple*), a nie tylko – jak to było w logosie, na rzeczywistość jakiejś innej rzeczy będącej w polu. Rzeczywistość jako taka czy też czysta i prosta konstytuuje świat (*mundo*)⁸⁰. Świat jest czymś szerszym niż wszystkie konkretne rzeczy rzeczywiste, gdyż jest to jedność łącząca wszystkie odmiany tego, co rzeczywiste⁸¹.

„Świat [...] to jedynie charakter rzeczywistości jako takiej [*mero carácter de realidad pura y simple*]. [...] to jedność wszystkich rzeczy realnych jako czysta

⁷⁶ IRA, s. 22-23.

⁷⁷ IRA, s. 84.

⁷⁸ IRA, s. 21.

⁷⁹ IRA, s. 23.

⁸⁰ IRA, s. 18-19.

⁸¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 89.

i prosta rzeczywistość⁸², czyli rzeczywistość jako taka. Oznacza to, że rzeczy w intelekcie rozumowej są inteligowane nie tylko w ich indywidualności i określoności, ale „także jako czyste rzeczywistości [*meras realidades*]”⁸³. Poznanie rozumowe jest możliwe, gdyż formatywność rzeczywistości rzeczy, ze względu na transcendentalność rzeczywistości, jest otwarta na inne rzeczywistości oraz własną rzeczywistość⁸⁴.

Jeśli z jednej strony można powiedzieć, że każda rzecz pozostaje w respektywnej jedności z innymi rzeczami z racji swojej rzeczywistości, czyli jest w świecie, to tak samo respektywność światowa odwzorowuje się na każdej pojedynczej rzeczy realnej w ten sposób, że ta rzecz przedstawia się nam jako pewna forma i pewien sposób rzeczywistości determinowany przez formatywność w respektywności⁸⁵.

W jaki sposób poznajemy świat? Poznanie świata jest takie samo jak poznanie istoty rzeczy. Świat percypujemy nieświadomie. Dlatego należy powiedzieć, że świat nie jest czymś szukanym, tylko czymś danym, ale w kierunku. To znaczy, że nie znajduje się na wprost mnie, co ukazywałyby zmysły. Świat jest czymś przekraczającym (*allende*) pole⁸⁶. Jeśli Zubiri mówi o poznaniu rzeczy pozapoloowych czy też innych rzeczywistości, to właśnie ma na myśli świat.

González wyjaśnia, że świat to „rozszerzenie” formatywności rzeczywistości⁸⁷. Świat to jedność wszystkich rzeczy rzeczywistych i wszystkich form oraz sposobów (*modos*) rzeczywistości, ufundowana w respektywnej otwartości każdej rzeczy. Poznanie świata to już jednak poziom przekraczający percepcję⁸⁸. Natomiast Juan-Antonio Nicolás mówi, że rozum w docieraniu do świata opiera się na transcendentalnej otwartości tego, co rzeczywiste, na swoją własną rzeczywistość. Jest to otwartość na czystą i prostą rzeczywistość, czyli rzeczywistość jako rzeczywistość⁸⁹.

Pole a świat

Zasadnicza różnica między polem a światem wiąże się z różnymi perspektywami tej samej rzeczywistości. Mówiąc o polu, koncentrujemy się na rzeczywistości, ale związanej z konkretnymi rzeczami. Wspominając o świecie, zajmu-

⁸² IRA, s. 19.

⁸³ IRA, s. 19.

⁸⁴ IRA, s. 19.

⁸⁵ IRA, s. 44.

⁸⁶ IRA, s. 202.

⁸⁷ A. González, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelánea Comillas” 44 (1986), s. 500.

⁸⁸ Tamże, s. 506.

⁸⁹ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, s. 305.

jemy się ponownie tą samą rzeczywistością, ale już pomijamy aspekt związany z tymi konkretnymi rzeczami, koncentrując się na samej rzeczywistości. Świat to rzeczywistość jako taka, czyli już nie szczegółowa, jak szczegółowe i konkretne są rzeczy, tylko rzeczywistość w swej całości. Dlaczego Zubiri wyróżnia pole i świat? Czyni tak, ponieważ inteligujemy rzeczywistość na różne sposoby. Pintor-Ramos pisze, że gdy rzeczywistość jest poznawana jako przekraczająca poszczególne rzeczy w ich wymiarze treściowym, ale w celu lepszego poznania, czym jest rzecz w stosunku do innych rzeczy, to jest poznawana jako pole. Natomiast jeśli jest poznawana jako coś jednolitego, czyli rzeczywistość jako taka, to mamy do czynienia ze światem⁹⁰. Świat zawsze jest percypowany, ale percepcja ta jest ukryta w percepcji pola. Świat zawsze jest światem tego, co odczute w percepcji. Jest formą i sposobem rzeczywistości danej w percepcji⁹¹.

Zdaniem Zubiriego, działanie pola w intelekcy nie polega na tym, że wyrzuca ono inteligencję poza swój obszar, lecz polega na popychaniu jej ku wnętrzu pola, tak aby aktualizować, czyli uobecnić to, co je przekracza (*allende*). Popychanie, w którym jednocześnie jest uobecnianie to, w kierunku czego jesteśmy popychani/wyrzucani (*lanzados*), jest problemem. Według Zubiriego „problem” to etymologicznie w języku greckim ‘rzucić przed’. Problematyczność tej intelekcy, jaką jest rozum, wiąże się z tym, że obecna w niej rzeczywistość jako taka nie jest uobecniiona w pełni (w sensie nie w pełni wyeksplikowana). Dlatego też, jak to wyraża wielokrotnie Zubiri, to rzeczywistość daje do myślenia. To dawanie do myślenia jednocześnie wskazuje pewien kierunek. Dlatego problemów się nie wymyśla, tylko je odkrywa i tylko dlatego intelekcyja musi być poszukująca, czyli musi być rozumem. Choć to problem determinuje rozum, to jednak możemy przejść obok niego, nie zwracając na niego uwagi, lub możemy się nim zająć. Ignorowanie problemu jest jedną z postaw wobec niego⁹².

3.1. Rzeczywistość przekraczająca pole

Bycie rzeczywistością przekraczającą pole trzeba rozumieć we właściwym sensie. Jest to rzeczywistość jako taka, która jest fundamentem rzeczywistości konkretnej rzeczy. Rzeczywistość, która funduje, jest też nazwana rzeczywistością głęboką⁹³. Dlatego poszukiwanie fundamentu dokonuje się zawsze wewnątrz inteligowanej rzeczywistości pola. Nie polega ono na znalezieniu nowej rzeczywistości, tylko na wykreowaniu nowej treści (*contenido*) ciągle tej samej rze-

⁹⁰ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 13.

⁹¹ A. González, *La idea...*, s. 513.

⁹² IRA, s. 63-64.

⁹³ IRA, s. 43.

czywistości⁹⁴. Jest to niejako precyzowanie, czym jest rzeczywistość jako taka, która jest rzeczywistością fundującą, rzeczywistością w głębi. Treść rzeczywistości przekraczającej (głębokiej) jest zawarta *implicite* w treści rzeczywistości dostępnej, czyli danej w percepcji. Zatem w każdym przypadku intelektuacji rzeczywistość jest fizycznie identyczna, zarówno ta przekraczająca doświadczenie, jak i ta dostępna w doświadczeniu. Zmienia się jedynie właśnie treść w zależności od rodzaju intelektuacji.

Aby to zobrazować, Zubiri posługuje się pewną analogią ze świata nauki dotyczącą poznania światła (filozof ten pierwotnie mówi o kolorze). W logosie poznajemy, że dane konkretne światło jest zielone. Gdy chcemy poznać, czym to światło jest w swojej głębi, odkrywamy, że jest falą elektromagnetyczną lub fotonem. W obydwu wypowiedziach o świetle – że jest zielone lub że jest falą elektromagnetyczną – zawsze się odnosimy do tej samej rzeczy. Jednak za pierwszym razem mówimy o czymś bezpośrednio percypowanym, a za drugim, o czymś, co nie jest bezpośrednio dane, ale zawarte w samym świetle. Mówiąc, że światło jest falą elektromagnetyczną, odkrywamy jego istotę⁹⁵. (Jest to oczywiście tylko pewna analogia, w której ukazujemy istotę dostępną dla nauk przyrodniczych. W filozofii odkrywamy istotę metafizyczną, czyli poznajemy rzecz, wgłębiając się w jej rzeczywistość, precyzując jej treść⁹⁶. Jest to zagadnienie poruszane w dalszej części). „Rzeczywistość połowa [...] to rzeczywistość w strukturze dostępnej [*aquende*] [w percepcji]. Natomiast rzeczywistość światowa jest tą samą rzeczywistością, ale już w swojej strukturze przekraczającej [*allende*] [percepcję]”⁹⁷.

Powyższe rozważania podsumowuje Zubiri na różne sposoby. Mówi, że wędrówka poszukiwania fundamentu „to ruch wewnątrz rzeczywistości [inteligowanej rzeczy]”⁹⁸. Nie myśli się o rzeczywistości, „tylko «w» rzeczywistości i wewnątrz rzeczywistości”⁹⁹. W tym aspekcie inteligowanie rzeczy oznacza inteligowanie jej otwarcie ku temu, czego nie inteligujemy bezpośrednio. Dlatego też nie wiemy, co może być w głębi rzeczywistości. Stąd też intelektacja rzeczy jako światowej jest wędrówką (*marcha*) w kierunku nieznanego¹⁰⁰.

Jeśli poprzednie dwa etapy intelektacji Zubiri umieszczał na poziomie fenomenologii, to rozum traktował już jako myślenie. Postrzegał go jako pewną aktywność inteligencji, polegającą na szukaniu rzeczywistości głębokiej¹⁰¹.

⁹⁴ IRA, s. 96.

⁹⁵ Por.: IRA, s. 43.

⁹⁶ Por.: A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, „Razón y Fe” nov. 1988, s. 328.

⁹⁷ IRA, s. 51.

⁹⁸ IRA, s. 96.

⁹⁹ IRA, s. 37.

¹⁰⁰ IRA, s. 20-21.

¹⁰¹ IRA, s. 25.

Na czym polega rozum

Poznanie rozumowe to intelekcyjność, w której rzeczywistość głęboka (*realidad profunda*) jest obecna (*está actualizada*) problematycznie, wskutek czego rzuca intelekcyjność do poszukiwania (według zasady i kanonu) tego, co realne w głębi¹⁰². Rzeczywistość głęboka, co Zubiri ponownie podkreśla, przymusza człowieka do poznania rozumowego. Jest to nawiązanie do ergicznego charakteru poznania. Tak jak rzecz domagała się poznania w polu, tak teraz rzecz domaga się poznania swojej istoty¹⁰³.

Fundament a rzecz fundowana

W pewnym sensie można utożsamić rzeczywistość głęboką z fundamentem rzeczy. Fundamentem nazywamy to, co udziela rzeczywistości fundowanej swój charakter rzeczywistości. Rzeczywistość fundowana realizuje się przez (*por*) i w rzeczywistości fundującej. Fundament przebiega (*transcurre*) fundująco w rzeczy fundowanej. To przebieganie jest wewnętrzne i formalne¹⁰⁴. W konsekwencji rzeczywistość-fundament jest tożsama z polem rzeczywistości, to znaczy numerycznie i fizycznie jedna¹⁰⁵. Sáez Cruz pisze, że „kierunek” odczuty w apprehensji pierwotnej wskazuje różne możliwe fundamenty jako *arché*¹⁰⁶.

Jagłowski twierdzi, że szukaniem fundamentu zajmuje się metafizyka. Choć jest on percypowany wraz z rzeczą, to jednak trudno go dostrzec, gdyż stanowi konstytutywną i powszechną część rzeczy, która jest niezauważalna. Dlatego metafizyka, szukając go, nie szuka czegoś, co jest poza rzeczą. Fundament rzeczy jest jednocześnie poza momentem talitatywnym rzeczy. Stąd trzeba przekroczyć indywidualną treść rzeczy, aby dotrzeć do niego. Fundament jest transcendentny. Są różne fundamenty rzeczy: te związane z naukami szczegółowymi oraz fundament ostateczny, czyli metafizyczny, dotyczący rzeczywistości. Metafizyka jest równoznaczna z podejmowaniem prób trwania przy fundamencie¹⁰⁷.

Zubiri pisze, że rozum porusza się w rzeczywistości-fundamencie. Rzeczywistość-fundament obecna w intelekcyjności jest fundamentem rzeczy. Odkrycie go skutkuje ubogaceniem naszej wiedzy o nim. Jeśli w pierwszych dwóch intelekcyjnościach treść fundamentu rzeczy jest nierozpoznana, to dzięki rozumowi się ją odkrywa. Poznawana treść fundamentu jest oparta na treści pola¹⁰⁸.

¹⁰² IRA, s. 65.

¹⁰³ IRA, s. 95.

¹⁰⁴ IRA, s. 46.

¹⁰⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 94-95.

¹⁰⁶ J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, Málaga 2013, s. 135.

¹⁰⁷ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 111-112.

¹⁰⁸ IRA, s. 104-105, 164.

Przyczynowanie fundamentu

Rzeczywistość głęboka, która jest fundamentem, nie jest tożsama z przyczyną rzeczy. Bycie przyczyną jest jednym ze sposobów fundowania. Fundament jest tym, co determinuje z siebie samego, w sobie i przez siebie (*por sí mismo*) to, co fundowane¹⁰⁹. Rzeczywistość-fundament to nie jakaś nowa rzeczywistość rzeczy obecnej w polu, a nowa forma uobecnienia w intelekcyjności rzeczy tej samej rzeczy polowej¹¹⁰. Wracając do analogii związanej ze światłem, można by zobrazować rolę fundamentu w rzeczy percypowanej następująco: Fala elektromagnetyczna jest fundamentem światła, to rzeczywistość fundująca, rzeczywistość w głębi¹¹¹. Fala ta, z racji bycia tym, czym jest, udziela swojej rzeczywistości światłu¹¹².

Jeśli światło to fala elektromagnetyczna, to dotarcie do tego, czym jest światło w głębi, to właśnie rozum. Jest to zatem rozumne wyjaśnienie, czym rzecz jest, polegające na dotarciu do fundamentu rzeczy¹¹³. W przypadku szukania fundamentu światła poszukiwanie dokonuje się po linii treści, a nie po linii rzeczywistości. Na tym poziomie fundamentu poszukują nauki przyrodnicze i na tę kwestię zwraca uwagę Jagłowski. Zauważa on, że Zubiri konsekwentnie metodologicznie odseparowuje filozofię od innych form poznania. Metafizyka bada rzeczywistość ujętą transcendentally – czyli świat. Nauki badają świat w aspekcie treściowym – czyli kosmos¹¹⁴.

Jaki jest efekt poznania fundamentu rzeczy? Gdy poznana zostaje rzeczywistość przekraczająca, czyli fundament, można lepiej poznać, co bezpośrednio dostępne, czyli pole¹¹⁵. Ułatwia to poznanie rzeczy w polu.

3.2. Co umożliwia poznanie rozumowe?

Myślenie jako przejaw aktywności rozumu jest możliwe, bo rzeczywistość jest otwarta¹¹⁶. Co przez to rozumie Zubiri? Otwartość rzeczywistości pochodzi z jej respektywności, czyli komunikacji wszystkiego, co jest realne. Rzeczywistość jako fundament jest otwarta na rzeczy realne, które funduje. Jest to otwartość fundująca (*apertura fundamentante*). To sam fundament otwiera się na rze-

¹⁰⁹ IRA, s. 161; patrz także: D. Gracia Guillén, *El problema del fundamento*, w: *Zubiri ante Heidegger*, red. J.A. Nicolás, R. Espinoza, Barcelona 2008, s. 54n.

¹¹⁰ IRA, s. 205.

¹¹¹ IRA, s. 43.

¹¹² IRA, s. 12.

¹¹³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 93.

¹¹⁴ Tamże, s. 208; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 328.

¹¹⁵ IRA, s. 42.

¹¹⁶ IRA, s. 72.

czy, które funduje. I wreszcie myślenie jest możliwe dlatego, że rzeczywistość jest obecna w intelekcyj (acutalidad intelectiva). W tym ostatnim wypadku rzeczywistość jest otwartością intelekcyjną o charakterze zasady (principal). Wtedy jest rozumem¹¹⁷. Bycie przez rzeczywistość zasadą dla rozumu wymaga jeszcze pewnego dopowiedzenia, o czym niżej.

Myślenie a noergia

Dlaczego pojawia się rozum? Jest on potrzebny, aby można było lepiej inteligować to, co jest w polu¹¹⁸. Jednak to nie jest cała prawda dotycząca genezy rozumu. Zubiri stwierdza, że myślenie jest aktywnością intelekcyjną, aktywowaną przez rzeczywistość jako otwartą. To rzecz „dając do myślenia”, dając się (dając z siebie) intelekcyj jako problematyczna, uaktywnia intelekcyj do poszukiwań. Wtedy też rozum inteliguje rzecz tak, jak ona daje się pomyśleć¹¹⁹. Zubiri opowiada się zdecydowanie przeciw racjonalizmowi¹²⁰. Rozum nie jest czymś czysto logicznym, gdyż to siła przymuszająca rzeczywistości (fuerza coercitiva de la realidad) jest odpowiedzialna za jego działanie¹²¹. Jego aktywność jest późniejsza wobec intelekcyj¹²². Zubiri mówi, że to, co realne, uobecnia się na sposób myślenia (pensadamente)¹²³.

Przedstawione tu rozważania baskijskiego filozofa są kontynuacją jego myśli dotyczącej dynamiczności rzeczywistości. Przejawem tej dynamiczności jest także i ten moment intelekcyj, jakim jest rozum. Strukturą poznania jest noergia, która jest jakąś siłą. Należy to rozumieć jako pewne zawładnięcie inteligencji przez siłę rzeczywistości (fuerza de la realidad), to siła, gdzie rzecz się prezentuje w inteligencji jako rzeczywistość. W przypadku aprehensji pierwotnej rzeczywistość wyraża swoją siłę, siłę rzeczywistości. Tu rzecz się znajduje w intelekcyj. Siła, z jaką się w niej jawi rzeczywistość, jest niepohamowana. Następnie prowadzi ona do logosu, czyli do wymogu – jest to siła wymagająca (fuerza exigencial) tego, co rzeczywiste. Wymóg ten stawia siła rzeczywistości, która wymaga zbieżności między rzeczą w dystansie a rzeczą daną w aprehensji pierwotnej. W końcu pojawia się siła przymuszająca (coercitiva) rzeczywistości w głębi. Jej momentem noetycznym jest rozum. Rzeczywistość w głębi domaga się poznania. Rozum, afirmacja, aprehensja pierwotna to sposoby noergiczne (modos noérgicos)

¹¹⁷ IRA, s. 73.

¹¹⁸ IRA, s. 42.

¹¹⁹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 95.

¹²⁰ IRA, s. 32.

¹²¹ IRA, s. 87.

¹²² IRA, s. 34.

¹²³ IRA, s. 30.

jedynej i identycznej noergii rzeczywistości. To one prowadzą intelekcyjną przez jej poszczególne modalności aż do odkrycia fundamentu.

Myślenie to „ważenie” (*sopesar*) rzeczywistości. Stąd Zubiri wyprowadza etymologię hiszpańskiego słowa „myśleć” – *pensar*. Ważyć to *sopesar* lub *pe-sar*, a stąd już blisko do *pensar*. Myśleć, to ważyć rzeczywistość w celu pójścia w kierunku jej wnętrza. Myślenie może być czysto psychiczne, ale Zubiri inaczej rozumie myślenie. Według niego dokonuje się ono zawsze wewnątrz rzeczywistości¹²⁴.

Jagłowski, podsumowując podejście Zubiriego do kwestii poznania, pisze, że reprezentuje on epistemologiczny realizm transcendentálny. Filozof ten bowiem głosi, że można dotrzeć do prawdziwej rzeczywistości. Stanowisko Zubiriego jest „bez wątpienia stanowiskiem realistycznym, ale rzeczywistość pojmuje nie jako to, co znajduje się poza tym, co doświadczone, lecz przeciwnie – jako to, co dane w doświadczeniu bezpośrednim”. Dzięki temu Zubiri wychodzi poza filozofię świadomości, charakterystyczną dla filozofii Husserla, i podejmuje zagadnienia metafizyczne charakterystyczne dla metafizyki klasycznej¹²⁵.

Myślę, że warto uściślić tę wypowiedź Jagłowskiego. Oczywiście, zdaniem Zubiriego, rzeczywistość istnieje także poza świadomością, o czym świadczy *prius* percypowane w aprehensji pierwotnej, ale dostęp do niej mamy jedynie dzięki percepcji zaczynającej się od aprehensji pierwotnej. Jeśli natomiast będziemy mówić o rzeczywistości przekraczającej doświadczenie, to tylko w tym sensie, jeśli rzeczywistość dana w aprehensji pierwotnej ku tej rzeczywistości nas poprowadzi, wnikając w głąb rzeczywistości danej w aprehensji pierwotnej.

Jak poznaje rozum

Podsumowując te sposoby inteligowania, Zubiri nazywa je kolejno: formalnym, medialnym i mierzącym. Intelekcja jest formalna, gdyż aprehensja pierwotna doświadcza przede wszystkim formy rzeczy, jaką jest rzeczywistość; medialna, gdyż logos ma miejsce pomiędzy rzeczami w rzeczywistości, która stanowi środek (*medium*) poznania dualnego. Z kolei intelekcyjna mierząca to poznanie rozumowe, gdzie miarą jest rzeczywistość jako taka. Są to trzy sposoby intelekcyjnej odczuwającej rzeczywistość¹²⁶.

Gdy rzeczywistość prowadzi do fundamentu, „wtedy jest zasadą mierzącą [*principio mensurante*] rzeczywistość w tym, co przekraczające percepcję”¹²⁷. Jeśli całość tego, co realne w swej respektywności, to świat, to odwzorowuje się on

¹²⁴ IRA, s. 39-40.

¹²⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 281.

¹²⁶ IRA, s. 88.

¹²⁷ IRA, s. 49.

na każdej pojedynczej rzeczy realnej. Dokonuje się to w ten sposób, że ta rzecz przedstawia się nam jako pewna forma i pewien sposób rzeczywistości determinowany przez formatywność w respektywności. Owo zdeterminowanie to miara. Rzeczywistość więc to nie tylko „z siebie”, ale także i miara, według której każda rzecz realna jest realna. Miara w każdej rzeczy jest następstwem wobec samej respektywności¹²⁸. Rozum, inteligując rzeczywistość, niesie tę miarę w sobie. Ta zasada-miara to kanon. Nie ma definitywnego kanonu. Może on być konceptualny, emocjonalny, metaforyczny. Oznacza to, że ma charakter tymczasowy, gdyż zmienia się wraz z liczbą inteligowanych rzeczy¹²⁹.

Kanon

Czym jest kanon? Jest to pewna zasada, która wyznacza marsz ku rzeczywistości głębokiej, gdyż kanon to rzeczywistość jako zasada mierząca¹³⁰. Jest on jedynie kierunkiem poszukiwań w głębi. Każde poszukiwanie ma precyzyjny kierunek zdeterminowany przez wcześniejszą reprezentację. Szukać to zmierzać, otwierając się na światło tego, co już się nam zaprezentowało¹³¹. Kanon zawsze można ulepszyć, co dotyczy nie tylko treści, ale także kierunku. Stąd prawda rozumu może być przewyżczona (*superada*)¹³².

Przykładem zmiany kanonu w naukach przyrodniczych może być to, że wcześniej wyjaśniano głębię rzeczy materialnych innym rodzajem drobniejszych rzeczy materialnych. Z biegiem czasu kanon, według którego się mierzy rzeczy materialne, uległ zmianie, gdy uznano, że to atomy stanowią głębię rzeczy materialnych¹³³.

Może istnieć wiele kanonów. Im więcej rzeczy realnych inteligujemy, w tym większym stopniu możemy zmieniać kanon mierzący rzeczywistość. Na przykład inteligując osoby, używamy innego kanonu niż podczas inteligowania rzeczy. Rzeczy mniej lub bardziej odnoszą się do kanonu. Powoduje to, że kanon jest zmienny¹³⁴.

Metoda a fundament

Sposób dotarcia do rzeczywistości głębokiej to metoda. Wyróżnia się w niej trzy momenty: system referencji, szkic możliwości i intelekcyjny fundament

¹²⁸ IRA, s. 44.

¹²⁹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 94-95.

¹³⁰ IRA, s. 57.

¹³¹ IRA, s. 62.

¹³² IRA, s. 62-63.

¹³³ IRA, s. 55-56.

¹³⁴ IRA, s. 59.

umożliwiającego (*posibilitante*) to, co realne¹³⁵. Sáez Cruz w następujący sposób przybliży metodę. (1) „Punktem odniesienia jest rzeczywistość polowa, która stanowi system referencyjny”¹³⁶. Punkt odniesienia sugeruje kierunek rozumowi. Oprócz niego w grę wchodzi również inne punkty, tworzące punkty odniesienia: materia nieorganiczna, życie, życie inteligentne, społeczeństwo, historia itp. „W każdej formie percypowanej rzeczywistości są różne sugestie, aby wykreować szkice, które nam pozwolą osiągnąć fundament. Nie ma jednoznacznej sugestii, w jakim kierunku należy iść, aby go odkryć. Droga do niego jest kreatywna. [...] Rzeczywistość przekraczającą percepcję doświadcza się w tym, co jest dane, i zaczynając od tego, co jest dane. [...] Poszukiwanie fundamentu zawsze jest otwarte, zachowuje pluralizm interpretacyjny”¹³⁷. (2) Punkt ten dotyczy „formalnego kresu [*término formal*] możliwego fundamentu tego, co rzeczywiste”. Kresem tym jest szkic, czyli pewna hipoteza. „Aby stworzyć szkic [rozum] szuka, kreuje lub wymyśla pewną treść [...] dla rzeczywistości fundamentu”¹³⁸. Dopóki szkic (hipoteza) nie będzie wypróbowany, będzie tylko możliwą rzeczywistością-fundamentem. Szkic jest jednym z możliwych sposobów rozumienia fundamentu¹³⁹. (3) Końcowy element metody to „doświadczenie [*experiencia*], czyli powrót od szkicu do rzeczywistości polowej”. Jest to moment weryfikacji. Doświadczenie jest fizyczną próbą rzeczywistości. „Rozum powraca ze szkicem do rzeczywistości danej lub do systemu referencyjnego, od której wszedł, aby teraz ten szkic wypróbować. To znaczy, aby stwierdzić, czy rzeczywistość dana aprobuje szkic jako dobry czy też tego nie robi”¹⁴⁰. Jeśli próba się powiedzie, to znaczy, że szkic jest rozumny (*razonable*). Oznacza to także, że ten szkic jest bardziej rozumny niż inne hipotezy. Metoda ta dotyczy rzeczywistości. Nie jest przechodzeniem od jednych prawd do drugich, jak jest w dowodzeniu: od założeń do wniosków. Nie jest to bowiem rozumowanie (*razonamiento*), ale poznanie (*conocimiento*) wglębiające się w rzeczywistość¹⁴¹.

Taki jest ogólny schemat poznania istoty czy też fundamentu. W jego ramach istnieją także metody szczegółowe, w zależności od tego, jaki rodzaj istoty rzeczy chcemy znaleźć. Jedną z nich jest metoda naukowa¹⁴², inną będzie metoda metafizyczna¹⁴³.

¹³⁵ IRA, s. 222.

¹³⁶ J. Sáez Cruz, *Sobre...*, s. 136.

¹³⁷ Tamże.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże.

¹⁴⁰ Tamże, s. 137.

¹⁴¹ Tamże, s. 137-138.

¹⁴² IRA, s. 172.

¹⁴³ Por.: M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 107.

W tym miejscu Zubiri dochodzi do ważnego wniosku, że rozum tylko rozumujący (logiczny) nie jest najważniejszym typem rozumu. Jest nim rozum odczuwający. Rozum ten, jak go przedstawia Zubiri, opiera się na percypowanym polu, czyli zawsze wychodzi od intelektu rzeczywistości, punktem wyjścia dla jego działania nie są jakieś teoretyczne założenia. Dlatego rozum w ujęciu Zubiriego nie opiera się na zbiorze afirmacji, tylko na zbiorze intelektu rzeczywistości¹⁴⁴. Ta metoda jest zależna nie tyle od człowieka, choć także i od niego, ile przede wszystkim od istotnego momentu rzeczywistości w jej otwartości respektywnej¹⁴⁵.

System referencyjny

Poszukiwanie fundamentu posługuje się hipotezą (szkicem), która może w pewnym sensie być dowolna. Jednak wolność jej tworzenia jest ograniczona, gdyż treść postulowanej rzeczywistości głębokiej ma być fundamentem tego, co dane w aprehensji pierwotnej¹⁴⁶. „Rzeczy bowiem nie tylko notyfikują, tylko są tym, w czym rozbrzmiewa to, co notyfikowane. Nie są jedynie oddźwiękiem tego, co realne w głębi, lecz są samymi rezonatorami”¹⁴⁷. „Rzeczywistość [głęboka] narzuca się nam w tym sensie, że musimy zaopatrzyć ją w jakąś treść”¹⁴⁸ i właśnie tę treść kreuje się, tworząc hipotezę. Pole stanowi sugestię dla rzeczywistości głębokiej. Wszystkie sugestie pola to środowisko (*ámbito*) sugestii¹⁴⁹, które daje kanon. Z drugiej strony poszukiwana treść rzeczywistości w głębi pozostaje niezdeterminowana¹⁵⁰. Kierunek odczuty w polu ma charakter inicjujący działanie rozumu i umożliwia poznanie rzeczywistości głębokiej¹⁵¹. Nie ma poznania fundamentu bez odniesienia do pola, które jest systemem referencyjnym. Ten system to element konstytutywny metody¹⁵².

Sugestia

Odnosząc się do systemu referencyjnego, w ramach hipotezy wyraża się to, co jest możliwe jako fundament. Przed systemem referencyjnym jest sugestia (*sugerencia*), która jest odczutą możliwością. Każda hipoteza opiera się na tej

¹⁴⁴ IRA, s. 99.

¹⁴⁵ IRA, s. 203.

¹⁴⁶ IRA, s. 90.

¹⁴⁷ IRA, s. 100-101.

¹⁴⁸ IRA, s. 107.

¹⁴⁹ IRA, s. 147.

¹⁵⁰ IRA, s. 107.

¹⁵¹ IRA, s. 144.

¹⁵² IRA, s. 211-212.

sugestii. Hipoteza i sugestia nie są tożsame. Szkic jest tworzony w celu poznania fundamentu¹⁵³. Jeśli poznanie dualne opiera się na systemie odniesień (*sistema de referencia*), to tak samo dzieje się w poznaniu rozumowym. W pierwszym przypadku systemem odniesień jest aprehensja prosta, czyli zespół wcześniej poznanych rzeczy. W drugim jest nim wcześniej inteligowane pole rzeczywistości, ale już jako zasada kanoniczna, która nadaje kierunek intelektacji racjonalnej¹⁵⁴.

Pole zawsze rzuca w kierunku wielu możliwości, wobec czego rozum musi uwzględnić je wszystkie razem. „Stąd kresem kierunku, bardziej niż jakaś jedna możliwość, jest wielość możliwości [*co-posibilidad*]”¹⁵⁵. Dlatego możliwości pola tworzą system i implikują rzeczywistość głęboką, która jest zdeterminowana systemem inteligowanym w polu i jednocześnie jest wyjaśnieniem (*explicación*) pola¹⁵⁶. Rozum może zignorować sugestię pola i wymyślić nową, ale nie jest to możliwe bez istnienia samej sugestii. Paradoksalnie jedną z sugestii jest niewiązanie się z żadną z sugestii¹⁵⁷. Dla Zubiriego sugestia i kanon to wyrażenia synonimiczne¹⁵⁸.

Szkic

Do fundamentu możemy dotrzeć tylko, szkicując (tworząc pewną hipotezę) to, czym on może być. „Szkicowanie jest jedną z form inteligowania”¹⁵⁹. Szkic jako hipoteza jest konstrukcją, która mówi o możliwościach fundamentu. „Żadna możliwość intelektualna jako taka [czym ten fundament jest] nie jest dana w czysty i prosty sposób”¹⁶⁰. Wymyślanie fundamentu ma na celu przedstawienie racji, dla których to, co dane bezpośrednio, jest takie, jakie jest¹⁶¹. Tworzenie hipotezy w praktyce polega na tym, że rozum inteliguje istotę tego, co realne, w ten sposób, że dodaje (*dota*) rzeczywistości pewną treść (*contenido*)¹⁶². Owo wymyślanie, to kreowanie idei antycypującej, czym jest fundament rzeczy. Tworząc istotę, rozum przewiduje, czym rzecz „mogłaby być”.

Przy wolnym wyborze fundamentu rzeczy spośród różnych idei antycypujących ważna jest jedność fundamentalna czy też jedność strukturalna tego funda-

¹⁵³ IRA, s. 219-220.

¹⁵⁴ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 101.

¹⁵⁵ IRA, s. 144.

¹⁵⁶ IRA, s. 144-145.

¹⁵⁷ IRA, s. 148.

¹⁵⁸ IRA, s. 169.

¹⁵⁹ IRA, s. 220.

¹⁶⁰ IRA, s. 220-221.

¹⁶¹ IRA, s. 109.

¹⁶² IRA, s. 117.

mentu. Ta jedność, to system skonstruowany¹⁶³. System można utożsamić z istotą. Stąd system skonstruowany to wymyślona istota rzeczy. Rozum inteliguje, gdy stworzy system czy też utworzy istotę rzeczy¹⁶⁴.

Forma mentis

Forma mentis to habitualny sposób odnoszenia się rozumu do rzeczy. Zubiri zauważa, że na podejście do pola mają wpływ czynniki indywidualne i społeczne. Tutaj widać, kim się jest, na przykład Grekiem lub Semitą. *Forma mentis* jest konkretną formą intelekcyjną. Forma ta odnosi się do kierunku obecnego w rzeczywistości¹⁶⁵. Oznacza to, że kanon jest kształtowany przez czynniki pozarozumowe, czyli kulturowe, etniczne, psychologiczne. Z jednej strony zawęża on intelekcyjność rzeczywistości, z drugiej ją umożliwia¹⁶⁶. W tym sensie można mówić, że rozum może być wcześniejszy od logosu¹⁶⁷.

Tutaj także pojawia się mentalność (*mentalidad*). Nie ma ona charakteru psychologicznego, tylko dotyczy sposobu inteligowania. Różnica między intelekcyjnością naukową a poetycką to różnica między mentalnościami¹⁶⁸. Mentalność to forma, jaką przyjmuje umysł, gdy zmierza „w kierunku”. Każdy rodzaj rozumu, jako szczegółowa metoda, szuka fundamentu w konkretny sposób. Na tym polega konkretność rozumu, że od rzeczywistości polowej jako kanonu myślenia porusza się w kierunku możliwego fundamentu jako nasz sposób odnoszenia się do niego¹⁶⁹. Różne rodzaje głębi pokazują, jakiej istoty się szuka: czy naukowej, czy metafizycznej, czy też metaforycznej. W konsekwencji Zubiri wyszczególnia różne formy rozumu: poetycki, naukowy, metafizyczny¹⁷⁰.

Indoeuropejska lub semicka *forma mentis* dodaje pewną jakość do sposobu wyrażania się¹⁷¹ i kwalifikuje jakąś mentalność¹⁷². Starożytny Grek swoje opinie filozoficzne wyrażał w sposób indoeuropejski¹⁷³. Zaowocowało to myśleniem dualistycznym, którego konsekwencją jest metafizyka dualistyczna, będąca dziedzictwem kwalifikacji indoeuropejskiej czy też konceptualizacji indoeuropejskiej. Ten typ kwalifikacji jest odpowiedzialny za definiowanie „trans” jako

¹⁶³ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 98-100.

¹⁶⁴ Tamże, s. 99.

¹⁶⁵ IRA, s. 150-152.

¹⁶⁶ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 95.

¹⁶⁷ R. Espinoza Lolas, *Realidad y ser en Zubiri*, Granada 2013, s. 53.

¹⁶⁸ IRA, s. 152-153.

¹⁶⁹ J. Sáez Cruz, *Sobre...*, s. 133-134.

¹⁷⁰ IRA, s. 151; J. Sáez Cruz, *Sobre...*, s. 133-134.

¹⁷¹ R. Espinoza Lolas, *Realidad...*, s. 56.

¹⁷² Tamże, s. 56.

¹⁷³ Tamże, s. 57.

czegoś, co przekracza percepcję, jako coś, co jest poza podmiotem poznającym. Tego typu kwalifikacja skutkuje metafizyką dualistyczną¹⁷⁴. Zubiri z kolei definiuje „trans” jako znajdujące się w intelekcie, co nie skutkuje dualistyczną metafizyką.

3.3. Doświadczenie (*experiencia*)

Stworzona hipoteza, dotycząca tego, co może być rzeczywistością głęboką czy też fundamentem rzeczy, wymaga weryfikacji. Właśnie tym jest doświadczenie, które jest czymś innym niż myślenie. Doświadczenie to próbowanie szkicu polegające na próbnym mocowaniu go w rzeczywistości głębokiej i sprawdzeniu, czy pasuje do rzeczywistości polowej¹⁷⁵. To dzięki doświadczeniu ma się dostęp do fundamentu, który nigdy nie jest bezpośrednio dany¹⁷⁶.

Doświadczenie (*experienciar*) to sprawdzanie, czy obrany kierunek (*dirección*) stawiania hipotezy jest właściwy. Zubiri wyraźnie podkreśla, że zgodność między systemem referencyjnym a fundamentem nie jest potwierdzana intelektualnie, ale doświadczana¹⁷⁷. Ruch rozumu początkowo idzie od pola, w którym są zawarte sugestie dotyczące tego, czym mogłaby być rzeczywistość głęboka, do świata. Na następnym etapie tworzy się hipotezę fundamentu, a potem idzie się od świata na nowo do pola, sprawdzając, czy szkic pasuje do niego. Przedmiotem formalnym poznania jest teoretyczna treść rzeczywistości głębokiej, umieszczona w rzeczy realnej. Właśnie to jest przedmiotem doświadczenia¹⁷⁸.

Weryfikacja jest konieczna, gdyż jest wymogiem kierunkowości intelektu polowej. Dlatego należy powrócić ze świata do pola. Proces ten dokonuje się przez szacowanie (*tanteo*) zgodności hipotezy z tym, co rzeczywiste. Dlatego weryfikacja szkicu jest zawsze tylko częściowa. Mogą być bowiem szkice, które są nieweryfikowalne. Jeśli dojdzie do spotkania hipotezy i rzeczywistości polowej oraz spełnienia (*cumplimiento*) jakiegoś szkicu, wtedy możemy mówić o prawdzie racjonalnej¹⁷⁹.

Rodzaje doświadczenia

Spśród różnych form doświadczenia warto wymienić trzy. Pierwszy z nich dotyczy poznania rzeczywistości ludzkich i polega na wzajemnym przenikaniu

¹⁷⁴ R. Espinoza Lolas, *Realidad...*, s. 57.

¹⁷⁵ IRA, s. 226-227.

¹⁷⁶ IRA, s. 222.

¹⁷⁷ IRA, s. 215.

¹⁷⁸ IRA, s. 228-229.

¹⁷⁹ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, s. 309.

się (*compenetración*), w którym ten, kto dokonuje tego doświadczenia, umieszcza się w rzeczywistości doświadczanej. Jako przykład można tu podać sposób doświadczania przez Żydów działania Boga w ich historii. Polegał on na wzajemnym przenikaniu się Boga i ludzi w historii Izraela. „We współprzenikaniu z pewnością nie doświadczają się bezpośrednio Jahwe, lecz się poznaje to, kim Jahwe jest w swym narodzie”¹⁸⁰. W ten sposób Żydzi próbowali, czy Bóg jest prawdziwym Bogiem. Druga forma to upodobnienie (*conformación*). Aby wypróbować szkic według tej formy doświadczenia, należy umieścić go we własnej rzeczywistości. Wtedy powinienem „doprowadzić się do pewnej intymnej zażyłości z tym, co szkicuję”¹⁸¹. W tym przypadku poznanie swojej głębi nie ma charakteru abstrakcyjnego, tylko charakter upodobnienia¹⁸². Trzecią formą doświadczenia jest eksperyment. Polega on na pewnej prowokacji rzeczywistości z perspektywy szkicu. Tutaj jest prowadzona także obserwacja. Sáez Cruz precyzuje: eksperyment stosuje się w nauce, technice. Wzajemne przenikanie przydaje się przy poznaniu Boga. Upodobnienie się dotyczy weryfikacji w sferze religijnej¹⁸³. Omówione trzy różne sposoby doświadczenia są związane z tym, że: rzecz, osoba, życie, społeczność, przebieg historii, to różne kategorie. Dlatego też i doświadczenie, czyli próbowanie, za każdym razem będzie miało inny charakter¹⁸⁴.

Zubiri podaje przykład różnych szkiców tego, czym jest człowiek w swojej głębi. Różnica między koncepcjami tej rzeczywistości Świętego Augustyna i Rousseau wywodzi się stąd, że obydwa mają dwa różne systemy referencyjne. Dla pierwszego jest nim działający we mnie Bóg. Dla drugiego to, kim jestem w sposób naturalny. Obydwa punkty wyjścia prowadzą do różnych szkiców tego, kim jestem w głębi¹⁸⁵.

3.4. Prawda racjonalna

Poznana rzeczywistość głęboka nie jest synonimem ostateczności (*ultimidad*) poznania. Wszystko, co ostateczne, jest głębokie, ale nie odwrotnie. Głębia ma różne stopnie – aż w nieskończoność. Zweryfikowana w doświadczeniu rzeczywistość-fundament nie jest rzeczywistością absolutną, gdyż pole nas odsyła w „kierunku” konstytutywnie otwartym, bo i rzeczywistość jest konstytutywnie otwarta. Tak samo intelekta rozumowa jako czyste uobecnienie tego, co rzeczy-

¹⁸⁰ IRA, s. 251.

¹⁸¹ IRA, s. 256.

¹⁸² IRA, s. 257.

¹⁸³ J. Sáez Cruz, *Sobre...*, s. 137-138.

¹⁸⁴ IRA, s. 243.

¹⁸⁵ IRA, s. 257.

wiste, jest konstytutywnie otwarta, więc nigdy nie osiągnie się ostatecznego poznania, czym jest rzeczywistość głęboka¹⁸⁶.

