

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II  
W KRAKOWIE**

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

p. mgr lic. Ewa Laskowska

***Onto-teologiczna krytyka wobec naturalnej teologii  
arystotelesowsko-tomistycznej***

Typ pracy: doktorska  
Seminarium: Teologia Dogmatyczna  
Promotor: **o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak**

**Kraków 2022**

## Opis bibliograficzny pracy

Autor:	mgr lic. Ewa Laskowska
Tytuł pracy:	Onto-teologiczna krytyka wobec naturalnej teologii arystotelesowsko-tomistycznej
Typ pracy:	doktorska
Promotor:	o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak
Miejsce i rok:	Kraków 2022
Liczba stron:	191

### Abstrakt

Celem pracy jest ukazanie głównych, merytorycznych osi sporu o ontoteologię. Wobec niezwykle pomieszanie pojęć, jakie zaistniało w tej debacie konieczne staje się sięgnięcie do jej źródeł i powrót do fundamentalnych argumentów, jakie wysunęli krytycy metafizyki klasycznej i naturalnej teologii. Praca, w pierwszych rozdziałach, skupia się na dwóch, niezwykle istotnych dla sporu postaciach: Fryderyku Nietzsche i Martinie Heideggerze. Początki ontoteologicznej krytyki sięgają Nietzscheańskiego odrzucenia metafizyki i chrześcijaństwa, a swój pełny kształt nabiera ona w analizach Heideggera. Wyszczególnienie konkretnych argumentów krytyków pozwoliło na dalsze badania i analizy. W trzecim rozdziale praca sięga do filozofii Arystotelesa, twórcy metafizyki. Podjęta zostaje próba konfrontacji argumentów krytycznych z Arystotelesowską metafizyką, by ukazać czy i w jaki sposób ontoteologiczna krytyka odnosi się do początków i fundamentów metafizyki oraz możliwości naturalnego poznania Absolutu. Czwarty rozdział ogniskuje się wokół myśli św. Tomasza z Akwinu. Poprzez konfrontację myśli Tomasza z zarzutami krytyków jaśniej może ukazać się, czy Tomasz bazując na metafizyce Arystotelesa stworzył sztuczny, ontoteologiczny system, czy też słusznie wskazał fundamenty naturalnej teologii. Główną metodą zastosowaną w pracy stała się metoda analizy dzieł wybranych myślicieli. Niezwykle pomocne okazała się również metoda historyczna oraz analizy semantycznej, by lepiej zrozumieć kontekst historyczny sporu oraz poznać historyczne i współczesne znaczeniu kluczowych dla tematu pojęć.

**Słowa kluczowe:** onto-teologia, klasyczna metafizyka, teologia naturalna, Arystoteles, św. Tomasz, Nietzsche, Heidegger

## Spis treści

OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY.....	2
SPIS TREŚCI.....	3
WYKAZ SKRÓTÓW.....	6
WPROWADZENIE.....	7
ROZDZIAŁ I Krytyka metafizyki w filozofii Fryderyka Nietzschego.....	13
1. Główne założenia myśli Nietzscheańskiej i początki krytyki metafizyki.....	19
1.1. Dionizos i Apollo. Metafizyka <i>Narodzin tragedii</i> .....	20
1.2. Poznanie i prawda w żywiole stawania się.....	21
1.3. Platonizm jako początek metafizycznego kłamstwa.....	23
2. Metafizyczne trucizny chrześcijaństwa i ich konsekwencje.....	24
2.1. Chrześcijański resentyment.....	25
2.1.1. Czyżby ukryta fascynacja chrześcijaństwem u Nietzschego?.....	27
2.2. Nihilizm jako konsekwencja metafizyki.....	28
3. Koniec metafizyki – śmierć Boga.....	30
3.1. Śmierć <i>Causa sui</i> . Od metafizycznej podstawy do zbędnej hipotezy.....	32
3.2. Morderstwo Boga moralności.....	35
3.3. Śmierć Boga w języku.....	39
4. Świat post-metafizyczny.....	42
4.1. Wieczny powrót tego samego i wierność ziemi.....	43
4.2. Nadczłowiek i <i>amor fati</i> .....	44
4.3. Wola mocy jako zasada afirmująca.....	48
5. Uwagi końcowe.....	51
ROZDZIAŁ II Błąd klasycznej metafizyki i nowa metafizyka w ujęciu Martina Heideggera.....	53
1. Błąd dotychczasowej metafizyki.....	56
1.1. Paradygmat bytu i zapomnienie bycia.....	58
1.2. Ontologia i ontoteologia.....	61

