

JACEK POPŁAWSKI

Kołobrzeg

O odnowioną postać metafizyki w kontekście nauk teologicznych

On a Renewed Metaphysics in the Context of Theological Sciences

Z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii dobrze zrozumiałe jest zdanie, które mówi, że *głębia objawionej mądrości rozrywa ciasny krąg schematów myślowych, do których przywykliśmy, a które absolutnie nie są w stanie należycie jej wyrazić*¹. Najogólniej rzecz ujmując, zdanie to wypowiedziane zostało w kontekście wielkiej troski o odbudowanie lub zbudowanie od nowa głębokiej jedności między poznaniem filozoficznym i teologicznym² w perspektywie poszukiwania odpowiedzi na pytanie o ostateczną prawdę bytu. Obok tego, niezwykle przecież istotnego kontekstu, ważne jest tu jednak samo sformułowanie dotyczące potrzeby rozerwania ciasnego kręgu schematów myślowych, do których przywykliśmy, która w nie mniejszym stopniu niż do poznania filozoficznego odnosić się może także do poznania teologicznego. Określenie bowiem przedmiotu, metody i języka tych dyscyplin z jednej strony gwarantuje ich autonomię, z drugiej jednak strony zawsze grozi zamknięciem i niesłuszną separacją. To właśnie wtedy powstają *myślowe schematy*, do których przywykamy, a które stają się coraz mniej zdolne do wyrażania prawdy. Autonomia poznania filozoficznego i teologicznego jest czymś zasadniczo różnym od narastającego poczucia ich samowystarczalności, którego efektem może być jedynie tworzenie coraz to nowych perspektyw poznawczych, a następnie fragmentaryzacja wiedzy, w gąszczu której nie sposób już nawet stawiać pytań o fundamentalną prawdę bytu i o jego ostateczny sens.

Coraz powszechniejsze, choć wciąż niedostatecznie wyraźne, staje się dziś przekonanie, że w drodze ku poznaniu prawdy nie wystarczy odwoływanie się do tak zwanej interdyscyplinarności. Nie jest ona bowiem w stanie stworzyć takiej syntezy wiedzy, która zdolna byłaby do wyrażenia pełnej prawdy bytu. Do rangi kluczowego w tej sprawie urasta natomiast *problem metafizyki*, która drogą trudniejszą i bardziej wymagającą, ale skutecznie prowadzi ku głębi tajem-

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 23.

² Por. *tamże*, 48

nicy istnienia. Zgoda na metafizykę w wielu kręgach współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej nie oznacza oczywiście zgody na przeniknięcie jej światła we wszystkie, albo choćby tylko w niektóre (ważniejsze) obszary filozoficznych czy teologicznych poszukiwań. Potrzebna jest bowiem ponadto zgoda na taką metafizykę, która w warunkach współczesnej umysłowości pozostając sobą mogłaby spełnić swoje zadanie w drodze ku fundamentalnej i ostatecznej prawdzie bytu. Tak więc całe napięcie zaczyna koncentrować się dziś nie tyle wokół kwestii: czy w ogóle, ile raczej wokół pytania o to: *j a k a m e t a f i z y k a*. W odpowiedzi zaś na to pytanie odzywają od razu stare spory, a nierzadko też uprzedzenia, w rozstrzyganiu których grzęźnie natychmiast dopiero co wzbudzona odwaga. Po dziesiątkach lub nawet setkach lat *buntu* przeciw metafizyce, gdy nagromadziło się tyle lęków, nieporozumień i błędnych jej pojmowań, po pierwsze nie wolno zaniechać powrotu do jej początków, a także tej jej postaci, która nazywana klasyczną, wbrew pozorom i pomimo wszystko, przetrwała jednak próbę czasu. Powrót taki pozwala zrozumieć, że zasadniczy nurt myślenia metafizycznego w istocie nie kwestionuje nic z bezcennego dorobku myśli ostatnich pokoleń, nawet tego dorobku, który rozwijał się obok lub wprost w opozycji do metafizyki, lecz dopiero przeniknięty jej światłem nabiera właściwej głębi. Stąd, może ryzykowna, ale twórcza teza pierwszej części niniejszego artykułu, usiłująca pokazać niesprzeczność, jeśli nie wprost tożsamość metafizycznej *i n t u i c j i i s t n i e n i a i i n t u i c j i w o l n o ś c i*. Jeśli teza taka jest słuszna, to oznacza ona, że również metafizyka w swojej niewątpliwie najbardziej dojrzałej, klasycznej postaci musi być zasadniczo uzupełniona (ale nie odrzucona czy zmieniona). W samym jej centrum bowiem pojawia się od razu kategoria wolności, która nigdy dotąd za metafizyczną nie była uznana, a bez której nie sposób już dziś mówić o tajemnicy istnienia. Presja nowożytnej filozoficznej, a także teologicznej myśli jest tak wielka i na tyle uzasadniona, że jeśli metafizyka chce skutecznie przenikać głębię ostatecznej prawdy bytu, musi zdobyć się na odwagę zmiany schematów myślowych, do których przywykła. Schematy te bezwzględnie i skutecznie rozbija tajemnica *o s o b y*, widzianej w jej ostatecznym odniesieniu do bytu absolutnego (Boga), a nie tylko jako część, choćby najszlachetniejsza, uporządkowanego kosmosu.