W wyniku doświadczenia można poznać jakąś prawdę racjonalną. Mówimy o niej wtedy, gdy zachodzi spotkanie (*encuentro*), to znaczy gdy intelekta rozu- mowa stwierdza (*encuentra*), że rzeczywistość jest zbieżna lub nie jest zbieżna ze szkicem rzeczywistości głębokiej. Przeciwnością zbieżności jest błąd¹⁸⁷. Zbieżność ma charakter spotkania w tym, co realne polowo, z tym, czego się szuka światowo, czyli fundamentem¹⁸⁸. „Im większa konwergencja, tym więk- sza weryfikacja”¹⁸⁹. Spełnienie się szkicu w rzeczywistości jest prawdą. Błąd to niespełnienie się szkicu. Prawda to wydarzenie tymczasowe¹⁹⁰. To, co realne, uprawdziwia (*verdadea*) szkic¹⁹¹. Uprawdziwianie polega na tym, że rzeczywi- stość daje racje (*dar razón*), iż szkic się spełnia (*cumplimiento*), weryfikuje się¹⁹².

Zweryfikowany pozytywnie szkic nie jest stwierdzaniem faktu. Wystarczal- ność to jedna z linii weryfikacji, która wyraża się w zbieżności (*concordancia*) i konwergencji. Inną linią weryfikacji jest nadmiar (*excedencia*) świata wobec pola. Tutaj szkic ma nowe cechy w stosunku do pola¹⁹³.

Niedościgłym kresem weryfikacji jest adekwatność. Dlatego weryfikacja jest tylko przybliżeniem (*tanteo*)¹⁹⁴. Poznanie nie może być wyczerpujące. Gdyby takie było, oznaczałoby to, że nie jest już poznaniem (czyli myśleniem), tylko intelek- cją (doznawaniem)¹⁹⁵. Każdy rozum prowadzi nas do następnych, czyli nie jest odizolowany od innych¹⁹⁶. Prawdy metafizyczne to jedynie stadia intelektualne- go zmierzania w kierunku prawdy rzeczywistości¹⁹⁷. „Prawdy racjonalne tworzą porządek rozumu, zależny od samej rzeczywistości. Inna nazwa tego porządku to system. Rozum jest więc formalnie i konstytutywnie systematyczny”¹⁹⁸.

W prawdzie logicznej mówimy o zgodności tego, co rzeczywiste, z aprehen- sją prostą. Sąd na temat tego, co rzeczywiste, może być prawdziwy (*verdadero*). Prawda logiczna polega na zbieżności (*coincidencia*) pomiędzy rzeczą a intelek-

¹⁸⁶ IRA, s. 168.

¹⁸⁷ IRA, s. 258; A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad...*, s. 288n.

¹⁸⁸ IRA, s. 260-261.

¹⁸⁹ IRA, s. 270.

¹⁹⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 103-104.

¹⁹¹ IRA, s. 260-261.

¹⁹² IRA, s. 265.

¹⁹³ IRA, s. 269-270.

¹⁹⁴ IRA, s. 271.

¹⁹⁵ IRA, s. 262.

¹⁹⁶ IRA, s. 287.

¹⁹⁷ IRA, s. 284; G. Díaz Muñoz, *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos” 84 (2009), nr 328, s. 135.

¹⁹⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 103.

cją tej rzeczy z „zewnątrz”, czyli od strony jej not. Prawda racjonalna z kolei polega na spotkaniu szkicu fundamentu z tym, co rzeczywiście polowo. Jest ona zatem weryfikacją od wewnątrz, w rzeczywistości jako takiej¹⁹⁹.

Z tej perspektywy można zrozumieć, dlaczego Zubiri odrzuca logicyzację poznania w drodze poszukiwania fundamentu²⁰⁰. Oznaczałoby to bowiem docieranie do fundamentu tylko na poziomie logosu, który choć jest poznaniem, czym są rzeczy w rzeczywistości, to jednak jest związany z poznaniem rzeczy w aspekcie jej not. Na tym poziomie pozostają nauki przyrodnicze, ale też, zdaniem Zubiriego, metafizyka Arystotelesa. Metafizyka ta to rozum koncypujący, czyli tylko analizujący i poruszający się w sferze not, bez uwzględnienia wymiaru transcendentnego. Tymczasem, uważa Zubiri, nie można poznać fundamentu rzeczy, nie uwzględniając tego wymiaru.

Związki z *El ser sobrenatural*

Ukazane w pewnym nadmiarze w tym i poprzednim rozdziale trudne do śledzenia rozważania epistemologiczne i metafizyczne są bardziej zrozumiałe, gdy się pamięta o celu, który przyświeca Zubiriemu. Jest nim metafizyka, potwierdzająca przedstawioną w *El ser sobrenatural* neoplatońską wizję Boga i Jego aktu stwórczego, jakim jest wylewanie się Jego formy.

W *El ser sobrenatural* przyczynowanie Boga w świecie jest ukazane jako formalne i dynamiczne. Skutkiem tego przyczynowania jest to, że byty są reprodukcją Boga, który stanowi ich ukrytą istotę. Każdy z nich ma tę samą istotę: Boga, i tak samo jak Bóg każdy byt jest dynamiczny. Jeśli celem filozofii jest ostatecznościowe poznanie otaczającego nas świata, to, zgodnie z zasadami fenomenologii, powinna ona wychodzić od tego, co jest dane w doświadczeniu. Oczywiście nie jest dane to, że istotą rzeczy jest Bóg. Jedyne doświadczenie, jakie mamy, to fizyczne doświadczenie rzeczy i pewnego kierunku, który popycha inteligencję w kierunku poznania jej istoty.

Logos, to poznanie rzeczy zaledwie w jej indywidualnym aspekcie treściowym. Rozum to już wglębianie się w istotę rzeczy, którą na końcu filozoficznych rozważań Zubiriego okaże się Bóg. Świadomość, że rzeczywistość rzeczy, będąc jej istotą, odbija swoją przyczynę, pozwala zrozumieć, dlaczego poszukiwanie fundamentu rzeczy, według Zubiriego, musi iść po linii precyzowania, czym ta rzeczywistość jest. Tym właśnie jest rozum. Mówiąc w *El ser sobrenatural*, że

¹⁹⁹ J. Sáez Cruz, *Sobre...*, s. 138; A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad...*, s. 241.

²⁰⁰ D. Gracia, *Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri*, w: *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, H. Samour, Granada 2007, s. 41-42; M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 16.

„byt skończony jest samym sobą i czymś innym jednocześnie: jest tożsamością w inności [wobec Boga]”²⁰¹, Zubiri stwierdza pewną dwoistość bytu. Odzwierciedleniem tego na gruncie jego filozofii jest niewystarczalność logosu. Aby rzecz poznać w pełni, konieczny jest jeszcze rozum.

Jak można się zorientować, jest to zaledwie ukazanie pewnej metody, jak poznać, czym jest rzecz w całej pełni. Nie ma jeszcze filozoficznie udzielonej odpowiedzi na najważniejsze pytanie: Czym jest istota rzeczy? Odpowiedź będzie możliwa w następnych trzech rozdziałach.

²⁰¹ SS, s. 493-397.

IV. ANTROPOLOGIA¹

Jeśli przedstawiony do tej pory fragment doktryny baskijskiego filozofa ukazuje, jak rzeczywistość daje się z siebie ludzkiej inteligencji jako dynamiczna i transcendentalna, zawierająca jakiś kierunek ku pełni rzeczywistości, prowadzący przez rzeczywistość rzeczy, to teraz analiza rzeczywistości ludzkiej ukazuje zasadniczo to samo, ale w sposób wyjątkowy, bo doświadczony przez człowieka jeszcze bardziej bezpośrednio, w jego własnej rzeczywistości, czyli w jego życiu osobowym.

Dynamizm ludzkiej rzeczywistości²

W *Sobre el hombre* Zubiri pisze o ludzkiej rzeczywistości, że „jest otwarta na własny charakter rzeczywistości jako rzeczywistości. [...] [Człowiek] tworzy własny charakter rzeczywistości”³. Następnie filozof dopowiada, że w człowieku „noty pełnią podwójną funkcję. Pierwszą strukturalną, jaką jest konstruowanie talitatywne systemu zamkniętego, oraz drugą, jaką jest tworzenie tego systemu transcendentalnie otwartego na własny charakter rzeczywistości, czyli systemu transcendentalnie niedokończonego”⁴. Aby zrozumieć do końca tę wypowiedź, trzeba przejść do wprowadzonego przez Zubiriego rozróżnienia między istotami otwartymi a zamkniętymi. Warto podkreślić w tym sformułowaniu jest także to, że człowiek jako osoba może zmieniać swoją sferę osobową, co oznacza zmienianie przede wszystkim własnej rzeczywistości, a nie tylko not. Dokonuje się to po linii cech transcendentalnych rzeczywistości, a przemiana ta jest wyrazem dynamiczności rzeczywistości jako takiej.

¹ Ogólne wypowiedzi Zubiriego na temat człowieka patrz: EM, s. 106n.

² Na temat transcendentalności i osoby: B. Castilla de Cortázar, *La persona desde el punto de vista transcendental: Zubiri y Polo*, „Studia poliana” 17 (2015), s. 73-100.

³ SSV, s. 389.

⁴ SH, s. 68.

1. ISTOTA ZAMKNIĘTA A ISTOTA OTWARTA

W *El hombre y Dios* Zubiri pisze, że rzeczywistość głęboka, czy też fundament rzeczy, może być obecna w rzeczach na dwa sposoby. We wszystkich przypadkach rzeczywistość ta jest obecna formalnie i konstytutywnie. W rzeczach zamkniętych, które są tylko „z siebie”, jest obecna, konstytuując je „w nich samych” (obecność *ensimismante*). Rzeczy te są tylko z siebie. W istotach otwartych, które są dodatkowo swoje (*suyas*), są osobami, ta rzeczywistość jest obecna poprzez czynienie ich „swoimi”. Jest to obecność *suiificante*⁵. Mówiąc prościej, w istotach zamkniętych obecność rzeczywistości głębokiej jest taka, że rzeczy są rzeczywistością, która jest już pełna i nie może „przrastać”. Inaczej obecność rzeczywistości głębokiej ukazuje się w osobach. Tutaj jej dawanie z siebie jest takie, że osoby, będąc z natury otwarte co do rzeczywistości, tę rzeczywistość, jaką są, mogą modyfikować, najpierw poznając, a następnie wybierając, i w ten sposób mają niejako dodatkową rzeczywistość, którą same wybrały.

Zubiri precyzuje, że „człowiek jest otwarty na swoją rzeczywistość w ramach jednej ze swoich właściwości, jaką jest inteligencja”⁶. Natomiast w *Sobre el hombre* (jest to całościowy zbiór wypowiedzi antropologicznych omawianego filozofa zebrany przez innych) baskijski myśliciel dodaje, że człowiek może się wzbogacać dzięki wolnym wyborom i dokonuje się to w wymiarze transcendentnym⁷, czyli w wymiarze rzeczywistości. Tak zatem akty osobowe związane z inteligencją, wolą oraz uczuciami⁸ zmieniają charakter własnej rzeczywistości osoby. Akty te mają charakter metafizyczny. W *Sobre la esencia* Zubiri mówi, że otwartość zmieniająca charakter rzeczywistości własnej wiąże się z drugim rodzajem otwartości, jakim jest otwartość na każdą rzeczywistość (*a todo lo real*), czyli inną niż własna⁹. Jagłowski pisze, że według Zubiriego w świecie ożywionym istnieją stopnie rzeczywistości. Im jakiś organizm bardziej sam siebie posiada, tym wyższy jest jego stopień rzeczywistości (wyższy stopień realności). W największym stopniu posiada siebie człowiek dzięki inteligencji¹⁰.

Blanca Castilla de Cortázar pisze, że osoba jest zawsze w powiązaniu „z” tym, co nie jest nią samą, a mianowicie jest rzeczywistością z innymi osobami,

⁵ Por.: HD, s. 203-204. W tekście tym Zubiri nie mówi o rzeczywistości głębokiej, ale o Bogu, który jest już poznana rzeczywistością głęboką. Dla zachowania kolejności wypowiedzi temat Boga na razie pomijam, a nawiązuję jedynie do poznanych już wątków z systemu Zubiriego.

⁶ PFHR, s. 70-71.

⁷ SE, s. 38.

⁸ RR, s. 43; SSV, s. 333-342.

⁹ Por.: SE, s. 499-500. Patrz także I. Ellacuría, *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” II/1 (1975), s. 117.

¹⁰ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 171-173.

z rzeczami i z samą sobą. Mówiąc precyzyjnie, to „z” to formalny moment ludzkiego życia. Powiązanie „z” rzeczywistością zewnętrzną wobec osoby jest dla osoby czymś wewnętrznym. Oczywiście, to sam człowiek tworzy swoje życie, ale tylko będąc w powiązaniu z rzeczywistością zewnętrzną¹¹. Autorka cytuje Zubiriego „inni nie są kimś, z kim tworzę swoje życie, tylko czymś, co stanowi moje życie”¹². Człowiek nie może być osobą bez tej zewnętrznej wobec niego rzeczywistości¹³.

Specyfika rzeczywistości człowieka

Dzięki otwartości osoby ludzkiej ludzka rzeczywistość czy też – precyzyjniej – rzeczywistość osobowa nie jest zastana raz na zawsze, lecz powstaje w określony sposób. Człowiek nie tylko ma rzeczywistość „ale także jest rzeczywistością formalnie «swoją» (własną), o ile jest rzeczywistością”¹⁴. „Swojość” osoby nie ma charakteru psychologicznego, tylko metafizyczny¹⁵. Owszem, wszystkie rzeczy są „swoje”, to znaczy noty przynależą do niej – zauważa Pintor-Ramos. Natomiast ludzka rzeczywistość nie tylko materialnie należy do siebie, ale także formalnie ma samą siebie jako rzeczywistość. Jest to dodatkowy element konstytutywny osoby (*constitutivo formal de la persona*). „Osoba to «swojość» [*consiste en suidad*]”¹⁶.

Zubiri precyzuje, w jakim sensie człowiek może zmieniać swoją rzeczywistość. Nie tylko działa on według własnych cech, co jest cechą charakterystyczną także i dla pozostałych rzeczywistości. Dodatkowo działa (*actúa desde y por*) z i przez własny charakter rzeczywistości. W ten sposób człowiek tworzy swoje bycie relatywnie absolutne, swoje Ja¹⁷. Te dwa ostatnie terminy domagają się wyjaśnienia, o czym w dalszej części pracy.

Zubiri tak porównuje rzeczywistość kamienia (istoty zamkniętej) i osoby (istoty otwartej). Kamień tylko podlega pewnym prawom, na przykład grawitacji, natomiast człowiek może spaść na ziemię z różnych powodów: bo sam chciał, bo go ktoś popchnął, bo się zabił. Kamień nie ma własności modyfikowania swojej rzeczywistości. W jego przypadku działa grawitacja i nic więcej. Natomiast

¹¹ B. Castilla de Cortázar, *La persona...*, s. 89.

¹² EDR 251.

¹³ B. Castilla de Cortázar, *La persona...*, s. 89.

¹⁴ A. González, *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelánea Comillas” 44 (1986), s. 503; D. Gracia, *La antropología de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, O. Barroso, Granada, s. 94-101.

¹⁵ HD, s. 153.

¹⁶ D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, „Estudios Eclesiásticos” 216-217 (1981) vol. 56, s. 74.

¹⁷ HD, s. 199-200.

człowiek jest taką formą rzeczywistości, która sama może upaść, bo to wybrała. W ten sposób modyfikuje swoją rzeczywistość jako przyczyna tej modyfikacji¹⁸.

2. OSOBA A OSOBOWOŚĆ (*PERSONA, PERSONALIDAD*)¹⁹

Bycie osobą to coś więcej niż bycie podmiotem. To coś bardziej pierwotnego. Ani wolność, ani inteligencja, ani substancywność nie stanowią istoty osoby²⁰. Jagłowski precyzuje to, pisząc w następujący sposób. Każda z osób może powiedzieć o sobie „moje”. „Bycie osobą nie jest tutaj przede wszystkim posiadaniem przeżycia mnie jako czegoś mojego, lecz jest byciem rzeczywiście moim. Byciem rzeczywistości substancywnej, która jest własnością siebie samej”²¹. Według Zubiriego bycie osobą ma wymiar transcendentalny i dlatego bycie osobą nie ma związku ze znajomością siebie²². Dopiero w dalszej konsekwencji osoba jest inteligentna i wolna, jest podmiotem. Każdy ludzki czyn jest formą przyjmowania jakiejś formy rzeczywistości. Ta nowa forma rzeczywistości jest przybrana²³.

Osoba jest czymś innym niż osobowość. Osoba to forma rzeczywistości, natomiast osobowość (*personalidad*) to „postać, według której forma rzeczywistości [jaką jest osoba] modeluje się w swych aktach”²⁴. Osobowość nie składa się z aktów psychicznych i nie należy umieszczać jej na poziomie psychologicznym, tylko metafizycznym. Embrion jest osobą od chwili, w której ma inteligencję. Ma także osobowość, mimo że sam nie spełnia żadnych aktów. Ma ją w sposób bierny. Człowiek zawsze jest tą samą osobą, natomiast jest zmienny pod względem osobowości. Osobowość zmienia się także w zależności od zmian psychiczno-organicznych. Pod tym względem człowiek nigdy nie jest ten sam²⁵. Osobowość jest „pewnym sposobem bycia, jest postacią tego, co rzeczywistość ludzka czyni z siebie w ciągu całego swojego życia”²⁶.

Poprzez swoje akty osobowe człowiek moduluje swoją rzeczywistość. Zubiri nazywa to konfigurowaniem swojego Ja, które nie jest moją rzeczywistością sub-

¹⁸ HD, s. 57-58.

¹⁹ Patrz także: SH, s. 103-187.

²⁰ HD, s. 58-59.

²¹ SH, s. 71.

²² M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 184.

²³ HD, s. 7.

²⁴ „[...] la figura según la cual la forma de realidad [la personeidad] se va modelando en sus actos”.

²⁵ HD, s. 59-60.

²⁶ Za M. Jagłowskim, *Realizm transcendentalny...*, s. 184.

stantywną jako taką, oznacza moją rzeczywistość substancywną jako ponownie obecną (*reactualizada*) w akcie, którym jestem Ja. Ja to reafirmacja mojej rzeczywistości substancywnej, to ten późniejszy (*ulterior*) akt, w którym rzeczywistość substancywna się konstytuuje. Ja to bycie (*ser*) osoby, to bycie mojej substancywności²⁷. Bycie substancywności jest tym, co najbardziej radykalne w substancywności²⁸. Ja jest formą bycia rzeczywistości osobowej w świecie²⁹.

Czas zatem zapytać, co Zubiri rozumie przez bycie.

3. BYCIE SUBSTANTYWNOCI

Zubiri wiąże akty osobowe z modelowaniem rzeczywistości osoby. W związku z tym możemy zapytać: Jaki aspekt rzeczywistości osoby modelują akty ludzkie? Wcześniej stwierdzono, że Ja, to ten akt osoby, w którym jej rzeczywistość substancywna się reafirmuje i konstytuuje. Akt ten jest byciem osoby. Czym jest owo bycie?

Należy ono do porządku rzeczywistości, a nie not. Ma związek ze znajdowaniem się rzeczy w świecie. Każda rzecz jako pewna konkretna rzeczywistość znajduje się w świecie, czyli w rzeczywistości pełnej. To znajdowanie się rzeczy w świecie nie jest jakimś zwykłym przebywaniem w nim. Mówiąc o każdej rzeczy, trzeba wyróżnić jej aktowość (*actuidad*) i aktualność (*actualidad*). Aktowość rzeczy oznacza spełnianie aktów. Natomiast aktualność ma związek z obecnością czy też znajdowaniem się. Nie jest przy tym zwykłą obecnością (*presencia*), tylko znajdowaniem się (*un estar*). Najpierw rzecz jest rzeczywistością, a wtórnie znajduje się pośród innych rzeczywistości. Owo znajdowanie się pośród innych rzeczy w świecie to właśnie ich bycie. Rzeczywistość nie jest jakąś formą bycia, tylko bycie jest aktualnością światową tego, co już jest rzeczywistością. Bycie jest aktualnością „późniejszą” (*ulterior*) wobec rzeczywistości. Rzecz formalnie nie jest bytem ani byciem. Jest rzeczywistością i jako taka znajduje się w świecie, będąc czy też bytując (*estar siendo*)³⁰. Bycie nie jest jakimś przypadłościowym dodatkiem do rzeczywistości. Rzeczywistość jest „z siebie” światowa. Stąd bycie

²⁷ “[...] en aquél acto ulterior en que esta realidad substantiva se reafirma y constituye eso que llamamos ser” (PFHR, s. 34). W przypisie nr 1 na tej samej stronie komentator stwierdza, że tego typu określenie jak byt substancywny (*ser sustantivo*) jest nieprecyzyjne i sam Zubiri je poprawia, wyjaśniając, że nie jest to byt substancywny, tylko bycie tego, co substancywne (*el ser de lo sustantivo*).

²⁸ PFHR, s. 33-34.

²⁹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentalny...*, s. 188.

³⁰ RR, s. 41-42.

przynależy do rzeczywistości „z siebie”³¹. Osoba w swoich aktach osiąga nowy typ aktualności, czyli obecności w świecie³². Przez swoje akty osobowe zmienia postać swojego bycia. Można zatem powiedzieć, że bycie rzeczywistości ludzkiej jest aktualnością światową substancywności osobowej. Dlatego Ja to nie podmiot aktów, tylko sposób (*modo*) bycia³³.

Aby uwypuklić różnicę między rzeczywistością a jej byciem, można posłużyć się następującym przykładem. Najpierw trzeba być członkiem jakiejś stowarzyszonej grupy ludzkiej, aby pełnić w niej jakąś funkcję. Odgrywanie jakiejś roli w tej grupie, którą jednocześnie się tworzy poprzez bycie jej członkiem, jest wtórne bądź też późniejsze niż bycie jej członkiem. Pełnienie funkcji w tej grupie nie jest zwykłym odgrywaniem jakiejś weń roli, gdyż wcześniejsze wobec tej roli jest konstytuowanie tej grupy poprzez swoje członkostwo. Każdy akt związany z odniesieniem do grupy jest reafirmacją bycia jej członkiem. Jeśli zatem osoba spełnia jakieś swoje akty w grupie, to zmienia się postać jej bycia, które zawsze w jakiś sposób dookreśla rzeczywistość osoby. Istotne jest stwierdzenie Zubiriego, że bycie należy do porządku transcendentnego, czyli porządku rzeczywistości, a nie not. Będzie to miało decydujące znaczenie dla dalszych analiz związanych z poznaniem fundamentu rzeczywistości.

Zubiri do aktów osobowych zaliczy akty intelektu i woli oraz uczuć. W *Sobre el sentimiento y la volición* (część napisana w 1975 roku) filozof ten stwierdza, że uczucie nie jest tylko zmianą tonu życia człowieka, ale dzięki uczuciom człowiek także zmienia sposób odczuwania swojego położenia w rzeczywistości. Można powiedzieć, że jest jednym ze sposobów znajdowania się (*estar*) w rzeczywistości, czucia się w niej (*sentirse en la realidad*)³⁴. Dlatego uczucie nie jest czymś tylko subiektywnym, bo jest to odczuwanie rzeczywistości³⁵. Następnie Zubiri dodaje, że zarówno inteligencja, wola, jak i uczucia, odnoszą się do rzeczywistości jako rzeczywistości. Zatem także uczucia a nie tylko poznanie i wybory, spełniając pewne akty, modulują rzeczywistość osoby³⁶.

Trzeba przyznać, że ta część rozważań Zubiriego jest dość skomplikowana. Wydaje się, że w *El hombre y Dios* Zubiri wyraża to prościej. Pisze, że każdy wybór tworzy nową formę bycia w rzeczywistości. Jest to nowa forma rzeczywistości, którą człowiek tworzy, wybierając jakąś opcję³⁷. W zwierzęciu pobudzenie

³¹ HD, s. 65.

³² SH, s. 132.

³³ HD, s. 65.

³⁴ SSV, s. 333.

³⁵ SSV, s. 336.

³⁶ SSV, s. 338.

³⁷ HD, s. 389-390.

(*afección*) to jedynie stymulacja. Natomiast w człowieku jest ono odbierane jako bycie w rzeczywistości. To znaczy, że człowiek percypuje rzeczywistość i ma do niej stosunek wolitywny i emocjonalny, przez co przemienia się osobowo³⁸.

Dynamiczność jako bycie rzeczy

Dynamiczność rzeczywistości przejawia się nie tylko na poziomie transcendentnym, ale też na poziomie bycia. Jest to o tyle ważne, że człowiek z racji posiadania inteligencji, która jest władzą poznania rzeczywistości, ma wgląd w modulowanie własnego bycia, a przez to ma bezpośredni wgląd w naturę rzeczywistości, w jej dynamizm. To umożliwi mu przejście do źródła rzeczywistości dzięki podążaniu drogą dynamizmu swojego bycia.

„Dynamizm jest momentem strukturalnym rzeczy. Ten moment strukturalny [...] jest być może jednym z najbardziej radykalnych, dzięki któremu rzeczy znajdują się (*están*) w świecie. [Dynamizm ten] to sposób bycia (*estar*) w świecie”³⁹. Hiszpański filozof podkreśla, że ta forma znajdowania się w świecie jest absolutnie dynamiczna⁴⁰. Jagłowski uściśla myśl Zubiriego, że dynamizm bycia osoby jest czymś wtórnym wobec dynamiki rzeczywistości jako takiej. Najpierw jest dynamiczna moja rzeczywistość. Potem może być dynamiczne moje bycie. „Dynamika bycia jest zatem ufundowana na dynamice psychoorganicznej substancywności ludzkiej, otwartej na rzeczywistość jako taką (jest po prostu respektowna). Dzięki temu otwarta jest także dynamika bycia [...]. Jest to otwarcie ku temu, czym rzeczywistość osobowa jeszcze nie jest”⁴¹.

Akty osobowe, czyli modulowanie Ja (bycia)

Jeśli cechą specyficzną osobową jest posiadanie wpływu na część swojej rzeczywistości, to warto się zastanowić, na czym ten wpływ konkretnie polega. Zubiri wyraża go w trzech sposobach: mój (*mi*), mnie (*me*) i Ja (*Yo*). Można to zobrazować na następującym przykładzie. To jest „moje” jabłko. Ja je „sobie” jem. To Ja je zjadłem. Za każdym razem, gdy spełniam takie i podobne im akty osobowe, zmienia się sposób mojej światowej aktualizacji, modyfikuje się moje bycie. Każda z tych trzech aktualizacji światowych wypływa z poprzedniej. „Ja jest prostą aktualizacją światowości swojności osobowej” (*es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal*). Mówiąc prościej, Ja jest wy-

³⁸ HD, s. 55.

³⁹ EDR, s. 279.

⁴⁰ EDR, s. 279-280.

⁴¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 189-190.

razem tego, jakie jest moje fizyczne odniesienie (bycie) do świata. Jedząc jabłko, modyfikuję swoje odniesienie do świata. W każdym moim akcie zmieniam to odniesienie, a więc zmieniam i moje bycie w świecie. Jest tak i w trzecim przypadku („to ja je zjadłem”), gdyż w tym zdaniu wyrażam siebie samego jako coś zewnętrznego, do czego się odnoszę. Dlatego Zubiri wyciąga wniosek, że – wbrew opinii idealistów – świat nie jest owocem aktywności Ja, ale odwrotnie. „To moja własna rzeczywistość substancyjna [...], ustanawiając aktualność światową mojej osoby, ustanawia [*pone*] Ja”⁴². Ja konfiguruje się w odniesieniu do czegoś wobec siebie zewnętrznego, czyli do świata. Przez wspomniane trzy sposoby odnoszenia się do czegoś zewnętrznego wobec mnie, wyrażone w aktach o cechach „mój”, „mi”, „Ja”, odnoszę się do świata i jednocześnie się od niego odróżniam. Właśnie w ten sposób jestem jako Ja. To w tych aktach osoba się przemienia, żyje⁴³. Aktualizacja ta (odnoszenie się do świata) nie jest świadomością samego siebie. Świadomość w stosunku do tego odnoszenia się do świata jest już czymś późniejszym⁴⁴. Jagłowski dodaje, że inteligencja ma znaczenie aktowe, jest czynnością i nie jest strukturą poznawczą. To nie Ja dokonuje aktów. Ja z aktów wyrasta⁴⁵. Ludzkie Ja nie istnieje uprzednio w stosunku do percepcji. Ono ujawnia się w jej trakcie. W jednym akcie percepcji uaktualniają się podmiot oraz rzecz. „Stroną czynną” w tym akcie jest „z siebie”, które tworzy „mnie”⁴⁶.

4. WZGLĘDNA ABSOLUTNOŚĆ OSOBY

W tym miejscu Zubiri dochodzi do jednego z ważniejszych momentów swojej filozofii. Zauważa, że moje bycie substancyjne, wyrażając to innymi słowami, moje życie osobowe jest zależne od rzeczywistości w stosunku do mnie zewnętrznej, o ile ta jest realna. Moje Ja jest zależne od tej zewnętrznej wobec mnie rzeczywistości, jest naprzeciwko wobec całej rzeczywistości („*es*” *frente a toda realidad*). Człowiek identyfikuje siebie samego i tworzy swoje Ja poprzez odrębność, niezależność, oddzielenie od rzeczywistości wobec niego zewnętrznej, co wyraża się przez owo: „moje”, „mnie”, „Ja”. Dlatego człowiek, jego Ja jest „ab-solutne”, czyli oddzielone/uwolnione. Zubiri podchodzi do słowa „absolutność” etymologicznie. Przywołuje hiszpańskie *ab-soluto*, *ab-suelto*, czyli ‘oddzielony’, ‘u-wolniony’. Absolutność wynika z tego, że moje Ja determinuje się

⁴² HD, s. 67-68.

⁴³ SH, s. 123.

⁴⁴ Por.: SH, s. 124.

⁴⁵ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 38.

⁴⁶ Tamże, s. 61.

w zależności od rzeczywistości będącej naprzeciw mnie, tej nie-mojej; „ponieważ znajduje się w odniesieniu do rzeczywistości jako takiej” (*y porque está en función de la realidad simpliciter*)⁴⁷. Osoba jest absolutem, gdyż jest rzeczywistością własną (swoją), a więc jest w pewnym sensie niezależna, bo jest wolna od rzeczy rzeczywistych jako takich (niebędących jej rzeczywistością) (*estar suelta de las cosas reales en cuanto tales*)⁴⁸. Aby móc wypowiedzieć słowa „coś sobie jem”, „moje”, „Ja”, muszę być wyodrębniony od rzeczywistości wobec mnie zewnętrznej. Zubiri pisze, że moment bycia „moim” jest tym, na czym polega intymność osoby. Ja identyfikuje samo siebie przez bycie innym niż rzeczywistość wobec niego zewnętrzna, a następnie ponownie powraca do swojej rzeczywistości substancywnej ze względu na intymność z nią⁴⁹. Gracia dodaje, że osoba jest rzeczywistością formalnie i podwójnie „swoją”. Będąc swoją (pierwszy moment), jest „uwolniona” od całej pozostałej rzeczywistości (drugi moment)⁵⁰.

Swoje bycie człowiek konfiguruje dzięki rzeczom będącym w rzeczywistości. Innymi słowy, aby żyć osobowo, potrzebuje rzeczywistości wobec siebie wewnętrznej. Wobec tego można powiedzieć, że żyje i tworzy swoje bycie, opierając się na rzeczywistości czy też dzięki niej (*desde la realidad*). To rzeczywistość go do tego stymuluje i jednocześnie mu to umożliwia. Obierając konkretną formę bycia, człowiek opiera się ostatecznie na konkretnym kształcie rzeczy stanowiących rzeczywistość. Oparciem dla człowieka nie są rzeczy z racji bycia tym, jakie są, ale z tej racji, że są rzeczywiste⁵¹. Victor Manuel Borragán Torre pisze, że relacja człowieka z rzeczami polega na tym, że będąc wolnym (*suelto*), jest jednocześnie konstytutywnie zanurzony w rzeczywistości, bo potrzebuje jej, aby w stosunku do niej się dystansować, modyfikując rzeczywistość własną⁵².

Choć absolutność Ja polega na byciu naprzeciw całej rzeczywistości, to jednak ludzka absolutność ma charakter relatywny, ponieważ jest to Ja ze względu na bycie naprzeciw całej rzeczywistości, która nie jest moja. To oznacza, że Ja potrzebuje rzeczywistości, aby być absolutne. Stąd jest to absolutność względna (relatywna)⁵³. Z tego samego powodu jest ona także uzyskana czy też zdobyta (*cobrado*)⁵⁴. Człowiek tworzy własne Ja z rzeczami, z innymi ludźmi i z sobą samym. Bycie osobą to bycie „z”. To „z” (*con*) nie jest dodatkiem relacyjnym,

⁴⁷ HD, s. 154.

⁴⁸ HD, s. 61.

⁴⁹ PFHR, s. 34.

⁵⁰ D. Gracia, *El tema...*, s. 74; A. López Quintás, *La dimensión teológica del hombre según Xavier Zubiri*, w: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia 1984, s. 258.

⁵¹ PFHR, s. 38.

⁵² V.M. Borragán Torre, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*, „Naturaleza y Gracia” 33 (1986), s. 257.

⁵³ HD, s. 149.

⁵⁴ HD, s. 7.

ale respektywnością, momentem konstytutywnym osoby. Jest to element konstytutywny formalny swój (*constitutivo formal suyo*)⁵⁵. Człowiek żyje osobowo, odczuwając w rzeczywistości⁵⁶. Całe życie jest procesem konfigurowania własnego Ja⁵⁷.

Powyższe sformułowania można podsumować stwierdzeniem Jagłowskiego. Człowiek dąży do pełnego samoposiadania, a to dokonuje się przez odniesienie się do całej rzeczywistości i jednocześnie dystansowanie się wobec niej. W ten sposób człowiek uzyskuje osobowość, która jest konstytutywnie ufundowana w rzeczywistości⁵⁸.

Jak rzeczywistość wpływa na konfigurowanie Ja

Zubiri zauważa następujące typy zależności między naszym życiem osobowym czy też naszą rzeczywistością osobową a rzeczywistością wobec nas zewnętrzną.

1. „Rzeczywistość rozumiana nie jako realna rzecz, tylko jako formatywność «z siebie», jest czymś ostatecznym dla moich czynów jako osoby [*es algo último en mis acciones*]”⁵⁹. Zatem trzeba mówić o ostateczności rzeczywistości (*ultimidad de lo real*). Samobójca chce się pozbawić (*evadirse*) ostatecznego oparcia, jakie ma w rzeczywistości. Innymi słowy, bez rzeczywistości nie byłbym w stanie żyć osobowo. Jagłowski pisze, że osobowość jest konstytutywnie ufundowana w rzeczywistości. W tym sensie rzeczywistość jest czymś ostatecznym, gdyż do niej odnoszą się ostatecznie wszystkie ludzkie akty⁶⁰.

2. Człowiek w swoich czynach tworzy jakiś projekt, aby osiągnąć pewną formę rzeczywistości. Wybiera jedną ze swoich możliwości, jaką mu ofiarowuje rzeczywistość. Rzeczywistość „jest dokładnie tym, co konstytuuje możliwość wszystkich możliwości”⁶¹, ma charakter umożliwiający wybory (*posibilante*). Stąd umożliwia człowiekowi bycie osobą.

3. Rzeczywistość jest także podstawą (*apoyo impelente*) przymuszającą, pobudzającą osobę do ciągłego wybierania. Znaczy to, że pobudza ją do wybierania możliwości, które jej ofiarowuje, „ponieważ wybierając, człowiek nie tylko może wykonywać pewne czynności, lecz wręcz jest do tego zmuszony”⁶². Omawiając

⁵⁵ HD, s. 155.

⁵⁶ HD, s. 153.

⁵⁷ HD, s. 153-154; A. Pintor-Ramos, *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, „Razón y Fe” nov. 1988, s. 324-325.

⁵⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 219.

⁵⁹ HD, s. 89.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ HD, s. 90.

⁶² Tamże.

ten aspekt rzeczywistości, Zubiri podkreśla, że człowiek żyje przez nią (*por la realidad*). Można zatem powiedzieć, że w tych trzech wymiarach rzeczywistość funduje (*fundamentalidad de lo real*) moje Ja, moje życie osobowe, będąc dla niego czymś ostatecznym, stwarzającym możliwości wyboru oraz przymuszającym⁶³. Baskijski filozof podsumowuje, że w powyższym sensie człowiek jest zwierzęciem rzeczywistości⁶⁴, żyje dzięki niej, w niej i przez nią⁶⁵.

Pintor-Ramos uważa, że człowiek nie jest poza rzeczywistością ani nie czyni się ze swojego wnętrza – nie jest samowystarczalny, tylko musi czynić się w rzeczywistości wraz z innymi rzeczami realnymi. Rzeczywistość, w której człowiek jest, funduje jego życie osobowe. Tylko na tej podstawie osoba jest popychana do tego, czym człowiek nie jest, przemieniając się – czyli żyjąc⁶⁶.

Rzeczywistość umożliwiająca człowiekowi życie osobowe znajduje się w człowieku na różne sposoby. W inteligencji znajduje się jako prawda, w woli jako dobro, a w uczuciu jako siła przystosowująca (*atemperante*) człowieka do czucia się jakoś w rzeczywistości⁶⁷.

Władza rzeczywistości/religacja⁶⁸

Podsumowując powyższe wypowiedzi, Zubiri oddaje to innymi słowami. Człowiek, aby żyć osobowo, jest związany (*religado*) istotowo czy też konstytutywnie na poziomie swojej osoby z rzeczywistością, która ma pewną władzę nad nim jako osobą. Stąd pojawiają się takie terminy, jak „religacja” (*religación*) i „władza rzeczywistości” (*el poder de lo real*). To koniecznościowe związanie z rzeczywistością zewnętrzną wobec człowieka w jego życiu osobowym dokonuje się dzięki inteligencji, która pozwala jemu określić się w odniesieniu do tego, co nim nie jest. Natomiast dzięki woli wybiera on to, co rzeczywistość mu umożliwia. W tym sensie człowiek, rzeczywistość osobowa, wyrażająca się przez osobowość, jest w sposób radykalny umiejscowiony w rzeczywistości. Tym właśnie jest religacja. I w tym sensie rzeczywistość w sposób ostateczny funduje osobowość⁶⁹.

⁶³ HD, s. 89-91.

⁶⁴ SH, s. 152.

⁶⁵ HD, s. 392-293.

⁶⁶ A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 324-325.

⁶⁷ SSV, s. 341-342.

⁶⁸ Na temat religacji oraz fundamentu ludzkiego życia: I. Ellacuría, *Religación, actitud radical del hombre*, „Asclepio” 16 (1964), s. 97-155; C. Aniz Iriarte C., *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación en Xavier Zubiri*, „Estudios Filosóficos” 35 (1986), s. 237-268; E. García Rojo, *Razón y fe en el destino de la Europa contemporánea*, „Revista de espiritualidad” 207-208 (1993) nr 52, s. 212n.

⁶⁹ SH, s. 151.

Rzeczy mają nad człowiekiem władzę – pisze Zubiri. – Jest to władza ze względu na ich rzeczywistość (*el poder de lo real en cuanto tal*). Tylko dzięki niej człowiek może realizować się jako osoba. Polega ona na zawładnięciu przez rzeczywistość (*apoderamiento*) człowiekiem, czyli na religacji. Istnienie religacji Zubiri umieszcza po stronie faktów⁷⁰. „Religacja nie jest jakimś teoretycznym konceptem, a jedynie analizą faktów. Jest ona przede wszystkim faktem doskonale stwierdzalnym [*constatable*]. [...] Religacja ma wpływ na całą moją ludzką rzeczywistość, począwszy od moich najmniejszych cech fizycznych, aż po najbardziej rozwinięte cechy umysłowe. Jest tak, ponieważ to, co jest religowane do władzy rzeczywistości, to nie ten czy inny aspekt mojej rzeczywistości, tylko cała moja rzeczywistość osobowa we wszystkich jej wymiarach”⁷¹.

Zubiri podkreśla wielokrotnie, że na tym fakcie polega moje życie. Religacja w życiu osobowym to fakt totalny i radykalny dla Ja. Nie jest ona czymś antropologicznym, tylko ludzkim i kosmicznym jednocześnie⁷². Znaczy to, że dotyczy człowieka w sferze jego życia osobowego w jego zależności od władzy rzeczywistości, która jest obecna w rzeczach.

Podmiotem formalnym religacji jest osoba, czyli natura spersonalizowana (*naturaleza personalizada*). Choć religacja to związek człowieka z rzeczami, to jednak jedynie w przypadku człowieka można formalnie mówić o religacji, tylko w nim formalnie ma miejsce fundowanie jego Ja⁷³. Religacja zatem nie jest wymiarem natury jako takiej, tylko osoby. W ten sposób osoba staje się fizycznie i realnie nie tylko jakimś Ja, ale swoim Ja, a także zajmuje pewną pozycję względem fundowania (*fundamentalidad*), które daje bycie (*hace ser*)⁷⁴.

5. PRAWDA REALNA A RZECZYWISTOŚĆ OSOBY

Ludzka inteligencja tym różni się od władz poznawczych zwierząt, że ma doświadczenie rzeczywistości. Jednak, jak to pokazały powyższe analizy, nie na tym się kończy, gdyż człowiek poprzez akty swojej woli do tej rzeczywistości się ustosunkowuje, przez co przemienia swoje Ja – żyje osobowo. Rzeczywistość ma w sobie coś, co pozwala przemieniać ludzką rzeczywistość. Czym jest to coś? Temat ten Zubiri rozwija, omawiając zagadnienie prawdy. Są różne jej rodzaje w zależności od modalności intelektu. Nas interesuje pierwszy – najbardziej

⁷⁰ HD, s. 8.

⁷¹ HD, 98-99.

⁷² HD, s. 145-147.

⁷³ HD, s. 98-99.

⁷⁴ HD, s. 133-134.

podstawowy, czyli prawda realna związana z aprehensją pierwotną, gdy rzecz jest zaledwie doświadczana przez człowieka. „To, co aktualność (*actualización*) dodaje temu, co realne, to znajdowanie się w intelekcyj”⁷⁵. Właśnie to jest prawdą realną. Rzeczywistość i prawda nie są identyczne. Prawda jest aspektem aktualności, nie jest dodatkową notą rzeczywistości. Niemniej jednak dodaje rzeczy w intelekcyj aktualności⁷⁶.

Jagłowski wyjaśnia to prościej: O tyle, o ile rzeczywistość jest zaktualizowana w intelekcyj, o tyle, o ile jest poznana, o tyle jest prawdziwa⁷⁷. Z kolei Nicolás wyjaśnia tak: W impresji rzeczywistości noty są percypowane jako „z siebie”, czyli jako będące przed własną percepcją. O ile to, co jest percypowane jako „z siebie”, poprzedza percepcję rzeczywistości, jest rzeczywistością. Jednak to, co jest percypowane, o ile obecne w percepcyj, jest prawdą realną⁷⁸. Rzecz jako inteligowana ma dwa aspekty: aspekt fizyczny – to co jest – oraz aspekt prawdy. Są to dwa aspekty jednego kresu (*de un solo término*), a nie dwa kresy. Tym jednym kresem jest rzecz⁷⁹.