2. Dopelnienie metafizyki.....	65
2.1. Nowożytna metafizyka podmiotowości - od Kartezjusza do Nietzschego.....	66
2.2. Uprzedmiotowanie i spustoszenie ziemi jako konsekwencja metafizyki.....	70
2.2.1. Bycie zdegradowane do wartości. Sprzeciw wobec filozofii wartości...73	
3. Przewyciężenie metafizyki.....	75
3.1. <i>Dasein</i> czyli nowy człowiek, który przywróci metafizyce jej istotę.....	76
3.2. <i>Dasein</i> czyli człowiek, który odkrywa własną istotę.....	80
4. Kwestia Boga.....	84
5. Uwagi końcowe.....	88
ROZDZIAŁ III Metafizyka Arystotelesa wobec zarzutów krytyków.....	91
1. Punkt wyjścia metafizyki Arystotelesa.....	94
1.1. Przedmiot metafizyki – byt.....	95
1.2. Istota bytu.....	98
2. Błędny przedmiot metafizyki?.....	102
2.1. Istota człowieka – forma czy jej brak?.....	106
2.2. Klasyczna metafizyka wobec cywilizacji naukowo-technicznej.....	110
3. Nieruchomy Poruszyciel.....	114
3.1. Pierwsza przyczyna.....	115
3.2. Cechy Nieruchomego Poruszyciel.....	119
4. Rozumowe poznanie Boga a ontoteologia.....	122
4.1. Ontologiczne skażenie Boga?.....	123
4.2. Ontologiczne skażenie filozofii?.....	128
4.2.1. Człowiek wobec pytań metafizycznych.....	130
5. Uwagi końcowe.....	132
ROZDZIAŁ IV Metafizyka Świętego Tomasza z Akwinu a onto-teologia.....	135
1. Arystoteles w myśli św. Tomasza z Akwinu.....	139
1.1. Arystoteles w filozofii arabskiej i średniowiecznej.....	139
1.2. Metafizyka Arystotelesa w recepcji św. Tomasza.....	144
1.2.1. Analogia bytu.....	149
2. Rozumowe poznanie Boga a ontoteologiczne skażenie teologii.....	153

2.1. Droga poznania Boga z ruchu i jej sens metafizyczny a Nieruchomy Poruszyciel.....	155
2.2. Byt konieczny a Bóg jako <i>Causa sui</i> .....	158
2.3. Bóg jako <i>summum bonum</i> – szczyt ono-teologii?.....	162
3. Tomasz z Akwinu – twórca ontoteologii czy przedstawiciel teologii negatywnej?.....	165
3.1. Teologia negatywna w myśli św. Tomasza.....	166
3.2. Koniec chrześcijaństwa tomistycznego?.....	169
4. Uwagi końcowe.....	172
ZAKOŃCZENIE.....	174
BIBLIOGRAFIA.....	182

## Wykaz skrótów

- AP Leon XII, *Aeterni Patris*, Rzym 1879.
- DP Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae. De potentia Dei*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t.1–5, Warszawa 2008–2011.
- FR Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- QV Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, przeł. A. Białek, Lublin 1999.
- SCGen Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1–2, przeł. Z. Włodek, T. Zega, Poznań 2003-2007.
- STh Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Belch, cz.1–2, Londyn 1975-1977.
- SBDT Tomasz z Akwinu, *Super Boetium de Trinitate*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie, tłumacze różni*, Kraków 2005.

## WPROWADZENIE

Debata dotycząca ontoteologii jest jedną z najważniejszych debat we współczesnej teologii; daleka jest od zakończenia. Wokół tej debaty ogniskują się kluczowe dla nowożytności i post-nowożytności spory dotyczące: możliwości naturalnego poznania Boga, relacji między wiarą i rozumem, filozoficznej i teologicznej hermeneutyki, roli przed-założeń w ludzkim myśleniu, także naukowym.

Właśnie z przekonania o znaczeniu tej debaty dla współczesnej teologii wynikła decyzja autorki o wybraniu tego zagadnienia jako tematu pracy doktorskiej. Od samego początku autorka zdawała sobie sprawę z tego, że – wobec niezwykle rozległego splotu zagadnień łączących się z tym tematem – w pracy doktorskiej nie jest możliwe ani adekwatne przedstawienie tego historycznego sporu (ma on swoje epizody i przejawy w całej historii teologii), ani tym bardziej jego zakończenie poprzez udzielenie ostatecznych odpowiedzi.

Zamiar tej pracy doktorskiej był znacznie skromniejszy. Wobec niezwyklego zamieszania pojęć, jakie panuje w sporze o ontoteologię, chodziło o ukazanie głównych, merytorycznych osi tego filozoficznego i teologicznego konfliktu. Autorka zdecydowała, że taka ilustracja i analiza może się dokonać poprzez merytoryczną konfrontację poglądów czterech myślicieli; dwóch współczesnych: Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera, oraz dwóch należących do dalekiej przeszłości: Arystotelesa i Tomasza z Akwinu.

Autorka odwróciła w pracy porządek chronologiczny, aby móc lepiej zrealizować cel dysertacji. Dlatego najpierw przyjrzymy się argumentom krytyków, by następnie móc już konkretnie sformułowane zarzuty skonfrontować z myślą teologii naturalnej arystoteleowsko-tomistycznej. Metoda zastosowana w pracy polegała przede wszystkim na analizie pism wybranych czterech myślicieli. Z uwagi na ogromną ilość literatury poruszającej zagadnienia powiązane z tematem pracy, autorka starała się wybrać pozycje najważniejsze dla ukazania celu niniejszej pracy. Autorka posłużyła się także metodą historyczną, która umożliwiła sięgnięcie do najważniejszych dla tematu źródeł. Metoda ta była również pomocna na kolejnych etapach badań, by poznać kontekst historyczny sporu o ontoteologię oraz wydarzenia, jakie wpłynęły na przywołanych autorów. Niezwykle pomocna w badaniu problemu stała się także metoda analizy semantycznej, aby lepiej zrozumieć kluczowe dla tematu pojęcia, a także skonfrontować ich znaczenie historyczne ze współczesnym.