I. METAFIZYCZNA INTUICJA WOLNOŚCI

Mówiąc o powrocie ku początkom metafizyki, nie zamierzamy śledzić zawsze pouczającej historii tej dyscypliny filozoficznej, a zatem i analizować różnych jej postaci odziedziczonych po poprzednich pokoleniach. Stojąc na stanowisku, że przedmiotem metafizycznej refleksji jest *b y t j a k o b y t (ens secundum quod est ens)*, zamierzamy natomiast zwrócić uwagę na istotny i pieczołowicie pielęgnowany element, pozwalający rzeczywiście ten przedmiot poznawczo ująć. Jest nim tak zwana *m e t a f i z y c z n a i n t u i c j a*. By uniknąć od razu

nieporozumień dotyczących fascynującego, powszechnie i często z wielkim pożytkiem używanego słowa „intuicja”, zaznaczyć wypada, że chodzi tu ściśle o intuicję i n t e l e k t u a l n ą, którą w podmiocie poznającym *powoduje przede wszystkim byt*³. Jej owocem nie jest więc w żaden sposób ani poruszenie woli, ani swoiste psychiczne doświadczenie (choć oczywiście trudno je tu zupełnie zbagatelizować czy pominąć), ale wyłącznie p o j ę c i e b y t u. Jak wnikliwie tłumaczy to J. Maritain, *słowo 'byt' jest właściwym słowem wyrażającym tę intuicję, choć oczywiście ani tym ubogim słowem, ani najbardziej uczonymi konstrukcjami językowymi nie bylibyśmy w stanie ukazać całego bogactwa zawartego w tej intuicji; potrzeba całej metafizyki nie tylko już wypracowanej, lecz i tej, która zostanie jeszcze wypracowana w całym jej przyszłym rozwoju, aby poznać bogactwo zawarte w pojęciu bytu. Wypowiadając razem ze słowem rzeczywistym słowo myślowe, w swojej głębi intelekt osiąga bezpośrednio bytu jako bytu, przedmiotu metafizyka.*

Wynika stąd, że chociaż metafizyczna intuicja związana jest z pewną subiektywną intelektualną dyspozycją (*habitus*⁴) poznającej osoby, to nie tylko nie powoduje ona utraty priorytetu intuicji bytu jako bytu przed tą wewnętrzną zdolnością, ale odwrotnie: ta wewnętrzna zdolność rodzi się właśnie w chwili percepcji bytu⁵, przez co subiektywne światło intelektu dostosowane zostaje do swego przedmiotu i może on być w odniesieniu do niego bardziej sprawny. Ta niezbyt łatwa do skrótowego ujęcia kwestia jest o tyle istotna w poszukiwaniu odnowionej postaci metafizyki, że pokazuje, jak subiektywna dyspozycja osoby rozstrzygać może o właściwym ujęciu przedmiotu metafizyki, a następnie o sposobie prowadzenia metafizycznej refleksji. Okazuje się mianowicie, że przedmiot ten w istocie jest bardziej dostępny i prostszy w ujęciu, niż zazwyczaj jesteśmy skłonni sądzić. *Chodzi tu bowiem (właśnie!) o widzenie bardzo proste, przewyższające wszelkie dyskursy i dowodzenia, chodzi o widzenie, którego bogactwa i możliwości nie może wyczerpać ani adekwatnie wyrazić żadne wypowiedziane słowo ludzkiej mowy, a w którym w jednej chwili decydującego wzruszenia i jakby w duchowym ogniu dusza jest w żywym, przenikającym i oświecającym kontakcie z rzeczywistością, dotyka jej i jest przez nią obejmowana*⁶. Jeśli ów kontakt z rzeczywistością – przywołując jedno z kluczowych słów współczesnej filozofii – nazwać można s p o t k a n i e m z b y t e m, to jednak w spotkaniu tym nie ujmuje się tego, czym byt jest, lecz wyłącznie to, że jest i że owo istnienie uwewnętrznione jest we wszystkich rzeczach, jakiegokolwiek by one były, nawet najbardziej niezbędne⁷. Dlatego tak ważne i zarazem tak trudne

³ J. Maritain, *Intuicja bytu*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. z fr. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 148.

⁴ Por. *tamże*, s. 146-147.

⁵ Por. *tamże*, s. 147.

⁶ *Tamże*, s. 147-148.

⁷ Por. *tamże*, s. 148.

w tym potencjalnie metafizycznym poznaniu jest rozróżnienie istoty bytu i jego istnienia. Rozróżnienie to jest trudne w tym sensie, że *trudno jest osiągnąć taki stopień intelektualnego oczyszczenia*, by dokonujący się w nas akt metafizycznej intuicji czynił nas *wystarczająco podatnymi, wystarczająco wolnymi, aby słuchać szeptu wszystkich rzeczy i aby słyszeć zamiast fabrykować odpowiedź*⁸.

W tym (przedfilozoficznym) sposobie ujmowania przedmiotu metafizyki, w tym spotkaniu z bytem jako bytem, wyraźnie zatem odczuć można – albo nawet wreszcie koniecznie trzeba – pewien szczególnie powiew świeżości lub lepiej: prawdziwej duchowej wolności. W pierwszym rzędzie chodzi tu o tę w o l n o ś ć, która pozwala poznającemu podmiotowi słuchać i słyszeć *szept wszystkich rzeczy*, która w akcie poznania pozwala im istnieć tak, jak istnieją, w ukryciu swojej istoty, nie „fabrykując” w żaden sposób wyrafinowanymi technikami intelektualnymi odpowiedzi na pytanie o ich tajemnicę. Wolność tę klasyczna filozofia określa jako zgodę na pierwszeństwo bytu względem aktu poznania, co stanowi absolutny rdzeń metafizycznej intuicji. Wydaje się, że w znanym z historii filozofii *przewrocie kartezjańskim*, kluczowym przecież dla wielu kierunków współczesnej filozofii, wbrew pozorom⁹ zabrakło tego rodzaju wolności, zgody na to, by byt najpierw był, by istniał tak, jak istnieje. Stąd też wolność bytu, którą w jego wyniku przez pokolenia odkrywano, nie jest zdolna ujawnić w pełni swojej istoty i swojej natury. Poznanie bowiem, pozbawione metafizycznej intuicji, uwolnione z kłępiących i utrudniających opis wielu aspektów rzeczywistości więzów metafizycznej perspektywy, pozornie tylko zyskuje swobodę i zdolność przenikania głębin tajemnicy wolności. W istocie grzęźnie ono w przestrzeni refleksji o tym, czym byt jest, pomijając niemal automatycznie podstawowy fakt jego istnienia. Tymczasem właściwa metafizycznemu myśleniu wolność poznania nie weryfikuje się w możliwości wyczerpującego czy skutecznego opisu wszystkich aspektów poznawanej rzeczywistości, ale w spotkaniu z bytem takim, jakim jest u samej podstawy jego tajemnicy.