Prawda realna to ratyfikacja (*ratificación*). Jest to pierwotna i radykalna forma prawdy intelekcyj odczuwającej⁸⁰. „Ratyfikacja to potwierdzenie [w intelekcyj] własnej realności przez to, co rzeczywiste”⁸¹. W prawdzie realnej nie chodzi o referencję – odniesienie tego, co percypowane, do rzeczy percypowanej⁸². Prawda na tym poziomie jest czymś jeszcze wcześniejszym, gdyż tutaj nie ma możliwości błędu⁸³. Jagłowski pisze: prawda więc to nie jest zgodność. Tu nie można mówić jeszcze o żadnej relacji, gdyż między rzeczywistością a intelekcyj nie ma żadnego dystansu. Zarówno człowiek normalnie widzący kolor czerwony, jak i daltonista widzący tylko odcienie szarości, widzą prawdziwie, gdyż widzą to, co jest w percepcyj. I szarość widziana przez daltonistę, i czerwień widziana przez zdrowego człowieka są tak samo realne⁸⁴. Tutaj rzeczywistość narzuca się intelekcyj z pewną siłą. Ratyfikacja nie ma charakteru reduplikacji. Jest to raczej autoafirmacja bądź też autoinstalacja tego, co rzeczywiste w intelekcyj impresywnej. Prawda „nie jest reprezentowaniem [*representación*], tylko jest autentyczną prezentacją

⁷⁵ IRE, s. 229.

⁷⁶ IRE, s. 229-231.

⁷⁷ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 72.

⁷⁸ “Lo aprehendido como «de suyo», en cuanto anterior a la aprehensión es realidad, pero eso mismo aprehendido, en cuanto que está presente en la aprehensión es verdad” (J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 299).

⁷⁹ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, s. 301.

⁸⁰ IRE, s. 233.

⁸¹ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 72.

⁸² IRE, s. 234.

⁸³ IRE, s. 236.

⁸⁴ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 73.

[*presentación*], która polega na byciu obecnym [*estar presente*]⁸⁵. Tutaj trzeba mówić o aktualności czy uobecnienu fizycznym rzeczy w intelekcyj⁸⁶.

Przechodząc do kwestii antropologicznych, Zubiri zauważa, że człowiek musi wybierać jakieś formy rzeczywistości, aby móc żyć osobowo. Konieczność determinowania swojej rzeczywistości osobowej leży u podstaw każdego aktu woli. Jest to istotowe nakierowanie inteligencji, a przez nią woli na rzeczywistość, gdyż człowiek jest zwierzęciem rzeczywistości. Dlatego też inteligencji odczuwającej odpowiada wola odczuwająca. Wola pragnie konkretnej formy rzeczywistości, gdyż ta rzeczywistość funduje ludzkie Ja, czyli umożliwia nam żyć osobowo. Dlatego poznawana, a następnie wybierana przez wolę rzeczywistość ma znaczenie fundujące dla człowieka. Zubiri nie nazywa jej wolą życia, tylko wolą rzeczywistości osobowej. Rzeczywistość, dzięki której osoba może żyć osobowo, najpierw znajduje się w inteligencji pod postacią prawdy, następnie w woli pod postacią dobra. Dlatego wola rzeczywistości osobowej jest nazwana przez Zubiriego wolą prawdy⁸⁷.

Jak się przedstawia rzeczywistość wobec woli? W tym odniesieniu rzeczywistość jawi się jako fundująca naszą relatywnie absolutną rzeczywistość. Rzeczywistość-fundament jest rzeczywistością, a jej sposób obecności (*actualización*) to fundowanie. Jesteśmy zatem fizycznie rzuceni (*lanzados a ella*) w jej kierunku (fizycznie z nią związani). Rzeczywistość i fundament to nie dwa momenty tego samego, jest tylko jedna rzeczywistość-fundament. Dzięki woli jestem rzucony w kierunku fundamentu, aby wybrać jakąś opcjonalną formę rzeczywistości. Na czym polega wola jakiejś formy rzeczywistości? Jej istotą jest posiadanie jako obecnej rzeczywistości fundującej (*tener actualizada la realidad fundamentante*). Jest to wola rzeczywistości osobowej, wola rzeczywistości⁸⁸, to wola bycia⁸⁹.

Co prawda niesie ze sobą? Według Zubiriego prawda jest ukazywaniem (*ostensión*) i manifestacją (*manifestación*) rzeczywistości, co wyraża się przez następujące aspekty:

1. Mówimy o jakiejś rzeczy, że jest prawdą realną, gdy w każdej ze swych not jest świadectwem (*patente*) samej rzeczy realnej. Jeśli jakaś rzecz twarda jest prawdziwie twarda, to jest obecna jako rzecz twarda. Wówczas prawda realna jest świadectwem (*patencia*) rzeczywistości w całym bogactwie jej not.

2. Jakaś rzecz jest prawdziwa, gdy odpowiada temu, co mi się ofiarowuje w notach i gdy mogę liczyć na te noty. Jeśli ktoś jest prawdziwym przyjacielem, to wtedy jest wierny przyjaźni, którą ofiaruje. Jest to wymiar stałości (*firmeza*).

⁸⁵ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, s. 298-300.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ HD, s. 109-111.

⁸⁸ HD, s. 109-110.

⁸⁹ HD, s. 264.

3. Coś jest rzeczywiście prawdziwe, gdy jest fizycznie rzeczywiste *in actu exercito* (nieaktywno, w samym akcie poznania). Obecność tego rodzaju w tym wymiarze to efektywność (*efectividad*) aktualnego trwania w byciu (*del estar siendo*). „Jedność tych trzech wymiarów stanowi prawdę realną”⁹⁰ i jako takie są w ludzkiej inteligencji, umożliwiając tworzenie Ja⁹¹. Dzięki tym trzem cechom prawda, będąc rzeczywistością w intelekcie, a następnie wybrana przez wolę, jest fundamentem osoby. Dlatego wybieranie określonej postaci rzeczywistości nie jest jakąś opcją w życiu człowieka, tylko koniecznością, aby móc żyć osobowo⁹². Można to wyrazić krótkim stwierdzeniem: być osobą oznacza być taką dzięki znajdowaniu się rzeczywistości w inteligencji, a następnie wybieraniu jej przez wolę. Rzeczywistość, będąc prawdą, niesie w sobie człowiekowi możliwość życia osobowego, ale jednocześnie ukazuje, bardziej w formie sygnalizowania, czym jest rzeczywistość pełna. Ten drugi aspekt jest bardzo ważny, gdyż ukazuje, że nie osiągamy pełni umocnienia naszego życia w kontakcie z rzeczami. Dlatego to tu jest odczuwany głos fundamentu rzeczywistości. O tym w dalszej części książki.

Nicolás wyjaśnia, że według Zubiriego rzeczywistość ma trzy wymiary: całość (*totalidad*), spójność (*coherencia*), odporność (*dureza*). Ratyfikują się one w intelekcie, tworząc trzy wymiary prawdy realnej. Całość dotyczy systemu not. Tutaj można mówić o bogactwie (*riqueza*), ukazywaniu (*manifestación*), czyli ciągłej nowości poznania. Spójność to system not, który tworzy rzecz. Jest ona odpowiedzialna za „co” rzeczy. Stanowi o ich stałości (*firmeza*) w ratyfikacji. Stałość ta daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa. Trwałość to cecha rzeczywistości, która stanowi konieczny element wyrażający to, czym jest rzecz. Stabilność (*estabilidad*) sprawia, że o rzeczywistości coś można twierdzić (*constatación*), czyli umożliwia ona poznanie⁹³. W konsekwencji, podsumowuje Nicolás, koncepcja prawdy w ujęciu Zubiriego nie jest ani elementem teoretycznym, ani konceptualnym ludzkiego intelektu. Prawda jest dla człowieka czymś konstytutywnym w wymiarze jego rzeczywistości jako osoby. Bez niej nie ma człowieka w sensie ontycznym. Prawda nie ma związku z subiektywnością. Zubiri w ten sposób przezwycięża także nihilizm, pisze Nicolás, czy to epistemologiczny, czy ontologiczny, gdyż ludzkie życie według hiszpańskiego filozofa jest koniecznościowo związane z rzeczywistością, a więc i z prawdą. Wszelka dyskusja nad zasadnością nihilizmu zawsze zakłada wcześniejszą apprehensję pierwotną, czyli już pewną prawdę realną⁹⁴.

⁹⁰ HD, s. 112.

⁹¹ HD, s. 111-112; 208.

⁹² HD, s. 112.

⁹³ J.A. Nicolás, *La teoría zubiriana de la verdad*, s. 302-303.

⁹⁴ Tamże, s. 296-296.

Głos sumienia/niepokój

O każdym człowieku, jeżeli jest autorem własnego życia, można powiedzieć, że jest wolą prawdy. Zubiri zauważa, że wola prawdy porusza intelektę do odkrycia rzeczywistości jako takiej, czyli pełnej. Jest to związane z tym, że człowiek ma nieustanne pragnienie pełni życia, stąd odkrycie rzeczywistości pełnej jest kresem (*término*) każdego aktu woli⁹⁵.

Z uwagi na to, że człowiek staje się w każdym momencie swojego życia dzięki rzeczom, których rzeczywistość nie jest pełną rzeczywistością, jego życie jest niespokojne. Niepokój ten, podkreśla Zubiri, wyraża się w dwóch fundamentalnych ludzkich pytaniach: „Kim się stanę?” oraz „Co z siebie uczynię?”

W każdym akcie swojego życia człowiek słyszy głos sumienia (*voz de la conciencia*). Czym jest ten głos? Jest on czymś więcej niż psychologicznym wnętrzem człowieka, gdyż istnieje w człowieku coś głębszego, na czym się opiera ludzka psychika. Tym, co najgłębsze, jest absolutny charakter mojej rzeczywistości, który zależy od innej rzeczywistości. Głos sumienia pochodzi z tej głębi. Absolutność relatywna jest moja (*es mío*), jestem sobą i niczym innym (*soy mí mismo y no otro*). To w tym kontekście pojawia się głos sumienia⁹⁶. Życie oznacza tworzenie tego absolutnego bycia substancyjnego i to tworzenie jest źródłem niepokoju w życiu. Niepokój ów jest konstytutywnie wpisany w moją rzeczywistość jako rzeczywistość⁹⁷.

Relacja człowieka z jego sumieniem jest fizyczna (czyli doświadczeniowa), a nie moralna⁹⁸. Jego głos odsyła nas fizycznie do rzeczywistości pełnej, która jest fundamentem rzeczywistości jako takiej⁹⁹. Istnieją różne wymiary głosu sumienia. Głos ten mówi człowiekowi, co ma lub może robić z siebie samego. Tutaj pojawia się obowiązek. Drugi wymiar dotyczy nie treści tego, co mówi sumienie, ale samego faktu, że coś mówi. Sumienie z jednej strony pyta się o to, co z siebie uczynię, ale także odzwierciedla przyzywanie mnie przez fundament rzeczywistości, abym osiągnął własną pełnię doskonałości. Dlatego Zubiri mówi, że sumienie jest intelekcją słuchającą (*intelección auditiva*). Jego głos jest odsyłaniem do fundamentu, który rozbrzmiewa we mnie. Samo dyktowanie przez głos sumienia jest brzmieniem tego fundamentu, który jest korzeniem tego dyktowania¹⁰⁰. Sumienie jest zatem dźwięcznym drżeniem (*palpitación sonora*) fundamentu władzy rzeczywistości we mnie, władzy, od której jestem zależny w moim

⁹⁵ HD, s. 434.

⁹⁶ HD, s. 105-107.

⁹⁷ HD, s. 154-155.

⁹⁸ PFHR, s. 54.

⁹⁹ PFHR, s. 66.

¹⁰⁰ PFHR, s. 301-305.

życiu osobowym. Nie jest to odesłanie do czegoś, co jest moje i we mnie drży, lecz jest to odesłanie do własnego fundamentu, który jest fundamentem wszystkich rzeczy, ponieważ w realnym byciu nie jestem oddzielony od pozostałych rzeczy¹⁰¹.

Związki z *El ser sobrenatural*

Myślę, że jest to najważniejszy moment przypomnienia teologicznego tematu obecnego w *El ser sobrenatural*, który Zubiri odkrywa w swojej filozofii. Myśliciel ten, przypominając naukę ojców greckich o substancji, mówi, że ci nazywają ją *ousia*. W tym słowie Grecy zawierali także i to, że substancja jest skarbem, bogactwem. Jednak to bogactwo, wypływające z istoty bytu, jest ukryte, gdyż istota bytu jest niewidoczna. Jedyne jego cechy i działanie są namacalnym (*patente*) wyrazem tego ukrytego bogactwa. Odzwierciedla się w nich to, czym jest byt i od czego pochodzi. Ta widoczna dla oczu manifestacja to prawda bytu, objawienie tej prawdy, świecenie jego formy; formy, którą jest Bóg¹⁰². Jest dotykana manifestacją (*patente manifestación*) ukrytej istoty. Ta manifestacja jest proklamacją dobra bytu i wyrazem doskonałości jego istoty. Dlatego byt zewnątrznie wyraża swoje wewnętrzne podobieństwo do swojej przyczyny, czyli Boga. „[Ten] charakter ukazujący, który jest tym, co nazywamy istotą bytu, [byt ten] ma ze względu na byt [Boga], od którego jego istota pochodzi [*tiene relativamente al ser de quien es esencia*]. Właśnie [ten charakter ukazujący] nazywamy prawdą w sensie ontologicznym”¹⁰³. Grecy ten typ podobieństwa nazywali obrazem, który jest podobieństwem tego, co przedstawia, gdyż od tego pochodzi¹⁰⁴.

Dlatego życie osobowe jest możliwe, powie Zubiri w swojej filozofii, gdy człowiek wybiera rzeczy. One bowiem są nośnikami prawdy, czyli rzeczywistości, która umożliwi mi modulowanie rzeczywistości osobowej.

6. FUNKCYJNOŚĆ RZECZYWISTOŚCI

Aby zrozumieć lepiej, jaka jest zależność między władzą rzeczywistości a człowiekiem, który konfiguruje swoje Ja w wolności, ale jednocześnie w powiązaniu, czyli religacji do władzy związanej z rzeczami, należy przyjrzeć się

¹⁰¹ PFHR, s. 304.

¹⁰² SS, s. 474-475.

¹⁰³ SS, s. 474.

¹⁰⁴ SS, s. 476.

zagadnieniu przyczynowości. Zubiri rozwija ten temat pod pojemniejszym znaczeniowo tytułem, który sformułował jako „funkcyjność”¹⁰⁵. Funkcyjność (*funcionalidad*) obejmuje całość zagadnień związanych z przyczynowością. W ramach samej przyczynowości Zubiri rozróżnia przyczynowanie jako takie (obecne w całej rzeczywistości) oraz przyczynowanie osobowe (związane jedynie z człowiekiem), gdzie przyczynowanie człowieka jest szczególnym przypadkiem przyczynowania jako takiego.

Według Zubiriego funkcyjność to ujmowanie zależności przyczynowych na poziomie rzeczywistości, czyli na poziomie *arché*. Każde inne ujmowanie przyczynowości, to znaczy nieujmujące wpływu jednych rzeczywistości na drugie jako rzeczywistości, nie dotyka poziomu istoty przyczynowania. „Nauka szuka przyczyny [*el cómo*] na poziomie talitatywnym, pomijając transcendentalną rzeczywistość. [...] Nauka nie szuka przyczyn metafizycznych, tylko to, co determinuje i warunkuje fenomeny”¹⁰⁶. Także Arystoteles ze swoją teorią czterech przyczyn nie wychodzi poza obszar *not*. Logos – czyli poznanie na poziomie *not* (choć w rzeczywistości) – to zaledwie analizy odnoszące się do rzeczy realnych, ale tylko w wymiarze talitatywnym. Aby poznać zależności przyczynowe transcendentalne, czyli na poziomie wpływu jednej rzeczywistości na drugą z racji bycia rzeczywistością, logos jest niewystarczający. Arystoteles rozważa zależności przyczynowe między rzeczami, posługując się logiką. Jest to logicyzacja poznania. Stąd myśl Stagiryty nigdy nie odniesie do poziomu transcendentalnego¹⁰⁷. Ponadto Arystoteles w swojej teorii mówi, że skutek jest odrębny od przyczyny – z czym Zubiri nie może się zgodzić¹⁰⁸. Hiszpański filozof, mówiąc o wpływie fizycznym rzeczywistości na rzeczywistość jako rzeczywistość, sądzi, że jest w stanie dotrzeć do istoty tej zależności.

Bliższy dostęp do poznania wpływu czy też zależności przyczynowej, jaka zachodzi w samej rzeczywistości, mamy wyłącznie podczas konfigurowania Ja. Ludzka inteligencja odczuwająca, mając bezpośredni dostęp do rzeczywistości,

¹⁰⁵ IRA, s. 237. Temat bardzo rzadko analizowany przez komentatorów Zubiriego. Patrz: J. Sáez Cruz, *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I*, „The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 37-89; tenże, *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte II*, „The Xavier Zubiri Review” 11 (2009), s. 55-90; tenże, *Estatuto noológico de causalidad personal intramundana*, w: *Zubiri desde el siglo XXI*, red. A. Pintor-Ramos, Salamanca 2008, s. 193-217; Th. Fowler, *Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 91-112; tenże, *Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri*, „Xavier Zubiri Review” 2 (1999), s. 83-102; R.S. Niziński, *Przyczynowanie osobowe i jego neoplatonicki kontekst. Filozofia Boga Xaviera Zubiriego*, „Logos i Ethos” 1 (47) 2018, s. 43-72.

¹⁰⁶ J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 50.

¹⁰⁷ Tamże, s. 68.

¹⁰⁸ Tamże, s. 74-75.

a więc przedteoretyczny, ma możliwość zaobserwowania faktów związanych z przyczynowością. Oczywiście rzeczywistość, będąc w inteligencji odczuwającej, jest tam niespecyficznie, czyli człowiek nie wie, czym rzeczywistość ta jest w całej swej pełni, stąd wiedza o istocie przyczynowości nie jest inteligencji bezpośrednio dostępna. Jednak z racji bezpośredniości kontaktu z rzeczywistością człowiek ma możliwość wyjścia od tego, co poprzedza każdą teorię przyczynowości, i zacząć metafizyczne poszukiwania istoty przyczynowości.

Konfigurowanie ludzkiego Ja opartego na władzy rzeczywistości to religacja. Przypomnijmy, religacja nie jest tworzeniem nowej (osoby) rzeczywistości w jej pierwszym akcie, tylko konfigurowanie jej bycia w świecie (czyli odniesienia do innych rzeczywistości), a to jest drugi akt ludzkiej osoby (która już „wcześniej” jest rzeczywistością). Jest to zatem jedynie modelowanie, konfigurowanie rzeczywistości osobowej. Niemniej jednak, co niezmiernie ważne, Zubiri uznaje, że konfigurowanie Ja dokonuje się w wymiarze transcendentálním rzeczywistości. Przez każdy akt osobowy, czyli wolny, konfigurowujemy swoją rzeczywistość dzięki wpływowi na nas innych rzeczywistości, czyli rzeczy i osób wobec naszej rzeczywistości zewnętrznych. Owszem, rzeczywistość wobec nas zewnętrzna wpływa na nas, ale ostatecznie to my decydujemy, co pod jej wpływem wybierzemy i co z siebie samych uczynimy. To ostatecznie człowiek przez swoje wybory jest przyczyną kolejnych postaci swojej rzeczywistości osobowej, swojego życia.

Jak dzięki temu punktowi wyjścia możemy poznać, na czym polega istota przyczynowości? Zubiri w swojej teorii przyczynowości odnosi się zarówno do Hume’a, jak i Kanta, którzy odrzucają możliwość jej poznania. Owszem, idąc za Hume’em, stwierdza, że istota przyczynowości nie jest nam dana w doświadczeniu, ale mimo to jest poznawalna pośrednio.

Jeśli zauważamy, że poruszenie sznurem dzwonu poprzedza powstanie dźwięku wydawanego przez niego, to, zdaniem Hume’a, nasz umysł z racji powtarzalności sytuacji i przyzwyczajenia wydaje sąd, że to właśnie ten ruch jest przyczyną dźwięku. Niemniej jednak, obserwując poszczególne wydarzenia, nie widzimy przyczynowości, a jedynie następstwo wydarzeń – konkluduje Hume.

Co prawda Zubiri potwierdza opinię Hume’a, że istota przyczynowości nie jest dana. Niemniej jednak – jego zdaniem – Hume pomija fakt, że za każdym razem następstwo wydarzeń dotyczy rzeczy realnych, czyli rzeczywistości. Można zatem powiedzieć, że dana jest rzeczywistość poruszanego sznura i dźwięku oraz to, że ruch dzwonu pełni pewną funkcję wobec dźwięku¹⁰⁹. Tą funkcją jest bycie „przez”, co można wyrazić w zdaniu: „Przez poruszenie sznura dzwon dzwoni”. Jest tu pewien kierunek związany z samą rzeczywistością oraz jednocześnie

¹⁰⁹ Por.: IL, s. 40; HD, s. 92-93.

związana z nim pewna sugestia, czym mogłaby być istota przyczynowania¹¹⁰. Zdaniem baskijskiego filozofa, pozwoli to sformułować hipotezę, na czym polega istota przyczynowania.

Kant natomiast umieszcza przyczynowość po stronie podmiotu, a nie rzeczy, czyniąc z przyczynowości zasadę naszego poznania, a nie zasadę obecną między rzeczami. Zubiri z kolei twierdzi, że funkcyjność „przez”, będąc przejawem przyczynowości, jest przez nas percypowana i nie ma charakteru odpodmiotowego, gdyż aprehensja pierwotna daje nam bezpośredni, czyli przedteoretyczny kontakt z rzeczywistością¹¹¹, a mając go, możemy stworzyć hipotezę na temat istoty przyczynowania¹¹².

W sposób ogólny Zubiri definiuje przyczynowość jako „funkcyjność tego, co rzeczywiste jako rzeczywiste”¹¹³. Funkcyjność tę możemy zaobserwować. Polega ona na tym, że przyczyna jako pewna rzeczywistość ma wpływ na rzeczywistość skutku, czyli pełni wobec skutku pewną funkcję. Ruch sznurem pełni funkcję poprzedzania czasowego dźwięku dzwonu. Tę zewnętrzną zależność percypujemy, ale nie percypujemy zależności wewnętrznej, czyli istoty przyczynowości¹¹⁴.

Tak ogólnie zdefiniowana przyczynowość nie jest jeszcze uchwyceniem istoty przyczynowości. Istota przyczynowości, nie będąc daną, jest jedynie sferą hipotez (szkiców), czym mogłaby ewentualnie być¹¹⁵. Hipotezy te muszą przejść proces weryfikacji. Z historii filozofii znamy między innymi następujące teorie (będące hipotezami) przyczynowości: Arystotelesowską teorię czterech przyczyn, okazjonalizm, Leibnizowską teorię harmonii przedustanowionej. Zubiri tworzy własną teorię, mówiącą, iż istota przyczynowości polega na tym, że rzeczywistość jest istotowo respektywna, dynamiczna¹¹⁶ i przyczynuje ekstatycznie¹¹⁷; jest konstytutywnie *ekstasis*¹¹⁸. Każda rzeczywistość substancyjna jest konstytutywnie ekstatyczna. W konsekwencji dynamiczność rzeczy polega na dawaniu z siebie (*dar de sí*)¹¹⁹ i należy do dynamizmu świata¹²⁰. „Przyczynowość, która się ukazuje w każdej rzeczy, w powstawaniu każdej rzeczy, nie jest niczym innym jak przejawem [*plasmación*] przyczynowości, która przysługuje *primo et per se*,

¹¹⁰ Por.: IRA, s. 229-231; EDR, 84.

¹¹¹ IRA, s. 241; por. J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 67. IL, s. 36; 40; IRA, s. 229-231.

¹¹² J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 68. Por. IRA, s. 241.

¹¹³ HD, s. 93.

¹¹⁴ EDR, s. 85.

¹¹⁵ R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'más' y el 'hacia'*, „The Xavier Zubiri Review” 5 (2003), s. 57.

¹¹⁶ J. Sáez Cruz, *Estatuto...*, s. 202; tenże, *La causalidad ... parte I*, s. 42; EDR, s. 66.

¹¹⁷ EDR, s. 317-318; AM, s. 235-236.

¹¹⁸ EDR, s. 318.

¹¹⁹ EDR, s. 86, 98-99, 316-318.

¹²⁰ EDR, s. 88.

w sposób czysty i prosty całości jako całości, która w sobie jest aktywna”¹²¹. Tym czymś jest świat, któremu „jako jedynemu przysługuje przyczynowość”¹²². W tym dynamizmie rzeczywistości ma miejsce funkcyjność tego, co rzeczywiste jako rzeczywiste, czyli przyczynowość¹²³. Jej ekstatyczność polega na tym, że rzeczywistość wylewa się poza siebie samą, przyczynując formalnie, czyli wlewając własną formę rzeczywistości w skutek. Owocuje to tym, że przyczyna jest formalnie w skutku, konstytuując jego istotę¹²⁴. Jest to tak zwana funkcyjność „przez co”. Ma ona status hipotezy istoty przyczynowości¹²⁵.

Powodem skonstruowania przez Zubiriego takiej hipotezy przyczynowania jest system referencyjny, od którego filozof ten wychodzi i który następnie będzie kryterium weryfikacji hipotezy istoty przyczynowości. System referencyjny stanowi to, co percypujemy jako dane w aprehensji pierwotnej i logosie. Te zaś ukazują nam, że rzeczy na poziomie swojej rzeczywistości są ambiwalentne. To znaczy są czymś więcej niż swoimi notami i że ich rzeczywistość się rozszerza ku rzeczywistości pełnej, która je funduje. Dane jest także i to, że fundament udziela swojej rzeczywistości w ten sposób, że jest w rzeczy jej istotą¹²⁶. Ponieważ jeszcze nie wiemy, czym jest rzeczywistość jako taka, więc zarysowana hipoteza nie jest jeszcze pełna. Trzeba ją uzupełnić o kolejny hipotetyczny element, jakim jest teoria fundamentu rzeczywistości czy też istoty rzeczy. Dopełnienia tej hipotezy Zubiri dokona, szukając fundamentu ludzkiego Ja, o czym powiemy w części poświęconej drodze do Boga.

Zubiri rozróżnia między przyczynowaniem rzeczywistości a jej dominacją (władzą)¹²⁷. Obydwa te przypadki są wyrazem dynamizmu całej rzeczywistości¹²⁸. Działanie przyczynowe rzeczywistości polega na wytwarzaniu czegoś nowego i dotyczy każdego przyczynowania, oprócz życia osobowego człowieka. W przypadku człowieka rzeczywistość zewnętrzna wobec niego jedynie go dominuje, a przyczyną zmiany rzeczywistości własnej (konfigurowanie Ja) jest on sam, opierając się na rzeczywistości wobec niego zewnętrznej i go dominującej¹²⁹. Jeśli w całej przyrodzie przyczyna przyczynująca formalnie ma wobec skutku charakter determinujący, to w przypadku człowieka władza rzeczywistości ma charakter nie determinujący, a jedynie dominujący¹³⁰, i jest to władza

¹²¹ EDR, s. 91.

¹²² Tamże.

¹²³ EDR, s. 317.

¹²⁴ EDR, s. 318; AM, s. 235-236.

¹²⁵ IRA, s. 233-234. R. Espinoza, *Algunas reflexiones sobre la 'formalidad', el 'más'...*, s. 57.

¹²⁶ IRA, s. 46, 161.

¹²⁷ HD, s. 93-94; 157; EDR, s. 321.

¹²⁸ Por.: J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 48-49.

¹²⁹ HD, s. 94-95.

¹³⁰ HD, s. 93-94.; EDR, s. 319-320.

rzeczywistości, którą człowiek odczuwa w religacji¹³¹. To człowiek sam się determinuje, będąc wolnym, przez co wpisuje się w dynamiczny charakter rzeczywistości¹³². Dominacja rzeczywistości nad człowiekiem wyraża się przez to, że rzeczywistość jest dla człowieka czymś ostatecznym, stwarza mu możliwości wyboru oraz przymusza go do wybierania¹³³. Człowiek sam wybiera, czym się chce dać zdominować. Jest on przyczyną postaci własnego Ja, choć dokonuje się to w jego zależności od rzeczywistości wobec niego zewnętrznej. „Ludzka wolność jest najwyższą formą przyczynowania, ponieważ jest najdoskonalszą formą ekstazy”¹³⁴. Tym samym ludzkie wolne przyczynowanie mające charakter ekstazy wpisuje się w przyczynowość jako taką.

Zubiri zauważa, że w przypadku człowieka nie mamy do czynienia jedynie z przyczynowaniem formalnym, ale także z celowym (*arrastrar*)¹³⁵. Dający się człowiekowi w rzeczywistości zewnętrznej wobec niego fundament jego życia osobowego, wybierany co do swojej formy przez niego w sposób wolny, pociąga ludzką osobę do szukania pełni tego fundamentu, aby to życie całkowicie ugruntować i zabezpieczyć. Przejawem działania tego fundamentu są rzeczy i ich rzeczywistość, lecz one jedynie przenoszą rzeczywistość pełną pochodzącą od fundamentu¹³⁶, nie dając jej w pełni. W konsekwencji osoba i jej życie osobowe mają charakter napięciowy. Jest to napięcie wytwarzane przez źródło rzeczywistości osoby, mobilizujące człowieka do osiągnięcia pełni swojej rzeczywistości¹³⁷. To fundament pociąga człowieka, aby pełniej był¹³⁸. Stąd głos niepokoju obecny w sumieniu. Stąd też wola prawdy.

W *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri przywołuje termin *apeiron*, który wprowadził do filozofii Anaksymander. Według baskijskiego myśliciela *apeiron* pełni trzy funkcje. Jako *arché* jest początkiem świata, mając nad nim pewną władzę rodzenia i tworzenia rzeczy różnych od niego. *Arché* ma władzę dominacji wobec stworzenia, które z niego się ujawniło. Jest także zasadą obecną wewnątrz w rzeczach. Każda z nich jest konstytuowana co do swojej formy przez *arché*. *Apeiron* pełni także trzecią funkcję. Rzeczy z uwagi na pewną sprawiedliwość (to słowo nie do końca odpowiada Zubiriemu) wobec *arché* – ich źródła, powinny do niego powrócić. W tym kontekście *arché* jest najwyższym

¹³¹ J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 44-45. HD, s. 145-147.

¹³² EDR, s. 236.

¹³³ PFHR, s. 33-40.

¹³⁴ EDR, s. 319.

¹³⁵ Por. J. Sáez Cruz, *La causalidad ... parte I*, s. 42.

¹³⁶ HD, s. 391.

¹³⁷ HD, s. 574-575. Na temat napięcia w człowieku patrz także: J. Sáez Cruz, *La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la clave de la religación*, „Revista Augustiniana” 34 (1993), s. 109; A. Jubera, *A propósito de un curso de X. Zubiri*, „Mayeútica” 1 (1975), s. 57.

¹³⁸ PTHC, s. 215-216.

władcą wszechświata, zarządzającym i sprawiającym, że rzeczy do niego powracają. Jedność tych trzech cech stanowi władzę¹³⁹.

Możemy zapytać: Dlaczego mówiąc o dynamizmie rzeczywistości, Zubiri przywołuje to stare pojęcie filozoficzne? Trzeba zauważyć, że kojarzy on *apeiron-arché* z władzą rzeczywistości. Możemy w niej doświadczyć, że rzeczywistość to właśnie coś takiego jak *arché*. Zubiri zauważa, że rzeczywistość jest zasadą mojego życia osobowego, bo bez niej i jej władzy nade mną nie mogę żyć. Konstytuuje mnie ona od wewnątrz, tak jak *arché* Anaksymandra konstytuuje od wewnątrz rzeczy. Wreszcie ta sama rzeczywistość pociąga mnie do tego, abym zwrócił się ku jej pełni, bo rzeczy dają mi jedynie jej namiastkę. Zatem rzeczywistość pełna, rzeczywistość-fundament (*arché*) pociąga mnie, abym do niej powrócił, bo rzeczy to tylko jej manifestacja. Pragnienie powrotu jest odczuwane przez człowieka jako woła prawdy realnej. Tak więc filozofia Zubiriego, możemy sobie dopowiedzieć, jest filozoficznym wyjaśnieniem tego, co przeczuł już Anaksymander.

Dynamiczne rozumienie rzeczywistości oraz człowieka a *El ser sobrenatural*

W powyższych rozważaniach nietrudno zauważyć istotne podobieństwo między teologicznymi rozważaniami Zubiriego z lat 30. i 40. a filozofią okresu dojrzałego. W *El ser sobrenatural* myśliciel ten stwierdza, że dla ojców greckich konstytuowanie się osoby odbywa się w rzeczywistości. „[...] istotną cechą osoby jest to, [...] że się konstytuuje w rzeczywistości [*estar constituida en la realidad*]”¹⁴⁰. To związanie z rzeczywistością ma dla osoby charakter źródłowy. Zubiri dodaje, że osoba jest tym, kto siebie posiada. „Cała moja natura oraz to wszystko, co indywidualnie posiadam [*dotes*], nie tylko we mnie się znajduje [*están en mí*], ale jest moje”¹⁴¹. Ponadto osoba jest formalnie i konstytutywnie odniesiona do Boga i do innych osób, z którymi jest w pewnej jedności z racji należenia do tego samego gatunku, czyli posiadania tej samej formy. Cały byt osobowy jest odniesiony do kogoś, od kogo otrzymuje swoją naturę, czyli do Boga¹⁴². Każdy byt jest zjednoczony z samym sobą i Bogiem jednocześnie i właśnie to odzwierciedla się w człowieku. Tak Zubiri interpretuje teologię Greków.

Także w Zubiriańskiej filozoficznej teorii przyczynowości bardzo wyraźnie widać bezpośrednią zależność od tak zinterpretowanej teologii. Jest rzeczą wartą podkreślenia, że gdy autor *El ser sobrenatural*, z tej racji, że istota przyczy-

¹³⁹ EDR, s. 320-321; por. także: PFMO, s. 43n.

¹⁴⁰ SS, s. 477.

¹⁴¹ SS, s. 477.

¹⁴² SS, s. 478.

nowości nie jest dana, musi wymyślić jej istotę, czyli utworzyć jej hipotezę, to przyjmuje ona kształt dokładnie taki, jaki przedstawił wcześniej w neoplatonickiej teologii wczesnochrześcijańskiej. W *El ser sobrenatural* napisał: „Byt, stwierdza Dionizy Areopagita, jest ekstacyjny. Im bardziej taki byt jest istniejący, tym bardziej się rozprzestrzenia”¹⁴³. Gdy przeniesiemy wzorzec przyczynowania ze świata bytów ożywionych na każde przyczynowanie, wówczas „przyczynowanie formalne uzyskuje szczególne znaczenie i staje się samym centrum idei przyczynowości, zawierając w sobie zarówno przyczynowanie sprawcze, jak i celowe”¹⁴⁴. Jeśli dla neoplatoników greckich z *El ser sobrenatural* przyczynowanie jako takie ma charakter ekstacyjny, gdzie przyczyna daje siebie formalnie, stanowiąc istotę skutku, to właśnie to samo Zubiri postuluje w swojej filozofii jako hipotetyczną istotę przyczynowości.

Nie inaczej jest w filozoficznym rozumieniu życia ludzkiego, gdzie osoba konfiguruje rzeczywistość własną. Tutaj przyczyną jest człowiek, choć w zależności od rzeczywistości do niego zewnętrznej, a jego przyczynowanie w tworzeniu Ja ma charakter ekstacyjny.

Tę samą sytuację mamy odnośnie do przyczyny celowej. Pewną jej teorię Zubiri przypisuje neoplatonikom, jak to można zauważyć w przytoczonym właśnie cytacie. Według nich każdy byt dąży do tego, aby osiągnąć swoją pełnię metafizyczną. Ruch ten pochodzi od Boga, który pociąga byty ku sobie. „Ponadto rzeczy istnieją [*son*], ponieważ podtrzymują swój byt/bycie z powodu przyciągania [*atracci6n*], którego doświadczają ze względu na boski *eros*. Dziełem miłości jako zasady bytu jest *henopoiesis*, czyli jednoczenie”¹⁴⁵. Ta sama idea jest obecna na gruncie antropologii filozoficznej Zubiriego. To rzeczywistość umożliwia człowiekowi życie osobowe i jednocześnie pociąga go czy też przymusza do wybierania, i to w takim sensie, aby przekraczać rzeczy i dotrzeć do samego fundamentu rzeczywistości źródłowej. Pełniej to zagadnienie będzie oddane, gdy omówimy kwestie dotyczące Boga.

Owszem, istnieje pewna różnica między wizją przyczynowości z *El ser sobrenatural* a dojrzałą filozofią Zubiriego (ten temat został do tej pory jedynie zasygnalizowany). Jeśli w rozważaniach teologicznych baskijski myśliciel pisze, że każdy byt ma charakter napięciowy, bo dąży do pełni swojej doskonałości, dążąc do Boga, który jest źródłem doskonałości bytu, to w ramach swojej filozofii o charakterze napięciowym mówi jedynie w przypadku człowieka, a konkretniej jego życia osobowego.

¹⁴³ SS, s. 467.

¹⁴⁴ SS, s. 471.

¹⁴⁵ SS, s. 501.

7. PROBLEMATYCZNOŚĆ WŁADZY RZECZYWISTOŚCI¹⁴⁶

Ponieważ rzeczywistość rzeczy zewnętrznych wobec osoby nie jest pełną rzeczywistością, stąd, aby całkowicie to Ja umocnić, intelekta, a za nią wola, dążą do rzeczywistości pełnej, zwanej też fundamentem rzeczywistości rzeczy i rzeczywistości osoby. Jeśli prawda realna, czyli sama obecność rzeczywistości w intelekcie jest sama w sobie okazująca, wierna i efektywna, to rzeczywistość pełna (fundament rzeczywistości) będzie pełnią według tych trzech cech. W każdym swoim akcie osobowym człowiek „chce odkryć więcej prawdy realnej, to znaczy, więcej ukazywania [*manifestación*], więcej pewności, więcej efektywności w tym, co rzeczywiste”¹⁴⁷. Między innymi dlatego człowiek jest zmuszony wybrać jakąś formę rzeczywistości spośród innych. Jest tak w każdym ludzkim działaniu i dlatego trzeba mówić o poszukiwaniu, które jest odpowiedzią na pytanie, jak się mają wybierane rzeczy w stosunku do pełnej rzeczywistości¹⁴⁸. Brak pełni rzeczywistości, w tej dostępnej nam bezpośrednio, jest źródłem niepokoju, sygnalizując pewną zagadkę w życiu człowieka oraz w rzeczywistości, z którą człowiek wchodzi w koniecznościowy kontakt, bo jest do niej religowany¹⁴⁹.

Trzeba mieć świadomość, że każda rzecz, z tej racji, że jest czymś „więcej”, czyli jest dwuznaczna, przenosi rzeczywistość jako taką¹⁵⁰. Dzięki temu przenoszeniu rzeczywistości człowiek może konfigurować swoją rzeczywistość osobową. W tym przenoszeniu kryje się pewien, jeszcze nierozwiązany, problem (*enigma*). Można go sformułować tak: Jak się mają rzeczy do rzeczywistości pełnej, czyli do rzeczywistości fundamentu? Jak jest możliwe, że to dzięki nim konfiguruje rzeczywistość własną?¹⁵¹ Enigmatyczność rzeczywistości przekłada się na enigmatyczność tworzenia Ja. Dlatego pytanie o fundament rzeczywistości nie ma charakteru czysto logicznego czy też teoretycznego, tylko dla samego człowieka jest problemem w pewnym sensie fizycznym, bo dotykającym jego rzeczywistości¹⁵².

¹⁴⁶ Bibliografia dotycząca tematu relacji religacji i siły narzucania się (*fuerza de imposición*) rzeczywistości: A. González, *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid 2008 [praca doktorska Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994], <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1201404090.pdf> [dostęp: 27.02.2018]; F. Danel Janet, *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, red. J.A. Nicolás, O. Barroso, Granada 2004, s. 665-716; F. Niño Mesa, *Inteligencia y educación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, „Cuadernos de la Filosofía Latinoamericana” 16 (1983), s. 5-14.

¹⁴⁷ HD, s. 112.

¹⁴⁸ HD, s. 111-112.

¹⁴⁹ HD, s. 106.

¹⁵⁰ HD, s. 432.

¹⁵¹ HD, s. 8.

¹⁵² HD, s. 120-121.

Zubiri wiąże enigmatyczność dostrzeganą w religacji także z koniecznością przyjmowania przez człowieka jakiejś formy rzeczywistości. Pyta on, dlaczego rzeczywistość nieustannie przymusza mnie, aby ciągle wybierać¹⁵³. „Ponadto możliwości jako formy rzeczywistości, które rzeczywistość oferuje konfigurującemu się Ja, zależą w ostatecznej instancji od jej władzy obecnej w rzeczach. Jednak władza rzeczywistości, nie będąc identyczna z rzeczami, wskazuje, że istnieje pewna wewnętrzna zależność między nią a rzeczami. Istnieje zatem w rzeczach jakaś zagadkowa obecność fundamentu mojej osoby”¹⁵⁴.

Można więc powiedzieć, że to, co rzeczywiste, jest enigmatyczne. Polega to na tym, że rzecz jest jakąś rzeczywistością (*esta realidad*), a u jej podstaw jest pełna (*la realidad*) rzeczywistość. Rzecz jest jakimś wyrazem transcendentalności rzeczywistości. Z jednej strony jesteśmy pomiędzy rzeczami czy też wśród nich (*con que estamos*), a jednocześnie, dzięki nim, jesteśmy w rzeczywistości jako takiej (*en la realidad*). Rzeczywistość rzeczy oraz rzeczywistość jako taka to dwa połączone momenty, które zasadniczo się różnią. Rzeczy pociągają nas, aby być w rzeczywistości pełnej przez przenoszenie władzy rzeczywistości¹⁵⁵. Charakter problematyczny rzeczywistości jest oczywistym faktem¹⁵⁶.

To doświadczenie obecnej enigmatyczności w rzeczywistości każdej rzeczy rzeczywistości pełnej jest fizycznym doświadczeniem (*experiencia*) ukrytego w rzeczach ich fundamentu. „Dzięki religacji jesteśmy fizycznie rzućni w kierunku rzeczywistości, która nami zawładnęła nie w jakiś ślepy sposób, lecz wręcz przeciwnie – w sposób ukazujący [*ostensivo*], doświadczeniowy”¹⁵⁷ oraz problematyczny. Dlatego poszukiwanie pełni rzeczywistości, rzeczywistości-fundamentu to nie tylko poszukiwanie intelektualne, ale związane z naszym życiem¹⁵⁸.