Pojęcie onto-teologii wprowadził do współczesnej kultury Heidegger. W jego rozumieniu oznacza ona szkodliwe połączenie filozofii i teologii. Zdaniem Heideggera filozofia starożytna skupiła się nadmiernie na metafizyce i logice, a jej głównym pytaniem stało się pytanie o byt. Pytając o byt, filozofia stała się już tylko nauką o bycie, a więc ontologią. Ontologia ta, chcąc poznać byt w całości i byt w najwyższym stopniu, zbyt łatwo zaczęła pytać o to, co stanowi podstawę wszystkich bytów, pierwszy grunt. Równie łatwo uznała Najwyższy Byt i Pierwszą Przyczynę, a więc Boga, za taką podstawę. Tym samym, zdaniem Heideggera, Bóg został sztucznie wprowadzony do filozofii, a ontologia stała się ontoteologią. Wydarzenie to, jak twierdzi filozof, było jednym z najgorszych, jakie przydarzyło się zarówno filozofii, jak i teologii, ponieważ takie ich połączenie wywarło niebagatelne, negatywne skutki na obie dziedziny. Dlatego Heidegger postulował zerwanie z dotychczasową metafizyką i radykalne rozdzielenie filozofii i wiary dla dobra obydwu.

W swoim odrzuceniu naturalnej, filozoficznej teologii Heidegger jest dzieckiem swojej epoki z jej anti- czy też post-metafizycznym nastawieniem. Dlatego też autorka zdecydowała się poświęcić pierwszy rozdział pracy myśli Nietzschego, który z niezwykłą przenikliwością wskazał na koniec metafizycznego myślenia w post-chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Nawet jeśli nie zgadzamy się z diagnozami Nietzschego, warto przyjrzeć się jego myśli, także dlatego, że była niezwykle ważna dla formowania się poglądów Heideggera.

To Nietzschego uznaje się za jednego z pierwszych filozofów głoszących koniec panowania dotychczasowej metafizyki i uświadamiających współczesnym, że żyją w post-metafizycznym świecie. Jego niezwykła konstatacja o śmierci Boga zadziwia swoją przenikliwością. Nietzsche wyraźnie dostrzegał, że dotychczasowa metafizyka została odrzucona w nowożytnych próbach opisu świata i człowieka. Jak uważał, od początku była ona zbudowana na fałszu, który wzmocniło w niej chrześcijaństwo. Jego zdaniem metafizyka złączona z chrześcijaństwem utraciła już swoją siłę nośną, stała się niewystarczająca i ostatecznie zbankrutowała, pozostawiając po sobie jedynie pustkę po śmierci Boga i groźbę nihilizmu. Dlatego świat, w jakim żyjemy, jest już światem post-metafizycznym. Nietzsche wyraźnie dostrzegał związane z tym zagrożenia, ale wieścił również szanse. Choć można mieć wątpliwości co do wskazanych przez filozofa źródeł problemu, trudno nie uznać wielu jego analiz za niezwykle celne; dostrzegł to Heidegger poświęcając Nietzschemu wiele godzin swoich wykładów.



Dopiero po przedstawieniu filozoficznych diagnoz i prorocत्व Nietzschego w pierwszym rozdziale tej pracy, będziemy mogli przejść do zreferowania Heideggerowskiej krytyki dotychczasowej metafizyki jako ontoteologii w jej drugim rozdziale. Pierwsze dwa rozdziały będą miały charakter przede wszystkim ekspozycyjny; autorce będzie zależało przede wszystkim na wiernym przedstawieniu poglądów Nietzschego i Heideggera. Stąd, czytelnik może mieć czasem wrażenie, że pozbawione podstaw tezy i oskarżenia tych dwóch myślicieli pozostają bez odpowiedzi i koniecznej korekty. Na te odpowiedzi i korekty należy poczekać do rozdziału trzeciego i czwartego.

W trzecim i czwartym rozdziale pracy autorka przedstawi poglądy dwóch myślicieli, którzy zostali poddani radykalnej krytyce przez Nietzschego i Heideggera jako odpowiedzialni za stworzenie filozoficznego i teologicznego „potworka” ontoteologii. W pewien sposób centralny dla struktury tej pracy jest – mimo filozoficznego charakteru – jej trzeci rozdział, w którym przyjrzymy się myśli Arystotelesa. Centralny charakter tego rozdziału płynie z przekonania autorki, że dla właściwej debaty o ontoteologii i po historycznych perypetiach filozoficznej teologii konieczne jest właściwe i precyzyjne ujęcie istoty metafizycznego myślenia i argumentacji, często niezrozumianej bądź błędnie rozumianej dzisiaj. W tym kontekście w pracy używane jest pojęcie klasycznej filozofii, czy też klasycznej metafizyki w kulturze Zachodu.

Dla autorki, idącej tutaj za rozróżnieniem poczynionym przez znanego metodologa filozofii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. Stanisława Kamińskiego, klasyczna filozofia to nurt metafizycznego myślenia, który zrodził się w kulturze starożytnej Grecji, został najpełniej sformułowany w myśli Arystotelesa i od wczesnego średniowiecza stale, w różnych wariantach, wersjach i sformułowaniach był podglebiem kultury Zachodu, także kultury teologicznej<sup>1</sup>.

W trzecim rozdziale, aby móc odnieść się do zarzutów Nietzschego i Heideggera, przedstawimy główne założenia filozoficznej teologii Arystotelesa: jego rozumienie nauki i trójpodział nauk o przyrodzie, sposób wyodrębnienia przedmiotu metafizyki i podstawowe pojęcia, którymi się posługuje (teoria czterech przyczyn, hylemorfizm i kategoriałne ujęcie bytu).