Gdybyśmy mogli dobrze to zrozumieć i bez uprzedzeń przyjąć, okazałoby się natychmiast, że w perspektywie metafizycznej intuicji rzeczywistość pojawia się w o l n o ś ć i to wolność w zupełnie nieoczekiwanej postaci. Nie jest tu ona bowiem niczym innym, jak słuchanym i słyszonym *szeptem wszystkich rzeczy*, najgłębszą ich tajemnicą, a nawet *formą wszelkiej formy i doskonałością wszelkiej doskonałości*, w której *wszystkie poznawalne struktury rzeczywistości znajdują swoje ostateczne spełnienie i która uzewnętrznia się w działaniu w każdej istocie i we wzajemnym porozumiewaniu się wszystkich istot*¹⁰.

⁸ Tamże, s. 150.

⁹ Pozór polega tu na tym, że wydaje się, iż to dopiero filozofii współczesnej udało się odkryć tajemnicę wolności (osoby).

¹⁰ J. Maritain, *Intuicja bytu...*, dz. cyt. s. 163.

Twierdzenie takie może się oczywiście wydać zbyt ryzykowne. Nie ukrywamy przecież, że inspirowane jest ono ściśle metafizyczną refleksją dotyczącą tajemnicy istnienia, a nie tajemnicy wolności. Jednakże pragniemy tu właśnie z całą mocą zasugerować, że przeniesienie takie jest nie tylko zgodne z treścią (klasycznej) metafizycznej intuicji, ale ponadto zawiera w sobie potencjał zdolny posunąć naprzód zarówno całą metafizyczną refleksję, jak i refleksję o wolności. Możliwości takiej nie można zlekceważyć w sytuacji, w której trudno oprzeć się wrażeniu, iż obie one – nie schodząc się ze sobą – utknęły jakby w martwym punkcie. Niewątpliwie, tak radykalne zbliżenie pojęcia istnienia i pojęcia wolności, zwłaszcza w przestrzeni klasycznej metafizycznej terminologii, choć nie narusza w niczym jej istoty i tożsamości, musi wywołać swoisty szok. Wszakże to, co jest bezpośrednio oczywiste w metafizycznej intuicji, niekoniecznie musi takie być w ramach systematycznej refleksji. Z drugiej strony przyznać trzeba, że mozolnie, często niezależnie lub nawet w ostrej opozycji do metafizyki odkrywana tajemnica wolności niewiele ma wspólnego z wolnością, o której tutaj mowa.

Najogólniej rzecz ujmując, wolność, którą dotąd zdołaliśmy poznać, lokowana jest w przestrzeni tego, czym byt jest lub jaki jest, a więc w przestrzeni jego istoty. Nie umniejsza to oczywiście w żadnym razie znaczenia tego, co o wolności zdołały wypracować współczesne kierunki filozoficzne. Chodzi wszakże o to, że w podobnym wypadku nie jest możliwe określenie relacji wolności do istnienia tak, by wyrażała ona właściwie treść sygnalizowanej tutaj metafizycznej intuicji. Relacja ta bowiem nie jest taka, jak relacja istoty do istnienia, ani nawet, jak relacja aktu i możliwości, a już na pewno nie jest taka, jak relacja przypadłości do substancji. Wolność i tworzony przez nią porządek etyczny zrozumiany może być wówczas jedynie jako *specyficzne zjawisko zachodzące w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze kosmicznego porządku tego świata*¹¹, a jej zasięg ograniczony zasadniczo ontologiczną konstytucją bytu. Praktyczną konsekwencją takiego stanu rzeczy będzie więc możliwość mówienia o uporządkowanym istnieniu świata, nawet jeśli w jego etycznej sferze panuje tak gruntowny nieporządek (zło, cierpienie i grzech), że zdolny jest on wstrząsnąć nie tylko losem i życiem człowieka, ale także istnieniem (przynajmniej jakiejś części) tego świata (kosmosu).

Trzeba zapewne niemałej odwagi, by przyznać, że to raczej „poznawany przez nas porządek kosmiczny jest tylko szczególnym przypadkiem (zatem swoistą redukcją) porządku etycznego”¹². Jeszcze jednak większej odwagi wymaga sformułowanie fundamentalnego wniosku, na podstawie którego zdanie takie w ogóle ma sens, że mianowicie wolność jest r z e c z o w o t y m s a m y m, co istnienie – z tą różnicą, że zawiera w sobie pojęcie relacyjności, czego, przynajmniej tak wyraźnie, nie zawiera istnienie. Nie chodzi tu oczywiście – powtórzmy raz jesz-

¹¹ T. Węćławski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 121.

¹² Tamże.