Podsumowanie

Przedstawiony powyżej schemat ludzkiego rozwoju osobowego czy też ludzkiego życia osobowego, uzależnionego od dominacji rzeczywistości odczuwanej fizycznie we władzy rzeczywistości, budzi zastrzeżenia. Według Zubiriego filozofia musi zaczynać od tego, co jest dane. Jest to wymóg korzeniami sięgający fenomenologii, któremu myśliciel ten stara się być wierny przez cały czas. Dla Zubiriego wspomniana wyżej religacja jest faktem doskonale stwierdzalnym. Czy jednak rzeczywiście mamy tu do czynienia z faktem, jak jest przekonany

¹⁵³ HD, s. 101.

¹⁵⁴ HD, s. 9.

¹⁵⁵ HD, s. 102-103.

¹⁵⁶ HD, s. 104.

¹⁵⁷ HD, s. 104.

¹⁵⁸ A. Ferraz Fayos, *Zubiri: el realismo radical*, Madrid 1988, s. 207-208.

autor *El ser sobrenatural*? Ujmując w prostszych słowach zaprezentowane wyżej analizy, możemy stwierdzić, że ich celem jest udowodnienie, iż aby żyć osobowo, wystarczy znajdować się między rzeczami, które są realne, i samemu się determinować, wybierając jakieś konkretne formy rzeczywistości przez nie podsuwane. Czy rzeczywiście wystarczy wybierać jakąkolwiek rzeczywistość, aby nie tylko żyć jako osoba, ale i rozwijać się osobowo? Wydaje się, że akty wybierania jakiejś rzeczywistości co najwyżej umożliwiają osobie jakąś autoidentyfikację, gdzie określa siebie jako będącą naprzeciw całej rzeczywistości różnej od niej. W aktach tych, wobec zewnętrznej w stosunku do mnie rzeczywistości, określam swoje Ja, gdyż przez konkretne wybory jednocześnie dystansuję się wobec tej innej rzeczywistości. Dlatego sądzę, że tego typu akty służą jedynie ciągłemu przeżywaniu swojej tożsamości jako bycia nie-tamtym. Dzięki tej autoidentyfikacji człowiek może powiedzieć, że Ja to nie tamto inne.

Jednak czy to wystarczy, aby być osobą, żyć osobowo? Czy można ten typ autoidentyfikacji utożsamiać z życiem osobowym? Zubiri uznaje, że tak, stąd w jego systemie wielka rola religacji, czyli właśnie tego typu zależności osoby od rzeczywistości. Myślę, że trudno się z tym zgodzić. Chyba nie bez powodu powstała filozofia dialogu, która podkreśla, że aby być osobą, nie wystarczy dowolny kontakt z rzeczami i ludźmi. Według wspomnianego nurtu filozofii, aby być osobą i rozwijać się jako osoba, potrzeba kontaktów osobowych, gdzie traktuję innych jako osoby, a nie rzeczy, i sam jestem przez nich traktowany jako osoba¹⁵⁹.

Wydaje się, że płynnie stąd wniossek, iż aby żyć jako osoba, potrzebujemy nie tylko rzeczywistości, ale i specyficznych not, jakimi są miłość, empatia, czułość itp. Trudno się zgodzić, że człowiek jest zwierzęciem rzeczywistości – jak go określa Zubiri, tylko potrzebuje w swym wymiarze osobowym czegoś więcej niż sama rzeczywistość. Owszem, kontakt z rzeczywistością zewnętrzną jest potrzebny do spełniania aktów ludzkich, takich jak poznanie, chcenie itp., ale wystarczają one zaledwie do przeżywania swojej odrębności wobec świata zewnętrznego. Sądzę więc, że jako osoba chcąc żyć i rozwijać się osobowo nie czuję się zależny tylko od wybierania tego, co mi ofiarowuje świat, jednocześnie przymuszając mnie do tego wyboru. Nie tu umiejscowiłbym główne napięcie związane z moją osobą i jej rozwojem. Owszem, i tu spełniam pewne akty życiowe jako osoba, ale nie są one najważniejsze dla mnie jako osoby. Idąc za filozofią dialogu, skłonny jestem przyznać jej rację, że dopiero poprzez akty, w których potwierdzam, że inni są osobami tak jak ja, realizuję się jako osoba. Jeśli osoba ludzka ma charakter napięciowy, to napięcie istnieje raczej na tej płaszczyźnie, a nie na tej, na której umieszcza ją Zubiri.

¹⁵⁹ Por.: M. Buber, *Słowa-zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 26 (1974), nr 3, s. 291-300.

Sygnalizowana kwestia jest kluczowa nie tylko dlatego, że według wymagań fenomenologii filozofia powinna wychodzić od faktów, ale także dlatego, że kwestia ta determinuje kształt antropologii Zubiriego, a w konsekwencji jego filozofię religii, łącznie z dyskursem dotyczącym poznania Boga. Dla baskijskiego filozofa bowiem konfigurowanie Ja na podstawie rzeczywistości zewnętrznej jest bramą, przez którą możemy wniknąć w naturę rzeczywistości i dotrzeć do jej fundamentu. Dla Zubiriego to przemienianie ludzkiej rzeczywistości osobowej nie jest jakimś niuansem metafizycznym, ale dynamiką należącą do sfery rzeczywistości.

Zaprezentowany powyżej Zubiriański schemat rozwoju osobowego z pewnością odpowiada schematowi teologicznemu z *El ser sobrenatural*, który ten chce potwierdzić w swojej filozofii. W doktrynie tej człowiek jako osoba zajmuje miejsce uprzywilejowane. Zachodząca w rzeczywistości osobowej dynamika daje, zdaniem Zubiriego, możliwość wglądu w rzeczywistość jako taką, z dotarciem do jej fundamentu łącznie. Życie to jest wyrazem tego wszystkiego, czym jest rzeczywistość z istoty dynamiczna, dająca z siebie innym rzeczywistościom, konstytuując je od wewnątrz, ekstatycznie się wylewając.

Nie inaczej człowiek tworzy swoje Ja. Uzyskiwanie nowej rzeczywistości własnej ma charakter ekstatyczny oparty na dynamizmie rzeczywistości. Jeśli cała rzeczywistość jest dynamiczna i ekstatyczna, to właśnie tego człowiek doświadcza, konfiguruje swoje Ja. W percepcji rzeczywistości, na poziomie pierwszego z nią kontaktu (aprehensji pierwotnej), człowiek doświadcza czterech wymiarów rzeczywistości w jej transcendentalności (otwartości, swojości, świata, respektywności) oraz jej dynamiczności. Natomiast w życiu osobowym dynamiczności tej doświadcza się jeszcze pełniej, bo niejako od swojego wnętrza, do którego ma się bezpośredni dostęp. Transcendentalność rzeczywistości percypowana w ambiwalencji rzeczy oraz dynamiczność rzeczywistości doświadczana we własnym życiu osobowym są faktami. Zdaniem Zubiriego, mając taki status, pozwalają one mieć pewien szacunkowy wgląd w rzeczywistość jako taką i jej istotę.

Rzecz ciekawa, ale pierwsze cztery cechy rzeczywistości (otwartość, swojność, świat, respektywność) są faktem i jako fakt dotyczą całej rzeczywistości, bo każda percepcja rzeczy ukazuje te cztery jej wymiary jako powszechne. Z dynamicznością rzeczywistości jest już inaczej. Jak już wspomniałem, Zubiri nie umieszcza jej w grupie cech rzeczywistości, które są doświadczane powszechnie. Dynamiczność rzeczywistości, jako jej cecha konieczna i powszechna, ma status jedynie teorii. Przepuszczalnie jest tak dlatego, że doświadczamy jej wyłącznie w konfigurowaniu Ja, ale jest to już jedynie moja interpretacja.

Dotychczasowe rozważania ukazały, w jaki sposób człowiek jest zależny od rzeczywistości i jak ona go dynamicznie przemienia przy wolnym ludzkim

współdziałanie, jednocześnie zostawiając w ludzkiej inteligencji oraz woli ślad źródła, z którego rzeczywistość doświadczanych rzeczy się wywodzi i które w nich jest obecne, konstytuując je od wewnątrz. Zaprezentowana w tej części antropologia to zaledwie część antropologicznych przemyśleń Zubiriego. Kolejnym krokiem będzie prześledzenie, jak – zdaniem tego filozofa – możemy pełniej dojść do samego źródła rzeczywistości, wgłębiając się w rzeczywistość rzeczy, które to źródło w sobie niosą i nam je w nie całkiem dla nas jasny, ale efektywny sposób przekazują.

V. RELIGIA¹

Gdzie Zubiri upatruje genezy religii?

Dotychczasowe rozważania na temat kontaktu człowieka z fundamentem Zubiri podsumowuje, twierdząc, że jest to kontakt doświadczeniowy (*experiential*), manifestujący (*manifestivo*), napięciowy (*tenisonal*) i enigmatyczny². Mówiąc inaczej, człowiek widzi się rzucony od dającej się mu w sposób enigmatyczny rzeczywistości w kierunku swojego fundamentu. Właśnie to stwarza rozumowi możliwość dojścia od władzy rzeczywistości do jej źródła³. Można zmierzać do niego zarówno drogą religii, jak i przez rozważania metafizyczne. W tym rozdziale rozważymy pierwszą możliwość.

1. BÓSTWO A BOSKOŚĆ

Bóstwo

Człowiek, będąc w aspekcie swojego wymiaru osobowego kimś niedokończonym, jest zmuszony do ciągłego konstruowania się w tej sferze. Trzeba jednak pamiętać, że proces konfigurowania Ja nie jest procesem tworzenia czegoś nowego, a jedynie modulowaniem czegoś już wcześniej istniejącego, czyli osoby. Zubiri uznaje, że proces ten to coś zbliżonego do kreacji, i nadaje jemu status quasi-kreacji⁴. Stąd, zdaniem Zubiriego, to właśnie proces konstruowania Ja jest religio-geny. Człowiek, przeżywając swoją wewnętrzną i całkowitą zależność od świata wobec siebie zewnętrznego, szuka w nim oparcia, co przeradza się w religię. Dlatego właśnie w nią? Zubiri zauważa, że jeśli w rzeczywistości odkrywamy jakiś wymiar, który konstytutywnie i co do formy będzie koniecznościowo zwią-

¹ Na temat religii u Zubiriego patrz: R.S. Niziński, *Polemika Xaviera Zubiriego z fenomenologiczną koncepcją religii*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 125-144.

² HD, s. 100; 212-214.

³ M.D. González, *Dios, problema de todos*, w: *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri – Ellacuría, Managua 1993, s. 79.

⁴ M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 186.

zany z działaniem rzeczywistości jako czegoś ostatecznego, to ten element ostateczny rzeczywistości nominalnie i prowizorycznie możemy nazwać Bogiem. Jeśli w religacji człowiek doświadcza swojej całkowitej zależności od rzeczywistości i ta staje się dla niego czymś ostatecznym, to przejawia ona w swoim działaniu coś z Boga. Właśnie dlatego możemy przypuszczać, że tu doświadczamy Jego działania. Po stronie człowieka temu ostatecznościowemu działaniu rzeczywistości odpowiada wymiar teologalny⁵, bo ukazujący w jakiś sposób w nas działanie bóstwa, fundamentu⁶. „To co teologalne to z pewnością wymiar ludzki. Jest to wymiar teologalny z tej racji, że człowiek jest fundowany we władzy rzeczywistości”⁷. W konsekwencji, uważa Zubiri, jeśli występuje jakieś objawienie religijne, to ono jest możliwe dzięki temu, że człowiek ma właśnie ten wymiar. To, co teologalne w człowieku, umożliwia mu przyjęcie objawienia religijnego jako czegoś, co wyjaśnia człowiekowi jego zależność od rzeczywistości, oraz pozwala mu umocnić własne życie. Jeśli to, co teologiczne, to odwołujące się do jakiejś konkretnej religijnej wizji Boga, to jest ono umożliwiające przez to, co teologalne⁸. Człowiek, nieświadomie szukając rzeczywistości boskiej, staje się w swym wymiarze osobowym. Nosząc w sobie odniesienie teologalne, człowiek ma także doświadczenie (*experiencia*) teologalne⁹.

Boskość

Ostateczność rzeczywistości doświadczana w religacji nie jest bóstwem, ale – zdaniem Zubiriego – jest środowiskiem, w którym bóstwo się prezentuje – pisze Gracia. Ostateczność rzeczywistości to światowa manifestacja bóstwa (*divinidad*). Zubiri nazywa ją boskością (*deidad*)¹⁰. „Boskość nie jest tożsama z żadną z rzeczy, ale też nie istnieje poza rzeczami”¹¹. Każdy akt osobowy, choćby najmniejszy, jest zawsze doświadczeniem boskości. Dlatego autor *El hombre y Dios* pisze, że człowiek nie ma doświadczenia boskości, tylko jest doświadczeniem boskości¹².

⁵ HD, s. 5. „Si en la realidad descubrimos alguna dimensión que de hecho envuelva constitutiva y formalmente un enfrentamiento inexorable con la ultimidad de lo real, esto es, con lo que de una manera meramente nominal y provisional podemos llamar Dios”.

⁶ HD, s. 5-6.

⁷ HD, s. 16.

⁸ HD, s. 484.

⁹ HD, s. 122-123. Wymiar teologalny patrz także: A. Savignano, *La dimensión teologal del hombre en Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 8 (2006), s. 5-16.

¹⁰ D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos” 216-217 (1981) vol. 56, s. 73.

¹¹ PFHR, s. 60.

¹² PFHR, s. 52-53.

Zubiri uważa, że jedynie Grecy byli w stanie dostrzec władzę rzeczywistości, nazywać ją naturą – *physis*. Jednocześnie sądzili, że jest boska. Tym samym przetrarli drogę pewnemu sposobowi myślenia, którym później nikt już więcej nie podążał. Jego zdaniem, ich błąd polegał na tym, że rzeczy nie są ani bogami, ani nie są boskie, ale mają coś z tego: są formalnie boskością¹³. Boskość jest czymś innym niż bóstwo (*divinidad*). Podobieństwo zarówno w języku hiszpańskim, jak i polskim między terminami „boskość” a „bóstwo” wynika z tego, że boskość, nie będąc Bogiem, do Niego prowadzi. Rzeczywistość w swojej postaci, jako odczuwana przez nas władza, jest boskością. Natomiast rzeczywistość jako fundament jest Bogiem¹⁴. Zubiri pisze, że „[...] człowiek zawsze odczuwał jako władzę boskości ten powszechny i dominujący charakter, jaki rzeczywistość jako taka ma wobec niego oraz wszystkich rzeczy realnych”¹⁵.

Czym jest boskość? Władza rzeczywistości jest władzą boskości¹⁶. Boskość to władza odczuwana przez człowieka jako ostateczna, umożliwiająca człowiekowi wybieranie i do tego wybierania przymuszająca¹⁷. Można sformułować także i takie określenie rozpatrywanego tu terminu. „Boskość jest tylko kondycją posiadania władzy jednych rzeczy nad drugimi przez sam fakt bycia realnymi i ich wszystkich nad człowiekiem: jest to rzeczywistość w swojej kondycji władzy”¹⁸.

Doświadczenie boskości nie jest bezpośrednim doświadczeniem Boga w rzeczach. Doświadczenie to fizyczne doświadczenie (*probación física*) rzeczywistości jako ufundowanej w Bogu¹⁹. Doświadczenie boskości nie jest religią pozytywną. Jest to, owszem, już jakaś religijność – powie Zubiri – ale jedynie jako taka. W tym sensie przynależy ona do struktury rzeczywistości osobowej każdego człowieka. Bez boskości (religacji) nie istniałaby żadna religia pozytywna²⁰.

W *El hombre y Dios* Zubiri stwierdza, że każdy człowiek znajduje się w radykalnym, czyli metafizycznym odniesieniu do Boga. Jest ono czymś wcześniejszym od jego osobistego stosunku do Boga. Obecność Boga w człowieku jest nieświadomie odczuwana i nieświadomie też się do Niego dąży w każdym akcie osobowym, przez co jest ona zauważalna jedynie pośrednio. Dlatego Zubiri stale podkreśla, że droga do Boga od człowieka nie jest związana z jakimś teoretycz-

¹³ HD, s. 174.

¹⁴ PFHR, s. 298.

¹⁵ PFHR, s. 43-44.

¹⁶ HD, s. 174.

¹⁷ PFHR, s. 43-44.

¹⁸ M. Jagłowski, *Realizm transcendentny...*, s. 227, przypis 38.

¹⁹ A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, „Cuadernos de Pensamiento” 1 (1987), s. 117-118.

²⁰ PFHR, s. 53.

nie ujętym punktem wyjścia dotyczącym człowieka, tylko z faktem, jakim jest religacja²¹.

Człowiek, jako osoba wywodząca się z rzeczywistości, dzięki rzeczom otrzymuje jedynie jej namiastkę, która gwarantuje mu tylko możliwość życia osobowego na tę chwilę, ale nie na jego całość. Stąd człowiek, poszukując pełni tej rzeczywistości, jest jednocześnie przez rzeczy i obecną w nich władzę ku tej pełni rzucony. W tym kontekście – wyjaśnia Zubiri – „każdy nasz akt jest już zajęciem jakiejś pozycji wobec Boga [*toma de posición en Dios*]”²².

Manifestacja Boga w boskości

Bóg manifestuje się w boskości, będąc jej fundamentem, ale nie jako coś transcendentnego wobec rzeczy. Należy to właściwie rozumieć. Boskość odczuwamy bezpośrednio, a Boga pośrednio. „Intelekcja boskości jest intelekcją manifestacji obecnej w jej kierunkowości. To znaczy, jest to intelekcia bóstwa poprzez boskość”²³. Każda rzecz, przenosząc władzę rzeczywistości, jest już jakąś odczuwaną, choć nieuświadomioną, przez człowieka manifestacją Boga²⁴. Boskość ukazuje się człowiekowi jako władza transcendentna, ale nie w sensie transcendencji Boga będącego ponad rzeczami, lecz jako władza transcendująca pojedyncze rzeczy i jednocześnie obejmująca całość rzeczywistości²⁵.

Religacja manifestuje Boga w tym sensie, że noty rzeczy, które przenoszą władzę rzeczywistości, uobecniając się w intelekcie, spełniają funkcję ukazującą. Dokonuje się to tylko przedpojęciowo. Istota rzeczy, która jest Bogiem, jest odczuta, ale nierozpoznana. W tym sensie nie jest to bezpośrednie poznanie Boga. Religacja to zatem ukazanie władzy rzeczywistości jako rzeczywistości w jej boskości, a przez to także jakieś ukazanie Boga²⁶. Zubiri pisze, że Bóg obecny w formie noty i jako naga obecność w kierunkowości rzeczywistości wytwarza napięcie ukazujące (*manifestiva*), które oddziałuje na człowieka²⁷. Jak należy to rozumieć? W największym stopniu jest On doświadczany w kierunkowości danej w rzeczywistości, a kierunkiem tym jest rzeczywistość jako taka, czyli transcendentna. Dlatego Zubiri pisze, że forma znajdowania się władzy boskości w każdej rzeczy jest tajemnicą (*misterio*), nie tylko ciemną, ale i dynamiczną. Z racji dynamiczności władza boskości odnosi nas koniecznościowo w kierunku czegoś,

²¹ HD, s. 4-5.

²² Por.: HD, s. 472.

²³ PFHR, s. 293-294.

²⁴ HD, s. 470.

²⁵ PFHR, s. 45-46.

²⁶ HD, s. 101.

²⁷ HD, s. 212-214.

co w boskości nie jest bezpośrednio widoczne (*patente*). Kierunek ten stwarza obszar, w którym porusza się prawda religijna²⁸ i dlatego Bóg nie jest dany, ale poszukiwany przez rozum²⁹.

Rzeczy jedynie rezonują drzemiący w ich głębi fundament. Nie dysponujemy jakimś konkretnym obrazem Boga. Jest on wyłącznie przestrzenią tego, co ostateczne w rzeczywistości³⁰.

Kierunek odczuty w rzeczywistości i przeżywany na poziomie konfigurowania Ja nie determinuje ostatecznego celu, czyli nie pokazuje jednoznacznie, co jest fundamentem. Odczuwany kierunek naprowadza na obszar, który jest inteligowany jako środowisko o różnych możliwościach³¹. Rzeczy są jedynie jakimiś figurami i jakimiś manifestacjami fundamentu z tej racji, że są tylko częściowym oparciem dla człowieka. Gdyby były całkowitym i ostatecznym oparciem, to by były Bogiem. Wobec tego rzucają ludzi w kierunku tego, co tym oparciem może być całkowicie. Sposób, w jaki rzeczywistość jest obecna w inteligencji, a następnie, gdy została wybrana, w woli, zmusza intelektę do zmierzania w szacunkowym kierunku czegoś innego, co jest fundamentem. Szacunek fundamentu obecny we władzy rzeczywistości umożliwia człowiekowi wybranie konkretnego kierunku. Nie jest on zatem całkowicie dowolny³².

Powiedzieliśmy, że inteligencja, inteligując porządek transcendentálny, inteliguje jednocześnie jego kierunkowość i na tej podstawie szuka pełni rzeczywistości³³. Rozum jest istotowo otwarty, to znaczy z istoty swej szuka tej pełni. Ta jego otwartość nie jest cechą dodatkową, lecz jest dynamicznym rozszerzeniem struktury formalnej inteligencji odczuwającej w kierunkowości rzeczywistości. Właśnie to i tylko to czyni nas otwartymi ku temu, co dają nam rzeczy, a jest nim ukryty w nich fundament. Jednym słowem, otwartość rozumu jest taka, bo rzeczy dają do myślenia³⁴. Dlatego Zubiri pisze, że religacja ma charakter doświadczeniowy, czyli jest fizycznym próbowaniem fundamentu³⁵.

Wspomniany wcześniej głos sumienia, który jest głosem fundamentu w człowieku, mówi mu, co powinien, a czego nie powinien czynić. Ten głos pobrzmiewa w każdym, i w ateście, i w agnostyku. Głos sumienia to dyktat władzy boskości, jawiący się jeszcze przed pojawieniem się conceptów Boga³⁶. Aby opisać oddziaływanie Boga w rzeczach, Zubiri odwołuje się do mistyków opisujących

²⁸ PFHR, s. 155.

²⁹ PFHR, s. 298.

³⁰ HD, s. 5-6.

³¹ HD, s. 244.

³² PFHR, s. 288.

³³ PFHR, s. 291.

³⁴ PFHR, s. 292.

³⁵ HD, s. 100.

³⁶ PFHR, s. 301.

metaforycznie Jego obecność w duszy. „[Bóg] jest tym, który puka do drzwi, ale się go nie widzi”³⁷. Osobiście hiszpański filozof woli odwołać się do opisu słyszenia dźwięku prowadzącego do swojego ukrytego źródła, a nie do doświadczenia wiodącego do wnętrza dotykanej rzeczy. Głos sumienia nie jest fenomenem czysto moralnym, lecz przede wszystkim metafizycznym. Jest to oddźwięk, echo dźwięku w tym, co religowane, czyli w osobie³⁸.

2. NAPIĘCIE W LUDZKIEJ RZECZYWISTOŚCI

Zubiri stwierdza, że kontakt z bóstwem jest wpisany w napięcie towarzyszące życiu ludzkiemu³⁹. Napięcie oraz całkowita zależność naszego życia osobowego od rzeczywistości leży u podstaw religii. Jest ona zatem przeżywaniem własnej fizycznej zależności od rzeczywistości⁴⁰. Dlatego władza rzeczywistości nie tyle spekulatywnie, ile fizycznie i realnie rzuca człowieka w kierunku fundamentu⁴¹.

Bycie prowadzonym przez władzę rzeczywistości oznacza bycie prowadzonym przez Boga. Bóg jest pra-napięciem (*pre-tensión*) doświadczanym w osobie, które nas prowadzi do Niego. Władza rzeczywistości ma charakter pociągania (*arrastré*). Odgrywa zatem rolę przyczyny celowej. Nie jest identyczna z rzeczami, w których się znajduje. Dlatego Bóg przez władzę rzeczywistości prowadzi ludzi do „transcendowania” rzeczy, aby znaleźć ich źródło. Wszystkie te wymiary rzeczywistości świadczą o tym, że każdy człowiek ma dostęp do Boga. Jednak, jak zaznacza Zubiri, jest to zaledwie dostęp inicjujący i od człowieka zależy, czy za nim pójdzie⁴². Zmierzenie ku fundamentowi nie jest możliwe poprzez wychodzenie poza rzeczy, ale tylko przez nie, gdyż fundament jest obecny w ich rzeczywistości, konstytuując je od wewnątrz⁴³.

Enigma

Człowiek ma więc zmierzać ku fundamentowi przekraczającemu rzeczy, ale obecnemu w nich. Ma dotrzeć do niego właśnie przez rzeczy. Z uwagi na niepewność dotyczącą statusu fundamentu, bo jest on dla nas przeźroczysty, stawanie się

³⁷ PFHR, s. 66.

³⁸ PFHR, s. 66-67.

³⁹ Patrz: C. Díaz, *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, „Revista Agustiniana” 34 (1993), s. 178-179.

⁴⁰ HD, s. 112-114.

⁴¹ HD, s. 273.

⁴² HD, s. 212-214.

⁴³ PFHR, s. 289.

człowieka na podstawie rzeczy jest zagadkowe. Ta problematyczność przejawia się jako niepokój, głos sumienia i wola prawdy realnej. Dlatego niepokój i wola prawdy w ludzkim życiu to poszukiwanie pełni rzeczywistości.

Z drugiej strony poczucie całkowitej zależności od rzeczywistości, będące dla człowieka problematyczne, zmusza go do szukania rozwiązania problemu fundamentu rzeczywistości. Innymi słowy, człowiek szuka odpowiedzi dotyczącej Boga, „aby mógł znieść znajdowanie się w rzeczywistości. [...] Problem Boga nie jest problemem czegoś ponadświatowego, tylko czegoś, co znajduje się w rzeczywistości, która nas otacza, czegoś, co znajduje się w mojej osobowej rzeczywistości”⁴⁴.

Droga ku fundamentowi może być przemierzana na dwa sposoby. Pierwszy z nich ma charakter religijny, drugi to metoda metafizycznych poszukiwań. Obydwa są zbieżne zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia. Wywodzą się z fizycznie odczuwanej zależności człowieka od rzeczywistości, czyli religacji. W punkcie dojścia zostają ostatecznie zweryfikowane jako mniej lub bardziej prawdziwe poprzez stopień faktycznego umocnienia życia ludzkiego. Stąd Bóg religii i Bóg filozofów powinien być ten sam.

Jeśli metafizyka mówi o fundamencie, to wyraża go w kategoriach filozoficznych. Jest to widoczne choćby w historii filozofii, gdy już w starożytności mówi się o *arché* albo *physis*. Natomiast religia, poszukując fundamentu, wyraża to we własnej kategorii językowej, jaką jest Bóg – bóstwo (*divinidad*).

3. RELIGIJNY SZKIC BOGA I JEGO KONTEKST

Zubiri uznaje, że do rzeczywistości przekraczającej to, co jest dane, dochodzi się, szkicując, czyli tworząc pewną hipotezę, czym jest ta rzeczywistość, a więc czym jest fundament. Hipotezy mogą mieć różny charakter: metaforyczny, naukowy, poetycki. W przypadku religii mamy do czynienia z hipotezą teologiczną. Można zatem mówić o rozumie teologicznym (*razón teológica*) konstruującym hipotezę takiego fundamentu, który gwarantując życie osobowe, wyjaśnia w ramach języka religijnego to, czym jest władza rzeczywistości, i pozwala oddawać mu religijną cześć⁴⁵.

Szkic odwołuje się do religacji i tego, co ona już sugeruje. Fundament musi być odpowiedzialny za to, że władza rzeczywistości jest czymś ostatecznym w życiu człowieka, umożliwiającym mu wybory i do tych wyborów przymuszającym. Jest to już wspomniany pewien zarys fundamentu, czyli Boga, sugerują-

⁴⁴ HD, s. 122.

⁴⁵ D. Gracia, *Religación y religión en Zubiri*, en: *Filosofía de la religión*, ed. M. Fraijó, Trotta, Madrid 1994, s. 491-512 [s. 13 maszynopisu].

cy wieloznacznie kierunek tworzenia hipotez. Dlatego Zubiri może napisać, że „w samym szacunku znajduje się już szkic tego, czego szukamy. Jest to szkic jakiegoś Boga [*un Dios*], rzeczywistości ostatecznej, stwarzającej możliwości wyboru i przymuszającej do wybierania. Bez tego wcześniejszego szkicu człowiek nigdy nie spotka tego, co nazywamy Bogiem”⁴⁶. Ważne jest to, że punktem wyjścia przy tworzeniu hipotezy, kim jest Bóg, nie jest spekulacja rozumowa, tylko doświadczenie władzy rzeczywistości i jej problematyczności⁴⁷.

Czym są zatem bóstwa (*divinidades*)? Bóstwa to manifestacje i konceptualizacje boskości (*deidad*)⁴⁸. Historia religii pokazuje, że w każdym z bóstw jest obecna boskość. Cechy tej boskości, obecne w poszczególnych formach bóstwa, nawiązują do tego, co ludzie i społeczności odczuwają w swoim byciu zależnym od rzeczywistości w jej władzy. Historia religii to historia sposobu pojmowania przez ludzi boskości⁴⁹. Skąd ta wielość bóstw? Człowiek w swoim duchu zaczyna interpretować impuls pochodzący z religacji⁵⁰. Każda osoba szuka Boga i tworzy pewną Jego hipotezę z perspektywy swojej społeczności, która ma określoną historię, i z punktu widzenia kultury, której obecnie doświadcza. Społeczność, w której żyje człowiek, preferuje określone wyjaśnienia enigmy władzy rzeczywistości, a inne traktuje jako mniej istotne bądź błędne, co wpływa na myślenie jednostek. W religijnym poszukiwaniu Boga historia odgrywa taką rolę, że pewne idee mniej lub bardziej akcentuje⁵¹. Dlatego rozum zawsze jest już jakoś umocowany ideowo (*razón instalada*) i droga poszukiwania Boga już się jakoś jemu jawi, ale, zaznacza Zubiri, „Rozum umocowany ideowo nie jest rozumem zasłoniętym [*razón obturada*]”⁵². Największy wpływ na kształtowanie się dróg religijnego poszukiwania Boga mają pewne jednostki, które te drogi wytyczają. Nazywa się je fundatorami religii. Wobec tego szacunkowe szukanie Boga jest zawsze doświadczeniem historycznym⁵³. Przykładem wpływu kultury na interpretację władzy rzeczywistości jest to, że w kulturach prymitywnych władza rzeczywistości jest interpretowana pod postacią animizmu i magii⁵⁴. W starych religiach doświadczone w rzeczywistości moce (*poderosidades reales*) spotyka-

⁴⁶ PFHR, s. 296.

⁴⁷ G. Díaz Muñoz, *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, „Estudios Eclesiásticos” 84 (2009), nr 328, s. 148.

⁴⁸ D. Gracia, *Religación y religión...*, s. 491-512 [s. 8-9 maszynopis].

⁴⁹ HD, s. 472; PFHR, s. 62-63.

⁵⁰ A. Savignano, *Zubiri y la filosofía de la religión*, „Pensamiento”, vol. 71 extraordinario (2015), núm. 266, s. 433.

⁵¹ E. Solari, *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile 2010, s. 347.

⁵² PFHR, s. 297.

⁵³ PFHR, s. 297.

⁵⁴ D. Gracia, *Religación y religión...*, s. 491-512 [s. 7, maszynopis].

my pod postacią bogów. Zubiri wymienia następujące moce: (1) władzę z wysoko, (2) władzę czasu, (3) różnicę w formach, (4) władzę rodzenia rzeczywistości, (5) władzę organizacji, (6) władzę rzeczywistości materialnej oraz intelektualnej człowieka, (7) władzę wiązania ludzi w rodziny, (8) władzę przyszłości, (9) władzę kierowania życiem społecznym itd.⁵⁵ Religijne poszukiwanie Boga dokonuje się po omacku. Na kształt przyjmowanej idei Boga mają wpływ także czynniki mające związek z moralnością, uczuciowością poszukującej Go jednostki⁵⁶. Także w społeczeństwie zamkniętym na Boga jest Jego doświadczenie, choć wpływ takiej zbiorowości ludzkiej na idee dotyczące Boga raczej sugeruje Jego nieobecność⁵⁷. Historia religii to ukazanie wolnego i stopniowego rozwoju drogi, którą człowiek przebył w stosunku do władzy boskości⁵⁸. Jeśli wobec poszukiwanego Boga pojawia się jakaś uprzywilejowana idea, to dlatego, że ku temu rozwiązaniu skłania się kultura i język danego społeczeństwa – pisze Enzo Solari⁵⁹.

Ateizm, teizm, agnostycyzm

Należy rozróżnić między doświadczeniem władzy rzeczywistości, które ma charakter rzeczywisty, a intelektualnym usprawiedliwieniem dokonanych wyborów. Religacja ma charakter ukazywania fundamentu w zarysie i daje prawdziwe doświadczenia (*experiencia*) fundamentu⁶⁰. Z uwagi na to, że jest problematyczna, domaga się ustosunkowania się do niej i wyjaśnienia. Jest to konieczne, gdyż wiąże się z ludzkim życiem osobowym. Stąd ludzie tworzą różne hipotezy (szkice) wyjaśniające religację. Dlatego mamy wiele odmiennych odpowiedzi dotyczących tego, co leży u jej podstaw. Ateizm, teizm oraz agnostycyzm są już pewnymi intelektualnie wypracowanymi rozwiązaniami problematyczności władzy rzeczywistości wprowadzonymi w życie osobiste⁶¹. Ze względu na to, że potwierdzenie hipotezy nie jest wyczerpujące i ewidentne, każda z tych postaw znajduje potwierdzenie własnego szkicu. Zgodnie ze szkicem agnostycyzmu fundamentu nie można znaleźć; ateizm głosi, że fundamentem jest to, co jest bezpośrednio nam dane w doświadczeniu rzeczywistości. Wszystkie powyższe odpowiedzi są według Zubiriego racjonalne i nie można ich wykluczyć⁶².

⁵⁵ HD, s. 96-97.

⁵⁶ PFHR, s. 295-296.

⁵⁷ Por.: HD, s. 553.

⁵⁸ PFHR, s. 45.

⁵⁹ E. Solari, *La raíz...*, s. 338.

⁶⁰ G. Díaz Muñoz, *Búsqueda...*, s. 154.

⁶¹ HD, s. 10; 12.

⁶² A. Pintor-Ramos, *Religación y "prueba" de Dios en Zubiri*, „Razón y Fe” nov. 1988, s. 329; F. Ortega, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Huelva 2006, s. 284n.

Wola prawdy a wola fundowania

Wola prawdy realnej towarzyszy każdemu człowiekowi, ale nie w każdym przypadku musi wieść do powstania religii. Zubiri rozważa kwestię indyferentyzmu religijnego. Jest on brakiem zainteresowania fundamentem swojego życia osobowego. Postawa ta to obojętność wobec problemu Boga. Człowiek zadawala się samym życiem. Jest to frywolność – pisze Zubiri – taka postawa jest nie do utrzymania. Powodem jej niezasadności jest bezsporność religacji. Człowiek o postawie indyferentnej afirmuje jedynie fakt życia, negując religację. Dokonuje zatem olbrzymiej amputacji na własnym życiu osobowym. Obojętność wobec problemu Boga nie polega na nieistnieniu tego problemu, ale na niezrozumieniu siebie (*des-entenderse*) i na niezatroskaniu się (*des-preocuparse*) o Boga. To właśnie istnienie wspomnianego problemu w życiu osobowym sprawia, że możliwy okazuje się indyferentyzm. Każdy człowiek rodzi się z tym problemem, bo nie ma on charakteru społecznego, tylko osobisty. „To «nie» [zatroskanie się] jest pozytywnym aktem woli prawdy realnej. [...] [Akt woli prawdy realnej] istnieje zawsze, gdy [rzecz] jest obecna w intelekcyj, choć [akt ten] może mieć mętną (niejasną) formę”⁶³, jak to ma miejsce w przypadku indyferentyzmu. Postawa ta jest wytworem społecznym, zatem paradoksalnie jest jednym ze sposobów potwierdzenia istnienia problemu Boga jako problemu⁶⁴. Człowiekowi, który w kwestiach szukania fundamentu jest obojętny, brakuje woli znalezienia go⁶⁵.

Aby od religacji przejść do religijnego poszukiwania Boga, potrzebna jest wola fundowania, która jest wolą znalezienia fundamentu i oparcia na nim życia. Największą otwartość na ten typ woli widać w środowisku społeczno-historycznym. Wola fundowania nie wyczerpuje się w środowisku jednostki, tylko dodatkowo potrzebne jest środowisko społeczno-historyczne, na które człowiek jest otwarty⁶⁶. Jeśli doświadczanie władzy rzeczywistości ma charakter indywidualno-społeczny, to tak samo poszukiwanie fundamentu jest uzależnione od tych czynników⁶⁷.

⁶³ HD, s. 127.

⁶⁴ HD, s. 126-127.

⁶⁵ HD, s. 284.

⁶⁶ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 87.

⁶⁷ H.C. Gudiel, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Roma 2006, s. 208.

4. CZYM JEST RELIGIA?

Zubiri definiuje religię jako pewne ucieleśnienie religacji⁶⁸. Dokonuje się ono zawsze w ramach złożonego kontekstu, w którym interpretuje się religację i podaje pewne jej wyjaśnienie w ramach różnych tendencji zarysowanych przez historię danej społeczności i danej jednostki. Także kultura oraz wybitne jednostki i przywódcy religijni są odpowiedzialni za kształtowanie rozumienia tej zależności od władzy rzeczywistości. Jeśli za Rudolfem Otto fenomenologia definiuje religię jako pewien stosunek do świętości, to Zubiri rozumie ją jako pewną odpowiedź na odczuwaną zależność od rzeczywistości. Świętość jest już wobec tej zależności kategorią wtórną i nie ma charakteru religiotwórczego⁶⁹. Każdy sens religijny w różnych religiach jest odniesiony do faktu, który jest bardziej pierwotny niż każdy z nich⁷⁰. Sensy religijne są konkretną i historyczną formą przeżywania religacji w różnych religiach⁷¹. Wybieranie fundowania Boga w historii ludzkości przejawia się pod postacią różnych religii, znanych z historii. Wtedy Bóg nie jest jedynie najwyższą rzeczywistością, ale także rzeczywistością ostateczną, dającą możliwości i przymuszającą⁷².

Religia wymaga, aby do wyznawanego bóstwa odnosić się z pełnym oddaniem (*entrega*), powierzając mu swoje życie, gdyż to pragnienie umocnienia życia stoi u podstaw religijnego szukania bóstwa. Rozpatrując działanie fundamentu z jego perspektywy, nie mówimy o zawładnięciu przez fundament, tylko o „pociąganiu” (*arrastre*) człowieka ku sobie. Inaczej byśmy bóstwa nie doświadczyli, co wyraża się we wspomnianym napięciu przeżywanym na poziomie życia osobowego. Oddanie się bóstwu odczuwanemu w religacji jest adekwatne do tego, co ona ze sobą niesie. Władza boskości jest ostateczna. To znaczy, że boskość opiera się na samej sobie i na niczym innym. Pierwszym aktem, z którym człowiek zwróci ku jakiemuś bogu, wypracowując jakąś religię pozytywną, będzie oddawanie czci (*acatamiento de adoración*). Ten szacunek różnie wyrażał się w przeszłości, na przykład jako adoracja, ofiara. Na odczuwaną w religacji rzeczywistość, jako stwarzającą człowiekowi możliwości wyboru poszczególnych form rzeczywistości, człowiek odpowiada przez wyrażanie wobec bóstwa swoich prośb (*suplica*). W modlitwie człowiek prosi o możliwość życia. Wobec

⁶⁸ „Religión es plasmación de la religación” (HD, s. 13).

⁶⁹ HD, s. 13.

⁷⁰ A. González, *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, s. 506; E. Rivera de Ventosa, *Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teologal y lo teológico*, w: *Exilios filosóficos de España*, red. A.H. Soriano, Salamanca 1992, s. 530-531.

⁷¹ A. Savignano, *Zubiri...*, s. 430.

⁷² HD, s. 275.

odczuwanego we władzy boskości przymusu wybierania jakichś form rzeczywistości człowiek uznaje bóstwo za schronienie (*refugio*), czyli bezpieczne miejsce. Stąd pojawia się moralność religijna i dlatego brak w stosunku do boskości otrzymuje status grzechu⁷³. Takie podejście do bóstwa wyrażają psalmy Starego Testamentu – pisze Gracia⁷⁴. Bóstwo doświadczane w religii nie jest pierwszą przyczyną czy pierwszym nieporuszonym poruszycielem, ale „moim” Bogiem, rozumianym jako Bóg zapewniający moje życie osobowe⁷⁵. Solari dodaje, że bóstwo jest także „naszym” Bogiem, gdyż nigdy relacji do bóstwa nie przeżywa się w sposób całkowicie indywidualny. Nie oznacza to relatywizmu, tylko to, że w życiu człowieka oraz w życiu społeczności dochodzi do weryfikacji relacji z bóstwem⁷⁶.

Gracia wyróżnia stopnie prowadzące do pojawienia się doświadczenia religijnego. Każdy człowiek, także niewierzący, ma jakieś doświadczenie religijne na poziomie religacji. Może być to nawet doświadczenie nieświadome. Odpowiada mu wiara teologalna – pewne intuicyjne poleganie na rzeczywistości rzeczy, bo są one prawdą realną. Następnie poszukiwanie bóstwa, czyli świadome doń dążenie – to już wiara teologiczna. Po przyswojeniu jakiejś konkretnej religii następuje doświadczeniowe potwierdzenie prawdziwości bóstwa⁷⁷.

Niekoniecznie jest tak, że odczuwana władza rzeczywistości musi prowadzić do idei religijnych i religijnych postaw. Zubiri, analizując ludzkie postawy, stwierdza, że rzeczywistość może być ujmowana jako boskość albo rzeczywistość jako taka. Są to dwie różne jej perspektywy, dwa różne jej wymiary. Rzeczywistość jako taka to jest *profanum*, czyli świeckie. Rzeczy w swojej boskości są tym, co nazywamy religijnym, czyli odnoszącym się do religacji, ale jeszcze nie do jakiejś religii pozytywnej. Następnie „to, co religijne może być święte [*sagrado*]. Jest święte z tej racji, że jest religijne, a nie odwrotnie”⁷⁸. Różnica między boskością a świeckością nie ma charakteru konceptualnego, ale ma związek także z postawą człowieka, z wolą fundowania.