Na tym etapie naszych rozważań szczególną uwagę poświęcimy trzem zarzutom wobec klasycznej filozoficznej teologii, które zostały sformułowane w pierwszych dwóch

---

<sup>1</sup> Por. S. Kamiński, *O metodzie filozofii klasycznej*, „Roczniki filozoficzne” 1986 nr 34, z. 1, s. 6–7; szerszą dyskusję pojęcia filozofii klasycznej można znaleźć w: A. Bronk, S. Majdański, *Klasyczność filozofii klasycznej*, [w:] A. Bronk, S. Majdański, *Miscellanea methodologica*, Lublin 2020, s. 79–105.

rozdziałach pracy; spróbujemy też na nie odpowiedzieć. Pierwszy zarzut to teza Heideggera, że klasyczna metafizyka błędnie upatruje swój przedmiot w bycie, a nie w nicości; skoro nie potrafi poznać nicości, nie potrafi poznać też bytu. Drugi zarzut, który możemy znaleźć zarówno w pismach Heideggera, jak i Nietzschego, dotyczy antropologicznych ograniczeń klasycznej metafizyki: jej obiektywistyczne kategorie (szczególnie pojęcie osoby) dokonują deformacji tego, kim jest człowiek. Trzeci zarzut dotyczy przekonania, obecnego zarówno w myśli Nietzschego, jak i Heideggera, że klasyczna metafizyka wprost prowadzi do nowożytnej sekularyzacji, kultury technokratycznej i nihilistycznej epoki śmierci Boga. Spróbujemy wskazać, opierając się na myśli Johna Milbanka i Jeana-Luca Mariona, alternatywne i bardziej zniuansowane wytłumaczenie tego bez wątpienia fatalnego dla nowożytności i terażniejszości procesu.

Po ustosunkowaniu się do przynajmniej niektórych zarzutów, dotyczących samych podstaw metafizycznego myślenia Arystotelesa, będziemy mogli w drugiej części trzeciego rozdziału przejść do tego, co Stagiryta mówi o Bogu. Z całą pewnością, filozoficznej teodycei Arystotelesa nie można umieszczać gdzieś na peryferiach, marginesach jego filozofii. Wprost przeciwnie, wiedza o istnieniu i naturze Boga ma zakorzenienie empiryczne, płynie z zastosowania myślenia metafizycznego do analizy ruchu i zmiany w kosmosie – przejmie to od Stagiryty Tomasz z Akwinu. Podkreślenie empirycznego i aposteriorycznego zakorzenienia teodycei Arystotelesa będzie ważną częścią argumentu tej pracy przeciwko ontoteologicznemu zarzutowi Heideggera.

Dla ukazania tego empirycznego i aposteriorycznego charakteru filozoficznej teodycei Arystotelesa ważne będzie oddzielenie metafizycznej refleksji Stagiryty nad ludzkim doświadczeniem kosmosu od jego archaicznych poglądów fizycznych i kosmologicznych. Będziemy starali się wykazać, że nowożytne odrzucenie arystotelesowskiej fizyki i kosmologii nie falsyfikuje jego argumentacji i wniosków w dziedzinie metafizyki, także jeśli chodzi o istnienie i naturę Boga. W ostatnim rozdziale pracy ukażemy, że m.in. wielkość Tomasz z Akwinu polegała na wyraźnym wyjęciu z teodycei Arystotelesa wyłącznie jej metafizycznej argumentacji. W ostatniej części trzeciego rozdziału spróbujemy odpowiedzieć na zarzuty sformułowane w dwóch pierwszych rozdziałach pracy – szczególnie mocno obecne w myśli Heideggera – że akceptacja metafizycznego myślenia Arystotelesa prowadzi do ontoteologicznego skażenia i deformacji zarówno filozofii, jak i teologii.

Czwarty rozdział poświęcimy poglądom kluczowej dla naszej pracy postaci:

świętego Tomasza z Akwinu. To między innymi dzięki monumentalnej pracy intelektualnej Akwinaty metafizyka Arystotelesa została wkomponowana w gmach chrześcijańskiej *doctrina fidei*, dzięki oczyszczeniu myśli Stagiryty z niektórych błędów oraz zastosowania jego filozoficznego języka w interpretacji Pisma Świętego i dziedzictwa patrystycznego, szczególnie teologii świętego Augustyna. W czwartym rozdziale szczególna uwaga zostanie poświęcona egzystencjalnej interpretacji metafizyki Arystotelesa przez Tomasza, która stała się możliwa dzięki odkryciu różnicy bytowej przez Doktora Anielskiego. Odkrycie realnej różnicy, jaka istnieje w każdym bycie pomiędzy istotą a istnieniem, umożliwiła św. Tomaszowi popatrzenie na Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela jako na czyste i konieczne Istnienie, czy też czysty i konieczny akt istnienia. Takie filozoficzne widzenie Boga jako czystego aktu istnienia stwarza interesujące możliwości konfrontacji z Heideggerowskim czystym byciem, ale równocześnie – dzięki Tomaszowej interpretacji Arystotelesowskiej zasady analogii – chroni Tomaszową teodyceę przed zarzutem ontoteologii.

W centralnej części czwartego rozdziału przedstawimy kilka Tomaszowych dróg poznania Boga, zwracając szczególną uwagę na skierowany wobec nich Heideggerowski zarzut ontoteologii. W polemice z Heideggerem położymy nacisk – oprócz teorii analogii – na fakt, że w mówieniu o Bogu Tomasz mówi o Nim jako o przyczynie, o której dowiadujemy się czegoś poprzez badanie skutków; nigdy odwrotnie. Równie ważne w Tomaszowej teorii poznania Boga jest jego przekonanie, że nigdy nie możemy poznać istoty Boga, co umożliwi nam podjęcie tematu apofatyczności teologii św. Tomasza.