cze – o wolność, którą znamy jako właściwość istoty niektórych bytów, lecz o tę, którą jako przedmiot metafizycznej intuicji poznajemy, gdy słuchamy i słyszymy *szept wszystkich rzeczy*. Otóż widzimy w nich wówczas najpierw i przede wszystkim *pewność i nieodwołalność*¹³ ich istnienia, a wraz z nimi także tegoż istnienia odrębność, niezależność i nieprzekazywalność. Najgłębszej treści tej właśnie metafizycznej intuicji, zawartej również w klasycznej formule: *substantia (persona) est sui iuris et alteri incommunicabilis*, nie można wyrazić inaczej, jak słowem wolność. Wolność bowiem jest najbardziej radykalną postacią odrębności, niezależności i nieprzekazywalności istnienia. Co więcej, wolności tej, w mniej czy bardziej wyraźny sposób, w ramach metafizycznej intuicji przypisuje się akt o znaczeniu ściśle ontologicznym. Można go względnie łatwo uchwycić na przykład w refleksji J. Maritaina, który mówi: *Uświadamiam sobie nagle, że dany byt (...) istnieje i w całkowitej niezależności ode mnie spełnia tę suwerenną czynność bycia, w pełni afirmującą samą siebie i w pełni nieuniknioną. A jednocześnie uświadamiam sobie, że ja również istnieję, lecz jakby odrzucony w moją samotność i znikomość przez to drugie istnienie, przez które rzeczy afirmują się same, a w którym ja nie mam z pewnością żadnego udziału; w odniesieniu do niego jestem po prostu niczym (...). Tak więc – konkluduje J. Maritain – pierwotna intuicja bytu jest intuicją pewności i nieodwołalności istnienia, a następnie śmierci i nicości (...). I po trzecie (...) zdaję sobie sprawę, że to istnienie pewne i nieodwołalne, dostrzeżone w jakiegokolwiek rzeczy, implikuje – nie wiem jeszcze w jakiej formie, być może w samych rzeczach, być może poza nimi – istnienie absolutne i niezaprzeczone, całkowicie wolne od nicości i śmierci*¹⁴.

Od spełniania suwerennej czynności bycia przez afirmację samego siebie do spełniania tejże czynności przez zgodę na afirmację mojego istnienia przez owo absolutne i niezaprzeczone istnienie (byt-bez-nicości, jak nazywa je J. Maritain) wiedzie długa droga. Tę drogę jednak trzeba przebyć nie tylko po to, by odkryć na nowo, ożywić i wydobyć pełne znaczenie znanej w klasycznej metafizyce relacji istnienia niekoniecznego i istnienia koniecznego. Tę drogę trzeba przebyć przede wszystkim dlatego, by zrozumieć do końca samą tajemnicę wolności, której zrozumienie jest możliwe wyłącznie w związku ze wspomnianą metafizyczną relacją. Otóż mamy skłonność sądzić, że wolność nie ma i nie może mieć żadnego związku z relacjami o charakterze metafizycznym (koniecznym), że one takie są właśnie dlatego, że nie są wolne (są konieczne). Gdyby bowiem były wolne, istnienie rzeczy (ich ontologiczna konstytucja) i całego tego naszego świata (jego uporządkowanie jako kosmosu) byłyby zależne od wolności, zwłaszcza od wolności w pełnym tego słowa znaczeniu: od wolności Boga i wolności człowieka. Wydaje się więc zupełnie oczywiste, że od wolności aż tak wiele zależeć nie może.

¹³ J. Maritain, *Intuicja bytu...*, dz. cyt., s. 164.

¹⁴ *Tamże*.

Choć trudno byłoby w tej chwili – i prawdopodobnie jeszcze długo będzie trudno – to udowodnić, pozwolimy sobie jednak tę oczywistość zakwestionować. Jako tymczasową podstawę takiego zakwestionowania można przyjąć wspomniany przed chwilą i względnie łatwo uchwytny akt spełniania czynności bycia przez afirmację samego siebie. Nie wiadomo oczywiście, na czym ten akt w istocie polega, jaka jest jego natura. Nie bardzo potrafimy sobie także wyobrazić sytuację, w której byt nie afirmowałby siebie. Skoro jednak mówimy, że spełnia on w ten sposób czynność bycia, znaczy to, że bez niego nie mógłby istnieć. Jeśli konsekwentnie nie pozwolimy teraz na zboczenie refleksji w stronę podobnych psychologicznych doświadczeń, a pozostaniemy w sferze analiz metafizycznych, pokaże się nam nagle wolność o niewyobrażalnym wprost zasięgu. To bowiem, że w wypadku istniejących bytów jej akt jest zawsze aktem zgody na istnienie (aktem afirmacji siebie) nie oznacza jeszcze, że można przyjąć go jako niezmienny element konstytuujący i tak stały kosmiczny porządek świata. Takie właśnie rozumowanie w istocie eliminuje wolność z refleksji metafizycznej i ontologicznej, czyniąc ją *specyficznym zjawiskiem zachodzącym w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze porządku kosmicznego*.

Tymczasem, trzymając się metafizycznej intuicji wolności, próbujemy wypowiedzieć słowo, zapewne dobrze przeczuwane przez wielu, wypowiedzenie jednak którego może budzić lęk, słowo o odpowiedzialności każdego bytu, a szczególnie – ze zrozumiałych powodów – o odpowiedzialności Boga oraz odpowiedzialności człowieka za swoje własne istnienie oraz za istnienie świata i wszystkiego, co jest (w) nim. Odpowiedzialność ta nie tylko dobrze tłumaczy rzeczywisty udział człowieka w dziele stworzenia, a także konsekwencje znanych i nieznanymi, ale przewidywanymi i możliwymi ludzkimi wolnymi wyborów. Spełnia ona także postulat wielu współczesnych kierunków filozoficznych, domagających się przyznania wolności właściwego miejsca w tworzonym przez nas obrazie świata, choć spełnia ten postulat w jakże nieoczekiwany sposób, nadając wolności znaczenie, którego one same nie byłyby w stanie wypowiedzieć. Jednocześnie, co godne jest wielkiej uwagi, klasyczna koncepcja metafizyki, idąc za swoją własną intuicją bytu jako bytu, nie traci tu swojej tożsamości. Otwierają się natomiast przed nią zupełnie nowe perspektywy. By ujrzeć je do końca, baczniejszą uwagę należy zwrócić na wymieniony wyżej trzeci element intuicji istnienia, na owo istnienie absolutne i nie traktować go tylko jako drogi dojścia do poznania Boga, a więc jako pewnej szczegółowej w metafizyce kwestii, lecz wciąż jeszcze jako kwestię fundamentalną. Otóż jeśli mówimy, że *byt-z-nicością, jakim jest mój własny byt, implikuje, aby być, byt-bez-nicości (...), który dostrzegam wyraźnie od początku, jakby ukryty w mojej pierwotnej intuicji istnienia*¹⁵, to wyczerpujący charakter tezy o spełnianiu czynności bycia przez afirmację samego siebie staje pod poważnym znakiem zapytania. W jej miejsce pojawić się

¹⁵ Tamże, s. 165.

musi natomiast teza o spełnianiu czynności bycia przez zgodę na afirmację mojego istnienia przez owo istnienie absolutne – przez Boga. Jakkolwiek wciąż pozostają bytem-z-nicością i dla innych bytów po prostu niczym, dla Boga nie jestem niczym, lecz tym jedynym, którego On chce dla mnie samego¹⁶.