W ramach religii zawsze pojawia się już jakaś konkretna wizja Boga, człowieka i świata. Tutaj można się odwołać do historii religii⁷⁹. Hugo Caín Gudiel podkreśla, że każda religia zawiera teologię i „światologię”. Teologia w tym wypadku to pewna idea Boga, którą posługuje się religia. Tworzą ją, związane z daną społecznością, koncepcje dotyczące boskości. „Światologia” to wizja

⁷³ PFHR, s. 55-56.

⁷⁴ D. Gracia, *El tema...*, s. 76.

⁷⁵ Tamże, s. 76.

⁷⁶ E. Solari, *La raíz...*, s. 356.

⁷⁷ D. Gracia, *Religación...*, s. 491-512 [s. 20, maszynopis].

⁷⁸ PFHR, s. 58-59; M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 228.

⁷⁹ HD, s. 14.

świata z perspektywy wcześniej rozwiniętej teologii, co zakłada istnienie kosmologii i eklezjologii, eschatologii i tradycji⁸⁰.

Raz uwierzywszy, człowiek powinien tworzyć swoje życie z Bogiem i w Bogu. Wiara zakłada także otwartość na innych wierzących, czyli pewne środowisko, w którym inni przeżywają swoją wiarę⁸¹. Dla Zubiriego społeczeństwo jest wynikiem i zasadą depersonalizacji, co jest skutkiem fizyczności człowieka i jego bycia kimś społecznym (*por su socialidad*). Baskijski filozof nie rozumie negatywnie depersonalizacji instytucji społecznych. W ten sposób moja wiara staje się też wiarą innych⁸². W tym sensie można powiedzieć, że doświadczanie fundamentu ma także wymiar społeczno-historyczny⁸³. Należy to rozumieć w ten sposób, że zarówno koncepcja bóstwa, jak i sposób oddawania mu czci, zawsze wiąże się z jakąś społecznością. Religia jest zawsze konkretna indywidualnie, historycznie i społecznie. Każda religia jest odkryciem kolektywnym, społecznym. Dlatego Zubiri mówi, że w tym sensie doświadczenie religijne nie jest atrybutem pojedynczego człowieka. Stąd doświadczenie Żydów było inne niż pozostałych narodów Wschodu. W religii są różne dynamiczne zależności. Wola prawdy, koncepcja bóstwa, doświadczenie relacji z bóstwem, wiara – to procesy ciągłe i przeplatające się⁸⁴. W oddaniu się pewną rolę odgrywa mentalność, która jest sposobem i rozumieniem życia. Prowodzi ona do pewnych zachowań człowieka wierzącego w społeczeństwie, które może pomóc lub przeszkodzić naszemu zaangażowaniu się w wiarę w Boga⁸⁵.

Takie rozumienie religii przez Zubiriego skutkuje specyficznym rozumieniem historii. Z jednej strony jest ona doświadczeniem szacunkowym (*por tanto*) władzy rzeczywistości. Z drugiej z kolei w tej rzeczywistości doświadczamy na poziomie wchodzenia (lub niewchodzenia) w interakcję z bóstwem potwierdzenia słuszności naszych dotyczących go koncepcji. Dlatego historia religii nie jest „częścią” ludzkiej historii, tylko pewnym wymiarem lub perspektywą całej historii ludzkości jako doświadczania fundamentu. Stąd nie jest to spis bóstw, tylko proces doświadczenia teologalnego w czasie⁸⁶.

Można podsumować, że u omawianego filozofa ani religacja, ani religia nie stanowią elementu konstytutywnego ludzkiej natury w całości, tylko osoby, więc i kształt religii przybiera osobowy charakter. W konsekwencji według Zubiriego nie ma religii naturalnej, jest tylko religia osobowa⁸⁷.

⁸⁰ H.C. Gudiel, *La fe según...*, s. 213.

⁸¹ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 87.

⁸² Tamże, s. 88.

⁸³ Tamże, s. 89-90.

⁸⁴ D. Gracia, *Religación...* [s. 18-20, manuskrypt].

⁸⁵ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 88.

⁸⁶ D. Gracia, *Religación...*, [s. 20-21, manuskrypt].

⁸⁷ PFHR, s. 88.

5. OCENA SZKICÓW RELIGIJNYCH

Religijna koncepcja bóstwa ma status hipotezy, która wymaga potwierdzenia. Następuje to zawsze w historii życia danej osoby, ale także całej społeczności. Z jednej strony człowiek oddaje się bóstwu, a z drugiej oczekuje konkretnej pomocy, która potwierdza danemu człowiekowi, grupie religijnej lub społeczeństwu prawdziwość obranej idei fundamentu. Jeśli fundament jest prawdziwy, to powinien się on jakoś uwiarygodnić wobec osób, które go religijnie przyjęły, czyli mu się zawierzyły w ramach swojej religii. Solari zauważa, że zgodnie z metodą Zubiriego na poziomie rozważań logicznych czy też czysto racjonalnych nie jesteśmy w stanie stwierdzić, która idea bóstwa jest prawdziwsza. Jest to możliwe jedynie po oddaniu się Bogu, który odpowiada obranej hipotezie fundamentu w ramach konkretnej religii⁸⁸. Na przykład, jeśli w Związku Radzieckim społeczeństwo przyjęło hipotezę ateistyczną, a historia tego państwa nie zweryfikowała tej hipotezy pozytywnie, to można przypuszczać, że dlatego Rosja, jako państwo powstałe ze Związku Radzieckiego, dopuściła do głosu teistyczną hipotezę fundamentu.

Moisés David González pisze, że poszukiwanie bóstwa wymaga znaków historycznych, które potwierdzają prawdziwość spotkania z nim i akceptację jego fundowania⁸⁹. Dlatego można powiedzieć, że prawda religijna to prawda doświadczona (*verdad experiencial*)⁹⁰. Stąd zrozumiałe jest stwierdzenie, że religia to droga historyczna umożliwiająca człowiekowi jego osobowy rozwój⁹¹.

Drogi odkrywania fundamentu mogą być bardziej lub mniej poprawne, co potwierdza historia religii. Gracia zauważa, że politeizm zanika na rzecz monoteizmu⁹². Może to sugerować, że fundowanie społeczeństwa czy też jednostki w ramach religii politeistycznych nie potwierdza słuszności takiej koncepcji bóstwa. Z kolei Solari twierdzi, że z racji wieloznaczności zawartej w kierunkowości rzeczywistości nie jest oczywiste, że hipoteza religijna powinna być teistyczna. Historia religii pokazuje, że równoważne są zarówno idee teistyczne, jak i nieteistyczne⁹³.

Warto podkreślić, że fenomenologiczny opis religii czyni je pod względem prawdziwości równymi. Dopiero Zubiriański wymóg weryfikacji w życiu osobowym i historii społeczeństwa jest w stanie zweryfikować stopień prawdziwości danej religii⁹⁴. Zważywszy na definicję prawdy racjonalnej, która jest odpowied-

⁸⁸ Por.: E. Solari, *La raíz...*, s. 344; 356-357.

⁸⁹ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 86.

⁹⁰ E. Solari, *La raíz...*, s. 353.

⁹¹ Tamże, s. 355.

⁹² D. Gracia, *Religación...*, [s. 23, manuskrypt].

⁹³ E. Solari, *La raíz...*, s. 337.

⁹⁴ Tamże, s. 357.

niością, a nie zgodnością, prawda religijna może być tylko odpowiednia, a nie całkowicie zgodna. To także oznacza, że istnieją stopnie zgodności (*adecuación*) w formułach dogmatycznych. „Nikt nie ma przed oczami bóstwa jako takiego. Siłą rzeczy zbieżność [...] jest w kierunku. [...] Gdybyśmy przedłużyli kierunek aż do samego miejsca, gdzie znajduje się bóstwo, i mogli je oglądać, to w tej boskiej rzeczywistości znaleźlibyśmy potwierdzenie słuszności naszej postawy, że afirmacja polega na zbieżności”⁹⁵. Zatem prawda religijna to zbieżność drogi związanej z problematycznością boskości z kierunkiem wskazującym na bóstwo.

Jako podsumowanie tego rozdziału niech posłużą słowa Solariego. Zauważa on, że tym, co umyka fenomenologii religii, a co jest właściwą cechą metafizyki religii Zubiriego, jest możliwość znalezienia szkicu religijnego najbardziej zgodnego i prawdziwego – lub mówiąc inaczej – najmniej nieadekwatnego. Jest to możliwe dzięki doświadczeniu. Przy ocenie danego szkicu Boga ważna jest zgodność z systemem referencyjnym i spełnienie się szkicu w doświadczeniu. Oznacza to, że religijne drogi do Boga nie są równe. Oznacza to także, że do Boga w religii można zbliżać się w sposób zdeformowany czy wręcz błędny. Przeciwnieństwem takich systemów religijnych jest droga właściwa czy też prawdziwa (*bien encaminada*)⁹⁶. Prawdziwa droga do Boga (*vía verdadera*) umożliwi korygowanie innych dróg religijnych. Nie oznacza to, że droga ta nie zawiera żadnych nieprawidłowości (*irregularidades*) spowodowanych niepełną zgodnością z religacją. Jest nią religia żydowska, która przyjęła postać chrześcijaństwa⁹⁷. Aby w pełni zrozumieć, dlaczego Zubiri może tak powiedzieć, musimy zaczekać aż do przedstawienia jego rozważań związanych z metafizyczną próbą poznania Boga.

Wątpliwości

Sposób wyjaśniania charakteru kontaktu z Bogiem w ramach religii opracowany przez Zubiriego wydaje się czymś różnym od tego, co ludzie przeżywają w religii. Zdaniem hiszpańskiego filozofa, więź z Bogiem wyraża się zawsze przez kontakt z rzeczami, a nigdy bezpośrednio. Bóg daje siebie człowiekowi osobowo zawsze i tylko w rzeczach. To one są wyrazem (*concreción*) dostępności osobowej Boga. Formą tej dostępności jest konstytutywne fundowanie człowieka dzięki rzeczom – pisze Zubiri⁹⁸.

⁹⁵ PFHR, s. 156-157.

⁹⁶ E. Solari, *La raíz...*, s. 358-359.

⁹⁷ Tamże, s. 360. Solari nawiązuje tu do PFHR 235.

⁹⁸ HD, s. 203. Patrz także krytykę rozumienia genezy religii opierającą się na religacji: J. Soares Bello, *¿Tiene sentido la crítica de Gustavo Bueno al concepto zubiriano de religación?*, “The Xavier Zubiri Review” 13 (2013-2015), s. 77-86.

Na potwierdzenie tego filozof przywołuje doświadczenia Boga u największych mistyków chrześcijańskich. Odwołuje się choćby do mistycznej ekstazy, którą Teresa od Jezusa przeżyła w kuchni. Święta skomentowała to wydarzenie, pouczając zakonnice, że Bóg jest także pośród rondli, a nie tylko w kaplicy. Mimo iż Zubiri zna Teresę bardzo dobrze, to jednak zupełnie inaczej interpretuje to wydarzenie z jej życia. Jego zdaniem, wspomniane doświadczenie mistycznej ekstazy w kuchni, pośród rondli, jedynie potwierdza słuszność jego tezy, że Boga także u najwyższych mistycznych przeżyciach doświadcza się pośrednio, czyli w rzeczach⁹⁹. Być może w tych słowach baskijski myśliciel chce wyrazić to, że jeśli dla każdego człowieka obecność Boga jako istoty rzeczy jest ukryta pod postacią enigmatycznej rzeczywistości, to mistyk otrzymuje łaskę zobaczenia, że istotą rzeczy jest Bóg.

Tymczasem Teresa w swoich pismach wielokrotnie daje świadectwo, że w swoich własnych mistycznych przeżyciach doświadcza Boga w sposób całkowicie transcendentny wobec jakiegokolwiek rzeczy stworzonej. Święta często stwierdza, i to *explicite*, że Boga doświadcza wprost, poza rzeczami i że nie ma On żadnego do nich podobieństwa. W ten sposób Teresa jedynie potwierdza długą chrześcijańską tradycję interpretacji doświadczenia mistycznego jako bezpośredniego, czyli doświadczenia Boga poza rzeczami¹⁰⁰.

Jak zatem wytłumaczyć tę istotną rozbieżność interpretacji tego samego faktu z życia Teresy? Sądzę, że Zubiri ponownie tak przedstawia fakty, aby potwierdziły neoplatonicki schemat. Według niego znaczy to, że poznanie Boga jest możliwe jedynie przez kontakt z rzeczami, gdzie Bóg jest w nich obecny jako percypowana przez nas forma rzeczy, czyli formatywność rzeczywistości. Boga się poznaje, wgłębiając się w tę formę, czyli wgłębiając się w rzeczywistość rzeczy, szukając jej fundamentu, rzeczywistości głębszej. Zdaniem Zubiriego, od tej reguły nie może być żadnych wyjątków¹⁰¹.

Nie wydaje się jednak, że ludzie w ramach religii szukają Boga dającego się jedynie w rzeczach, a religia im potwierdza, że Bóg jest do znalezienia tylko tam (czego świadectwem mieliby być mistycy). W religiach teistycznych (mozaizm, chrześcijaństwo, islam) szuka się kontaktu z Bogiem, owszem, także posługując się rzeczami, choćby sakramentami, w których jest zawsze jakiś element

⁹⁹ PFHR, s. 59; HD, s. 203.

¹⁰⁰ J. Gogola, *Czym jest chrześcijańska mistyka?*, <https://kapucyni.pl/czytelnia/duchowo/mistyka/959-czym-jest-chrzescijanska-mistyka> [dostęp: 22.04.2018]; M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 8-9; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 2, tłum. s. Teresa, Poznań 1962, s. 308n.

¹⁰¹ Por.: R.S. Niziński, *Xavier Zubiri como mistico*, "The Xavier Zubiri Review" 14 (2016-2018), s. 81; tenże, *Metafizyka a interpretacja doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne a filozoficzne zdziwienie*, „Studia Redemptorystowskie” 16 (2018) [art. przyjęty do druku]

materialny. Boga dostrzega się także w historii, co nie oznacza, że nie ma z Nim kontaktu bezpośredniego. Przykładem właśnie takiego bezpośredniego przeżywania relacji z Bogiem jest wspomniana Teresa od Jezusa. Jako doktor Kościoła katolickiego jest uznawana w nim za mistrzynię życia duchowego. *Katechizm Kościoła katolickiego*, definiując termin „kontemplacja”, przytacza jej słowa. „Kontemplacja myślna nie jest, według mnie, niczym innym jak głębokim związkiem przyjaźni, w którym rozmawiamy sam na sam z Bogiem, w przekonaniu, że On nas kocha”¹⁰². Nie ma tu mowy o żadnym koniecznym pośrednictwie rzeczy. Stąd zaproponowana przez Zubiriego interpretacja religii jest czymś raczej odstającym od sposobu, w jaki przynajmniej ci, do których się zwraca *Katechizm Kościoła katolickiego*, przeżywają swoją relację z Bogiem. Wątek ten w filozofii Zubiriego wydaje się kontrowersyjny, natomiast pasuje do jego wizji, gdzie Bóg jest istotą rzeczy.

¹⁰² *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 609, pkt 2709.

VI. BÓG

Metafizyczna a religijna droga do fundamentu

Mówiąc o religii, Gracia wspominał o tym, że jest to faza poznania, w której poszukuje się fundamentu rzeczywistości według rozumu teologicznego, czyli nastawionego na poznanie bóstwa, aby przez religijną relację z nim umocnić swoje życie osobowe i życie społeczności religijnej. Krok, który zamierzamy zrobić teraz, jest ponownie związany z poznaniem rozumowym, czyli nastawionym na szukanie fundamentu rzeczywistości, ale tym razem chodzi o fundament odkryty według (nazwijmy go tak) rozumu metafizycznego. Jaka jest różnica między rozumem teologicznym a metafizycznym? W obydwu wypadkach jest to podobny ruch ludzkiej inteligencji odczuwającej nastawionej na szukanie tego samego. W obydwu wypadkach mamy do czynienia z tym samym punktem wyjścia, jakim jest fakt religacji. Jeśli w religijnym poszukiwaniu fundamentu cel jest przede wszystkim praktyczny, czyli jest to umocnienie życia jednostki oraz społeczności, to w przypadku poszukiwań metafizycznych postępowanie jest inne. Trzeba bowiem wyjść od religacji, aby ją intelektualnie usprawiedliwić. Jest to więc poszukiwanie związane z oddziaływaniem rzeczywistości jako rzeczywistości, czyli poszukiwanie na poziomie transcendentnym. Pintor-Ramos pisze, że metafizyka to studium transcendentności rzeczywistości¹. W przypadku rozumu metafizycznego szuka się *arché*, czyli fundamentu rzeczywistości głębokiej, istoty. To *arché* będzie ponadreligijnym fundamentem rzeczywistości. Rozum metafizyczny dokładnie analizuje to, co jest dane w religacji, aby ją móc ostatecznie wyjaśnić przez stworzenie adekwatnej hipotezy fundamentu². Jest to moment racjonalny poszukiwań fundamentu. Następnym krokiem jest weryfikacja hipotezy, czyli moment rozumny poszukiwań, polegający na próbie życia, oparty na tak naszkicowanej hipotezie. Aby ta próba była prawdziwa, konieczne jest całkowite oddanie się takiemu fundamentowi, skoro ma on być podstawą mojego życia. Jest to możliwe jedynie w ramach jakiejś konkretnej religii. Zatem to ona potwierdzi prawdziwość metafizycznej koncepcji fundamentu.

¹ A. Pintor-Ramos, *Religación y "prueba" de Dios en Zubiri*, „Razón y Fe” nov. 1988, s. 336.

² Por.: J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 184.

1. BŁĘDNE METAFIZYCZNE DROGI POZNANIA BOGA³

W drodze odkrycia metafizycznej zasady rzeczywistości istotne dla Zubiriego jest to, by wyjść od takiego momentu naszego doświadczenia, który jest faktem i w którym mamy do czynienia z działaniem rzeczywistości jako rzeczywistości i gdzie ona jest czymś ostatecznym. Wiemy, że tym momentem jest religacja. Zubiri, oceniając inne filozoficzne drogi do Boga, rozlicza je na podstawie tego, czy uwzględniają one religację⁴.

Pięć dróg Tomasza z Akwinu Zubiri odrzuca, ponieważ nie wychodzą one od faktów, tylko od jakiejś teorii. Na przykład w pierwszej drodze akt i możliwość nie są faktami, tylko już jakąś metafizyką. Faktem jest jedynie stan mobilności bytów⁵. Błędem Arystotelesa, a za nim Tomasza, jest nieuczynienie z człowieka punktu wyjścia w ich drodze do Boga⁶, bo to człowiek, jako dysponujący inteligencją odczuwającą, ma bezpośredni dostęp do rzeczywistości, a w religacji doświadcza jej przedteoretycznie⁷. Powód wytknięcia tym dwóm filozofom niewychodzenia od analiz człowieka w jego życiu osobowym jest oczywisty. Zubiri uznaje, że tylko w religacji mamy dostęp do takiego działania rzeczywistości, gdzie przejawia ona swój charakter ostatecznościowy, co nosi znamiona działania Boga. Ponadto rozpoczęcie analiz od religacji chroni filozofa przed teoretycznym punktem wyjścia⁸.

Nierozstrzygniętą kwestią w drogach Tomasza pozostaje, co jest kryterium bycia Bogiem. Czy ma to być bycie aktem czystym, pierwszą przyczyną, bytem koniecznym itp.? Dlaczego właśnie te, a nie inne cechy mają decydować o byciu Bogiem? Zubiri przywołuje rozważania Dunsza Szkota, który również zauważa ten problem. On sam utożsamia Boga z nieskończonością. Dlaczego to właśnie nieskończoność ma być istotą Boga? – pyta Zubiri. Jest to jedynie kolejny koncept metafizyczny i nic więcej. Jego zdaniem, Bóg „jest jednak czymś prostszym – jest ostateczną rzeczywistością, źródłem wszystkich ludzkich możliwości, któ-

³ Temat drogi prowadzącej do poznania Boga Zubiri analizuje szczegółowo w swoich wykładach z roku 1971. Świadectwem tego jest *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*. Zubiri porusza to zagadnienie w pierwszej części, zatytułowanej *El hombre y Dios*, na stronach 35-195. Jest to forma pierwotnych przemyśleń, dotyczących kwestii poruszanych w tym rozdziale. Ich forma dojrzała jest zawarta w książce o tym samym tytule (*El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012) i to one stanowią zasadniczy punkt odniesienia do poniższych analiz.

⁴ Por.: R.S. Niziński, *Racjonalność czy rozumność: próba zmiany paradygmatu filozoficznego poznania Boga – myśl Xaviera Zubiriego*, „Logos i Ethos” 24 (2) (2017), s. 129-153.

⁵ HD, s. 136-138.

⁶ HD, s. 138-139.

⁷ Por.: HD, s. 22-23; 135; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 321.

⁸ HD, s. 6.

rego [człowiek] prosi, aby otrzymać pomoc i siłę, potrzebną do bycia”⁹. Ponadto Bóg musi jednocześnie i formalnie stwarzać możliwości wyboru (*posibilitante*) i przymuszać do wybierania (*impelente*), gdyż właśnie to odkrywamy jako istotę władzy rzeczywistości w religacji. Tak zatem ani akt czysty, ani nieskończoność, ani inne podobne koncepty nie świadczą jeszcze o byciu Bogiem, a jedynie o byciu czymś ostatecznym.

Owszem, w historii filozofii czasami wskazywano drogi prowadzące do Boga, które rozpoczynały się od analizy człowieka. Zubiri przytacza dowody Augustyna z Hippony, Emmanuela Kanta i Friedricha Schleiermachera. Bez wchodzenia w szczegóły rozważań dokonanych przez autora *El ser sobrenatural*, musimy nadmienić, że i wspomniane tutaj koncepcje hiszpański filozof odrzuca, gdyż wymienieni autorzy nie wychodzą od religacji. Zubiri pobieżnie przytacza ich doktryny. Pierwszym punktem rozważań Augustyna jest konstatacja, że człowiek poznaje prawdę częściową, dochodząc do wniosku, że musi istnieć prawda całkowita. Kant rozpoczyna od woli, która kategorycznie powinna chcieć ze względu na obowiązek, następnie przechodzi do dobra w samym sobie. Schleiermacher zaczyna swoje analizy od uczucia koniecznej zależności człowieka od nieskończoności, aby potem przejść do rzeczywistości irracjonalnej i nieskończonej. Zdaniem Zubiriego, autorzy ci przyjmują pewien dualizm między człowiekiem a rzeczywistością, co prowadzi do Boga, który jest oddzielony od świata. Tymczasem Bóg nie tylko umożliwia wybór człowiekowi i przymusza do wybierania, ale także jest rzeczywistością ostateczną. Wraz z Nim my wszyscy konfigurujemy nasze Ja. Zatem konieczne jest, aby tak punkt wyjścia, jak i dojścia uwzględniały to, że wszystkie te trzy aspekty dominacji rzeczywistości muszą zostać spełnione. Tak jednak nie jest w tych trzech dowodach¹⁰. Mimo iż Zubiri uznaje, że tworzenie hipotezy dotyczącej fundamentu jest wolne i kulturowo uwarunkowane, to jednak ostatecznie powinno dążyć do wyjaśnienia religacji, stąd pomijanie tego, co religacja sugeruje, może skutkować taką hipotezą fundamentu, która niczego nie wyjaśnia.

Religacja jako właściwy punkt wyjścia

Zubiri podsumowuje skrytykowane dowody, dając jednocześnie do zrozumienia, jaki jest jego punkt wyjścia. Ponieważ władza rzeczywistości dominuje osobę jako ostateczna, stwarzająca możliwości wyboru oraz przymuszająca do wybierania, więc tylko to może być Bogiem, co ma te trzy cechy jednocześnie, gdyż „doświadczenie [władzy rzeczywistości w tych trzech wymiarach] rysuje

⁹ HD, s. 140.

¹⁰ HD, s. 140-144.

profil idei Boga”¹¹. Tylko taki Bóg wyjaśnia religację i może być Bogiem religii (*de las religiones*). Szukany Bóg musi wyjaśniać religację, ale także musi być Bogiem religii, w której metafizycznie szukany Bóg będzie potwierdzony. Dlatego Bóg Arystotelesa, czyli pierwszy nieporuszony poruszyciel nie jest Bogiem, gdyż nie jest w stanie być Bogiem religii. Z filozofii nie przejdziemy do Boga religii, jeśli filozofia ograniczy się do pojęć greckich, które pozostają jedynie na poziomie talitatywnym (not), czyli poziomie logicznym. Zubiri mówi o inteligencji koncypującej (*inteligencia concipiente*), która, operując materiałem dostarczonym przez zmysły, tworzy pojęcia. Jest to droga do Boga-przedmiotu – uważa Zubiri. To jest Bóg filozofów. Baskijski myśliciel przeciwstawia inteligencji koncypującej inteligencję odczuwającą¹². Droga religacji nie zmierza drogą pojęć greckich, gdyż analizuje działanie rzeczywistości¹³. Religacja jest czymś pierwotniejszym niż każde inne pozytywne myślenie o Bogu. To też jest podstawowym punktem referencyjnym w poszukiwaniu koncepcji Boga¹⁴. Pierwszy nieporuszony poruszyciel Arystotelesa nie może być tym, do którego ktoś się modli, gdyż nie są w nim uwzględnione jednocześnie trzy wspomniane wcześniej działania rzeczywistości. Pierwszemu nieporuszonemu poruszycielowi człowiek niczego nie zawdzięcza, więc dlaczego mielibyśmy się do niego modlić? – można by uzupełnić tok myślenia Zubiriego. Tymczasem religacja to przywiązanie do rzeczywistości, o ile jest rzeczywistością dającą bycie (*en cuanto realidad para ser*) człowiekowi, stąd jawiący się w tym kontekście Bóg ma dla człowieka fundujące znaczenie¹⁵. Zubiri uważa, że Boga można znaleźć jedynie jako pełnię ludzkiego bycia i życia i w tym filozofia klasyczna jest zawodna¹⁶.

Pintor-Ramos podkreśla, iż odpowiedź, że to, co leży u podstaw władzy rzeczywistości, do której człowiek jest bezpośrednio religowany, jest Bogiem, jest błędna. Człowiek nie jest bezpośrednio religowany do Boga, ale do rzeczywistości ostatecznej, stwarzającej możliwość wyboru i przymuszającej do wybierania – więc to ona musi stanowić punkt wyjścia do szukania Boga¹⁷.

¹¹ HD, s. 148.

¹² A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 323; M.D. González, *Dios, problema de todos*, w: *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri – Ellacuría, Managua 1993, s. 82-83.

¹³ HD, s. 169; PFHR, s. 294.

¹⁴ A. Pintor-Ramos, *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, „Cuadernos de Pensamiento” 1 (1987), s. 118.

¹⁵ PFHR, s. 40.

¹⁶ A. Pintor-Ramos, *Dios y...*, s. 115, 118.

¹⁷ A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 326.

2. METAFIZYCZNY SZKIC BOGA

Postulując, jaki powinien być fundament, Zubiri jako punkt referencyjny przyjmuje daną nam bezpośrednio rzeczywistość osobową. Jest ona istotnym punktem wyjścia, gdyż, po pierwsze, właśnie tu doświadczamy działania rzeczywistości jako ostatecznej, co sugeruje, że możemy mieć tu do czynienia z Bogiem; po drugie, ta rzeczywistość jest nam bezpośrednio dana, a więc doświadczamy jej przedteoretycznie.

Sądzę, że jest ważne ponowne skrótowe spojrzenie na religację, aby lepiej zobaczyć, jak Zubiri przechodzi od tego, co jest bezpośrednio dane, do tego, co ma być tego fundamentem.

Człowiek jako osoba ma modulowaną przez siebie rzeczywistość własną (*suidad*). Posiadanie własnej rzeczywistości polega na byciu wobec całej innej rzeczywistości, czyli „staniu naprzeciw” całej rzeczywistości, która nie jest jego. Bycie oddzielnym, to stanie naprzeciw, czyli absolutność. To oddzielanie się od tej innej, niewłasnej rzeczywistości dokonuje się przez akty osobowe zwane personalizacją. Jest to konfigurowanie Ja w aktach intelektu, woli i uczuć. Człowiek zakreśla w nich obszar swojej rzeczywistości, jednocześnie na nowo ją konfigurując. Na tym polega życie osobowe. Równocześnie trzeba zauważyć, że aby osoba mogła żyć osobowo, potrzebuje tej rzeczywistości zewnętrznej wobec siebie. Dlatego, mówiąc o absolutności osoby ludzkiej, Zubiri od razu dopowiada, że jest ona względna (*relativa*), bo jest względem rzeczywistości niewłasnej, oraz że jest to rzeczywistość przybrana (*cobrada*) czy też uzyskana dzięki czynnościom osoby. Dlatego życie osobowe jest związane z respektywnością rzeczywistości, gdzie każda rzecz jest wewnętrznie odniesiona do innych rzeczy. Jest to cecha transcendentálna rzeczywistości. Osoba zawsze jest w świecie, gdzie świat to całość respektywności.

Odniesienie do innych rzeczywistości ma także charakter dynamiczny. W życiu osobowym wyraża się we władzy rzeczywistości. Władza ta fizycznie dominuje człowieka w ten sposób, że jest dla niego czymś ostatecznym, umożliwiającym wybieranie i przymuszającym do niego. Władza rzeczywistości jest momentem rzeczy zewnętrznych wobec człowieka, będąc jednak w sposób zagadkowy czymś „więcej” niż rzeczywistość poszczególnych rzeczy. Dlatego – zauważa Zubiri – musi być ufundowana w rzeczywistości fundującej, różnej od rzeczy realnych¹⁸. „Ta rzeczywistość [fundująca] nie jest jakąś dodatkową konkretną rzeczą, gdyż nie jest jakąś rzeczywistością, tylko jest fundamentem rzeczywistości [*de la realidad*]”¹⁹.

¹⁸ HD, s. 166-167.

¹⁹ HD, s. 165.

2.1. Bóg jako rzeczywistość absolutnie absolutna

Aby móc poznać rzeczywistość głęboką, czyli fundament religacji, musimy, zgodnie z metodą Zubiriego, stworzyć pewną hipotezę tej rzeczywistości głębokiej. Hipoteza ta, siłą rzeczy, ma wyjaśniać religację.

Tworząc hipotezę Boga, Zubiri rozumuje w ten sposób: Jeśli istnieje Bóg, to będzie On jakąś rzeczywistością, która jest fundamentem mojego względnego bycia absolutnym. Zatem Jego absolutność będzie w prosty sposób absolutnie absolutna, czyli nie ze względu na bycie wobec innej rzeczywistości, ale sama w sobie jako rzeczywistość²⁰. Zubiri pisze o Bogu, że „jako fundament władzy determinującej moje bycie relatywnie absolutne, będzie rzeczywistością absolutnie absolutną”²¹. Nie jest to tożsamość istoty i istnienia w bycie koniecznym Tomasza z Akwinu. Bóg według Zubiriego przekracza jedność istnienia i istoty. Jest On pełnią „z siebie” i dla siebie. Dzięki temu w Bogu jest możliwa tożsamość istoty i istnienia²². Victor Manuel Borragán Torre pisze, że Bóg nie musi się na czymkolwiek opierać, stąd jest rzeczywistością absolutnie absolutną, która jest przez siebie samą tym, czym jest²³. Bóg jako rzeczywistość absolutnie absolutna to rzeczywistość-fundament. Ponadto, jeśli w przypadku osoby ludzkiej Ja to bycie osoby, czyli konieczne znajdowanie się pośród innych rzeczywistości, to „[Bóg] to rzeczywistość w pełni realna i absolutna nie ze względu na bycie naprzeciw rzeczywistości jako takiej. Bóg jest rzeczywistością w sobie samym i przez siebie samego jako rzeczywistość”²⁴. Z tej racji Bóg nie ma bycia²⁵.

Jeśli bycie osobą oznacza posiadanie rzeczywistości własnej, to Bóg, będąc rzeczywistością absolutnie swoją, od niczego nie jest zależny. W przypadku osoby ludzkiej tę własną rzeczywistość uzyskuje się przez stałe odnoszenie się do czegoś poza sobą i wybieranie rzeczywistości zewnętrznej wobec osoby. W przypadku Boga tak nie jest.

W swojej hipotezie Zubiri zakłada, że Bóg jest osobowy. Fernando Llenín Iglesias podaje argumentację, która może to wyjaśniać. Bóg, rzeczywistość ostateczna, nie może być rzeczą pomiędzy innymi rzeczami. Bóg jest rzeczywistością boską. Ma charakter pierwszeństwa (*primariedad*). Bóg jest fundamentem

²⁰ HD, s. 149; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 216-217.

²¹ HD, s. 165.

²² HD, s. 183; SE 514; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 108.

²³ V.M. Borragán Torre, *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*, „Naturaleza y Gracia” 33 (1986), s. 270.

²⁴ HD, s. 149.

²⁵ Tamże; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 104; 111; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 227.

wszystkiego, co się uobecnia (*se actualiza*) w ludzkich bytach, które mają inteligencję i wolę, stąd Bóg nie może być pozbawiony ani inteligencji, ani woli²⁶.

Bóg jako osoba – swojść

Po ustaleniu hipotezy, że Bóg jest osobową rzeczywistością absolutnie absolutną, Zubiri stwierdza, że kolejne boskie doskonałości są już jedynie tego konsekwencją²⁷. Jest to z naszego punktu widzenia ważna deklaracja.

Baskijski filozof rozważa, na czym w Bogu polega posiadanie rzeczywistości swojej, skoro Bóg się nie odnosi do rzeczywistości wobec Niego zewnętrznej. „Boska rzeczywistość ma charakter absolutnej konkretyzacji”²⁸, to znaczy „tworzenia się”, ale bez zmiany. (Zubiri używa tu pojęcia *concreción* od *concretar*, czyli ‘czynienie czegoś konkretnym’). Chodzi o absolutne pierwotne tworzenie się. „[Bóg] będąc absolutem, jako absolut powoduje «wyrastanie/tryskanie» [*brotar*] (w tym miejscu język antropomorficzny jest konieczny) w sobie samym konkretności [*concreción*], jaką jest absolut”²⁹. Boska konkretyzacja to osoba, życie, inteligencja i wola Boga³⁰. Boska rzeczywistość jest absolutnie „swoja”, a nie – jak w przypadku człowieka – uzyskiwana. Jest to „swojść” absolutna. Jest istotnie osobowa, ponieważ osoba (*personalidad*) polega formalnie na swojści – posiadaniu siebie. Bóg jest „aktywnością” absolutną (człowiek – względna). Bóg jest aktywny w sobie i przez siebie. Aktywność w Bogu nie jest ani akcją, ani operacją. Jest „dawaniem siebie”. Człowiek uzyskuje swoją rzeczywistość, natomiast Bóg tę rzeczywistość daje sam sobie i w ten sposób jest osobą. W Nim „dawanie z siebie” (*dar de sí*) jest momentem formalnym (*un momento formal*) Jego własnej rzeczywistości. „Bóg, rzeczywistość absolutnie absolutna, jest absolutną aktywnością, jest absolutnym dawaniem siebie”³¹.

W Bogu aktywność nie jest konsekwentna wobec rzeczywistości, ale jest momentem konstytutywnym rzeczywistości. To „dawanie siebie” Boga nie jest przekazywalne (*transitivo*), to znaczy ani w sensie czynienia się innym, ani w sensie tworzenia samego siebie. „Jest to dawanie samemu sobie tego, czym się jest jako swój”³². Jest to samo-posiadanie (*auto-posesión*), czyli swojść. Samo-posiadanie w absolutnej swojści jest życiem Boga. Bóg się nie staje. Bóg to pełna obec-

²⁶ F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 28-29.

²⁷ HD, s. 476.

²⁸ HD, s. 185.

²⁹ “es un absoluto que en cuanto absoluto hace brotar [...] en sí mismo la concreción de lo absoluto” (tamże).

³⁰ HD, s. 190.

³¹ HD, s. 186.

³² HD, s. 186.

ność (*actualidad*) rzeczywistości absolutnie absolutnej dla samej siebie: to jest życiem Boga i to się w nim „dzieje”. Jest to „samo-aktualność”, obecność wobec samego siebie. Bóg jest życiem, bo jest swój absolutnie. Jest osobą i dlatego jest żyjący, a nie odwrotnie. W człowieku natomiast życie jest możliwe dzięki użyciu swojej rzeczywistości. *Autos* – to aktywność absolutna Boga³³.

Obecność dla siebie samego, czy też w sobie samym, to inteligencja. (Nie jest to posiadanie siebie „przed” samym sobą). Boskie życie to przede wszystkim inteligencja. Samo-posiadanie to obecność rzeczywistości w inteligencji Boga, czyli prawda realna. Samo-posiadanie Boga prowadzi do cieszenia się sobą [*frucción*], a cieszenie się sobą to spoczynek w pełni własnej rzeczywistości. To stanowi wolę, a wola to aktualność (obecność) rzeczy, którą się cieszy. W woli Bóg konsumuje pełną swojość rzeczywistości absolutnie absolutnej. Życie Boga to samo-cieszenie się z racji samo-obecności. Jest to cieszenie się we własnej prawdzie realnej. Bóg nie tylko ma intelekt i wolę, ale z konieczności jest inteligentny i chcący. To wynika ze swojowości absolutnej, ponieważ jest osobą. „Tworzenie się” boskiego życia to inteligencja i wola³⁴. Jeśli uczuciem jest sposób czucia się w rzeczywistości (*la manera de sentirse en la realidad*), to Bóg jest szczęśliwy w sobie samym, stąd w tym sensie można przypisać Mu uczucia³⁵.

Człowiek żyje, wybierając formę rzeczywistości, i przez to jest osobą. W Bogu osoba nie jest następstwem tego, że żyje. To bycie osobą jest zasadą życia Boga. Zatem wola i inteligencja są w Bogu konsekwencją tego, że jest On absolutnie swoim. Wola i inteligencja Boga są sposobem boskiego realizowania się jako osoby. W konsekwencji życie w Bogu jest fundamentem Jego inteligencji i woli³⁶. Człowiek, aby otworzyć się na władzę rzeczywistości, potrzebuje inteligencji, ponieważ jest relatywnie absolutny. Natomiast Bóg jako rzeczywistość absolutnie absolutna nie potrzebuje otwierać się na rzeczywistość, bo ją tworzy (ma) z siebie samego, bezpośrednio. Jego fundowanie samego siebie jest inteligentne i chcące. Fundowanie swojowości w Bogu jest daniem siebie³⁷.

Bóg a świat

Gdy Zubiri mówi o cechach rzeczywistości Boga, to traktuje ją wyjątkowo w stosunku do każdej innej rzeczywistości, czyli rzeczywistości rzeczy stworzonych. Jeśli powszechnymi (transcendentalnymi) właściwościami rzeczywistości każdej rzeczy są respektywność i światowość, to w przypadku rzeczywistości

³³ HD, s. 187 F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 109.

³⁴ HD, s. 187.

³⁵ HD, s. 475.

³⁶ HD, s. 188; M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000, s. 234.

³⁷ HD, s. 191.

Boga tak nie jest. Jest to konsekwencją bycia rzeczywistością absolutnie absolutną. Bóg nie jest respektywny ani światowy, jest natomiast rozłączony (*disyunto*) i pozaświatowy (*extramundano*). Oznacza to, że rzeczywistość Boga konstytutywnie ani nie znajduje się pośród innych rzeczywistości (brak bycia), ani nie jest w jakiegokolwiek wewnętrznej zależności od innych rzeczywistości.

Absolutność Boga oznacza, że Jego rzeczywistość nie jest związana z rzeczywistością innych rzeczy. (Nie stanowi z nimi pewnego kontinuum). W *Sobre la esencia* (1962), dziele które, w kwestii transcendentaliów nie przedstawia dojrzałej koncepcji, wobec czego trzeba je czytać łącznie z innymi rozprawami z okresu dojrzałego, Zubiri pisze, że rzeczywistość rzeczy ma charakter transcendentalny. Bóg natomiast jest formalnie rzeczywistością pozaświatową (*extramundano*), esencjalnie istniejącą i esencjalnie nieodnoszącą się do świata (*irrespectivo*). Nie ma koniecznego odniesienia Boga do świata (*necesaria versión de Dios al mundo*). Porządek transcendentalny jest obecny w świecie. Mówiąc o Bogu i świecie, trzeba mówić o dysjunkcji. Rzeczywistość Boga jest rzeczywistością dysjunktywną. Natomiast respektywność świata to cecha transcendentalna rzeczywistości rzeczy stworzonych. Świat jest jednością respektywną rzeczy rzeczywistych jako rzeczywistych³⁸. „Świat jest respektywny w stosunku do Boga, ale Bóg nie jest respektywny wobec świata”³⁹.

Inne próby szkicowania natury Boga przez kontrast do Zubiriego

Próbie posługiwania się metodą Zubiriego w celu tworzenia hipotezy dotyczącej fundamentu podejmuje Sáez Cruz⁴⁰. Pobieżne (ze względu na inny cel tej książki) przybliżenie tej próby, moim zdaniem nietrafionej, pozwoli uwydatnić specyfikę metody, którą posługuje się Zubiri. Sáez Cruz dochodzi do wniosku, że możemy wziąć dowolny element z ludzkiego życia osobowego, na przykład bycie ojcem, bycie sensem mojego życia itp. i w sposób wolny postulować, że taka może być natura Boga. Hipotezę tę należy następnie zweryfikować⁴¹. W tym postępowaniu widać istotną różnicę między Zubirim a Sáez Cruzem w sposobie postulowania, co może stanowić treść hipotezy dotyczącej natury Boga. Zubiri analizuje charakter działania rzeczywistości w religacji. Jest to analiza idąca po linii *arché*, próbująca wyjaśnić przejawy działania *arché* w religacji. Natomiast Sáez Cruz nie próbuje wyjaśnić charakteru działania rzeczywistości w religacji, tylko w sposób wolny kreuje szkic Boga bez odniesienia do charakteru działania

³⁸ Por.: SE 430-434, 466s; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 110.

³⁹ SE, s. 431.

⁴⁰ J. Sáez Cruz, *La razón sentiente en las “vías analógicas”*. *Una interpretación zubiriana*, w: *Religión y persona*, red. I. Murillo, Madrid 2006, s. 461-472.