Na koniec tego wprowadzenia autorka pragnie uczynić jeszcze dwie uwagi. Po pierwsze, recenzentom pracy i jej czytelnikom należy się odpowiedź na pytanie: dlaczego „porwała się” w pracy doktorskiej na tak ambitny temat? Po drugie, należy sprecyzować, na czym polega teologiczny charakter tej pracy i dlaczego była pisana na Wydziale Teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Instytucie Teologii Dogmatycznej?

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, autorka musi szczerze przyznać, że rozpoczynając ten projekt, nie zdawała sobie sprawy z jego rozległości, głębi i powagi. Równocześnie jednak, po rozpoczęciu pracy nad tym tematem, mimo napotkanych trudności i wyzwań, autorka nie potrafiła już wycofać się z tej fascynującej i wciąż inspirującej debaty. Autorka może mieć tylko nadzieję, że odrobinę tej fascynacji widać w efekcie końcowym: tekście rozprawy doktorskiej.

Jeśli chodzi o drugie pytanie, dotyczące teologicznego charakteru tej pracy, należy

podkreślić, iż osią pracy pozostaje kwestia możliwości lub niemożliwości rozumowego poznania czegoś o Bogu, a więc teologii naturalnej. Krytyka, jaką przedstawili Nietzsche i Heidegger jasno ukazuje konieczność odrzucenia rozumu metafizycznego, szczególnie w kwestiach związanych z etyką i wiarą. Obaj jednoznacznie wskazywali, że stosowanie metafizycznego myślenia doprowadzić może jedynie do stworzenia niezwykle przerażających, ontoteologicznych karykatur Boga. Postawa taka radykalnie kwestionuje prawdę teologii naturalnej, zakorzenionej nie tylko w rozważaniach teologów, ale przede wszystkim w tekście listu do Rzymian (Rz 1, 20). Można zatem stwierdzić, że mocno uargumentowany zarzut ontoteologii podważa jedną z fundamentalnych prawd teologii. Dlatego też podjęta w pracy analiza oskarżenia o ontoteologię jest jednocześnie przyjrzeniem się poważnym argumentom przeciw teologii naturalnej. Kwestia ta czyni z niniejszej pracy dysertację zakorzenioną w teologii nie tylko fundamentalnej, ale również dogmatycznej. Choć bez wątpienia praca wymaga przeprowadzenia wielu analiz filozoficznych, należy podkreślić, iż sedno problemu, z jakim mierzyła się autorka i główna oś pracy pozostaje głęboko teologiczne.

Co ważne, nie można również pominąć kwestii implikacji, jakie analizowany problem może mieć dla teologii. Jeśli odrzucimy prawdę teologii naturalnej oraz oddzielimy wiarę od filozofii, jak chcieli Nietzsche i Heidegger, teologii może pozostać jedynie wiara pozbawiona jakiegokolwiek pewności i jakiegokolwiek racjonalności. Najsensowniejszą opcją pozostaje, zyskująca coraz większą popularność, teologia apofatyczna. W takim przypadku wydaje się, że samo istnienie i zasadność teologii pozytywnej, a więc zarówno fundamentalnej, jak i przede wszystkim dogmatycznej, staje pod znakiem zapytania. Pozostaje również ważne pytanie, jakie zadał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*: czy wiara pozbawiona oparcia w rozumie nie ulegnie wypaczeniu? Biorąc pod uwagę te, jakże niebezpieczne, lecz możliwe, implikacje sporu o ontoteologię, wydaje się zasadne powstanie tej dysertacji w Instytucie Teologii Dogmatycznej.

## ROZDZIAŁ I Krytyka metafizyki w filozofii Fryderyka Nietzschego

Nietzsche jest myślicielem, który nie przestaje inspirować i prowokować. Ze zdumiewającą przenikliwością wieścił przemiany, jakie zaszły w wieku XX i zachodzą w XXI: głęboki kryzys ludzkiej kondycji, załamanie się dotychczasowego porządku świata, wojny na niespotykaną dotąd skalę i w konsekwencji, dotkliwą utratę sensu, z jaką boryka się człowiek współczesny. O sobie pisał: „Znam swój los. Kiedyś przyłgnie do imienia mego wspomnienie czegoś potwornego – przesilenia jakiego zgoła nie było na ziemi, najgłębszego starcia się sumień, rozstrzygnięcia wywołanego przeciw wszystkiemu, w co dotąd wierzone”<sup>1</sup>. Nie znosił bezmyślności i płytkości rozumowania, nieustannie dążył do głębi myśli. Dlatego jako jeden z pierwszych podjął bunt przeciw epoce, w której żył, krytykując jej pustkę i bojaźliwość, a jego krytyka była nie tylko zjadliwa, ale i celna oraz żywiołowa. Charles Taylor pisał o nim: „zaliczam go do nurtu, który nazywam immanentnym antyświeceniem”<sup>2</sup>.

Nietzsche urodził się 15 X 1844 roku we wschodnich Niemczech w rodzinie luterńskiego pastora. Również obaj jego dziadkowie byli duchownymi. W rodzinie panowało przekonanie, iż przodkowie wywodzili się z polskiej szlachty uciekającej przed prześladowaniami protestantów i osiadłej w Niemczech<sup>3</sup>. W domu panuje atmosfera ortodoksyjnego rygoryzmu, w którym czuł się szczęśliwy, nazywano go nawet „małym pastorem”. W piątym roku życia Nietzsche traci ukochanego ojca. Ta strata wstrząsa nim do głębi. Po śmierci ojca rodzina przenosi się do Naumburga, a Nietzsche idzie do szkoły, gdzie wykazuje niezwykle talent w łacinie i grece.