Tezę tę należy oczywiście odnosić do każdego istniejącego bytu. Tworzy ona bowiem albo po prostu uwyrażnia taką koncepcję istnienia, według której *żadna rzecz (a tym bardziej osoba) nie istnieje i nie objaśnia się sama w sobie (w swojej substancjalnej tożsamości), ale raczej i najpierw w relacjach i odniesieniach do innego, które ją współtworzy i zarazem samo jest przez nią współtworzone*¹⁷. Jest to zatem taka koncepcja, która zachowując wszystkie cechy klasycznego rozumienia bytu jako odrębnej, niezależnej i nieprzekazywalnej substancji dostrzega konieczność jej związku z bytem absolutnym (z Bogiem), który to związek nie może się dokonać inaczej, jak tylko przez odrębny, niezależny, nieprzekazywalny akt wolności. Akt ten nie może jednak zachodzić dopiero wtedy, gdy byt już jest lub gdy jest już czymś, *ale już wtedy, kiedy sam nie jest jeszcze niczym więcej jak tylko możliwością bycia tym właśnie jedynym i jedynym (...), którym on tylko może być*¹⁸. Innymi słowy, ujęcie tego aktu nie jest możliwe wtedy, gdy wolność rozumiemy jako właściwość istoty bytu, a taką jest przysługująca jedynie bytom osobowym wolność wyboru, dzięki której coś od osoby zależy, lub wolność autodeterminacji, dzięki której wobec drugiego może ona czynić siebie taką czy inną. Akt wolności jest zawsze wówczas następstwem aktu istnienia, albo jego przejawem. Tymczasem tu wciąż chodzi o akt wolności, dzięki któremu byt jest, skoro pozwala być dla siebie drugiemu. To pozwolenie rozumiane najpierw i przede wszystkim biernie, że mianowicie samym swoim istnieniem byt pozwala być dla siebie drugiemu, nie tylko konsekwentnie akceptuje dialogiczną naturę istnienia, ale najgłębszej jego tajemnicy upatruje w afirmacji tego, że i czym jest w relacji do bytu absolutnego¹⁹.

Jakkolwiek trudno jest wyrazić brak następstwa czasowego między rzeczywistościami opisywanymi pojęciami istnienia i wolności, pewne jest, że bez ich radykalnego zbliżenia nie sposób wyjaśnić rolę, jaką w ramach pierwotnej metafizycznej intuicji istnienia odgrywa pojawiające się tam nieuchronnie istnienie absolutne. A to właśnie odniesienie do niego w przedmiotowym pojęciu bytu jako substancji każe widzieć podmiotową tajemnicę jego wolności²⁰. Z widzenia takiego wynikają następnie przynajmniej dwie poważne konsekwencje. Po pierwsze ta, że współczesna myśl filozoficzna nie tyle powinna mierzyć się i szukać alternatywy

¹⁶ Por. Sobór Watykański II, *KDK*, 23.

¹⁷ T. Węćławski, *Abba...*, dz. cyt., s. 278.

¹⁸ *Tamże*, s. 281.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 194-198.

²⁰ Por. J. Maritain, *Podmiotowość człowieka*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. z fr. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 84.

dla pojęcia substancji, ile podążając za metafizyczną intuicją, odkryć tę postać wolności, która decyduje o relacji substancji do innego (do bytu absolutnego), które ją współtworzy. Po drugie, nie ma powodu, by systematyczna refleksja metafizyczna w wyjaśnianiu koniecznych i ostatecznych przyczyn bytu musiała unikać posługiwania się pojęciem wolności, a co za tym idzie, porządek etyczny istnienia rozumieć jako następstwo porządku ontologicznego lub jako *specyficzne zjawisko zachodzące w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze porządku kosmicznego*.

II. OSOBA JAKO UPRZYWILEJOWANE MIEJSCE REFLEKSJI METAFIZYCZNEJ

Kontekst powyższych, nie do końca sprecyzowanych i uzasadnionych twierdzeń sprawia, że w samym centrum metafizycznej refleksji znajduje się miejsce dla – od dawna zresztą przebijającej się ku zasadniczemu nurtowi myśli filozoficznej (nie bez silnego impulsu ze strony chrześcijańskiego świadectwa wiary) – kwestii osoby. To bowiem ona tworzy ową szczególną, etyczną sferę porządku kosmicznego, *której istnienie w łonie wszechświata materialnego jest nieustannie zagrożone, której jednak ontologiczny ciężar gatunkowy jest wyższy, niż ciężar całego tego wszechświata*. Osoba – jak za św. Tomaszem powtarza J. Maritain – *jest tym, co w całej przyrodzie najszlachetniejsze i najbardziej wzniosłe, ponieważ jedynie osoba jest wolna i jedynie ona posiada w pełnym znaczeniu tego słowa wewnętrzność i podmiotowość*²¹. Oczywiście, przekonanie takie zrozumiałe jest nie tylko w ramach systemu klasycznej filozofii, lecz także wielu innych jej kierunków. Pytanie tylko, czy systematycznej refleksji filozoficznej wystarcza odwagi i czy potrafi ona wyciągnąć z niego właściwe i dostatecznie jednoznaczne wnioski tak, by objaśniały one tajemnicę istnienia w ogóle, a nie tylko tajemnicę istoty niektórych (osobowych) bytów, stojących najwyżej w uporządkowanej – bez szczególnego względu na nie – hierarchii. Trzeba zatem powiedzieć wprost coś, co może wydać się zaskakujące, trudne, a może nawet niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, że mianowicie właściwym terenem refleksji metafizycznej, jedynym, na którym odczytać można pełną tajemnicę istnienia jest właśnie osoba²², a następnie dopiero cały ten świat, w łonie którego jej istnienie jest nieustannie zagrożone, lecz której ontologiczny ciężar gatunkowy jest nieporównywalnie większy, niż ciężar całego tego świata. Ważne jest przy tym, że spojrzenie takie nie tylko nie kwestionuje punktu wyjścia klasycznej myśli metafizycznej, ale bezwzględnie ją zakłada. Staje się natomiast możliwe dopiero dziś, gdy uwzględnimy zwłaszcza antropologiczne osiągnięcia pokoleń oraz współczesną wrażliwość na kwestię osoby.