⁴¹ Tamże, s. 467-468.

rzeczywistości (*arché*). W efekcie, gdyby nawet hipoteza dotycząca natury Boga, którą tworzy Sáez Cruz, została pozytywnie zweryfikowana, to jednak nie wyjaśniłaby, dlaczego istnieje religacja i co ją uprawomocnia. Należy jednak wątpić nawet w to, czy w ogóle tę hipotezę, którą tworzy Sáez Cruz, można zweryfikować, gdyż według metody Zubiriego weryfikacja dokonuje się dzięki umacnianiu ludzkiej rzeczywistości, czyli życia osobowego, które jest – zdaniem baskijskiego filozofa – systemem referencyjnym. Stąd hipoteza jest weryfikowana przez efektywność umacniania ludzkiego życia. Koncepty, które wybiera Sáez Cruz, nie odnoszą się do sfery rzeczywistości, więc i ich weryfikacja nie byłaby możliwa przez stwierdzenie, że przy takiej hipotezie Boga, któremu się oddaję, moje życie uległo umocnieniu.

Jedyność Boga

Świat jest jeden i jedyny. Bóg, będąc jego fundamentem, też jest jeden i jedyny. Jest tak dlatego, ponieważ jest fundamentem świata. Jedyność Boga nie ma charakteru numerycznego, tylko ponadnumeryczny (*transnumérico*). Jest to jedyność jako charakter wewnętrzny i formalny boskiej rzeczywistości. Nie ma innych bogów, nie dlatego, że ich po prostu nie ma, ale dlatego, ponieważ Bóg jest od wewnątrz jedyny. Zubiri uznaje, że politeizm metafizycznie nie jest możliwy⁴².

Llenín dopowiada, że nie ma w Bogu wewnętrznej respektywności ani relatywności do innej rzeczywistości absolutnie absolutnej. W konsekwencji jest bytem jednym i jedynym (*ha de ser uno y único*). Także jedyność świata wymaga jedyności Boga. Świat jest jedyny, mimo wielości kosmosu; to jednak respektywność czyni ze świata coś jednego. Poza tym świat powinien mieć jeden fundament. Boska rzeczywistość jest w sobie i dla siebie absolutnie jedna i jedyna⁴³.

Analogia Bóg – człowiek

Zubiri uważa, że filozofia i teologia klasyczne utrzymują, że człowiek i Bóg są rzeczywistościami analogicznymi ze względu na posiadanie inteligencji i woli. W Bogu posiadanie inteligencji i woli realizuje się w sposób eminentny. Dlatego też Bóg ma życie i jest osobą. Jednak według Zubiriego analogiczność ta powinna być umiejscowiona gdzie indziej. Jego zdaniem, analogia zachodzi między charakterem absolutności człowieka i Boga. Jeśli w człowieku jego inteligentne i chcące życie jest powodem jego bycia osobą, to w Bogu Jego absolutna osoba jest powodem Jego życia, a życie jest powodem posiadania przez Niego inteli-

⁴² HD, s. 184-185.

⁴³ F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 109.

gencji i woli⁴⁴. Należy to rozumieć w ten sposób, że osoba z racji posiadania rzeczywistości swojej, czyli takiej, która od niej samej zależy, jest oddzielona od każdej innej, nie jej rzeczywistości. W przypadku człowieka posiadanie rzeczywistości swojej wymaga aktów, w których człowiek personalizuje to, co mu ofiaruje rzeczywistość wobec niego zewnętrzna, i w tym sensie człowiek jest od niej zależny. Natomiast Bóg ma swoją rzeczywistość w sposób bezwzględny, to znaczy nie odnosząc się do niczego poza sobą, i w tym sensie jest absolutny. Zatem, konkluduje Zubiri, posiadanie własnej rzeczywistości jest powodem podobieństwa między Bogiem a człowiekiem. Natomiast różnica polega na źródle tego posiadania. Bóg ma ją z siebie samego. Człowiekowi natomiast jest ofiarowana przez władzę rzeczywistości, a on sam decyduje, czy ją wybrać.

Zubiri wyciąga konsekwencje z tak rozumianej analogii absolutności między Bogiem a człowiekiem. Gdy mówimy, że Bóg jest żywy, osobowy, inteligentny, chcący itp., nie należy rozumieć tych terminów antropomorficznie. Bóg nie jest kimś, kto jest jakimś gigantycznym duchem ludzkim, chociaż oczyszczonym z ludzkich niedoskonałości. Sami nie jesteśmy w stanie poznać boskiej rzeczywistości. Dlatego rozumienie tych terminów powinno iść drogą, jaką przeszliśmy wcześniej. Gdy zatem mówimy, że Bóg jest osobowy, to przez to wyrażamy, że jest rzeczywistością absolutnie swoją. Gdy mówimy, że jest żyjący, mamy na myśli to, że Bóg to rzeczywistość, której aktywność polega na pełnym posiadaniu samego siebie. Gdy mówimy, że jest inteligentny i chcący, wyrażamy, że jest absolutną aktualnością (obecnością) własnej rzeczywistości dla siebie samego jako przezroczystej i samowystarczalnej. Owszem, te cechy w jakiś sposób realizują się także w człowieku. Niemniej jednak, mówiąc o Bogu, nie doszliśmy do tych jego cech, zaczynając od człowieka, tylko od analizy rzeczywistości absolutnie absolutnej. Człowiek, posiadając analogiczne do Boga cechy, ma je dzięki temu, że jego bycie jest relatywnie absolutne, czyli dlatego, że Bóg, posiadając te same cechy w sposób absolutnie absolutny, formalnie jest obecny, konstytuując je w człowieku od wewnątrz, dając siebie we władzy rzeczywistości (co zostanie wyjaśnione niżej)⁴⁵. Bóg jest obecny formalnie w osobie ludzkiej jako dający się w jej konstruowaniu siebie. Jeśli Bóg jest Bogiem bez konstruowania kogokolwiek, to Ja człowieka musi być w rzeczywistości, aby być, czyli konstruować się⁴⁶.

Przedstawiona analogia, stwierdza Sáez Cruz, jest możliwa do oddania w klasycznych terminach. „Według Zubiriego, analogonem (*el análogo*) byłby

⁴⁴ HD, s. 188-189.

⁴⁵ HD, s. 189-190.

⁴⁶ HD, s. 572; Ph. Secretan, *El concepto de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 347-348. Na temat natury Boga, patrz także: F. Ortega, *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Huelva 2006, s. 254n.

termin absolutny. Analogaty to człowiek w swoim byciu relatywnie absolutnym i Bóg w swojej absolutnej absolutności. Absolutność (*absolutividad*) jest punktem spotkania człowieka i Boga. Absolutność ma być w odniesieniu do Boga i człowieka w części identyczna, a w części różna⁴⁷. Sáez Cruz przypomina, że ciągle poruszamy się w sferze hipotezy natury Boga, która jeszcze nie została zweryfikowana⁴⁸.

2.2. Bóg jako Stwórca

Analizując daną w percepcji rzeczywistość rzeczy oraz religację, nie można powiedzieć, że obecność Boga jako fundamentu w rzeczach jest skutkiem Jego działania. Jest odwrotnie. Rzeczywistość każdej rzeczy jest taka, że domaga się fundamentu, który jest Bogiem. W tym kontekście Bóg jest rzeczywistością fundującą każdą rzecz. Zubiri podkreśla, że to nie oznacza, że nie ma różnicy między Bogiem a rzeczami. Aby być fundamentem rzeczy, trzeba przyjąć, że Bóg jako rzeczywistość jest oddzielony od świata, czyli jest absolutnie absolutny. Natomiast z perspektywy percypowanych rzeczy musimy powiedzieć, że nie ma oddzielenia ani fizycznego, ani metafizycznego między rzeczami a Bogiem. Owszem, rzeczy są różne od Boga, ale nie są od Niego odseparowane. Różnica między rzeczami a Bogiem nie jest separacją.

Opisana wyżej relacja między Bogiem a rzeczami to transcendencja Boga, czyli formalna Jego obecność w rzeczach, które nie są Bogiem. Immanencja Boga polega na dawaniu siebie sobie samemu. Termin ten Zubiri odnosi jedynie do wewnętrznego życia Boga. Natomiast transcendencja Boga, to Jego dawanie się na zewnątrz Jego rzeczywistości. Bóg transcenduje siebie samego, dając się rzeczom. „Zatem, rozpatrując kwestię od strony inteligencji odczuwającej, trzeba stwierdzić, że transcendencja Boga nie jest przeciwieństwem immanencji Boga, ani przez wzajemną zależność, ani na zasadzie uzupełniania się [...], ani wykluczenia się” – dopowiada Sáez Cruz⁴⁹. I w tym wypadku transcendencja Boga nie oznacza bycia ponad rzeczami, tylko bycie wewnątrz nich. Każda rzecz zawiera w sobie swoją formalną transcendentną głębię. Dlatego prowadzi ludzką inteligencję nie do wyjścia poza nią, tylko do zagłębienia się w nią, w jej rzeczywi-

⁴⁷ „Según Zubiri, el análogo sería, pues, el término «absoluto». Los analogados, el hombre en su ser relativamente absoluto y Dios en su realidad absolutamente absoluta. La «absolutividad» (HD, s. 317) es así el punto de encuentro del hombre y Dios, que en su concepto ha de ser, respecto de Dios y hombre, en parte idéntico y en parte diverso” (J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 216).

⁴⁸ Tamże, s. 216. Ogólnie na ten temat: F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 110; na temat języka użytego w tej analogii patrz: A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 334-335; G. Gómez Cambres, *La persona y Dios*, „La ciudad de Dios” 195 (1982), s. 223-269.

⁴⁹ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 184.

stość, aby dojść do rzeczywistości źródłowej. Rzecz się transcenduje, wchodząc w nią – pisze Zubiri⁵⁰.

Omawiając zagadnienie doświadczanych w percepcji rzeczy transcendentalnych właściwości rzeczywistości, Zubiri mówi między innymi o respektywności całej rzeczywistości oraz o świecie. Obecność Boga w rzeczach jest obecnością w całym świecie jako takim. „Bóg nie jest pozaświatowy [*extramundano*], ale jest absolutnie wewnątrzświatowy [*intramundano*]. Niemniej jednak nie ma tu identyczności [między Bogiem a światem]. Bóg nie jest innym światem, ale jest kimś innym niż świat, w którym jest [*pero es otro que el mundo en que está*], ponieważ Jego inność [*alteridad*] jest dosłownie fundamentem formalnym respektywności tego, co realne, o ile realne, czyli jest [On] fundamentem świata”⁵¹. Jedności świata odpowiada światowość (*mundanidad*) Boga, czyli Jego obecność w świecie. Powodem jedności świata jest Jego obecność w każdej rzeczy, konstytuując istotę każdej rzeczy. Bóg jest obecny w rzeczach nie tylko dlatego, że jest ich fundamentem, ale także dlatego, że każda z nich jest istotowo i konstytutywnie światowa. Świat ze względu na formę, którą ma każda rzecz, prowadzi do Boga (*lleva en sí formalmente a Dios*)⁵². To, że Bóg jest fundamentem rzeczy realnych, oznacza, że pełna rzeczywistość jest momentem fizycznym rzeczy. Pełna rzeczywistość (rzeczywistość jako taka) nie istniałaby, gdyby nie była ufundowana w Bogu, który jest jej formalnym elementem konstytutywnym⁵³.

„Obecność Boga w rzeczach jest konstytuującym daniem z siebie (*constituyente dar de sí*)”⁵⁴. Rzeczywistość boska w swoim własnym stawianiu się czy też tworzeniu (*concreción* – trudno oddać to właściwym słowem) jest fundująca. Jest to konstytuujące danie z siebie. Dokonuje się ono przez to, że Bóg konstytutywnie daje siebie i jednocześnie, transcendując siebie, konstytuuje od wewnątrz każdą rzecz, wskutek czego jest ona „z siebie” i działa (*actua*) dzięki temu, czym jest z siebie. Wszystko to jest powodem nazywania Boga rzeczywistością źródłową (*realitas fontanalis*). W przypadku człowieka to rzeczywistość źródłowa jest powodem napięcia teologalnego. „Transcendencja rzeczywistości Boga jest transcendencją źródłową (*fontanal*)”⁵⁵. Bóg, transcendując swoją rzeczywistość, wylewa się poza siebie. To jest istotą fundowania, jakiego dokonuje Bóg. Źródłowość Boga jest osobowa, żywa, inteligentna i chcąca. Bóg, będąc ostatecznością stwarzającą możliwości i pociągającą, jest fundamentem władzy rzeczywistości, czyli władzy ostatecznej, stwarzającej człowiekowi możliwości

⁵⁰ HD, s. 192-193.

⁵¹ HD, s. 194.

⁵² HD, s. 194.

⁵³ F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 108.

⁵⁴ HD, s. 194.

⁵⁵ HD, s. 195.

wyboru i przymuszającej człowieka do wybierania. Taki jest Bóg widziany od Jego strony. Takie też jest, według Zubiriego, intelektualne usprawiedliwienie rzeczywistości Boga⁵⁶. Tym samym baskijski filozof przypomina nam, że jest to jedynie hipoteza natury Boga i natury Jego działania w świecie. Hipotezę stworzył rozum, wyjaśniając religację. Będzie wymagała ona jeszcze weryfikacji.

Źródło powyższego szkicu

Sądzę, że teraz jest najważniejszy moment, aby zapytać o źródła tego szkicu. Szkic ten zawiera dwa momenty. Pierwszym jest stwierdzenie, że Bóg to rzeczywistość absolutnie absolutna o charakterze osobowym. Trzeba pamiętać, że – zdaniem Zubiriego – dojście do wniosku, że fundament jest rzeczywistością absolutnie absolutną, nie jest oczywiste i jest w tej kwestii wiele innych możliwych wyjaśnień, choćby nawet typu ateistycznego czy agnostycznego⁵⁷. Fundament bowiem jest sugerowany przez obecny w rzeczywistości kierunek wieloznacznie.

Drugi moment szkicu, to już rozważanie na temat natury życia osobowego Boga. W związku z tym Zubiri stwierdza, że wszystkie doskonałości Boga, odnoszące się do Jego życia wewnętrznego, wynikają z tego, że jest On rzeczywistością absolutnie absolutną⁵⁸. Wypowiedź tę uwypukla Sáez Cruz i stwierdza, że to przejście ma charakter dedukcji⁵⁹. Oznacza to, ni mniej, ni więcej, że mówienie o tym, na czym polega życie wewnętrzne Boga, nie jest sugerowane przez to, czego doświadczamy w religacji, a jest jedynie wyciągnięciem wniosków z tego, że Bóg jest absolutem absolutnym.

Czy wszystko, co Zubiri mówi o życiu wewnętrznym Boga, ma charakter wniosku wynikającego dedukcyjnie z tego, że jest On osobowym absolutem – nie będę wnikał. Z pewnością jest to dyskusyjne, jednak nie będę rozwijał tego wątku. Niemniej jednak, tworząc hipotezę Boga i natury Jego działania, Zubiri *mutatis mutandis* bez wątpienia powiela schemat dotyczący istoty życia w Bogu z rozprawy *El ser sobrenatural*. Wystarczy popatrzeć na bardzo podobne idee i na słownictwo. Mówiąc o życiu wewnętrznym Boga, Zubiri w *El ser sobrenatural* analizuje koncepcję ruchu, który odbywa się w bytach ożywionych; koncepcja ta jest odniesiona do życia wewnętrznego Boga. Interpretując ojców greckich, baskijski myśliciel stwierdza, że życie to ruch immanentny, polegający nie na zmianie, tylko na realizacji życia. Jest to ruch życiowy wewnętrzny bez zmiany. W bytach żywych ich bytowość polega na życiu, które jest działaniem wewnętrznym.

⁵⁶ HD, s. 194-195.

⁵⁷ Por.: A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 321n.

⁵⁸ HD, s. 476.

⁵⁹ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 218.

nym. Jest to pewna aktywność wewnętrzna⁶⁰. W Bogu ruch to trwanie jako pełnia posiadania siebie samego⁶¹. W Nim to dawanie siebie powoduje wewnętrzne wylewanie się, które jest wewnętrzną komunikacją. W ramach objawienia chrześcijańskiego – pisze Zubiri – wiemy, że owocem tej wewnętrznej komunikacji Boga są projekcje i że Bóg jest komunią Trzech Osób. Bycie Trójcą w Bogu jest owocem Jego wewnętrznej miłości, gdy daje sobie samego siebie⁶².

Natomiast w *El hombre y Dios*, czyli w ramach swojej filozofii, Zubiri pisze – przytoczę to jeszcze raz – że życie Boga polega na dawaniu siebie sobie samemu i stanowi jego życie wewnętrzne. Jest to samo-posiadanie, to znaczy absolutna aktualność dla siebie samego, czyli obecność dla samego siebie. „Tworzenie siebie”, ale bez zmiany (*concreción*), to życie Boga⁶³. W szkicu Boga w *El hombre y Dios* dawanie siebie dotyczy samego życia Boga jako rzeczywistości absolutnie absolutnej. Polega ono na poznawaniu siebie oraz posiadaniu siebie. Przytoczywszy powyższe, można by pokusić się o stwierdzenie, że Zubiriemu brakuje jedynie wypowiedzi, że to posiadanie siebie w Bogu owocuje tym, że poznawanie siebie jest Bogiem i posiadanie siebie jest Bogiem. W ten sposób powiedziałby to samo, co już wybrzmiało w *El ser sobrenatural*. W ramach swojej filozofii Zubiri jednak tego nie robi, gdyż już we wspomnianym traktacie filozoficznym zaznacza, że rozum sam nie jest w stanie dojść do takiej konkluzji i że wiemy to jedynie z objawienia chrześcijańskiego.

W *El ser sobrenatural* Bóg to *fontanalis plenitudo*, czyli pełnia źródłowa, a w *El hombre y Dios*, gdzie Zubiri szkicuje naturę Boga, Bóg to *realitas fontanalis* – rzeczywistość źródłowa. W *El ser sobrenatural* baskijski myśliciel twierdzi, że z tego źródła rzeczy przez Boga są projektowane (*proyección*), wylwane (*efusión*), a w *El hombre y Dios* głosi, że wyrastają/wytryskują (*brotar*) z Boga dzięki Jego decyzji⁶⁴. W *El ser sobrenatural* wyłanianie się rzeczy z Boga to emergencja⁶⁵. Termin ten jest następnie także użyty w filozofii Zubiriego w tym samym kontekście, na przykład w *Estructura dinámica de la realidad*⁶⁶. Występuje on tak samo w *El hombre y Dios* przy hipotezie dotyczącej natury stwarzania rzeczy przez Boga⁶⁷.

W polemice z panteizmem Zubiri również posługuje się podobnym słownictwem. Jest on przeciwny emanacji, którą rozumie monistycznie. Jest ona, według

⁶⁰ SS, s. 467-468.

⁶¹ SS, s. 479.

⁶² SS, s. 481-482.

⁶³ HD, s. 187; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 109.

⁶⁴ Por.: R.S. Niziński, *Religacja jako przejaw emanacji Boga. Filozofia Xaviera Zubiriego (1898-1983)*, „Logos i Ethos” 44 (1) (2017), s. 90n.

⁶⁵ SS, s. 468.

⁶⁶ EDR, s. 315.

⁶⁷ HD, s. 529.

niego, dziełem fantazji „koncept stwarzania popierany przez gnozę i wszystkie rodzaje starożytnych emanatyzmów, według którego stwarzanie [miałoby polegać na tym], że Bóg wyrzuca z siebie część swojej rzeczywistości, aby z niej uczynić świat”⁶⁸. Według niego akt stwórczy Boga to czynienie rzeczy, które są „w” Bogu, ale jako coś innego od Niego, będąc poza rzeczywistością Boga (*ad extra*). Zarówno w teologii z *El ser sobrenatural*, gdzie stwarzanie rzeczy to wytworzenie poza Bogiem innego środowiska⁶⁹, jak i w późniejszej filozofii pojawia się termin „inność”. Następnie w *El hombre y Dios* Zubiri opisuje akt stwórczy Boga jako czynienie rzeczy czymś innym od Boga⁷⁰.

Nie wchodząc w szczegóły, choć temat wart jest szczegółowych badań, trzeba podkreślić, że hipoteza Boga i natury Jego działania poza Nim samym, to powielenie głównych idei z *El ser sobrenatural* oraz znacznej części słownictwa. Oczywiście, w okresie dojrzałym Zubiri nie mówi już, że Bóg i rzeczy to byty i dobro, tylko rzeczywistość i rzeczywistości, ale cała reszta w zasadniczej linii jest odbiciem pierwotnych idei z *El ser sobrenatural*⁷¹.

⁶⁸ PTH, s. 152–153.

⁶⁹ „producir el-ámbito mismo de la alteridad como un unum proyectado ad extra” (SS, s. 493).

⁷⁰ Rzeczy są w Bogu jako rzeczywistości od Niego odrębne. I następnie dodaje: „El «en» es un «en» [...] «alterificante»” (HD, s. 193).

⁷¹ Świadectwem tego, że Zubiri jest zależny w swojej koncepcji Boga i Jego bycia stwórcą od *El ser sobrenatural*, jest dzieło z 1960 roku, zatytułowane *Acerca del mundo*. W tym traktacie, który nie należy jeszcze do okresu dojrzałych filozoficznych wypowiedzi Zubiriego, zależność od teologicznej koncepcji Boga z *El ser sobrenatural* jest jeszcze bardziej widoczna. Wystarczy, że tylko zasygnalizuję niektóre sformułowania Zubiriego. Świat jako całość jest całościową emergencją ze swojego źródła, które świat zawiera w swym łonie (AM, s. 212). Rzeczywistość boska jest istotowo źródłowa (*fontanal*), „ale ona sama nie zostaje zmieniona przez to, czemu udziela fundamentu, czyli przez to, co wypływa z [tego boskiego] źródła” (AM, s. 219). Bóg jako pierwsza przyczyna nie jest częścią świata. Jest rzeczywistością, która fizycznie i sama w sobie jest niezależna od świata, który funduje (AM, s. 219). Przyczynowanie Boga polega na *alteridad*, czyli wytwarzaniu czegoś innego niż Bóg. Bóg jako przyczyna świata niczego nie traci, gdyż mielibyśmy do czynienia z emanacją. Zdaniem Zubiriego, o emanacji można mówić wtedy, gdy w akcie stwórczym Boga w jakimś sensie ubywa. Hiszpański filozof odrzuca takie rozumienie stwarzania. Natomiast nie odrzuca partycypacji świata w Bogu rozumianej jako nieumniejszającej samego Boga (AM, s. 224). Przyczynowość to ekstaza rzeczywistości jako takiej. Wszelka przyczynowość jest właśnie tego typu. W przyczynowaniu ekstatycznym przyczyna znajduje się poza sobą formalnie. Przyczyna, przyczynując, nie jest tylko w samej sobie, lecz jest poza sobą samą, tworząc skutek i w nim będąc od wewnątrz (AM, s. 235-236). Także i przyczynowanie człowieka ma charakter ekstatyczny. Ekstacyjność ta wyraża się w ludzkich wolnych aktach, gdzie człowiek sam siebie determinuje. Można nawet powiedzieć, że ludzka wolność jest najdoskonalszym typem przyczynowania. Im więcej wolności ma przyczyna, tym doskonalsze jest jej przyczynowanie (AM, s. 236). Boskie stwarzanie świata ma charakter wolny i ekstatyczny. Boskie przyczynowanie ma charakter wylewający (*efundente*), jest czystym wylewem (*efusión*). Na tym też polega miłość Boga; jest wolnym wylewaniem się. Jeśli w człowieku *agape* istnieje zawsze w połączeniu z *erosem*, to w Bogu ma miejsce tylko *agape*, czyli czyste wylewanie się. Taka też jest istota boskiego przyczynowania. Jest to czysty dar, donacja (*donación*) rzeczywistości (AM,

2.3. Dalsze elementy szkicu związane z przyczynowaniem Boga

Powyższy szkic jest dalej hipotezą wyjaśniającą istotę przyczynowania, czyli funkcyjności⁷². Omawiając zagadnienie przyczynowości, mówiłem wcześniej, że Zubiri umieszcza ją w szerszym kontekście, jakim jest funkcyjność. Hiszpański filozof twierdzi, że przyczynowość to funkcyjność tego, co rzeczywiste jako rzeczywiste⁷³. Do tej pory Zubiri określił na zasadzie hipotezy, że przyczynowość polega na tym, że rzeczywistość przyczyny wylewa się poza siebie samą, przyczynując formalnie, czyli ekstatycznie wlewając własną formę rzeczywistości w skutek. Owocuje to tym, że przyczyna jest formalnie w skutku, konstytuując jego istotę⁷⁴. Teraz, gdy Zubiri podjął już próbę stworzenia hipotezy, czym jest fundament rzeczywistości, możemy uzupełnić hipotezę dotyczącą istoty przyczynowania. U podstaw każdego przyczynowania formalnego znajduje się Bóg. Jest On daniem z siebie (*un dar de sí*) i to On jest fundamentem całej rzeczywistości, i to Jego forma jest wlewana w każdą rzecz.

Bóg jest ostatecznym i radykalnym źródłem (*fondo*), w którym znajduje się rzeczywistość tego, co rzeczywiste, o ile rzeczywiste. Źródłem rzeczy nie jest natura (*physis*). Jest nim rzeczywistość boska, formalnie obecna w każdej rzeczy. Bóg znajduje się w rzeczach w sposób ciągły (*continua*), stały (*constante*) i konstytutywny (*constitutiva*). To bycie Boga w rzeczach to źródłowość (*fontanalidad*) Boga. Bóg jest rzeczywistością fundamentalną i fundującą, o ile jest to rzeczywistość źródłowa. Tworzy rzeczywistość przez swoją obecność⁷⁵, jest podstawą (*fondo*) całej rzeczywistości ściśle i źródłowo i „jest nie do pojęcia oddzielenie pomiędzy światem a Bogiem”⁷⁶. Podstawa rzeczywistości jest osobowa. W konsekwencji Jego obecność w rzeczywistości jest intelektualna i chcąca⁷⁷.

Szkic Boga i natury jego przyczynowania także wyjaśnia, co jest istotą władzy rzeczywistości. Jest ona ufundowana w Bogu, jest obecna w rzeczach formalnie i konstytutywnie, ale nie jest formalnie władzą Boga. Tak samo rzecz realna nie jest formalnie Bogiem. Niemniej jednak władza rzeczywistości przenosi (*vehicula*) władzę Boga. Dlatego rzeczy realne są „siedzibą” (*sede*) Boga jako

s. 238-239). Boska miłość jest to czysta donacja rzeczywistości. Świat jako rzeczywistość jest zależny od Boga. Forma tej zależności polega na posiadaniu rzeczywistości pochodzącej od Boga (AM, s. 240-241).

⁷² Ogólne uwagi co do pojęcia fundamentu i jego przyczynowania patrz: D. Gracia Guillén, *El problema del fundamento*, w: *Zubiri ante Heidegger*, red. J.A., Nicolás, R. Espinoza, Barcelona 2008, s. 33-79.

⁷³ HD, s. 92-93.

⁷⁴ EDR, s. 318; AM, s. 235-236.

⁷⁵ HD, s. 529-530.

⁷⁶ PFHR, s. 69.

⁷⁷ PFHR, s. 69-70.

władzy. Władza rzeczywistości jest „manifestacją” (*manifestación*) rzeczywistości absolutnie absolutnej. Rzeczy i władza rzeczywistości nie będąc Bogiem, są czymś więcej niż czystymi Jego „skutkami”. Są formalnie boskością (*deidad*). Boskość to sama rzeczywistość rzeczy, o ile jest władzą. W ten sposób władza rzeczywistości manifestuje swoje formalne ukonstytuowanie w Bogu⁷⁸.

Bóg, będąc fundamentem władzy rzeczywistości, jest przyczyną. Jednak Jego przyczynowanie nie dokonuje się według żadnej z czterech klasycznych przyczyn metafizycznych, gdyż przyczynowość to funkcyjność rzeczywistości jako rzeczywistości. Takie podejście do przyczynowości uwalnia ją od rozumienia jej jako „wpływu” na coś⁷⁹. Rzeczy ze względu na swoją władzę rzeczywistości dają mi Boga w swojej rzeczywistości⁸⁰. Bóg, będąc fundamentem rzeczywistości, nie jest formalnie jej Stwórcą stwarzającym z nicości. Zubiri rozróżnia między Bogiem wiary, gdzie Bóg jest Stwórcą, a Bogiem rozumu. Tylko wiara chrześcijańska ukazuje Boga jako Stwórcę. Inne religie ukazują Boga jako rzeczywistość ostateczną, ale nie jako Stwórcę. W rzeczach realnych rzeczywistość jako taka („*la realidad*”) to moment fizyczny tych rzeczy. Ten moment istnieje tylko jako ufundowany w Bogu. Jego obecność w nich to konstytucja formalna ich rzeczywistości⁸¹. W religacji rzeczy są ostatecznym oparciem z tej racji, że są rzeczywiste, a to oznacza, że za fundament mają Boga. Dlatego powiedzieć o jakiejś rzeczy, że jest rzeczywista, oznacza powiedzieć o niej coś ostatecznego i zarazem podstawowego⁸².

Z uwagi na to, że Bóg jest fundamentem rzeczywistości, rzeczywistość może dawać możliwości wyboru. Bóg jest możliwością możliwości. Jest możliwością absolutną. To jest inny typ bycia fundamentem niż bycie przyczyną sprawczą. Bóg jest dawcą możliwości. Powiedzenie tego o Bogu pierwotnie nie oznacza, że jest On wszechmocny, że jest Opatrznością lub Miłosierdziem. To są prawdy religijne, a nie prawdy rozumu. Nie oznacza to, że prawdy religijne nie mogą być prawdziwe, ale oznacza, że są zakotwiczone w czymś pierwotniejszym, a tym czymś jest Bóg jako fundament, rzeczywistość absolutnie absolutna, absolutna możliwość. To stąd płyną możliwości dla naszego Ja, aby się tworzyć. Jest to tworzenie się Ja z Boga. Jeszcze lepiej można to wyrazić w słowach: jest to możliwość bycia z (*desde*) Boga.

Bóg jest fundamentem rzeczywistości także jako władza przymuszająca (*impelente*) do konstruowania mojego Ja. Jest fundamentem przymusu (*forzosidad*) poprzez możliwości dane w rzeczywistości rzeczy. Bóg nie jest zwykłą „siłą” fi-

⁷⁸ HD, s. 173; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 222.

⁷⁹ HD, s. 170.

⁸⁰ HD, s. 168.

⁸¹ HD, s. 170; patrz także M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 239, przypis 69.

⁸² PFHR, s. 38.

zyczną. Nie jest pierwszym poruszcycielem życia człowieka. To, że rzeczywistość jest władzą przymuszającą, oznacza, że ludzkie bycie jest koniecznie wewnętrznie oparte i ufundowane w rzeczywistości absolutnie absolutnej. Innymi słowy, Bóg jest trwałą podporą mojego bycia, mojego Ja. Wiąż między mną a Bogiem jest jednością dynamiczną, czymś, co zmusza człowieka do tworzenia swojego Ja.

Bóg przez bycie fundamentem władzy rzeczywistości jest fundamentem człowieka w ramach tych trzech sposobów fundowania i funkcyjności tego, co rzeczywiste. Takiego fundowania nie można zredukować do czterech klasycznych przyczyn. Bóg jest jednocześnie formalnie rzeczywistością ostateczną, ofiarującą możliwości wyboru i przymuszającą⁸³.

Doprecyzowanie relacji Bóg-rzeczy

Owoce poprzednich elementów hipotezy jest także doprecyzowanie relacji Boga z rzeczami. Baskijski filozof stwierdza, że człowiek nie jest Bogiem. „To «nie» jest elementem wewnętrznym i formalnym mojej konstytucji, mojego Ja. Oznacza to, że niebycie Bogiem jest jednym ze sposobów formalnego bycia w Nim. [...] To «nie» jest prawdziwą donacją [boskiej] rzeczywistości, aby człowiek był Ja, które nie jest Bogiem”⁸⁴. To „nie” jest elementem wewnętrznym i formalnym konstytucji Ja. Bycie w Bogu oznacza formalnie znajdowanie się w Bogu. Jest to moment aktywny i pozytywny bycia w Bogu Ja, nie będącego Bogiem. Jest to moment aktywny, bo Bóg się daje człowiekowi. Bez tego dawania się mielibyśmy do czynienia z panteizmem⁸⁵. Bóg jest oddzielony od rzeczy, ale w niej jest konstytutywnie obecny. Z tego powodu każda rzecz jest wewnętrznie dwuznaczna. Każda rzecz jest swoją rzeczywistością oraz jest formalnie ukonstytuowana (*formalmente constituida*) w rzeczywistości absolutnie absolutnej. Bez Boga w rzeczy ta rzecz nie byłaby realna. Każda rzecz jest „swoją” rzeczywistością i obecnością (*de „la”*) rzeczywistości jako takiej, rzeczywistości pełnej⁸⁶.

Używając języka antropomorficznego, można powiedzieć, że Bóg skomplikował (*ha complicado*) swoją boską rzeczywistość, dając się *ad extra* osobom ludzkim. To bycie nie-Bogiem jest elementem pozytywnym bycia osobą ludzką. Implikacja, czyli wzajemne zawieranie się czy też pociąganie się osoby boskiej i ludzkiej, jest napięciem (*tensión*). Napięcie to jest przyczynowaniem osobo-

⁸³ HD, s. 171-172.

⁸⁴ HD, s. 573.

⁸⁵ HD, s. 573.

⁸⁶ HD, s. 166.

wym. Napięcie teologalne jest jednością międzyosobową człowieka i Boga. Słowo „napięcie” nie jest użyte przez Zubiriego w sensie psychologicznym, tylko metafizycznym. W tym sensie Bóg pełni funkcję pra-napięciową (*pre-tensora*). Jej skutkiem jest napięcie w człowieku w stosunku do rzeczywistości. Człowiek pragnie prawdy realnej. Jest to pragnienie pełni życia, którego się poszukuje w kontakcie z rzeczami i przenoszona przez nie władzą rzeczywistości. W swej istocie, choć człowiek sobie tego nie uświadamia, jest to pragnienie Boga (*la tensidad del hombre respecto a Dios*). To napięcie jest konstytucją formalną Ja. Na tym też polega charakter doświadczeniowy (*experencial*) tworzenia Ja, czyli religacji. Jest to doświadczenie jedności Boga „i” człowieka. Człowiek jest doświadczeniem czy też doświadczeniem Boga w sensie odczuwania (*experenciación*) rzeczywistości Boga, dającej się jak fundament rzeczywistości w rzeczach, a przez nie rzeczywistości własnej osoby ludzkiej.

Między Bogiem a człowiekiem zachodzi realna różnica. Nie ma separacji, ale jest implikacja, czyli wzajemne pociąganie się, zawieranie się (*implicación*). Bóg jest obecny formalnie w osobie jako dający z siebie w jej konstruowaniu siebie. Jeśli Bóg jest Bogiem bez konstruowania kogokolwiek, to ludzkie Ja musi być w Bogu, aby być. Ja, jest Ja, nie będąc formalnie sobą, tylko będąc w Bogu i przez Boga (*en y por Dios*)⁸⁷.

Wyjaśnienie napięcia w człowieku – kolejny element hipotezy

Powyższy szkic wyjaśnia także problem napięcia w procesie konfigurowania Ja, gdzie Ja jest nieustannie zależne od rzeczywistości zewnętrznej wobec człowieka. Obecność źródłowa Boga w człowieku przybiera szczególny charakter – charakter dynamicznego napięcia, a konkretnie jest to napięcie interpersonalne. Bóg jest twórcą absolutu relatywnego. Z tej racji Bóg w człowieku jest dostępny dla człowieka w samym sobie (*por sí mismo*). Ludzka osoba jako osoba – pisze Zubiri – jest dostępnością konkretną osoby absolutnej jako osoby. „Tylko w osobie ludzkiej i tylko dla niej Bóg jest formalnie dostępny jako osoba”⁸⁸. Zubiri pisze, że transcendencja źródłowa Boga jest w człowieku transcendencją międzyosobową (*inter-personal*). Oznacza to, że Bóg jest dostępny dla człowieka, bo człowiek jest osobą, która przyswaja sobie poszczególne postacie rzeczywistości obecne w rzeczach. Bóg, będąc absolutnie „swój”, jest wewnątrznie dostępny dla innej osoby poprzez wybieranie przez osobę ludzką rzeczy i obecnej w nich ich rzeczywistości, która wypływa z Boga⁸⁹.

⁸⁷ HD, s. 572-575.

⁸⁸ HD, s. 205.

⁸⁹ HD, s. 204-205.

W tym wypadku Bóg jest rzeczywistością osobową, ukazującą się (*manifestativa*). To ukazywanie się to odkrywanie się (*des-velación*). Aby zobrazować, na czym polega to ukazywanie się, Zubiri posługuje się przykładem dźwięku i dotyku. Dźwięk nie pozwala na bezpośredni kontakt z rzeczą, tylko ją notyfikuje, czyli daje informację o niej. Jest to odniesienie notyfikujące (*remisión notificante*). Dlatego rzeczy realne, o ile realne, są notyfikacją (wiadomością o) rzeczywistości osobowej Boga. Bóg znajduje się w rzeczach, ale nimi nie jest. Niemniej jednak Zubiri, mówiąc o formie manifestowania się Boga w człowieku, bardziej niż o obecności dźwiękowej woli mówić, że Bóg jest obecny w człowieku w podobny sposób, jak rzecz, której dotykamy. Dotyk bowiem daje „gołą obecność”, w której się percypuje zarys (*tanteo*) rzeczywistości bez widzenia jej. Człowiek może zignorować te obecne w nim impulsy pochodzące od Boga⁹⁰. Transcendencja Boga w mojej osobie jest transcendencją międzyosobową (*transpersonal*) i jest czymś wcześniejszym niż świadoma relacja między mną a Bogiem⁹¹.

Jeśli w człowieku jest niepokój, to nie dotyczy on szczęścia, tylko własnego bycia absolutnego. Człowiek żyje w napięciu, ponieważ jego Ja polega na napięciu w stosunku do Boga⁹².

Zubiri ostrzega przed antropomorfizacją relacji z Bogiem. Z uwagi na to, że Bóg jest osobą, zwykło się myśleć o Nim w kategoriach „Ty”, oraz że dostęp do Boga ma charakter relacji ja-Ty. Jednak jest to antropomorfizm. Jest normalne, że człowiek zwraca się do Boga jako Ty, gdyż to oddaje charakter inności. Możliwość zwracania się do Boga jako Ty jest zagwarantowana przez obecność interpersonalną Boga w człowieku. Bóg nie jest interpersonalny, bo jest Ty, ale jest odwrotnie. Możemy się do Niego zwracać Ty, ponieważ jest obecny w nas interpersonalnie. Mówienie do Boga Ty jest ludzkim sposobem przeżywania boskiej obecności interpersonalnej⁹³. Powiedzmy to prościej. Na poziomie świadomego przeżywania relacji z Bogiem odnosimy się do Niego jako Ty. Tymczasem, metafizycznie jesteśmy z Boga i jesteśmy nie-Bogiem, więc nie ma tu dwubiegunowego przeciwstawienia ja-Ty.

Sáez Cruz podsumowuje zakreśloną hipotezę Boga, stwierdzając, że „w ten sposób zostaje rozwiązana enigmatyczność i dwuznaczność rzeczywistości. Każda rzecz jest własną [*su*] nieredukowalną rzeczywistością i jest jednocześnie momentem rzeczywistości pełnej, o ile jest ufundowana i ukonstytuowana formalnie w Bogu”⁹⁴. Jest to jednak tylko rozwiązanie intelektualne czy też racjonalne wy-

⁹⁰ HD, s. 207.

⁹¹ HD, s. 486.

⁹² HD, s. 584.

⁹³ HD, s. 204-205.

⁹⁴ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 222.

jaśnienie, czyli zaledwie pierwszy etap szukania rzeczywistości głębokiej. Aby tę rzeczywistość poznać, potrzebna będzie jeszcze weryfikacja zaprezentowanej hipotezy.

Przyczynowanie międzyosobowe

Antycypując kolejny temat, dokończmy zagadnienie przyczynowania. Boskie dawanie się człowiekowi to donacja. Człowiek może na nią odpowiedzieć oddaniem się Bogu. Zubiri umiejscawia nieomawianą jeszcze zależność donacja Boga–oddanie się człowieka w kategorii przyczynowania międzyosobowego. Donacja–oddanie jest jednością przyczynowości osobowej (*unidad de causalidad personal*) – pisze filozof. Przyczynowość międzyosobowa stanowi jeden z przypadków funkcyjności rzeczywistości, której istota polega na wlewaniu formy przyczyny w skutek. Tą formą jest rzeczywistość. Jest to przyczynowość międzyosobowa, gdyż włączona jest w nią wolna wola człowieka. Bóg daje się w sposób wolny w rzeczach, a człowiek w wolny sposób je wybiera, spełniając każdy akt osobowy. Jeśli człowiek zechce, to po odkryciu, że to Bóg jest w rzeczach, oddaje się Jemu, co pogłębia ludzką otwartość na dającego się Boga. Po stronie człowieka skutkuje to dodatkowym umocnieniem bycia, czyli jego rzeczywistości osobowej. Dlatego Zubiri podkreśla, że „pomiędzy osobami zachodzi funkcyjność, ścisła przyczynowość, przyczynowość pomiędzy osobami, czyli przyczynowanie pomiędzy tym, «kim» są osoby”⁹⁵. Zauważa też, że wszelkie relacje między osobami mają pierwotnie charakter metafizyczny, gdyż wpływają na rzeczywistość własną osoby. Kształtują one to, kim się jest, przede wszystkim na poziomie metafizycznym, a na psychologicznym dopiero wtórnie⁹⁶.

Podobnie jest z ludzką moralnością. Posiadanie jakiejś cnoty umożliwia człowiekowi wybieranie jakiejś rzeczywistości lub nie umożliwia tego. Dla przykładu: Będąc heroicznie pracowitym, mogę nieustannie wybierać takie formy rzeczywistości poprzez moją pracę, które byłyby dla mnie niedostępne, gdybym nie miał tej cnoty. Stąd cnota to element osoby o charakterze najpierw metafizycznym, a dopiero wtórnie moralnym⁹⁷.

Z tej racji, że donacja i oddanie się mają charakter przyczynowania międzyosobowego, ta więź, to coś więcej niż zjednoczenie, komunია pomiędzy osobą Boga i człowieka. Jest ona konfigurowaniem rzeczywistości osoby, a więc ma charakter metafizyczny, jest funkcyjnością rzeczywistości jako rzeczywistości,

⁹⁵ HD, s. 220.

⁹⁶ J. Sáez Cruz, *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I*, „The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 54.