Był pilnym uczniem, choć miał trudności w czytaniu ze względu na słaby wzrok. Z czasem zaczęły pojawiać się również bóle głowy oraz groźba ślepoty, które towarzyszyły mu do końca życia. Jednak przyszły filozof planuje swoją przyszłość jako pastor, notując te słowa: „Tyle już w mym życiu doświadczyłem – radości i rozpacz, rzeczy wesołych i smutnych – ale we wszystkim Bóg wiódł mnie bezpiecznie jak swe małe i słabe dziecko. (...) W duchu postanowiłem mocno poświęcić się na zawsze służbie Jemu. Niech dobry Pan da mi siłę i moc, abym mógł spełniać swój zamiar, i chroni nie na mojej drodze

---

1 F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak stajemy się tym kim jesteśmy*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 74.

2 Ch. Taylor, *Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego?* „Znak” 2002 nr 567, s. 93; por. G. K. Chesterton, *Ortodoksja*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa 2012, s. 72.

3 Była to jedynie rodzinna legenda, ponieważ badania genealogii Nietzschego ukazuje wyłącznie niemieckie korzenie, por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004, s. 117.

zyciowej. Ufam jak dziecko Jego łaskawości: zachowa nas wszystkich i żadne nieszczęście nas nie spotka. Ale niech się dzieje Jego wola! Wszystko, co ześle, przyjmę z radością: szczęście i nieszczęście, biedę i bogactwo, i nawet śmiało spojrzę w twarz śmierci, która pewnego dnia połączy nas wszystkich w wiecznej radości i szczęśliwości”<sup>4</sup>.

W 1861 przyjmuje sakrament bierzmowania, który głęboko przeżywa. Jednak już rok później Nietzsche zwróci uwagę bardziej na szukanie swego nieba na ziemi, a nie w zaświatach, które uzna za iluzję. Tym samym uznaje religię za wytwór dzieciństwa ludzkości. Po ukończeniu szkoły rozpoczyna studia na uniwersytecie w Bonn jako student teologii (za namową matki) i filologii. Jednak już po roku, pełen narastających wątpliwości religijnych, porzuca teologię i poświęcając się studiom filologicznym, wyjeżdża do Lipska. Tam odkrywa filozofię Arthura Schopenhauera i nawiązuje przyjaźń z Richardem Wagnerem. Doceniany za swe umiejętności w dziedzinie filologii otrzymuje tytuł doktorski bez egzaminów oraz stanowisko profesora uniwersytetu w Bazylei, gdzie pozostanie 10 lat. Z kultury greckiej Nietzsche zaczerpnie do swej filozofii symboliczną postać boga Dionizosa i Apolla oraz inspirację myślą Heraklita. Z tego okresu, naznaczonego silnym wpływem Wagnera pochodzą dzieła: *Narodziny tragedii* (1869) i *Niewczesne rozważania* (1870–1872).

Z czasem filologia zaczyna jawić się młodemu profesorowi jako studium martwych ksiąg i zwraca on swe myśli ku filozofii Schopenhauera. W jego dziele *Świat jako wola i przedstawienie* odnajduje Nietzsche zwierciadło, w którym dostrzega wspaniałość świata i życia<sup>5</sup>. Koncepcja woli i irracjonalizm zaczerpnięty z myśli Schopenhauera pozostaną jednymi z najważniejszych punktów filozofii Nietzschego. Około 1876 roku radykalizując swój sprzeciw wobec zaświatów, zerwie on jednak przyjaźń z Wagnerem i odrzuci Schopenhauerowski pesymizm i metafizykę, jaką dostrzeże w jego koncepcji woli<sup>6</sup>. Nietzsche uległ wówczas fascynacji popularnym darwinizmem, który tłumaczy świat bez konieczności odwołania się do metafizycznej zasady. Zainteresowanie to nie trwało jednak długo. Nietzsche dostrzegł mroczną stronę ewolucji, jaką jest sprowadzenie człowieka jedynie do świata zwierząt oraz radykalne pozbawienie świata sensu. W tym czasie pozostając pod wpływem nauk przyrodniczych, pisze dzieło: *Ludzkie, arcyłudzkie* (1878).

W 1871 roku ze względu na nasilające się bóle głowy i inne objawy choroby

---

4 F. Nietzsche, *Aus meinem Leben*, cyt. za: L. Lysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 118–119.

5 Por. L. Lysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 121; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1998, s. 184.

6 Paradoksalnie podobny zarzut przeciw Nietzscheańskiej koncepcji woli mocy skieruje Heidegger, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I–II, tłumacze różni, Warszawa 1998–1999.

opuszcza Bazyleję; nękany chorobą oraz niepokojem rozpoczyna lata tułaczki. Nieustannie zmienia hotele i pensjonaty, podróżuje po Szwajcarii i przemierza Włochy, coraz bardziej samotny i bezdomny. Pomiedzy atakami choroby pisze najważniejsze dzieła, w których najpełniej wyraża swoją filozofię: *Wędrowiec i Jego cień* (1880), *Jutrzenka. Myśl o przesądach moralnych* (1881), *Wiedza Radosna (La Gaya scienza)* (1882), *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo* (1882–1885) nazywana przez niego Biblią doczesności, w której wezwanie do wierności ziemi, koncepcja nadczłowieka i wiecznego powrotu osiągają dojrzałość. Następnie powstają: *Poza dobrem i złem* (1886), *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne* (1887) oraz *Zmierzch bożyszc. Czyli jak filozofuje się młotem* (1889), które stanowi streszczenie całej jego filozofii w zwięzłej aforystycznej formie. Jego pisma pozostały wówczas niezauważone, co miało na niego silny wpływ. Coraz bardziej oddalał się on od ludzi, wytrwale poświęcając pisaniu. Dawni przyjaciele dostrzegają w nim niepokojące zmiany: „Jakaż zmiana zaszła w nim w tym czasie. Znikły gdzieś dumna postawa, sprężysty krok, potoczysta mowa, które cechowały go w poprzednich latach. Włókł się ociężałe, powoli, często się zacinając”<sup>7</sup>.