²¹ *Tamże*, s. 85.

²² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83.

Twierdzenie, że „osoba stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem”²³ należy więc przyjąć konsekwentnie, ale też niezwykle uważnie. Na terenie osoby bowiem łatwo jest spotkanie z bytem zamienić na przykład na spotkanie z człowiekiem, z początku metafizycznej refleksji czyniąc znów antropologię. Tymczasem z tego spotkania wynika jeden zasadniczy wniosek o ściśle metafizycznym charakterze. Ten mianowicie, że nie ma powodu i w gruncie rzeczy nie można mówić tu o istnieniu, pozbawiając je jego duchowego, czy – jeśli ktoś chce – etycznego wymiaru, skoncentrowanego i wyrażonego pojęciem wolności. Powodem takim może być jedynie rodząca się natychmiast potrzeba wyjaśnienia tajemnicy istnienia bytów, które zdają się być tego wymiaru pozbawione, co zresztą jest charakterystyczne i właściwe dla klasycznej koncepcji metafizycznej. Dokonuje się jednak wówczas swoistego gwałtu na odkrytej w osobie tajemnicy istnienia i w istocie rozejścia z metafizyczną intuicją istnienia, której przecież trzecim integralnym elementem jest istnienie absolutne. Logika tej intuicji nakazuje raczej zapytać najpierw co to znaczy, że mój własny byt-z-nicością implikuje, a b y b y ć, byt-bez-nicości, ową odrębną i transcendentną całość, wystarczającą samej sobie, samą w sobie nieznaną, pobudzającą wszystkie byty²⁴. Na pytanie to zaś nie sposób udzielić wyczerpującej i zadowalającej odpowiedzi bez uwzględnienia jako fundamentalnej kategorii wolności. Ów byt-bez-nicości – cokolwiek miałyby znaczyć w tym miejscu to słowo – c h c e mojego istnienia, które mogę przyjąć (afirmować – chcieć) jako swoje, skoro on go chce.

Łatwo zauważyć, że w rozumieniu powyższym metafizyczna konieczność odniesienia bytu do pierwszej przyczyny zostaje wyjaśniona (a nie zastąpiona) koniecznością aktu wolności, co o wiele lepiej pozwala zrozumieć istotę i głębię *dramatu* istnienia, które jeśli rzeczywiście jest *nieustannie zagrożone*, to nie tyle przez ten materialny wszechświat, ile przez wolność moją lub przez wolność Boga. Oto dlaczego filozofia w swoim obiektywnym, przedmiotowym poznaniu bytu musi widzieć także ryzyko i tajemnicę istnienia, związane z nim obawę i zaufanie oraz jego radość i udrękę²⁵. Musi więc rozumieć rzeczywistość, która w ramach metafizycznej intuicji wymownie i przekonująco świadczy, że byt jest odrębną, niezależną i nieprzekazywalną s u b s t a n c j ą n a s p o s ó b w o l n o ś c i, a nie na sposób zamkniętej i wystarczającej samej sobie struktury. Dlatego mój własny byt-z-nicością implikuje, aby być, byt-bez-nicości, byt absolutny, absolutną wolność, która mojego istnienia c h c e, choć nie wiem ani jak, ani dlaczego i nie wiem w ogóle czym to chcenie jest. Tylko wszakże ze względu na nie substancjalną odrębność, niezależność i nieprzekazywalność może nie być (i przecieć nie jest) przekleństwem *odrzućcia w samotność i znikomość*²⁶, które sta-

²³ *Tamże*.

²⁴ Por. J. Maritain, *Intuicja bytu...*, dz. cyt., s. 165.

²⁵ Por. J. Maritain, *Podmiotowość człowieka...*, dz. cyt., s. 89.

²⁶ *Tenże*, *Intuicja bytu...*, dz. cyt., s. 164.

nowi nieuchronną konsekwencją rozumienia bytu jako zamkniętej i wystarczającej samej sobie struktury. Oczywiście konsekwencji tej nie widać dostatecznie jasno dopóty, dopóki na istniejące i postrzegane przez nas byty patrzymy tak, by dały się one uporządkować w logiczną, harmonijną i przynajmniej względnie nienaruszalną całość. Widać ją natomiast dopiero wtedy, gdy zapytamy o *s e n s* istnienia każdego z nich oraz o wzajemne między nimi więzi, których nie wyjaśniają do końca tzw. konieczne prawa natury – chociaż z pewnością dają silne poczucie owej logiki, harmonii i integralności świata. Otóż odpowiedź na pytanie o sens istnienia – a jest to pytanie ściśle metafizyczne – pojawić się może dopiero wraz z owym chceniem mnie, ze względu na które przyjmuję i afirmuję moje istnienie jako moje własne.