⁹⁷ HD, s. 220-221; 223. Por. R.S. Niziński, *Przyczynowanie osobowe i jego neoplatonicki kontekst. Filozofia Boga Xaviera Zubiriego*, „Logos i Ethos” 47 (1) (2018), s. 64.

stąd jest ściśle przyczynowością⁹⁸. Prośenie Boga o pomoc nie jest zwróceniem się ku komuś, kto jest w stosunku do mnie kimś zewnętrznym. Jest to oddanie się komuś, kto jest częścią mnie samego (*el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo*). Bóg, będąc we wnętrzu człowieka, pomaga jemu z jego wnętrza. Dlatego pomoc, słuchanie, pocieszanie przez Boga ma dla człowieka charakter metafizyczny. W ten sposób Bóg tworzy mnie w moim byciu⁹⁹. Tak samo, jeśli przejawami oddania się są modlitwa, adoracja, prośba czy w ogóle nawrócenie¹⁰⁰, to są to postawy pierwotnie metafizyczne, a dopiero wtórnie religijne¹⁰¹.

Według Zubiriego teoria przyczynowości Arystotelesa tego typu przyczynowania nie jest w stanie ująć¹⁰². Jest tak, ponieważ nie ujmuje ona zależności między rzeczywistością jednej osoby a rzeczywistością drugiej. Teoria Stagiryty, analizując świat tylko na poziomie not, nie może oddać tej postaci przyczynowania, jaką jest przyczynowanie międzyosobowe.

Należy zauważyć, że powyższa hipoteza przyczynowania międzyosobowego jest odwzorowaniem myśli teologicznej z *El ser sobrenatural*. Zubiri pisze tam, że osoba w swoich aktach (*eros*) szuka czegoś, dzięki czemu umocni się metafizycznie. Jest to naturalny ruch osoby ku własnej metafizycznej doskonałości. Dlatego akty człowieka dokonują się po to, aby osoba mogła osiągnąć swoją metafizyczną doskonałość¹⁰³. „Dlatego w swoich aktach byt ożywiony «dochodzi do» tego, czym był [w swojej przyczynie]. Jego byt polega na dochodzeniu. To dochodzenie nie ma charakteru ani czasowego, ani fizycznego, tylko metafizyczny [...]”¹⁰⁴. Ta metafizyczna konieczność osiągnięcia swojej doskonałości jest czymś pierwotniejszym niż każdy akt woli. Mówiąc odwrotnie, akt woli jest oparty na tej metafizycznej konieczności umocnienia się osoby. Jeśli zatem „miłość jest cnotą, to jako cnota moralna nas porusza tylko dlatego, ponieważ już wcześniej znajdujemy się w sytuacji metafizycznej, jaką jest miłość”¹⁰⁵.

Powód trudności w ustaleniu relacji Bóg–świat w filozofii Zubiriego

Śledząc wypowiedzi Zubiriego na temat odniesienia Bóg–rzeczy, ma się wrażenie skrajnie różnych zdań, czasami się wykluczających. Stąd niebezpiecznym często rozważano, czy Zubiri jest panteistą, panenteistą, czy też można mó-

⁹⁸ HD, s. 221.

⁹⁹ HD, s. 223-224.

¹⁰⁰ HD, s. 518.

¹⁰¹ HD, s. 499-500.

¹⁰² J. Sáez Cruz, *La causalidad... parte I*, s. 53, 68.

¹⁰³ SS, s. 464.

¹⁰⁴ SS, s. 470.

¹⁰⁵ SS, s. 465.

wieć u niego o emanacji Boga¹⁰⁶. To, że jego słowa na ten temat czasami brzmią sprzecznie, wynika stąd, że formułuje je z trzech różnych perspektyw, nie do końca precyzując, o jaką perspektywę mu chodzi, dlatego ważny jest kontekst jego wypowiedzi. Głosząc na przykład, że Bóg jest oddzielony absolutnie od świata, mówi o Bogu w Nim samym jako metafizyk. Twierdząc, że Bóg jest absolutnie wewnątrzświatowy, wypowiada się ponownie jako metafizyk, ale jego słowa dotyczą istoty rzeczy stworzonych i sposobu dotarcia do Niego (zgodnie z kierunkiem obecnym w rzeczywistości jako transcendentalnej). Natomiast mówiąc, że Bóg nie jest poznawalny poza rzeczami, a tylko poprzez wglębianie się w ich rzeczywistość, wypowiada się o możliwości poznania Boga przez człowieka i tym razem mówi jako epistemolog (a nie metafizyk), szukający fundamentu rzeczy.

Zubiri wyraża to, twierdząc, że Bóg, będąc w stosunku do rzeczy rzeczywistością fundującą, nie jest taki ze względu na jakąś swoją metafizyczną konieczność, tylko przez wybór. Bóg jest metafizycznie niezależny od rzeczy. Jako rzeczywistość rzeczy percypowanej (czyli jako jej hipotetyczny fundament) jest zasadą poznania Boga, ale nie Jego istnienia. Boga bowiem poznaje się tylko dzięki temu, że jest On fundamentem rzeczy¹⁰⁷. „Charakter fundujący Boga nie jest konstytutywny dla Jego rzeczywistości, lecz jedynie wtórny/następczy [*consecutivo*]. [Boskie] fundowanie nie jest *ratio essendi*. Jest, co najwyżej, *ratio cognoscendi*. Efektywnie bowiem Boga nie możemy poznać inaczej jak jako fundament rzeczy”¹⁰⁸.

Sądzę, iż to, że nie jest to system panteistyczny, jest oczywiste¹⁰⁹. Pozostaje pytanie, czy mamy do czynienia z systemem panenteistycznym. W tym wypadku odpowiedź zależy od definicji panenteizmu. Gdybyśmy przyjęli, że mamy z nim do czynienia, gdy Bóg w jakimś sensie metafizycznym zależy od świata¹¹⁰, to nie ma żadnych podstaw, aby przypisać taki pogląd Zubiriemu¹¹¹. Wystarczy przywołać jego stwierdzenia, że Bóg jako rzeczywistość absolutnie absolutna jest niespektywny w stosunku do świata i absolutnie pozaświatowy.

Sądzę, że są podstawy do uznania, iż w koncepcji Zubiriego spotykamy się z pewną odmianą emanacjonizmu. Myśliciel ten zaprzecza temu wprost i podaje wąską definicję emanacji. Rozumie ją monistycznie i panteistycznie, jako odry-

¹⁰⁶ Por.: C.E. Sanchez Gauto, *The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God*, „The Xavier Zubiri Review” 13 (2013-2015), s. 107-132; R.S. Niziński, *Panenteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 5-15, 73-85.

¹⁰⁷ HD, s. 190; F. Llenín Iglesias, *La realidad divina*, s. 112.

¹⁰⁸ HD, s. 190.

¹⁰⁹ Por.: HD, s. 193.

¹¹⁰ J. Wojtysiak, *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne’a a innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” t. LX (2012) nr 4, s. 328.

¹¹¹ R.S. Niziński, *Panenteísmo...*, s. 11.

wanie cząstki Boga – jak już wspomniano¹¹². Stąd on sam nie używa słowa emanacja, tylko emergencja, którą rozumie jako tworzenie innej rzeczywistości, poza sobą, a ta rzeczywistość zawiera formę Boga w sobie, będąc Bogiem *ad extra*. Jednak, przyjmując szeroką definicję omawianego tu terminu, o emanacji Boga można mówić, gdy stanowi On istotę rzeczy stworzonej (wyemanowanej)¹¹³, czyli gdy rzeczy są „z” Boga. W przypadku takiej definicji emanacji system Zubiriego się w nią wpisuje¹¹⁴.

3. WERYFIKACJA SZKICU

Donacja – oddanie

Powiedziałem wcześniej, że Zubiri rozróżnia dwa rodzaje istot: zamknięte i otwarte. W rzeczach zamkniętych, które są tylko „z siebie”, osobowa obecność Boga ma charakter konstytuowania ich w nich samych (obecność *ensimismante*). W istotach otwartych, czyli w osobie ludzkiej, obecność Boga jest taka, że czyni je dodatkowo swoimi (*suyas*), ale przez ludzkie wolne wybory¹¹⁵. W tym wypadku jest to międzyosobowa obecność Boga, odpowiedzialna za odczuwane w człowieku napięcie teologalne¹¹⁶. W związku z tym Sáez Cruz pisze, że w człowieku Bóg jest obecny w sposób bardziej właściwy. Tutaj Bóg doświadczeniowo daje się odczuć, choć nie można Go zobaczyć. Właśnie to doświadczenie może być punktem wyjścia religijnych i metafizycznych poszukiwań Boga. Ono też może zainicjować oddanie (*entrega*) Bogu jako pewną formę weryfikacji hipotezy Boga¹¹⁷.

Obecność Boga w człowieku to donacja (*donación*), która ma miejsce tylko w osobach. Choć sama donacja jest ze strony Boga absolutnie osobowa, to sam dar (czyli rzeczywistość obecna w rzeczach), nie jest osobowy. Bóg się ofiarowuje człowiekowi w postaci donacji w rzeczach. Dlatego rzeczy, ponieważ są świadectwem (*patentizan*) boskiego bogactwa, ukazują się z trwałością i mają efektywność. To znaczy, jeżeli są rzeczywistością prawdziwą, są działaniem się

¹¹² PTH, s. 152-153.

¹¹³ J. Wojtysiak, *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012, s. 108-109.

¹¹⁴ R.S. Niziński, *Religacja...*, s. 92.

¹¹⁵ Por.: HD, s. 203-204. W tekście tym Zubiri nie mówi o rzeczywistości głębokiej, ale o Bogu, który jest już poznaną rzeczywistością głęboką. Dla zachowania kolejności wypowiedzi temat Boga na razie pomijam, a jedynie nawiązuję do wątków już poznanych w systemie Zubiriego.

¹¹⁶ PFHR, s. 71.

¹¹⁷ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 223.

(*concreción*) prawdy Boga jako ofiarującego się człowiekowi. Przez to są także dostępem do rzeczywistości prawdziwej, którą jest Bóg¹¹⁸. Jest to naturalny sposób dawania się Boga człowiekowi jeszcze przed poziomem łaski uświęcającej. To znaczy, że ofiarowuje się On człowiekowi nie w sposób abstrakcyjny, tylko jako ten, który fizycznie tworzy człowieka. Bóg jest wewnętrznym, formalnym i konstytutywnym doświadczanym daniem się człowiekowi¹¹⁹. Na tę boską donację człowiek, jeśli zechce, odpowiada, oddając się Jemu (*entregarse*). Polega to na zaakceptowaniu donacji Boga i bycia pociągającym przez Niego. Oddanie się to forma zmierzania do Boga¹²⁰.

Warunki weryfikacji

Oddanie, to forma weryfikacji hipotezy Boga. W praktyce dokonuje się to w ten sposób, że człowiek przyjmuje jakoś naszkicowaną rzeczywistość-fundament za swoją. Jest to możliwe jedynie, gdy, jak pisze Zubiri, człowiek pozwala mu się dziać w sobie, czyniąc go swoim. Wtedy woła prawdy staje się wołą fundowania¹²¹. Jeśli tak przyjęty fundament umocni mnie w moim życiu osobowym, to wtedy potwierdzi, że moja hipoteza fundamentu jest prawdziwa. Pintor-Ramos pisze, że jeśli ludzkie życie w świetle tak rozumianego fundamentu staje się bogatsze, prawdziwsze niż w innych przypadkach, to w tym wypadku zostanie zweryfikowane pozytywnie to, że przez fundament należy rozumieć Boga, który ma takie cechy, jak to jest ukazane w danej hipotezie¹²². Zatem potwierdzenie, że ta hipoteza Boga jest prawdziwa, nie zostaje udowodnione przez spekulację, tylko jest zweryfikowane w życiu osobowym¹²³.

Odmienny jest sposób poszukiwania danego obiektu w nauce. Tam staje się on nie fundamentem mojego życia, tylko przedmiotem. Przedmiot to inna forma obecności rzeczywistości, to „bycie przed” człowiekiem. W tym wypadku przedmiot badań jest obecny jedynie na zasadzie problematyki czysto spekulatywnej, bez związku z życiem człowieka¹²⁴. W tego typu poszukiwaniach przedmiot poszukiwań odnosi się jedynie do not kosmosu i nie nawiązuje do kierunku obecnego w rzeczywistości¹²⁵. Pozostanie na tym poziomie poszukiwań, to pozostanie na poziomie logicznym.

¹¹⁸ HD, s. 209.

¹¹⁹ HD, s. 534.

¹²⁰ HD, s. 492.

¹²¹ HD, s. 269.

¹²² A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 331. Patrz także: Th.B. Fowler, *The Existence of God in Zubirian Theology*, „The Xavier Zubiri Review” 12 (2010-2012), s. 47-83.

¹²³ HD, s. 168.

¹²⁴ HD, s. 9; HD, s. 265-266.

¹²⁵ A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 334.

Wola fundowania – rozumność

Wola prawdy realnej jest wolą bycia relatywnie absolutnym i jednocześnie życia z rzeczywistości oraz bycia w niej ufundowanym. Jest to jedność woli bycia i życia¹²⁶. Wola ta prowadzi do woli fundowania, która nie jest aktem, ale pewną postawą (*actitud*)¹²⁷. Wola fundowania jest ważna z tego powodu, aby weryfikowany fundament nie stał się przedmiotem. Gdy poszukiwany fundament staje się jedynie przedmiotem, to możemy mówić o „woli prawdy idei” (*voluntad de verdad de las ideas*)¹²⁸. Od strony racjonalnej wszystko może być człowiekowi dane. Ma on jasne idee dotyczące tego, co może być fundamentem jego życia, ale nie zdecyduje się jemu oddać. Nie pojawi się w nim wola fundowania. Aby nastąpiło oddanie, potrzeba wyboru. Ten drugi moment – wybór życia oparty na fundamencie – nie ma już charakteru racjonalnego (*no es racional*), tylko ma charakter rozumny (*es lo razonable*). Jest to uczynienie z fundamentu mojej rzeczywistości¹²⁹.

Według Zubiriego racjonalny to wyjaśniony przez rozum, a rozumny to dostosowany do rozumu. Rzeczywistość, będąc godną zaufania (*credibilidad*) z racji bycia prawdą realną, pozwalając mi żyć, odnosi się już do rozumności, a nie do racjonalności¹³⁰. Optowanie za Bogiem-fundamentem jest oparte na rozumie racjonalnym (*razional*), bo w tym, czym jest religacja, są przesłanki mówiące coś o fundamencie, które może poznać rozum. Przesłanki te ukazują fundament jako godny zaufania. Jest to poznanie demonstratywne rzeczywistości Boga jako fundującego¹³¹. Natomiast oddanie się fundamentowi jest czymś innym niż postawą czysto racjonalną. „Rozumność oznacza coś głębszego. Jest to wewnętrzne przyłgnięcie [*cohesión*] i koherencja [*coherencia*] dwóch rzeczywistości między sobą: rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości boskiej jako fundującej samą rzeczywistość”¹³². Tutaj człowiek się oddaje prawdzie realnej obecnej w rzeczach, a przez nie Bogu, rzeczywistości osobowej jako absolutnie prawdziwej¹³³. Oddanie się nie należy już do sfery racjonalnej, ale do sfery zbieżnej z racjonalnością: jest rozumne. Rozumne w tym wypadku to coś więcej niż racjonalne¹³⁴. Jest czymś więcej, gdyż pozwala nie tylko wyjaśnić relegację, ale pełniej być¹³⁵.

¹²⁶ HD, s. 303.

¹²⁷ HD, s. 271.

¹²⁸ A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 333.

¹²⁹ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 83-84.

¹³⁰ PFHR, s. 283.

¹³¹ HD, s. 276.

¹³² PFHR, s. 257.

¹³³ PFHR, s. 257.

¹³⁴ HD, s. 276-277.

¹³⁵ Por.: HD, s. 434-435.

Racjonalność i rozumność poprzedzają wiarę (*fe*), która będzie właśnie aktem oddania się w najgłębszym sensie rozumienia tego słowa.

Rzecz daje rozum, stwierdza Zubiri. Za tym stwierdzeniem kryje się wypowiedź mówiąca o tym, że sama rzecz sugeruje rozumowi, co może być jej fundamentem, który jest dany w aprehensji pierwotnej tylko w postaci wieloznacznej sugestii. Jeśli rozum odkrywa ten fundament, to znaczy dochodzi do czegoś, co przekracza daną w percepcji rzecz realną. Oznacza to, że fundament nie jest z tą rzeczą doskonale zgodny (*exactamente coincide*), lecz jedynie z nią zbieżny (*converge*). Świadczy to o tym, że tak poznany fundament rzeczy jest rozumny, a nie racjonalny. Taka jest też prawda rozumu. Jest ona zbieżnością w kierunku rzeczywistości obecnej w rzeczy. Rozumny, to znaczy koherentny z rzeczywistością, a nie idealnie do niej dopasowany. Koherencja jest znakiem prawdy rozumu¹³⁶.

Dlaczego nie zawsze ludzie dochodzą do poznania fundamentu? Zubiri odpowiada, że czasami człowiek woli zamienić rzeczywistość-fundament w przedmiot i tym samym oddalić się od Boga¹³⁷. To, co jest najtrudniejsze do zaakceptowania dla człowieka, to absolutność jego Ja, którą trzeba tworzyć, opierając się na ukrytym fundamencie. Człowiek odczuwa niechęć przed tym trudem. Wolałby odpocząć, odprężyć się od konstruowania swojego absolutnego Ja – pisze Zubiri. Wtedy też łatwo uznać, że Bóg jest tylko przedmiotem, a to oddala od Boga. Trud związany z własną absolutnością, uprzedmiotowienie Boga, oddalenie się od Niego są trzema powiązаныmi istotowo fenomenami. Aby to przezwyciężyć, należy ponownie odkryć religację, Zubiri upatruje w tym możliwość przezwyciężenia zarówno ateizmu, agnostycyzmu, jak i obojętności¹³⁸.

Oddanie (*entrega*)

Czym jest oddanie? Ma ono w sobie coś aktywnego i pasywnego, gdyż człowiek akceptuje w nim bycie prowadzone przez Boga. Jest to czynność interpersonalna, pochodząca od człowieka i zwrócona w kierunku Boga¹³⁹. Oddanie zawsze się wyraża w jakiejś konkretnej religii. Nie oznacza to, że w religii mamy Boga „przed” sobą, gdyż jest to Bóg dany zawsze w „ku” (w kierunku obecnym w rzeczywistości). W tym „ku” odkrywamy się jako „odniesieni” do Boga. W oddaniu się człowiek świadomie spełnia pewne akty „ku” Niemu. Gdyby się udało dotrzeć do końca tego „ku”, okazałoby się, że jest nim Bóg¹⁴⁰.

¹³⁶ PFHR, s. 283.

¹³⁷ HD, s. 473.

¹³⁸ HD, s. 181; D. Gracia, *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, “Estudios Eclesiásticos” 216-217 (1981) vol. 56, s. 75.

¹³⁹ HD, s. 214-215.

¹⁴⁰ HD, s. 202.

To, że oddanie się Bogu, będące formą weryfikacji hipotezy, dokonuje się w ramach jakiejś religii i wymaga religijnych aktów, wyjaśnia Sáez Cruz. Bóg ma być fundamentem ostatecznym rzeczywistości jako rzeczywistości oraz fundamentem mojego osobowego urzeczywistnienia (*realización*). Ma być korzeniem wszystkich moich możliwości osobowych i tym, który nakłania do rozwoju. Dlatego możemy Mu się oddawać przez adorację, prośbę i miłość jako Temu, który daje nam naszą rzeczywistość. W ten sposób Bóg nie jest konceptem, ideą, ale Bogiem żywym, Bogiem-Życiem. Bóg jest pojmowany jako rzeczywistość-sens (*realidad-sentido*) w funkcji życia człowieka¹⁴¹.

Zubiri pisze, że weryfikacja to próbowanie, fizyczne sprawdzenie (*probación física*) rzeczywistości na sobie samym, w swoim życiu. Człowiek zwraca się ku rzeczywistości, szukając w niej oparcia (*apoyo*). Rzeczywistość ma wielką liczbę not, które są cechami rzeczywistości rzeczy. Noty te są zdeterminowane przez moment rzeczywistości jako możliwości realizacji (*posibilidades de realización*) człowieka. Umiejscowienie tych możliwości w realizacji mojej osoby jest próbowaniem, sprawdzaniem (*experiencia*) rzeczywistości. Człowiek, oddając się, bada, sprawdza, czym jest władza rzeczywistości. Jest to sprawdzanie obecności (*inserción de la ulitmidad*) ostateczności, możliwości (*posibilitación*) i konieczności realizacji (*impelencia*) we własnym życiu¹⁴².

Sáez Cruz pisze, że „oddanie się jest pozytywnym doświadczaniem Boga. [...] W tym oddaniu się mogę doświadczyć przez upodobnienie [*conformación*], że wewnątrz jestem donacją Boga. W ten sposób oddanie jest osobistą donacją człowieka jako odpowiedź na osobiste oddanie się Boga, który w najściślejszym sensie jest rzeczywistością mojej osoby”¹⁴³.

Ponieważ oddanie dokonuje się w ramach jakiejś konkretnej religii¹⁴⁴, a ta jest uwarunkowana indywidualnie, społecznie i historycznie, to czynniki te warunkują także religijne oddanie się Bogu czy też sposób oddania się Jemu¹⁴⁵. Dlatego ta forma weryfikacji hipotezy Boga może potwierdzać wiele różnych hipotez.

Oddanie – wiara (*fe*)

Poniższe rozważania Zubiriego dotyczą wiary na jeszcze bardziej pierwotnym poziomie aniżeli konkretna wiara religijna. Wiara ma tu charakter doświadczeniowego próbowania fundamentu. Według baskijskiego myśliciela wiara jest

¹⁴¹ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 214.

¹⁴² HD, s. 100-101.

¹⁴³ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 224.

¹⁴⁴ PFHR, s. 83; M. Jagłowski, *Realizm transcendentálny...*, s. 247.

¹⁴⁵ H.C. Gudiel, *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Roma 2006 s. 208.

radykalnym oddaniem się¹⁴⁶. Wiara tu ukazana jest wyrazem tego, kim człowiek jest jako religowany, czyli przywiązany do rzeczywistości, aby móc żyć osobowo. Jest ona czymś wcześniejszym niż wiara religijna.

Zubiri pisze, że oddanie się Bogu, co jest aktem wiary, jest tak naprawdę oddaniem się w stosunku do własnego wnętrza osoby. Wiara jest ruchem ku wewnętrznej transcendencji. Jest on skierowany ku prawdzie realnej, która w nieodparcie efektywny sposób kształtuje człowieka źródłowo. Jest to wiara w Boga, mój fundament. Ma ona dwa aspekty łączące się w jednym akcie wiary. (1) Wiara to odpowiedź na dynamiczne napięcie mojej prawdy realnej w odniesieniu do prawdy realnej, jaką jest Bóg. (2) Wiara to oddanie się Bogu dającemu się w rzeczach. „W tym przyłgnięciu [*adhesión*] człowiek wciela się w osobę, której wierzy, i w ten sposób dzieli z nią los. Ponieważ osoba, do której się przyłgnęło, jest prawdą realną, skutkuje to tym, że osoba, która przyłgnęła, przejmuje [*cobra*] w jakiś sposób właściwości (powiedzmy to tak) prawdy osobowej tego, do kogo się przyłgnęło. Dzięki temu ten, kto przyłgnął, zwiększył swoją prawdę realną prawdą realną osoby, do której przyłgnął. Stał się dzięki temu prawdziwszy, bardziej ukazujący [*manifesto*], wierniejszy, bardziej nieporuszony”¹⁴⁷. Przedmiotem wiary jest prawda realna Boga¹⁴⁸. Gdy zachodzi oddanie się Bogu-fundamentowi, to możemy mówić o jedności poznania i wiary¹⁴⁹. Wiara to uczynienie swoim przyciągania pochodzącego od Boga jako osoby prawdziwej, która nas pociąga ku sobie. Na tym polega radykalny dostęp człowieka do Boga¹⁵⁰.

Bóg jest w jakiś sposób doświadczany, stąd wiara nigdy nie jest absolutnie ślepa. Jego obecność jest zawarta w kierunku rzeczywistości. Dlatego można powiedzieć, że istnieje jakiś moment racjonalny oddania się Bogu¹⁵¹. Według Zubiriego jego metafizyka i sposób mówienia o Bogu nie zakłada istnienia jakiejś tajemnicy, jak to jest w wierze chrześcijańskiej. Człowiek poznaje Boga demonstratywnie (*demonstrativamente*), w powyższym sensie¹⁵².

Gdy jest inteligowana rzeczywistość-fundament, inteligencja spełnia podwójną funkcję. Odkrywa rzeczywistość (rozum) oraz otwiera nas na działanie fundującego Boga, pozwalając na zakotwiczenie mojej rzeczywistości w Nim (wiara). Wiara i rozum nie są dwiema funkcjami inteligencji. Ich złożoność jest wywołana przez charakter fundujący rzeczywistości. Człowiek poznaje pewien

¹⁴⁶ Por.: PFHR, s. 86; patrz także: F. Alluntis Learreta, *El hombre y Dios, de Xavier Zubiri*, „Verdad y Vida” 44 (1986), s. 76.

¹⁴⁷ HD, s. 233-234.

¹⁴⁸ HD, s. 503.

¹⁴⁹ HD, s. 272.

¹⁵⁰ HD, s. 236-237.

¹⁵¹ HD, s. 242.

¹⁵² HD, s. 253.

przedmiot, który tak naprawdę nie jest przedmiotem, tylko jego osobistym fundamentem. Nie oznacza to, że automatycznie zaakceptuję Boga jako fundament mojego Ja. To wszystko czyni wiarę możliwą, ale nie automatyczną i konieczną. Dlatego możliwość wiary nie jest czymś dodanym do poznania rzeczywistości Boga. Samo poznanie rzeczywistości Boga jest otwartością na możliwą wiarę¹⁵³.

Wiara to nie zgoda (*asentimiento*) na fundament, tylko przyjęcie (*admisión*) fundamentu. Przekracza ono granice zgody intelektualnej. Wiara nie jest sądem. Owszem, ma związek z prawdą, ale polega na dopuszczeniu czegoś prawdziwego. To dopuszczenie to oddanie się innej osobie. Dlatego wiara to oddanie się Bogu; nie zgoda na sąd pod wpływem jakiegoś świadectwa, tylko oddanie się Bogu dającym się w religacji¹⁵⁴.

Święty Augustyn, analizując akt wiary, rozróżnia między Bogiem a tym, co On wypowiada. Jednak, jak zauważa Zubiri, Augustyńskie rozumienie wiary wprowadza pewną dwoistość w akt wiary, gdyż wierzę w kogoś i jednocześnie przyjmuję, że to, co on komunikuje, jest prawdziwe. Tymczasem według Zubiriego wiara jest aktem prostym, bez dwoistości. Jest to możliwe, gdy samą prawdą jest osoba, w którą się wierzy. Według Zubiriego na tym polega wiara w Boga. Wiara to oddanie się rzeczywistości osobowej, o ile ta jest prawdziwa¹⁵⁵.

Powyższe przemyślenia konkluduje Pintor-Ramos. Podkreśla on rolę oddania. Dostęp do fundamentu nigdy nie może być tylko teoretyczny. Ze względu na charakter rzeczywistości, która mnie tworzy, człowiek wobec niej nie może pozostać tylko na poziomie teoretycznym, ale musi się jej oddać, co prowadzi do wiary, która jest aktem integralnym człowieka w stosunku do rzeczywistości¹⁵⁶.

Drogi do Boga nie można przebyć drogą konceptów, samej spekulacji, samego myślenia. Zubiri mówi, że problem Boga to problem fizycznie problematyczny¹⁵⁷. Jak zauważa González, Zubiri tak naprawdę nie przeprowadza dowodu na istnienie Boga. Dla baskijskiego filozofa naszym pierwszym i najważniejszym zajęciem oraz troską powinna być wola fundowania własnego życia, od której pochodzą poszukiwanie, życie i bycie w rzeczywistości¹⁵⁸. Wszelka weryfikacja hipotezy dotyczącej Boga będzie szła właśnie po tej linii.

¹⁵³ HD, s. 250-251.

¹⁵⁴ HD, s. 226-227.

¹⁵⁵ HD, s. 229.

¹⁵⁶ A. Pintor-Ramos, *Dios y...*, s. 117.

¹⁵⁷ HD, s. 151.

¹⁵⁸ M.D. González, *Dios, problema...*, s. 77.

Mistyka naturalna

Potwierdzeniem, że hipoteza fundamentu jest prawdziwa, jest to, że gdy do niego przyłgnę w ramach jakiejś religii, to on mnie umocni. W wątku tych rozważań Zubiri dodaje pewną ciekawą uwagę. Stwierdza, że „objawienie nie polega na tym, że się dyktuje pewne prawdy, aby czyjś duch je usłyszał. Polega ono zwyczajnie na pewnego rodzaju wewnętrznym doświadczeniu manifestującym [*experiencia manifestiva*], dzięki któremu Bóg sprawia, że osoba, która się Mu oddaje, ma pewne idee i światło dotyczące samego bóstwa wyższe niż te, które uzyskałaby dzięki aktywności własnej inteligencji”¹⁵⁹. Oddajmy to innymi słowami. Posiadając pewne sugestie, czym fundament mógłby być, człowiek mu się oddaje, a on potwierdza mu słuszność jego wyboru przez dodatkowe zrozumienie, czym ten fundament jest. To dodatkowe zrozumienie przewyższa naturalne zdolności ludzkiego pojmowania. Można by powiedzieć, że Bóg niejako mistycznie czy quasi-mistycznie potwierdza człowiekowi na poziomie naturalnym, że oddając się Jemu, dokonał właściwego wyboru. Jeśli zatem ateista nie oddaje się Bogu¹⁶⁰, to nie tylko jest uboższy metafizycznie (bo nie przyłgnął do absolutnej prawdy realnej), ale także nie otrzymuje od Niego żadnego dodatkowego zrozumienia dotyczącego fundamentu. Natomiast osoba, która się świadomie Bogu oddaje w ramach swojej religii, doznaje niejako wewnętrznego potwierdzenia słuszności swojego wyboru na poziomie własnej rzeczywistości¹⁶¹ oraz dodatkowego zrozumienia, czym jest fundament. Dopiero na tym może być nabudowana mistyka związana z jakąś religią.

Weryfikacja szkicu

To w ramach religii następuje weryfikacja szkicu według dwóch modeli, które Zubiri zaproponował w *Inteligencia y razón*, jakimi są przenikanie oraz upodobnienie¹⁶². Pierwszy model polega na „umieszczaniu się” w Bogu, którego hipotezę się stworzyło. Przykładem tego jest historia Izraela i jego relacji z Bogiem. Bóg w historii tego narodu potwierdza, że jest prawdziwy. Drugi, czyli upodobnienie, polega na „umieszczaniu” w sobie Boga, którego hipotezę się posiada¹⁶³. W tym

¹⁵⁹ PFHR, s. 82-83; H.C. Gudiel, *La fe según...*, s. 208.

¹⁶⁰ Por. R.S. Niziński, *Geneza trudności związanych ze rozumieniem immanencji Boga. Specyfika ujęcia zagadnienia przez Xaviera Zubiriego*, „Ruch Filozoficzny” LXXII (2016) 2, s. 89.

¹⁶¹ Por. R.S. Niziński, *Xavier Zubiri como místico*, „The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 73-85; tenże, *From the perception of things to the hypothesis of God. Is Xavier Zubiri a mystic?*, „Argument: Biannual Philosophical Journal” 2016, 6/2, s. 341-356.

¹⁶² IRA, s. 247-251, 257.

¹⁶³ J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 220-221; A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 334-335; D. Gracia, *Religación y religión en Zubiri*, w: *Filosofía de la religión*, red. M. Fraijó, Trotta,

przypadku być może Zubiri odwołuje się do doświadczenia Mistrza Eckharta i Świętej Teresy z Ávila, którzy dokonują weryfikacji Boga poprzez umieszczenie Go w swoim wnętrzu¹⁶⁴.

4. PRAWDA RACJONALNA

Ostatecznie to w ramach religii potwierdza się lub wyklucza, czy dana metafizyczna hipoteza fundamentu jest prawdziwa, czy fałszywa. Jak odnotowuje Pintor-Ramos, weryfikacja zawsze musi być zarówno jakąś zgodnością z systemem referencyjnym, którym jest to, co jest dane, jak i musi być wyrażona historycznie¹⁶⁵. W przypadku weryfikacji szkicu fundamentu życia osobowego prawdziwość fundamentu musi się potwierdzić efektywnie i konkretnie w czasie w tym sensie, że przyjęcie tego fundamentu, jakim jest według metafizycznej hipotezy Bóg, owocuje rzeczywistym umocnieniem tego, co jest dane, czyli człowieka. W praktyce będzie to mocniejsze lub słabsze umacnianie ludzkiego życia osobowego, a więc i pełniejsza lub mniej pełna weryfikacja hipotezy Boga¹⁶⁶.

Zubiri dystansuje się wobec swojej metody, którą uważa za bezwzględnie (*rigurosamente*) konkluzywną. Niemniej jednak zaznacza, że nigdy nie da ona możliwości osiągnięcia prawdy ostatecznej¹⁶⁷. Jeśli religacja jest faktem, to weryfikacja jakiejś hipotezy Boga już nie jest faktem, bo odnosi się do tego, co nie jest dane w percepcji¹⁶⁸. W konsekwencji nigdy nie dojdzie do pełnej weryfikacji, bo ta musiałaby być oglądaniem fundamentu¹⁶⁹. Stąd prawda racjonalna ma charakter jedynie zbieżności, a nigdy adekwatności¹⁷⁰. Prawdy metafizyczne to jedynie kolejne etapy zmierzania w kierunku, który sugeruje rzeczywistość¹⁷¹. Dlatego hiszpański filozof uznaje, że to jego rozwiązanie enigmy rzeczywistości zawsze może być dyskutowane, bo jest to droga rozumu, a nigdy fakt¹⁷². Rozwią-

Madrid 1994, [s. 15-16 maszynopis]; E. Solari, *La raiz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religion*, Santiago de Chile 2010, s. 345; M.D. González, *Dios, problema...*, s. 80.

¹⁶⁴ Por. D. Gracia, *Religación...*, [s. 15-16 maszynopis].

¹⁶⁵ Por.: A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 295n.

¹⁶⁶ IRA, s. 258, 270.

¹⁶⁷ HD, s. 280-281.

¹⁶⁸ HD, s. 481.

¹⁶⁹ Por.: IRA, s. 269.

¹⁷⁰ IRA, s. 260-261, 271.

¹⁷¹ IRA, s. 284; G. Díaz Muñoz, *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, "Estudios Eclesiásticos" 84 (2009), nr 328, s. 135.

¹⁷² A. Pintor-Ramos, *Religación...*, s. 330, 334; J. Sáez Cruz, *La accesibilidad...*, s. 219.

zanie, do którego dochodzi Zubiri według własnej metody, jest jedynie prowizoryczne¹⁷³.

Wątpliwości dotyczące skuteczności tego typu weryfikacji

Przedstawiona droga weryfikacji szkicu Boga budzi jednak istotne wątpliwości. Weryfikacja ma polegać na dwóch krokach. Pierwszy, racjonalny, to wyjaśnienie faktów przez stworzenie adekwatnego szkicu Boga. Drugi, rozumny, to oddanie się tak szkicowanemu Bogu w religii. Weryfikacja następuje, gdy przylgnąwszy religijnie do takiego Boga, moje życie (życie danej społeczności) ulegnie umocnieniu, co wyraża się w historii. Sam schemat weryfikacji wydaje się zrozumiały, jednak praktyczna jego sprawdzalność jest chyba niemożliwa.

Spróbujmy w praktyczny sposób przemierzyć metodę weryfikacji jakiejś hipotezy dotyczącej fundamentu religacji. Załóżmy, że Tomasz z Akwinu tworzy swoją hipotezę Boga jako przyczyny sprawczej. Natomiast Zubiri tworzy swoją, czyli hipotezę Boga jako przyczyny formalnej, po czym obydwaj wymyślone przez siebie hipotezy weryfikują w ramach religii chrześcijańskiej¹⁷⁴. Tomasz oddaje się chrześcijańskiemu Bogu, a Ten musi mu jakoś potwierdzać słuszność jego koncepcji Boga, gdyż – można sądzić – Tomasz do końca życia trwa przy opinii, że Bóg to przyczyna sprawcza. Podobnie czyni Zubiri. Także i on w podobny sposób otrzymuje potwierdzenie słuszności własnej hipotezy Boga jako przyczyny formalnej, bo nie wycofuje się ani z wiary chrześcijańskiej, ani ze swojej koncepcji Boga. W tym miejscu postawmy pytanie – jeśli kryterium prawdziwości miałoby być umocnienie życia oparte na przyjętym fundamencie, to która z tych hipotez fundamentu jest prawdziwsza?

Sądzę jednak, że zasadnicza trudność znajduje się gdzie indziej. Czy religia w ogóle potwierdza jakąś hipotezę metafizyczną co do natury przyczynowania fundamentu? Myślę, że dla wierzącego nie ma większego znaczenia, czy Bóg jest przyczyną sprawczą, czy też formalną. Dla wierzącego liczy się, czy Bóg się nim opiekuje, odpuści mu grzechy, gwarantuje życie po śmierci itp.

W rozmowie z Jezusem Sáez Cruz, który jest kontynuatorem filozofii Boga Zubiriego, stwierdziłem, że hinduiście religia potwierdza jego panteistyczną wizję bóstwa, a Tomaszowi z Akwinu potwierdza to, że Bóg jest przyczyną zewnętrzną, a nie wewnętrzną rzeczy. Wydaje się więc, że każdemu wyznawcy jego religia potwierdza prawdziwość jego hipotezy, gdyż religia jest sferą bardzo

¹⁷³ A. Pintor-Ramos, *Dios y...*, s. 114-116.

¹⁷⁴ W PTH (s. 168-196), czyli w jeszcze nieostatecznej formie swojej filozofii na ten temat, Zubiri mówi wprost o weryfikacji metafizycznej hipotezy dotyczącej Boga, która ma miejsce przez wiarę w Chrystusa. Zubiri jednoznacznie wskazuje na to, że on sam dokonuje takiej weryfikacji w ramach religii chrześcijańskiej.

mocno związaną z subiektywnymi odczuciami zaznawania umocnienia w życiu. Można by zatem sądzić, że religijne oddanie się wyznawcy zawsze subiektywnie potwierdza słuszność jego założeń. Mój rozmówca na tak postawiony zarzut odpowiedział, że hinduistyczna hipoteza bóstwa nie ma potwierdzenia w systemie referencyjnym, na którego podstawie stworzyło się panteistyczną hipotezę Boga, więc hipoteza teistyczna jest prawdziwsza. W tym miejscu dotykamy, tak sądzę, zasadniczej trudności religijnego kryterium, gdyż to nie doświadczenie umocnienia życia opartego na kontakcie z jakimś bóstwem jest potwierdzeniem prawdziwości hipotezy, tylko logiczna koherencja z systemem referencyjnym, a to jest właśnie to, czego chce uniknąć Zubiri¹⁷⁵.

Słuszność hipotezy fundamentu według autora *El ser sobrenatural* ma skutkować umocnieniem życia jednostki, a także społeczeństwa, a to dokonuje się w czasie. Solari zauważa, że Zubiri preferuje kryterium historyczne jako doświadczeniowe kryterium prawdziwości szkicu. Przykładem weryfikacji historycznej jest historia Izraela, gdzie w ciągu swoich dziejów Izraelici potwierdzali, że ich Bóg jest prawdziwy. Jak zatem zinterpretować to, że obecnie 80% Żydów to ateści? Jeśli dla Zubiriego najprawdziwszą religią jest chrześcijaństwo poprzedzone przez religię żydowską (o czym jeszcze będzie mowa), to jak w takim świetle interpretować wypieranie chrześcijaństwa przez islam w Afryce czy w niektórych krajach Europy? Wydaje się, że kryterium historyczne nie weryfikuje niczego, gdyż nie mamy dostępu do końca historii, kiedy ostatecznie okaże się, która religia przetrwała. Ponownie zatem najbezpieczniejszym kryterium prawdziwości danej hipotezy fundamentu pozostaje zgodność z systemem referencyjnym. Jest to zatem powrót do zgodności idei z tym, co dane, a tymczasem Zubiri nieustannie daje nam do zrozumienia, że to doświadczenie jest ostatecznym kryterium prawdziwości hipotezy fundamentu.

5. ZAGADNIENIE JEDNOŚCI INTELEKCJI

Kończąc *Inteligencia y razón*, Zubiri dokonał bardzo ciekawego zestawienia wpływu poszczególnych modalności intelektu na siebie. Jeśli poznanie w pierwszym stadium to zaledwie kontakt z rzeczywistością rzeczy i notami (aprehensja pierwotna), to w drugim następuje próba ustalenia, czym jest rzecz na poziomie jej not (logos). Natomiast w trzecim stadium (rozum) szuka się fundamentu rzeczy już poznanej na poziomie not, wgłębiając się w jej rzeczywistość. Jaka jest zależność między tymi stadiami poznania? Zubiri uznaje, że

¹⁷⁵ Por.: A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad...*, s. 295.

z jednej strony aprehensja pierwotna determinuje logos i rozum, gdyż te dwie ostatnie intelekcyjne zawsze wychodzą od tego, co jest dane w aprehensji pierwotnej. Z drugiej strony, poznanie rozumowe, czyli odkrycie, czym jest rzecz w głębi, wpływa w jakimś stopniu na aprehensję pierwotną. Baskijski myśliciel obrazuje to przykładem z dziedziny nauk przyrodniczych: Przebywszy trzy etapy poznania i poznawszy, że światło w głębi jest fotonem, ponownie wracam do aprehensji pierwotnej. Tym razem inteliguję światło na poziomie aprehensji pierwotnej z perspektywy uzyskanej wiedzy rozumowej, czyli wiedząc, że światło to foton. W praktyce oznacza to, że teraz inteliguję światło jako foton. Światło jest zrozumiane (*comprehendido*) jako foton. Foton zostaje wcielony (*incorporado*) w światło. Ta inkorporacja zostaje nazwana przez Zubiriego zrozumieniem (*comprensión*)¹⁷⁶.