Rok 1888 przyniósł zmianę sytuacji, to dzięki duńskiemu historykowi i krytykowi literatury Nietzsche zyskuje popularność w Kopenhadze. W euforii pisze do swego przyjaciela: „Jestem teraz najszczęśliwszym człowiekiem świata (...). Wszystko jest dla mnie łatwe, wszystko mi się udaje, choć nikt nie miał jeszcze w rękach rzeczy tak wielkich (...) tym razem wyprowadzam, stary artylerzysta, swe ciężkie działo: obawiam się, że rozbiję dzieje ludzkości na dwie połowy”<sup>8</sup>. Te niemal prorocze słowa nie spełniły się jednak za życia filozofa. W rok później następuje załamanie. Rankiem 3 I 1889 roku widząc dorozkarza okładającego batem swego konia Nietzsche, krzycząc, podbiega do zwierzęcia i rzuca mu się na szyję, następnie traci przytomność. Gdy ją odzyskuje, nie jest już sobą. Sprowadzony do domu krzyczy, uderza w fortepian, pisze listy do mocarstw europejskich, podpisując się jako Dionizos lub Ukrzyżowany. W klinice dla nerwowo chorych zdiagnozowano postępujące zakażenie układu nerwowego. Diagnoza ta jest obecnie kwestionowana, a za prawdziwą przyczynę choroby Nietzschego i jej konsekwencji uznaje się guza mózgu<sup>9</sup>. Filozof umiera po jedenastu latach wegetacji 25 VIII 1900 roku.

W latach poprzedzających atak choroby Nietzsche pracował nad najważniejszym

7 Cyt za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 127.

8 F. Nietzsche cyt. za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 128.

9 Por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 128.

swoim dziełem, które miało dać początek nowemu światu *post mortem Dei*. Miało ono być wyznacznikiem przemiany wszystkich wartości, którą postulował myśliciel. Niestety załamanie dramatycznie przerwało te prace. Pozostały jedynie szkice, plany i ogromna ilość notatek z różnych okresów rozmyślania Nietzschego. Notatki te zostały ułożone przez siostrę i przyjaciela Nietzschego według jednego z pozostawionych planów oraz pośmiertnie wydane jako *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. Należy jednak pamiętać, że wydane dzieło nie jest w istocie tym zamierzonym przez Nietzschego. Z wielu notatek wynika, iż Nietzsche rozważał nawet inny tytuł i wciąż był niezadowolony z planów, jakie tworzył. Pośmiertnie zostaje również wydane *Ecce Homo* (1908), a myśl filozofa zyskuje coraz większą popularność.

Popularność ta stała się przyczyną wykorzystania myśli Nietzschego przez nazistów. Szukając poparcia, sięgnęli oni do Nietzscheańskiej filozofii odnajdując w niej idee, które zasymilowali z własnymi koncepcjami. Tym samym na wiele lat okryli filozofię Nietzschego cieniem i przyczynili się do jej niemal powszechnego odrzucenia<sup>10</sup>. Pomimo to od kilkudziesięciu już lat jego myśl zyskuje coraz większe powodzenie i okazuje się być wyjątkowo aktualna. Schyłek chrześcijaństwa i typ człowieka, jaki wieścił Nietzsche, koniec dotychczasowego sposobu życia, zanik ówczesnie znanego oblicza Europy i określonego wyobrażenia Boga, które zapowiadał, stały się rzeczywistością, jaką może oglądać człowiek współczesny. Zauważono, iż zmiana paradygmatów w świecie, która dała początek epoce postmodernistycznej, również była prorokowana przez Nietzschego.

Głoszony przez niego perspektywizm i relatywizm, bez wątpienia odpowiadają duchowej sytuacji współczesnego człowieka, który postrzega świat jako różnorodny i nie wierzy już w ład, który wszystko obejmuje. Również relatywistyczna koncepcja prawdy na dobre zagościła we współczesnej epoce, a jej źródła niektórzy myśliciele upatrują

---

10 Do popularności myśli Nietzschego wśród nazistów przyczyniła się znacznie siostra filozofa Elizabeth, która wyszła za mąż za Bernharda Förstera nacjonalistę i antysemitę. Po śmierci Nietzschego zastała ona kuratorką i edytorką rękopisów brata i to dzięki niej archiwum Nietzschego zyskało w 1933 r. wsparcie państwa. To ona również podarowała Hitlerowi łaskę Nietzschego. Dwudziestowieczni badacze myśli Nietzscheańskiej zarzucają jej fałszowanie dzieła filozofa i podważają interpretację zgodną z narodowym socjalizmem, por. G. Deleuze, *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000, s. 21; por. W. Kaniowski, *Nietzsche sfalszowany?*, [w:] *Renesans nietzscheizmu a marksizm współczesny*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 1990, s. 197–221; Nietzsche sprzeciwił się antysemityzmowi, jaki uznawała jego siostra. W liście do niej z 1887 roku pisał: „Życzyłbym sobie na koniec, aby Niemcy pomogli wam nieco, mianowicie zmuszając antysemitów do opuszczenia Niemiec (...). Żydom zaś coraz bardziej życząc dojścia w Europie do władzy (...). Poza tym jestem szczerze przekonany, że Niemiec, który z tej tylko racji, że jest Niemcem, uważa się za lepszego od Żyda, jest rodem z komedii: zakładając, rzecz jasna, że nie z domu wariatów”. F. Nietzsche, *Listy*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 306; o przychylnym dla Żydów, a krytycznym w stosunku do Niemców nastawieniu Nietzschego wspomina również Hannah Arendt, por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmów*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014, s. 65, 77.