Istnieje zatem pilna potrzeba przywrócenia w filozofii właściwego miejsca pojęciu sensu, a wraz z nim jej metafizycznej perspektywy. Wydaje się bowiem, że zniknęło ono z przestrzeni filozoficznej refleksji, zanim się jeszcze na dobre w niej pojawiło pozostając własnym pojęciem refleksji mądrościowej, (chrześcijańskiej) wiary, a także w dużym stopniu teologii. Rzecz jednak w tym, że jako takie nie mogło ono dostatecznie mocno i skutecznie kształtować koncepcji ontologicznej, nawet w ramach klasycznej filozofii, dla której przecież perspektywa sensu jest najgłębiej właściwa. W efekcie, wciąż pozostają nierozwinięte i nie zinterpretowane te jej wątki, które ową perspektywę konstytuują, a wśród nich przede wszystkim kwestie związane z ontologicznym charakterem relacji bytu do bytu absolutnego. Relacji tej nie można w nieskończoność ignorować, ubolewając jednocześnie, że pojęcie bytu jako substancji, z jednej strony nie daje się zastąpić innym, z drugiej zaś okazuje się wciąż i coraz bardziej niewystarczające. Trzeba natomiast powiedzieć, nawet jeśli wywoła to sprzeciw, że treść, którą klasyczna koncepcja ontologiczna niezmiennie wyraża w pojęciu substancji, w istocie, względem tajemnicy jej odniesienia do bytu absolutnego jest wtórna. Wtórna, to nie znaczy mało ważna. Przeciwnie, jest na tyle ważna i wciąż obowiązująca, że nie pozostawia innej możliwości mówienia o owej relacji, jak właśnie w kategorii wolności. W każdym bowiem innym wypadku relacja ta groziłaby i naruszałaby substancjalną odrębność i niezależność bytu. Innymi słowy, pojęcie substancji, aby wytrzymać konsekwentnie podjętą konfrontację z bytem absolutnym, musi odwoływać się do pojęcia wolności, zgadzając się jednocześnie na to, że rzeczywistość ontologiczna w gruncie rzeczy ma pierwotnie etyczny charakter.

Wskazana droga, wiodąca śladem metafizycznej intuicji wolności ku wyjaśnieniu tajemnicy istnienia, pozwala teraz zakwestionować wyczerpujący charakter tego obrazu świata, według którego człowiek jest jego najszlachetniejszą i najbardziej wzniosłą *c z ę ś c i ą*²⁷. Oczywiście taki obraz świata, podobnie jak pojęcie substancji, wciąż pozostaje ważny i nienaruszalny. Nie jest jednak zupełnie wy-

²⁷ Por. *T e n ż e, Podmiotowość człowieka... dz. cyt., s. 85.*

kończony, a już na pewno nie jest zamknięty na pogłębione zrozumienie. Otóż kosmicznego porządku świata, którego człowiek jest najwznioślejszą częścią, nie znosi przecież rozumienie, według którego to raczej świat jest częścią wydarzającego się w nim istnienia człowieka, a jako taki wydarzeniem m i ę d z y człowiekiem i bytem absolutnym (Bogiem). Zmiana tego silnego przyzwyczajenia myślowego nie tylko więc w żaden sposób nie jest sprzeczna z wielowiekową tradycją filozoficzną, ale odwołując się do jej metafizycznej intuicji, intuicję tę czyni bliższą tych osiągnięć współczesnej filozofii (zwłaszcza antropologii), które w osobie ludzkiej i jej wolności widzą klucz do rozwikłania tajemnicy istnienia, a także – co nie jest bez znaczenia – bliższą również teologicznej interpretacji świata. Myśl metafizyczna staje się przez to zdolna do penetracji tych obszarów istnienia, które dotąd zdawały się być przed nią zamknięte lub nawet z nią sprzeczne. Zaczyna ona mianowicie widzieć świat i każdy znajdujący w nim przez nas trwałe porządek rzeczy²⁸ jako część o wiele bardziej fundamentalnego, etycznego porządku. W jego tle już nie może pojawić się nawet wrażenie, że ten świat mógłby istnieć i mieć jakikolwiek sens bez człowieka. Ten świat bowiem istnieje i ma sens wyłącznie z nim, a dokładniej: między nim a jego ostatecznym punktem odniesienia, którym jest oczywiście byt absolutny (Bóg)²⁹.

Oznacza to, że jeśli w ogóle mamy zachować nadzieję na rozwikłanie tajemnicy istnienia, to przyjąć musimy, że uprzywilejowanym, a właściwie jedynym miejscem, w którym to może nastąpić, jest ludzka osoba rozpatrywana sama w sobie, a nie pod swoistą presją trwania, ogromu i harmonii kosmosu. Przyjęcie takiego punktu widzenia byłoby przełomem w metafizycznej refleksji, do którego przecież konsekwentnie prowadzi stopniowe odkrywanie tajemnicy osoby i wyraźnie już formułowany postulat, że jej ontologiczny ciężar gatunkowy jest większy, niż ciężar całego tego uporządkowanego wszechświata. Tym zaś, co kluczowe dla istnienia tej *nikłej drobiny* w kosmosie, a wraz z nią dla wszystkiego, co jest (w) nim, jest to, że jest ona chciana i dlatego jest, a nie to, że jest chciana wtedy, gdy już istnieje. To prawda, że odtąd istnienie i cały porządek świata wystawiony zostaje na wielkie ryzyko nieznannej Boskiej i ludzkiej wolności. Nie jest jednak ono większe niż to, które samemu człowiekowi oraz uporządkowanemu światu pozwala istnieć niezależnie, pomimo lub wbrew owemu chceniu. Ponownie więc w centrum metafizycznej refleksji pojawia się problem wolności, która poprzez akt zgody fundamentalną zasadą istnienia odrębnego, niezależnego i nieprzekazywalnego podmiotu czyni związek z absolutnym istnieniem i wolnością drugiego (Boga). Wykluczenie tego związku z perspektywy refleksji metafizycznej, przesunięcie go w stronę filozofii Boga czy filozofii religii samą metafizykę musiałoby uczynić wewnętrznie sprzeczną. Opisując bowiem fakt istnienia, stałaby się ona zupełnie

²⁸ Por. T. Węcławski, *Abba...*, dz. cyt. s. 121.