Hiszpański filozof stwierdza, że te trzy rodzaje intelekcyjne w swojej inkorporacji tego, co polowe i światowe, tworzą pewną jedność strukturalną determinacji. Można powiedzieć, że postrzegamy rzecz realną z punktu widzenia, czym ona realnie jest (rozum). I właśnie tym jest zrozumienie. Baskijski filozof zauważa, że w praktyce jest prawie niemożliwe rozróżnienie między intelekcją rzeczy realnej w aprehensji pierwotnej a intelekcją, czym rzecz realnie jest¹⁷⁷. Wiąże się to z tym, że nie ma percepcji z neutralnego punktu. Percypując rzecz, zawsze mam już pewne idee dotyczącej jej głębi i to one jakoś wpływają na tę percepcję. Odzyskanie (*recuperación*) to zobaczenie, jak foton wpływa na to, że światło świeci. Odzyskanie jest jednym ze sposobów obecności (*actualización*) w intelekcyjnej. W tym ostatnim etapie, pisze Zubiri, „inteligujemy więcej niż wcześniej. Nie jest to ściśle «więcej», a raczej «lepiej». Jest to lepsza aktualizacja [obecność w intelekcyjnej odczuwającej]. To właśnie zrozumienia [*comprensión*] brakowało aprehensji pierwotnej rzeczywistości”¹⁷⁸. W zrozumieniu już wiemy, czym ona w swej istocie jest. „Dlatego pełną intelekcyjną jest aprehensja rozumiejąca [*aprehensión comprensiva*]. [...] To zrozumienie nie jest tylko faktem ale jest koniecznością”¹⁷⁹. Zrozumienie jest stopniowe. Można zrozumieć więcej lub mniej, lepiej lub gorzej¹⁸⁰. Dzięki zrozumieniu pojmuje się (*comprende*) strukturę (*estructuración*) rzeczywistości, czyli to, jak rzeczywistość jako taka wpływa na strukturę not i jaka jest zasada, która funduje strukturę rzeczywistości w jedyny system not każdej rzeczy realnej¹⁸¹. Jeśli prawda realna (aprehensja pierwotna) to przede wszystkim obecność rzeczywistości w intelekcyjnej, to następ-

¹⁷⁶ IRA, s. 328-329.

¹⁷⁷ IRA, s. 333-334.

¹⁷⁸ HD, s. 337.

¹⁷⁹ HD, s. 337.

¹⁸⁰ IRA, s. 336-338.

¹⁸¹ J. Sáez Cruz, *Sobre el problema de la realidad*, Málaga 2013, s. 139-140.

ne modalności ubogacają tę rzeczywistość w coraz więcej treści. W zrozumieniu jesteśmy mniej skoncentrowani na rzeczywistości, za to mamy więcej określającej ją treści¹⁸².

Mówiąc o zrozumieniu, Óscar Barroso Fernández trochę inaczej stawia akcenty. Dochodzi on do wniosku, że „zależność między aprehensją pierwotną i zrozumieniem jest dwukierunkowa, czyli cyrkularna”¹⁸³. To, co jest dane w aprehensji pierwotnej, stanowi punkt wyjścia zrozumienia. Sam fundament podlega ciągłej rewizji z punktu widzenia tego, co sam ufundował. Poznawszy, czym jest fundament, lepiej rozumiemy to, co jest bezpośrednio percypowane w aprehensji pierwotnej. Zrozumiawszy lepiej to, co bezpośrednio dane, ponownie weryfikujemy poznany wcześniej fundament. Na tym polega postęp wiedzy. Barroso Fernández zauważa, że zrozumienie może tak mocno wpływać na aprehensję pierwotną, że nawet może modyfikować jej treść (*afinar, modular, e incluso modificar*)¹⁸⁴.

Status metafizyczny rzeczy i człowieka

Zubiri, potwierdziwszy swoją hipotezę fundamentu w ramach religii chrześcijańskiej, może teraz spojrzeć na rzeczy i na to, co się dokonuje w religacji, z perspektywy poznanego fundamentu. Zatem, odwołując się do jego terminologii, można powiedzieć, że jest to aprehensja rozumiejąca (*aprehensión comprensiva*), czyli zrozumienie. Jest dość trudno ustalić, które wypowiedzi można przypisać Zubiriemu tworzącemu hipotezę Boga, a które są już zweryfikowaną hipotezą, ponownie odniesioną do aprehensji pierwotnej, czyli które są zrozumieniem. Sam autor *El ser sobrenatural*, tworząc hipotezę Boga, umieszcza w niej takie treści, które potem pozytywnie zweryfikuje. Sam ponadto zaznacza, że w praktyce nie jest możliwe oddzielenie zrozumienia od aprehensji pierwotnej.

Jak zatem Zubiri rozumie rzeczy, człowieka, Boga? Nie będę w tym miejscu przytaczał wszystkich znanych już nam wypowiedzi tego filozofa, które on umieszcza w szkicu Boga, gdyż zostały one uznane przez niego za prawdziwe. Przytoczę jedynie te najważniejsze oraz kolejne, z nich wynikające.

Rzeczy są ambiwalentne, gdyż na poziomie not są tym, co percypujemy, na przykład kamieniem, a na poziomie swojej rzeczywistości są pewnym przedstawieniem Boga *ad extra*. Rzecz nie jest nie-Bogiem (jak u Tomasza z Akwinu)¹⁸⁵.

¹⁸² E. Solari, *La raiz...*, s. 353.

¹⁸³ O. Barroso Fernández, *El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo*, „Revista Internacional de Filosofía” 48 (2009), s. 126.

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ HD, s. 12.

„Stworzenie to życie samego Boga w sposób wolny wyprojektowane *ad extra* w skończonej postaci”¹⁸⁶.

Człowiek w swoim życiu osobowym, polegającym na przemianie rzeczywistości własnej, jest Bogiem. W życiu osobowym Bóg daje siebie człowiekowi w rzeczach jako fundament wewnętrzny i formalny oraz jako fundament rzeczywistości własnej osoby ludzkiej¹⁸⁷.

Z tej perspektywy Zubiri może powiedzieć, że „Bóg nie jest osobą ludzką, ale osoba ludzka jest w jakiś sposób Bogiem: jest Bogiem na ludzki sposób (*humanamente*)”¹⁸⁸. „Nie jest tak, że człowiek ma doświadczenie Boga, ale jest istotowo [*formalmente*] doświadczeniem Boga”¹⁸⁹. Człowiek jest skończonym sposobem bycia Bogiem poprzez tworzenie rzeczywistości własnej¹⁹⁰.

To wszystko zaciera różnicę między Bogiem a człowiekiem. Ja jestem rzeczywisty, będąc w Bogu. Z drugiej strony nie jestem Bogiem, tylko sobą. Człowiek i Bóg nie są sobie przeciwstawieni. „Bycie nie-Bogiem jest pewnym sposobem bycia człowieka «w» Bogu”¹⁹¹.

Zubiri mówi o człowieku, że ma w sobie formę Boga (*deiformación*), która jest wewnętrzną cechą człowieka. (Można dodać, że każda rzecz ma tę formę, gdyż jest realna). Człowiek, będąc Bogiem, wyraża w skończony sposób Jego naturę. Jest to projekcja boskiego życia trynitarnego *ad extra*. Bóg znaturalizował swoją własną rzeczywistość w skończonej postaci. Człowiek, będąc istotowo *deiforme*, formy tej nie traci, będąc nawet potępionym¹⁹². „Używając języka antropomorficznego, można powiedzieć, że Bóg nieco skomplikował [*ha complicado*] swoją boską rzeczywistość, dając się *ad extra* osobom ludzkim”¹⁹³. Możemy przypuszczać, że Zubiri nawiązuje do tego, że posiadanie rzeczywistości własnej dokonuje się w Bogu w sposób prosty: On sam sobie ją daje. Natomiast człowiek uzyskuje ją z zewnątrz.

Inspiracje z *El ser sobrenatural*

W kwestiach filozoficznego poznania Boga Zubiri obficie nawiązuje do *El ser sobrenatural*. W *El hombre y Dios*, a więc dojrzałym już filozoficznym dzie-

¹⁸⁶ HD, s. 531, przypis 309, w którym przytacza się notę marginalną dopisaną przez Zubiriego.

¹⁸⁷ HD, s. 534. Dosłownie brzmi to tak „Człowiek jest Bogiem dającym się jako fundament wewnętrzny i formalny religacji w zwierzęciu rzeczywistości” (*el hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación en el animal de realidades*).

¹⁸⁸ HD, s. 12.

¹⁸⁹ HD, s. 543; D. Gracia, *El tema...*, s. 77.

¹⁹⁰ HD, s. 545-546

¹⁹¹ HD, s. 178-179.

¹⁹² HD, s. 478; PTH, s. 616.

¹⁹³ HD, s. 574; D. Gracia, *El tema...*, s. 76-77; D. Gracia, *Voluntad de verdad*, s. 234n.

le, mówiąc o dawaniu się Boga osobom, używa terminu „donacja”, który w podobnym kontekście pojawia się czterdzieści lat wcześniej w *El ser sobrenatural*. W traktacie tym, pisząc o miłości Boga, Zubiri stwierdza, że jest ona donacją, która nas prowadzi do Niego¹⁹⁴. W okresie dojrzałym baskijski filozof rozróżnia między zwykłym dawaniem się Boga w rzeczach, które będzie przebywaniem osobowym¹⁹⁵, natomiast w ludziach dawaniem się właśnie na sposób donacji¹⁹⁶.

Jeśli idzie o metafizyczne poznanie Boga, które, zgodnie z dojrzałą metodą Zubiriego zaprezentowaną w *Trylogii*, dokonuje się poprzez skonstruowanie hipotezy dotyczącej tego, jaki Bóg mógłby być, baskijski myśliciel odwzorowuje ją prawie tak samo, jak to przestawił w *El ser sobrenatural*. Powołując się na Greków, jako teolog Zubiri pisze, że Bóg daje się sobie samemu, co jest Jego immanencją, oraz daje się formalnie stworzeniu, czyli na zewnątrz. Bycie w rzeczach, to dawanie siebie na zewnątrz, czyli Jego transcendencja względem siebie samego. Są to Jego projekcje *ad intra* i *ad extra*¹⁹⁷, czyli sposoby wylewania się jego rzeczywistości, która jest rzeczywistością źródłową¹⁹⁸.

6. ZWERYFIKOWANY SZKIC BOGA A CHRZEŚCIJAŃSTWO

W poprzednim rozdziale przytoczyłem opinię Zubiriego, w której uznaje, że chrześcijaństwo wraz z poprzedzającą je religią żydowską jest religią najprawdziwszą. Jeśli wtedy nie byliśmy w stanie do końca powiedzieć, dlaczego baskijski myśliciel ma prawo tak sądzić, to teraz ta jego wypowiedź jest już jasna. Prawdziwość tej konkluzji wynika z tego, że po pierwsze, potwierdza to historia, która jest ważnym kryterium weryfikacji szkicu, zarówno religijnego, jak i metafizycznego. Bóg chrześcijan czyni ludzkie życie pełnym, a chrześcijaństwo jako religia się rozprzestrzenia. Po drugie, idee metafizyczne zawarte w religii chrześcijańskiej (ale te zaprezentowane w *El ser sobrenatural*, czyli neoplatonistyczne¹⁹⁹), są takie same, jak wykazał Zubiri w swojej metafizyce.

W *El hombre y Dios* Zubiri pisze, że dla chrześcijaństwa rzeczy są „w” Bogu. Oznacza to, że w chrześcijaństwie rzeczy są rzeczywiste, będąc na kształt Boga (*deiformes*). Są Bogiem *ad extra*. Dla chrześcijaństwa bycie *ad extra* oznacza „być jak Bóg” (*ser como Dios*). Człowiek jest formalną projekcją boskiej własnej

¹⁹⁴ SS, s. 478.

¹⁹⁵ HD, s. 203.

¹⁹⁶ HD, s. 214.

¹⁹⁷ SS, s. 472, 493-494, 563.

¹⁹⁸ SS, s. 480-481.

¹⁹⁹ Por.: PTH, s. 438-531.

rzeczywistości. Realizowanie się jako osoba ludzka dokonuje się przez zawładnięcie rzeczywistości, czyniące człowieka na kształt Boga²⁰⁰.

Według Zubiriego taka też jest istota chrześcijaństwa. Zanim chrześcijaństwo jest religią zbawienia, najpierw jest religią bycia formą Boga (*deiformidad*). Bycie formą Boga jest najwyższą formą bycia realnym w Bogu, stąd doświadczeniowy charakter chrześcijaństwa jest najwyższym stopniem doświadczenia teologalnego. Dlatego chrześcijaństwo jest nie tylko prawdziwą religią, ale jest także prawdą „radykalną”, a ponadto „formalną”, i to w stopniu najwyższym ze wszystkich religii²⁰¹.

Te słowa w całościowym kontekście filozofii Zubiriego nie powinny dziwić. W latach 30. i 40. XX wieku Zubiri w *El ser sobrenatural* dał do zrozumienia, że ukazany przez niego neoplatonizm chrześcijański wywodzący się z religijnego objawienia Starego i Nowego Testamentu jest sposobem myślenia, wobec którego czuje bardzo dużą sympatię. Myślę, że po przeprowadzeniu powyższych analiz można pokusić się o stwierdzenie, że w pewnym sensie przyjął go za swój. Jego filozofia jest bowiem próbą potwierdzenia słuszności tego teologicznego myślenia. Stąd, jeśli po kilku dekadach dochodzi do wniosku, że chrześcijaństwo, ale w wersji neoplatońskiej, jest najbardziej zgodne z tym, co ukazuje filozofia, to jest to w pewnym sensie konsekwencją jego upodobania wyrażonego w *El ser sobrenatural*. Logiczne jest zatem, że w systemie Zubiriego chrześcijaństwo i filozofia wzajemnie się potwierdzają.

²⁰⁰ HD, s. 14.

²⁰¹ HD, s. 15; D. Gracia, *Religación...*, [s. 24 manuskrypt].

ZAKOŃCZENIE

Zgłębianie filozofii Zubiriego można zaczynać, przyjmując, że jest ona pewną formą fenomenologii, która na ostatnim etapie szuka istoty rzeczy i ostatecznych zasad uniwersum, czyli przechodzi w metafizykę. Bez wątpienia był to przede wszystkim filozof i – jak wskazują liczne komentarze na ten temat – starannie oddzielał filozofię od teologii. Można przypuszczać, że był to w jego działalności filozoficznej zamysł szczery. Dlatego można zrozumieć wysiłek zarówno jego osobisty, jak i wszystkich, którzy podążają jego tropem, aby metodologicznie wychodzić od tego, co jest dane (jest faktem), a nie religijnie objawione. Trzymanie się faktów bowiem jest pewnym gwarantem niezależności od teologii i umożliwia uprawianie filozofii.

Jednak sędzę, że jest to trudna droga przybliżania się do filozofii Zubiriego, gdyż wymaga zaakceptowania jako faktów choćby ambiwalencji rzeczy albo religacji. Tymczasem nie jest to łatwe zadanie, gdyż fakty te wydają się trudne do przyjęcia jako fakty albo przynajmniej są mocno dyskusyjne. Sędzę, że prościej jest spojrzeć na filozofię Zubiriego jako kształtowaną nie tylko przez Husserla (fenomenologia), Heideggera (poszukiwanie ostatecznych zasad rzeczywistości – metafizyka), ale także w trzecim etapie przez swoiście interpretowanego Arystotelesa (rzecz to rzeczywistość) oraz mocno zinterpretowany neoplatonizm chrześcijański (przyczynowanie formalne Boga, dynamiczność rzeczywistości i napięciowy charakter osoby ludzkiej) wyrażony w *El ser sobrenatural*. Mówiąc o tym trzecim etapie, González akcentuje przede wszystkim wpływ Arystotelesa odczytywanego dynamicznie w duchu greckim, a nie łacińskim, co pozwala Zubiriemu oddalić się od metafizyki Heideggera, aby *arché* uczynić nie z bycia (*Sein*), tylko z rzeczywistości. Jednak sędzę, że aby dopełnić obrazu kontekstów wpływających na Zubiriego, trzeba w tym ostatnim etapie mocniej zaznaczyć wpływ chrześcijańskiego neoplatonizmu zaprezentowanego w *El ser sobrenatural*. To właśnie za tymi, którzy – zdaniem Zubiriego – do tego nurtu nawiązują, Zubiri przyjmuje, że rzeczywistość, począwszy od jej absolutnego źródła, którym jest Bóg, jest istotowo dynamiczna. Rozprzestrzenia się ona w ten sposób, że jako przyczyna wewnętrzna konstituuje formę rzeczy od niej pochodzących, które są jej reprodukcją. Jednocześnie przyczyna ta wytwarza w nich napięcie (dostrzegane w osobie ludzkiej), pociągając je ku sobie, by osiągnęły pełnię swojej doskonałości przez zjednoczenie się ze źródłem obecnego w nich *arché*

– rzeczywistością absolutną (Bogiem). Można przypuszczać, że przyswojenie sobie tych neoplatońskich idei jest na tyle mocne, iż pozwala Zubiriu „wiedzieć” jako fakty choćby ambiwalentność rzeczy i religację jako zasadę życia osobowego.

W tej perspektywie nie może dziwić, że Zubiri uznaje chrześcijaństwo za religię prawdziwszą od innych, jedyną prawdziwą. Obraz świata, który go zainspirował i który pewnie uznał za swój, ukazany mu przez teologów neoplatoników greckich, tak jak ich zinterpretował w *El ser sobrenatural*, jest oparty na objawieniu chrześcijańskim. Jeśli zatem autor *El ser sobrenatural* już w latach 30. XX wieku akceptuje tę chrześcijańską teologiczną wizję rzeczywistości, to nie może dziwić, że wiele lat później dochodzi do wniosku, że to sama filozofia pokazuje, iż chrześcijaństwo jest religią najbardziej zbliżoną do tego, jaki jest świat. Nie może dziwić także i to, że Zubiri rozczytywał się w dziełach mistyków chrześcijańskich i w ich pismach dostrzegał potwierdzenie tezy, iż rzeczy są nośnikami formy Boga właśnie w duchu jego neoplatońskiej filozofii i że Boga można poznać jedynie w rzeczach. Tak Zubiri rozumiał Teresę od Jezusa, którą dobrze znał, choć ona sama twierdziła coś innego.

W niniejszej książce starałem się wykazać, że przy bezpośrednim zestawieniu z filozofią Zubiriego neoplatonizm chrześcijański ukazany w *El ser sobrenatural* – niepozornym dziełku, zazwyczaj rzadko cytowanym przez komentatorów – jest bez wątpienia ważną filozoficzną inspiracją dla tego myśliciela. Widać to doskonale w filozoficznej terminologii Zubiriego oraz w metafizycznej wizji rzeczywistości, która jest odbiciem tej teologicznej, greckiej z *El ser sobrenatural*. Uznani komentatorzy oraz kontynuatorzy Zubiriego rzadko odwołują się do tego quasi-artykułu. Chcą oni bowiem widzieć w autorze *El hombre y Dios* czystej wody filozofa, tak jak zresztą chciał tego sam Zubiri. Sądzę, że gdyby zapytać któregoś z kontynuatorów jego myśli, czy on jest neoplatonikiem, to odpowiedź brzmiałaby „nie”. Jako powód zostałyby przytoczone stwierdzenie, że przecież wizja Boga, którą Zubiri osiąga w ramach swojej filozofii, jest jedynie wyjaśnieniem powszechnie dostępnych faktów, więc mieszanie do tego neoplatonizmu nie jest potrzebne.

Tymczasem komuś, kto ma trudności z zaakceptowaniem tego, co Zubiri uznaje za fakty, odwołanie się do teologii z *El ser sobrenatural* pozwala zrozumieć, co ten filozof ma na myśli i dlaczego fakty przybierają w jego doktrynie właśnie taką postać. Ponadto odwołanie się do tego dzieła umożliwia zrozumienie, dlaczego co jakiś czas pojawiają się w filozofii Zubiriego takie, a nie inne hipotezy (na przykład, że rzeczywistość jest istotowo dynamiczna lub że Bóg to rzeczywistość osobowa o takiej, a nie innej charakterystyce życia osobowego, albo że wszelkie przyczynowanie ma charakter formalny i ekstatyczny), które następnie Zubiri uznaje za pozytywnie zweryfikowane.

Rzeczą obrazującą, jak trudno jest sklasyfikować poszczególne wypowiedzi Zubiriego na temat zależności między Bogiem a człowiekiem, są choćby dylematy, czy dana wypowiedź ma charakter metafizyczny czy teologiczny. W filozofii z *El hombre y Dios* Zubiri stwierdza, że charakter rzeczywistości jako takiej to czyste boskie życie *ad extra* w swojej skończoności. Rzeczy to projekcja Boga *ad extra*¹. Natomiast Sáez Cruz, komentując tę wypowiedź, stwierdza, że jest to już zagadnienie teologiczne². Skąd to zamieszanie? Zubiri raz potwierdziwszy, że fundament rzeczywistości to Bóg, czyli rzeczywistość absolutnie absolutna, z perspektywy tej wiedzy rozumie, kim jest człowiek, na czym polega w swej odkrytej istocie religacja i czym są rzeczy. Dlatego stworzenie, to Bóg *ad extra*. Tymczasem Sáez Cruz, kwalifikując tę samą wypowiedź jako teologiczną, być może ma jednocześnie przed oczami *El ser sobrenatural*, czyli tekst teologiczny sprzed czterdziestu lat, gdzie Zubiri mówi to samo, ale podczas „referowania” teologii ojców greckich. Tymczasem po przedstawieniu ewolucji myśli Zubiriego można powiedzieć, że zakresiła ona pełny krąg, co polega na tym, że inspirując się teologią neoplatońską, autor *El hombre y Dios* filozoficznie ją potwierdza.

Dlaczego Zubiri milczy na temat roli, jaką odegrał neoplatonizm w jego doktrynie? Pewnie nie wyjdziemy tutaj poza spekulacje. Owszem, sam filozof retrospektywnie uznaje, że zasadniczo pozostawał pod wpływem fenomenologii, a następnie Heideggera. O neoplatonizmie natomiast nie wspomina. Skąd zatem to milczenie? Można przypuszczać, że od początku Zubiri uznał, że neoplatonizm ojców greckich *grosso modo* jest prawdziwy. Nie wspomina zaś o nim, by go interpretowano tylko jako filozofa zaczynającego od faktów, a nie jako kogoś, kto powieła czyjąś wizję rzeczywistości, i to wywodzącą się z objawienia religijnego. Jak relacjonuje Pintor-Ramos, w okresie, gdy Zubiri zaczyna oddalać się od Heideggera, w niektórych kręgach krąży opinia, że jedynie nieznacznie koryguje filozofię swojego niemieckiego mistrza w duchu egzystencjalizmu chrześcijańskiego czy wręcz katolickiego³. Może właśnie dlatego Zubiri podkreśla to, że dokonana przez niego w *El ser sobrenatural* analiza neoplatonizmu chrześcijańskiego to jedynie studium historyczne? Może także liczyło się dla niego to, że jako filozof wykazał, w co wierzył jako chrześcijanin, i dlatego wspomnianie o źródle jego inspiracji filozoficznych jest zbędne. Są to jednak tylko domysły. Świadectwa osób, które blisko znały Zubiriego, ukazują go jako człowieka bardzo religijnego, rozczytanego w dziełach mistyków chrześcijańskich i zawsze nawiązującego do Boga w dyskursach filozoficznych.

¹ HD, s. 313 (dla wydania z 1984 r.).

² J. Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995, s. 217.

³ A. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994, s. 48.

Potwierdzeniem tego, że neoplatonizm chrześcijański towarzyszył Zubiriemu stale, jest choćby tekst *Acerca del mundo* z roku 1960 czy późniejszy *Estructura dinámica de la realidad* z roku 1968. W roku 1980 Xavier Zubiri, patrząc retrospektywnie na rozważania z lat 30. i 40., zawarte w *Naturaleza, Historia, Dios*, czyli między innymi na tekst *El ser sobrenatural*, stwierdził: „jest to pewien okres nie tyle przewyciężony, ile zaabsorbowany [wyróżnienie samego Zubiriego] w tej metafizyce rzeczywistości, którą zajmuję się od trzydziestu pięciu lat”⁴.

⁴ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999, s. 17. Jest to wstęp do wydania w języku angielskim, napisany w roku 1980.

BIBLIOGRAFIA

- Alluntis Learreta F., *El hombre y Dios, de Xavier Zubiri*, „Verdad y Vida” 44 (1986), s. 61-80.
- Aniz Iriarte C., *Punto de partida en el acceso a Dios. Vía de la religación en Xavier Zubiri*, “Estudios Filosóficos” 35 (1986), s. 237-268.
- Bañón J., *Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” 19 (1992), s. 287-312.
- Barroso Fernández O., *El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo*, „Revista Internacional de Filosofía” 48 (2009), s. 117-135.
- Borragán Torre V.M., *La justificación intelectual de Dios en Xavier Zubiri*, „Naturaleza y Gracia” 33 (1986), s. 253-277.
- Buber M., *Slowa-zasady*, tłum. K. Bukowski, „Znak” 26 (1974) nr 3, s. 291-300.
- Cabria Ortega J.L., *Relación teológico-filosófica en el pensamiento de Xavier Zubiri*, Roma 1997.
- Castilla de Cortázar B., *La persona desde el punto de vista transcendental: Zubiri y Polo*, „Studia poliana” 17 (2015), s. 73-100.
- Conill J., *El sentido de la noología*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 277-291.
- Conill J., *La cuestión de la transcendentalidad (y sus transformaciones)*, w: *Kant, Razón y Experiencia*, „Bibliotheca Salmanticensis”, Estudios 274, Salamanca 2005, s. 31-42.
- del Campo A., *La función transcendental en la filosofía de Zubiri*, w: *Realitas I*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1974, s. 141-157.
- Danel Janet F., *Pensar la política desde la filosofía de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, red. J.A. Nicolás, O. Barroso, Granada 2004, s. 665-716.
- Díaz C., *El hombre y Dios en Xavier Zubiri*, „Revista Agustiniana” 34 (1993), s. 165-193.
- Díaz Muñoz G., *Búsqueda de Dios en el misterio según X. Zubiri*, „Estudios Eclesiásticos” 84 (2009), nr 328, s. 131-162.
- Díaz Muñoz G., *Teología del misterio en Zubiri*, Barcelona 2008.

- Domínguez E.J., *Deificación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, [praca licencjacka Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Teología], Salamanca 2002.
- Ellacuría I., *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*, „Cuadernos Salmantinos de Filosofía” II/1 (1975), s. 157-184.
- Ellacuría I., *La idea de la filosofía en Xavier Zubiri*, w: *Homenaje a Zubiri*, vol. I, Madrid 1970, s. 459-523.
- Ellacuría I., *Religación, actitud radical del hombre*, „Asclepio” 16 (1964), s. 97-155.
- Espinoza R., *Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘de suyo’ y el ‘prius’*. „The Xavier Zubiri Review” 4 (2002), s. 67-100.
- Espinoza R., *Algunas reflexiones sobre la ‘formalidad’, el ‘más’ y el ‘hacia’*, „The Xavier Zubiri Review” 5 (2003), s. 27-68.
- Espinoza Lolas R., *Realidad y ser en Zubiri*, Granada 2013.
- Espinoza Lolas R., *Realidad y tiempo en Zubiri*, Granda 2006.
- Ferraz Fayos A., *Zubiri: el realismo radical*, Madrid 1988.
- Ferrer Delgado D., *Razón y religación. Una aproximación radical a la filosofía de Zubiri*, Madrid 2008.
- Fowler Th.B., *Causality and Personal Causality in the Philosophy of Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 91-112.
- Fowler Th.B., *Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri*, „Xavier Zubiri Review” 2 (1999), s. 83-102.
- Fowler Th.B., *The Existence of God in Zubirian Theology*, „The Xavier Zubiri Review” 12 (2010-2012), s. 47-83.
- García J.J., *El poder de lo real en Xavier Zubiri y su lectura de los padres griegos*, „The Xavier Zubiri Review” 4 (2002), s. 19-66.
- García Rojo E., *Razón y fe en el destino de la Europa contemporánea*, „Revista de espiritualidad” 207-208 (1993) nr 52, s. 203-225.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. 2, tłum. s. Teresa, Poznań 1962.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Gogola J., *Czym jest chrześcijańska mistyka?*, <https://kapucyni.pl/czytelnia/duchowo/mistyka/959-czym-jest-chrzecijaska-mistyka> [dostęp: 22.04.2018].
- Gómez Cambres G., *La persona y Dios*, „La ciudad de Dios” 195 (1982), s. 223-269.
- Gómez J.M., *Claves fenome-noológicas para un concepto de verdad como coindicencia: la verdad dual en Zubiri*, w: *Verdad, Hermenéutica, Adecuación*, red. J.A. Nicolás, J. Grondin, Madrid 2016, s. 231-255.
- González A., *Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 503-518.

- González A., *El eslabón aristotélico*, „Cuadernos salmantinos de filosofía” XXXV (2008), s. 5-36.
- González A., *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, „Miscelánea Comillas” 44 (1986), s. 485-521.
- González A., *Los orígenes de la reflexión teológica de Zubiri*, „Theologica Xaveriana” 179 (2015), s. 209-250.
- González A., *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*, Madrid 2008 [praca doktorska Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994], <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1201404090.pdf> [dostęp: 27.02.2018].
- González M.D., *Dios, problema de todos*, w: *Voluntad de vida. Ensayos filosóficos*, Seminario Zubiri – Ellacuría, Managua 1993, s. 77-91.
- Gracia (Guillen) D., *Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad*, w: *Zubiri 1898-1983*, red. J.I. Tellechea Idígora, Guipúzcoa 1984, s. 73-137.
- Gracia D., *Ciencia y filosofía: Una historia en tres actos*, w: *La filosofía y su otro: Para pensar el presente*, red. O. Barroso, J. de la Higuera, L. Sáez, Granada 2013, s. 325-356.
- Gracia D., *Construyendo valores*, Madrid 2013.
- Gracia D., *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Madrid 2017.
- Gracia (Guillén) D., *El problema del fundamento*, w: *Zubiri ante Heidegger*, red. J.A. Nicolás, R. Espinoza, Barcelona 2008, s. 33-79.
- Gracia D., *El tema de Dios en la filosofía de Zubiri*, „Estudios Eclesiásticos” 216-217 (1981) vol. 56, s. 61-78.
- Gracia D., *La antropología de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, O. Barroso, Granada, s. 87-116.
- Gracia D., *Religación y religión en Zubiri*, w: *Filosofía de la religión*, red. M. Fraijó, Trotta, Madrid 1994, s. 491-512.
- Gracia D., *Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri*, w: *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, H. Samour, Granada 2007, s. 3-67.
- Gracia D., *Valor y precio*, Madrid 2013.
- Gracia D., *Voluntad de verdad*, Madrid 2008.
- Grazia D., wykład z dnia 12.11.2010 (nagranie: Archiwum Xavier Zubiri Fundación, Madrid).
- Gracia D., *Zubiri en los retos actuales de la Antropología*, w: *Zubiri desde el siglo XXI*, red. A. Pintor-Ramos, Salamanca 2009, s. 111-158.
- Gracia D., *Zubiri en su contexto o la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del siglo XX*, „Rocinante” 5 (2010), s. 17-31.

- Gracia (Guillén) D., *Zubiri, treinta años después*, <http://www.racmyp.es/R/racmyp/docs/anales/A91/A91-18.pdf> [dostęp: 12.04.2018], s. 6-13.
- Gudiel H.C., *La fe según Xavier Zubiri. Una aproximación al tema desde la perspectiva del problema teológico del hombre*, Roma 2006.
- Jągłowski M., *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*, Olsztyn 2000.
- Jubera A., *A propósito de un curso de X. Zubiri*, „Mayeútica” 1 (1975), s. 45-57.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Llenín Iglesias F., *La realidad divina. El problema de Dios en Xavier Zubiri*, Oviedo 1990.
- López García J.M., *Esencia y transcendentalidad en el realismo de Zubiri*, [praca doktorska UNED, Facultad de Filosofía], Madrid 2013.
- López Quintás A., *La dimensión teológica del hombre según Xavier Zubiri*, w: *Antropologie tipologiche e filosofia della religione*, Perugia 1984, s. 245-283.
- López Quintás A., *La labor intelectual de Zubiri vista desde 1993*, „Diálogo filosófico” 25 (1993), s. 71-77.
- Mazón M., *Aristóteles en la metafísica de Zubiri*, w: *Balance y perspectivas de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás y O. Barroso, Granada 2004, s. 305-321.
- Mazón M., *La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri*, w: *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, H. Samour, Granada 2007, s. 231-258.
- Nicolás J.A., *La teoría zubiriana de la verdad*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 293-310.
- Niño Mesa, F., *Inteligencia y educación en el pensamiento de Xavier Zubiri*, „Cuadernos de la Filosofía Latinoamericana” 16 (1983), s. 5-14.
- Niziński R.S., *From the perception of things to the hypothesis of God. Is Xavier Zubiri a mystic?*, „Argument: Biannual Philosophical Journal” 6/2 (2016), s. 341-356.
- Niziński R.S., *Geneza trudności związanych ze rozumieniem immanencji Boga. Specyfika ujęcia zagadnienia przez Xaviera Zubiriego*, „Ruch Filozoficzny” LXXII (2016) 2, s. 77-94.
- Niziński R.S., *Panteísmo en la filosofía de Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 5-15.
- Niziński R.S., *Racionalność czy rozumność: próba zmiany paradygmatu filozoficznego poznania Boga – myśl Xaviera Zubiriego*, „Logos i Ethos” 24 (2) (2017), s. 129-153.
- Niziński R.S., *Religacja jako przejaw emanacji Boga. Filozofia Xaviera Zubiriego (1898-1983)*, „Logos i Ethos” 44 (1) (2017), s. 89-113.
- Niziński R.S., *Xavier Zubiri como místico*, „The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 73-85.

- Niziński R.S., *Polemika Xaviera Zubiriego z fenomenologiczną koncepcją religii*, „Filozofia Chrześcijańska” 15 (2018), s. 125-144.
- Niziński R.S., *Przyczynowanie osobowe i jego neoplatoński kontekst. Filozofia Boga Xaviera Zubiriego*, „Logos i Ethos” 47 (1) (2018), s. 43-72.
- Niziński R.S., *Metafizyka a interpretacja doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne a filozoficzne zdziwienie*, „Studia Redemptorystowskie” 16 (2018) [przyjęty do druku].
- Onofre Pinto J.C., *Noergología. Actualidad y dinamismo en Xavier Zubiri: Inteligencia, sentimiento y volición*, Madrid 2015 [praca doktorska Universidad Pontificia Comillas].
- Ortega F., *La teología de Xavier Zubiri. Su contextualización en la teología contemporánea*, Huelva 2006.
- Pintor-Ramos A., *Dios como problema en Zubiri*, „Universitas Philosophica” 2 (1985), s. 29-44.
- Pintor-Ramos A., *Dios y el problema de la realidad en Zubiri*, „Cuadernos de Pensamiento” 1 (1987), s. 107-121.
- Pintor-Ramos A., *El lenguaje en Zubiri*, „Cuadernos salmantinos de filosofía” XIV (1987), s. 93-133.
- Pintor-Ramos A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1983.
- Pintor-Ramos A., *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Salamanca 2006.
- Pintor-Ramos A., *Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca 1994.
- Pintor-Ramos A., *Religación y “prueba” de Dios en Zubiri*, „Razón y Fe” nov. 1988, s. 319-336.
- Rivera de Ventosa E., *Filosofía de la religión en X. Zubiri: Lo teologal y lo teológico*, w: *Exilios filosóficos de España*, red. A.H. Soriano, Salamanca 1992, s. 515-531.
- Rivera E., *El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, w: *Realitas III-IV*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1979, s. 339-366.
- Sáez Cruz J., *Estatuto noológico de causalidad personal intramundana*, w: *Zubiri desde el siglo XXI*, red. A. Pintor-Ramos, Salamanca 2008, s. 193-217.
- Sáez Cruz J., *La accesibilidad de Dios: su mundianidad y transcendencia en X. Zubiri*, Salamanca 1995.
- Sáez Cruz J., *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte I*, „The Xavier Zubiri Review” 10 (2008), s. 37-89.
- Sáez Cruz J., *La causalidad personal: una propuesta zubiriana en diálogo con Mario Bunge, parte II*, „The Xavier Zubiri Review” 11 (2009), s. 55-90.
- Sáez Cruz J., *La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la clave de la religación*, „Revista Augustiniana” 34 (1993), s. 55-119.

- Sáez Cruz J., *La razón sentiente en las "vías analógicas". Una interpretación zubiriana*, w: *Religión y persona*, red. I. Murillo, Madrid 2006, s. 461-472.
- Sáez Cruz J., *Sobre el problema de la realidad*, Málaga 2013.
- Sanchez Gauto C.E., *The Transcendental Panentheism of Xavier Zubiri in Nature, History, God and Man and God*, „The Xavier Zubiri Review” 13 (2013-2015), s. 107-132.
- Savignano A., *La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri*, „The Xavier Zubiri Review” 8 (2006), s. 5-16.
- Savignano A., *Xavier Zubiri: de la fenomenología a la metafísica de lo real*, „The Xavier Zubiri Review” 14 (2016-2018), s. 17-40.
- Savignano A., *Zubiri y la filosofía de la religión*, „Pensamiento” vol. 71 extraordinario (2015), nr 266, s. 425-434.
- Secretan Ph., *El concepto de la realidad en la filosofía de Xavier Zubiri*, w: *Guía Comares de Zubiri*, red. J.A. Nicolás, Granada 2011, s. 329-350.
- Soares Bello J., *¿Tiene sentido la crítica de Gustavo Bueno al concepto zubiriano de religación?*, „The Xavier Zubiri Review” 13 (2013-2015), s. 77-86.
- Solari E., *La raíz de lo sagrado. Contribuciones de Zubiri a la filosofía de la religión*, Santiago de Chile 2010.
- Tirado San Juan V.M., *La experiencia religiosa según Zubiri*, „Communio” 18 (1996), s. 383-396.
- Torres Queiruga A., *El hombre como experiencia de Dios en Zubiri*, w: *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, red. Á. Álvarez Gómez, R. Martínez Castro, Santiago de Compostela 1996, s. 167-185.
- Torrevejano Parra M., *Transcendentalidad y metafísica. La repetición kantiana de Zubiri*, w: *Transcendentalidad y racionalidad*, red. J.L. Blasco, M. Torrevejano, Valencia 2000, s. 87-118.
- Wojtysiak J., *Spór o istnienie Boga. Analityczno-intuicyjny argument na rzecz teizmu*, Poznań 2012.
- Wojtysiak J., *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a a innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”*, „Roczniki Filozoficzne” LX (2012) nr 4, s. 313-337.
- Zubiri X., *Acerca del mundo*, Madrid 2010.
- Zubiri X., *Cinco lecciones de filosofía*, Con un nuevo curso inédito, Madrid 2009.
- Zubiri X., *Cursos universitarios*, vol. 1, Madrid 2007.
- Zubiri X., *Cursos universitarios*, vol. 2, Madrid 2010.
- Zubiri X., *Cursos universitarios*, vol. 3, Madrid 2012.
- Zubiri X., *Cursos universitarios*, vol. 4, Madrid 2013.

- Zubiri X., *El hombre y Dios*, Nueva edición, Madrid 2012.
- Zubiri X., *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid 2006.
- Zubiri X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Madrid 1999.
- Zubiri X., *El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Madrid 2015.
- Zubiri X., *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina*, w: X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 2007, s. 454-542.
- Zubiri X., *En torno al problema de Dios*, w: X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999, s. 417-454.
- Zubiri X., *Escritos menores*, Madrid 2007.
- Zubiri X., *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid 1996.
- Zubiri X., *Estructura de la metafísica*, Madrid 2016.
- Zubiri X., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006.
- Zubiri X., *Inteligencia sentiente*, vol. I: *Inteligencia y realidad*, Madrid 2011.
- Zubiri X., *Inteligencia y logos*, Madrid 2008.
- Zubiri X., *Inteligencia y razón*, Madrid 2008.
- Zubiri X., *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994.
- Zubiri X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1999.
- Zubiri X., *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid 1999.
- Zubiri X., *Respectividad de lo real*, w: *Realitas III-IV*, Trabajos del seminario Xavier Zubiri, Madrid 1979, s. 13-43.
- Zubiri X., *Sobre la esencia*, Nueva edición, Madrid 2016.
- Zubiri X., *Sobre la realidad*, Madrid 2001.
- Zubiri X., *Sobre el hombre*, Madrid 1986.
- Zubiri X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Madrid 1992.

SUMMARY

The philosophy of Xavier Zubiri is recognized as one of the most difficult to understand. After I had written several articles dedicated to some particular problems related to this philosophy, I realized that there is something unclear in this philosophy, which makes it difficult to explain to others and to be fully understood by them. As I realized, there is a hidden supposition in it, which is not clearly exposed either by Zubiri or by his followers. And even though this philosophy has been explored for years, this hidden supposition still makes it unclear. Zubiri in the self-presentation of his philosophical backgrounds acknowledges that his philosophy owes most to the phenomenology of Husserl and metaphysics of Heidegger. He also admits to being influenced by Aristotle to a certain degree.

Zubiri starts his analyses from perception of things, with which he fulfills phenomenological requirement of beginning philosophy with the description of reality. As a final step he adds metaphysics, which explains the description of reality, because reality has something enigmatic and therefore demands some explanation of perceived facts. Following this code of interpretation of Zubiri's philosophy it is difficult to grasp its core meaning.

What is this hidden supposition? In *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology*, which he wrote in the 30s' and 40s' of the 20th century, Zubiri presents purely historically early Christian Neoplatonic theology. In the same work he confesses his strong affection to this metaphysical vision of reality. In this theological work he presents how the world comes from God. According to this Neoplatonic scheme, God creates the world not as an efficient cause but as a formal one. It means that He is the essence of all the creatures, producing metaphysical tension between them and Him. We could call this theology the descending way of knowing the reality. It starts with Christian revelation explaining in philosophical terms how God creates and what the result of his creational action is. In the same work Zubiri also states that it is possible to discover the same ideas following the way up, i.e. departing from the creatures and ascending to God. And this will be the hidden supposition of his philosophy. Zubirian philosophy can be understood, and this is my thesis, as a kind of proof that the Neoplatonic vision of the reality presented in *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology* is true and can be discovered by reason alone, i.e. departing only from description of facts. So I dare to state that that Neoplatonic vision of the reality is an important

SUMMARY

source of inspiration for Zubirian philosophy. So far, I have not met anybody who would attribute such importance of this theological work to the philosophy of Zubiri.

In this book I am trying to show how the metaphysical ideas presented by Zubiri in *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology* are present in his philosophy. Furthermore, I am trying to show that Zubiri borrows a good part of his philosophical vocabulary from this work. The influence of Neoplatonism in his philosophy starts right with the description of facts. He completes the facts with metaphysical theories, which reflect the ones exposed in the Neoplatonic theology. In the end, Zubiri comes to the conclusion that philosophy testifies that the Neoplatonic vision of the reality presented in *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology* is the one which has the strongest support in facts and seems the most reasonable.

The scheme of the book is as following: In the first chapter I present Zubiri's main ideas exposed in *The Supernatural Being: God and Deification in Saint Paul's Theology*, which he will continue in his philosophy. In the other chapters I go through his epistemology, anthropology, philosophy of religion and the idea of God, in order to show how they reflect and confirm the Neoplatonic theology.

Keywords: formal causality, tension, formality of reality, primordial apprehension, logos, reason, sketch.