²⁹ Por. Tenże, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 160-164.

niezdolna do ukazania jego sensu, co stanowi przecież jej fundamentalny cel. W istocie, w ramach klasycznej metafizyki nigdy się tak nie stało. Rzecz jednak w tym, że związek ten nie jest wyłącznie rzeczywistością przedmiotową, obiektywną, strukturalną, lecz równocześnie najgłębiej podmiotową tajemnicą istnienia. Dlatego niezwykle trudno uchwycić ją i wyczerpująco opisać przy pomocy pojęć metafizyki, która wyrasta z innego niż osobowy kontekstu. Jest tajemnicą, której każdy byt dotyka i obejmuje w pierwszym akcie afirmacji siebie i której dlatego właśnie nie może braknąć w obiektywnym opisie aktu istnienia. Metafizyka nie może pozostawiać poza zasięgiem systematycznej refleksji całych obszarów swojej własnej intuicji tylko dlatego, że mają one charakter podmiotowy, trudny do obiektywnego wyrażenia. Trudność ta bowiem pochodzi nie tyle i nie tylko z samego stanu rzeczy, ale w ogromnym stopniu ze schematów myślowych, do których przywykliśmy.

ZAKOŃCZENIE

Wstępnie i bardzo prowizorycznie zarysowane rozumowanie oparte na analizie intuicji istnienia, takiej, jak ją pojmuje klasyczna myśl metafizyczna, stanowi zaledwie pierwszy krok zmierzający w stronę jej wewnętrznej przebudowy. Przebudowa taka jest dziś konieczna nie tylko ze względu na pilną potrzebę przywrócenia metafizyce zdolności przenikania współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej, ale przede wszystkim ze względu na wierność samej sobie. Wydaje się bowiem, że poradziła ona sobie zbyt łatwo z wydarzeniem równie dawnym, co i niebywałym, które na tajemnicę istnienia rzuca o wiele więcej światła niż to, które zdołała ona zasymilować. Chodzi oczywiście o stopniowo, ale niezwykle konsekwentnie ujawniającą się w przestrzeni poznawanego przez nas świata obecność osoby. Rzecz w tym, że duchowy (etyczny) charakter jej istnienia tylko częściowo daje się wyjaśnić przy pomocy pojęć wystarczających do opisu świata materialnego, teraz zaś redukujących osobę do roli najszlachetniejszego co prawda w tym świecie, ale jednak przedmiotu. Jak głęboko rozumieć to musiał św. Tomasz, gdy właśnie pojęcie podmiotu (*suppositum*) lokował w samym centrum swojej filozoficznej myśli. W świecie tomistycznym – wyjaśnia J. Maritain – *istnieją tylko podmioty wraz z nierozłącznie z nimi związanymi przypadłościami, pochodzącym od nich działaniem i związkami, które między nimi zachodzą. Tylko indywidualne podmioty mogą spełniać akt istnienia*³⁰. To prawda, że rozumienie powyższe odnosi się do wszystkich w ogóle, a nie tylko osobowych bytów i wynika z przenikającej tomistyczny system pojęć intuicji istnienia i związanej z nią intuicji podmiotu jako podmiotu (a nie jako przedmiotu)³¹. Trudno jednak nie zauważyć, że przygotowuje ono w ten sposób przedpole dla takiego poj-

³⁰ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka...*, dz. cyt., s. 81.

³¹ Por. *tamże*, s. 85-86.

mowania świata, w którym istnienie osoby i podmiotowa tajemnica jej wolności nie może pozostać niezauważona jako zupełnie kluczowa.

Nie ulega wątpliwości, że począwszy od tego właśnie miejsca metafizyka powinna także podjąć na nowo refleksję nad dawno znanymi i stanowiącymi o jej tożsamości elementami swojej własnej intuicji, wśród których pierwszym jest kwestia istnienia absolutnego, tego, które każdy byt implikuje, aby być i które ostatecznie konstytuuje naturalny fundament sensu istnienia³². Refleksja taka rozpoczynać się powinna od czytelnego ustalenia, czy jest ono czymś w samych rzeczach, czy może poza nimi³³. Kończyć się natomiast powinna na odważnym pytaniu o Boga, a być może nawet na pytaniu o jego wolność i osobową podmiotowość. Unikanie tych pytań z powodu lęku o przekroczenie kompetencji, a następnie przesuwanie ich poza zakres metafizyki, nie tylko nie służy dobrze samej metafizyce, ale wprost paraliżuje jej poznawcze możliwości. Z jednej bowiem strony twierdzi ona, że byt absolutny jest niezbędny, aby każdy inny byt mógł być, z drugiej zaś zbyt szybko rezygnuje z refleksji nad nim oraz z konfrontacji swoich własnych osiągnięć z teologicznym poznaniem Boga. Owocuje to wielką nieśmiałością w posługiwaniu się tym ostatnim pojęciem, a także marginalizacją pojęć przyczyny sprawczej i celowej, co widoczne jest zwłaszcza na terenie ontologii. Istnieje wiele przesłanek wskazujących na to, że to właśnie metafizyka może i powinna być tą filozofią, która *nabiera teologicznego oblicza*, zbliżając się w istotnym stopniu ku *teologii przekonującej z kolei jako prawdziwa filozofia*. Jest to zresztą jedyny sposób pokonania nieuchronnego sporu kompetencyjnego między tymi dyscyplinami w drodze ku odkrywaniu pełnej i ostatecznej prawdy bytu³⁴.

³² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81.

³³ Por. J. Maritain, *Intuicja bytu...*, dz. cyt., s. 164.

³⁴ Por. W. Pannenberg, *Idea Boga i ludzka wolność*, w: *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 76.