właśnie w filozofii Nietzschego<sup>11</sup>. Jednak perspektywizm i relatywizm, choć istotnie mają swe źródła w myśli Nietzschego, były przez niego nieco inaczej pojmowane, niż ma to miejsce w obecnych czasach. Nietzsche krytykował równość ludzi, w której nikt nie może się wychylić poza ustalone ramy, gdyż uważał, że ma ona bardziej na celu załagodzenie różnorodności świata, niż jej odkrycie. Także w kwestii prawdy Nietzsche był przekonany, iż żyjąc, człowiek musi opowiedzieć się po jakiejś stronie, a przekonanie, że nie dokonało się dotychczas wyboru i nie stoi się po żadnej stronie, to tylko złudzenie<sup>12</sup>.

Krytyka, jaką podjął Nietzsche, również nie traci na aktualności. Jego krytyka chrześcijaństwa wciąż jest warta uwagi. Podobnie Nietzscheańska krytyka ludzkiej przeciętności pozostaje wciąż aktualna: „Prawdą jest, że bodaj nigdy wcześniej nie lansowano przeciętności tak bardzo jak właśnie dzisiaj, w dobie «zunifikowanej» kultury i «politycznej poprawności». Nietzschego krytyka ludzkiej mizერიi pozostawałaby zatem jak najbardziej aktualna – może w tym, między innymi, tkwi źródło jego popularności”<sup>13</sup>. Dlatego zaczęto określać Nietzschego pierwszym filozofem obecnej epoki.

Myśl Nietzschego nie przestaje inspirować lub prowokować myślicieli, sięgali do niej tacy filozofowie jak: Heidegger, Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Albert Camus, Lew Szestow, Mikołaj Bierdiajew, Max Scheler, Gilles Deleuze, Tomáš Halik czy Józef Tischner. Wielu próbowało i nadal próbuje przeniknąć maskę Nietzschego. Inspiracja jego myślą na przestrzeni dziejów nie była jednolita, choć miała szeroki zasięg, jak zauważa Frederick Copleston: „Nietzsche znaczy co innego dla różnych ludzi”<sup>14</sup>. Owocem tego są różne interpretacje dzieł Nietzschego, często ze sobą sprzeczne, a recepcja jego myśli jest zarówno ambiwalentna, jak i bogata. Wydaje się to jednak być zgodne z życzeniem filozofa, który nie pragnął ślepych naśladowców, ale dojrzałych uczniów: „Nietzsche aranżuje więc swoje książki tak, byśmy w poszukiwaniu myśli przewodniej natrafili w najlepszym wypadku na własne myśli. Nie jest takie ważne, czy odkryjemy przy tym

---

11 Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu, Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 135; por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 29; por. T. Halik, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 172; por. T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 228; por. T. Halik, *Radziłem się dróg*, przeł. J. Babuchowski, Poznań 2001, s. 436; por. K. Michalski, *Żądło Nietzschego*, „Znak” 2002 nr 567, s. 13–14.

12 Por. K. Michalski, *Żądło Nietzschego*, dz. cyt., s. 15–16; por. K. Michalski, *Płomień wieczności, Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 15; na temat różnicy pluralizmu, a relatywizmu w myśli Nietzschego porównaj także Z. Kuderowicz, *Posłowie. Uwagi o aktualności Nietzschego*, [w:] R. Safranski, Nietzsche, *Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 2003, s. 443.

13 B. Chyrowicz, *Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego*, dz. cyt., s. 75.

14 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, przeł. J. Łoziński, Warszawa 2006, s. 360.

jego, Nietzschego; większe znaczenie ma to czy odkryjemy myślenie”<sup>15</sup>. Być może dlatego myśl Nietzschego oddziałuje nie tylko na filozofów, posiada ona ogromny wpływ w obszarze ogólnego myślenia bardziej nawet niż w filozofii: „przenika całe życie duchowe i polityczne”<sup>16</sup>. Jej wpływ można znaleźć m.in. w pedagogice, psychologii (Sigmund Freud), socjologii, polityce, ale także w literaturze (m.in. George Bernard Shaw, Herbert George Wells, Leopold Staff, Witold Gombrowicz), malarstwie (m.in. Edvard Munch) i muzyce (m.in. Richard Strauss, Karol Szymanowski).

Nietzsche spisywał swe myśli nie jako systematyczne dzieła akademickie, ale w większości jako zbiory aforyzmów. Raczej rozświetlał on głębię prawdy nagłym błyskiem, niż nakładał na nią siatkę pojęć i pancierz definicji. W *Wiedzy radosnej* zamieścił znamienne uwagę: „nie można i swych myśli zupełnie oddać w słowach”<sup>17</sup>. Często spisywał swe myśli w pośpiechu, gdy do głowy przychodziły mu podczas przechadzek, a dopiero potem układał je w formę książek: „Taki sposób pisania odpowiadał jego umysłowi zdolnemu do najświetniejszych pomysłów, ale nie do ciągłego myślenia; później zaś stał się koniecznością: nieznośne cierpienia fizyczne nie pozwalały mu na dłuższe skupienie myśli”<sup>18</sup>. Choć styl aforystyczny, jaki obrał Nietzsche, niejako przysłania jego myśl i utrudnia jej interpretację, może jednak stanowić pewien rodzaj maski<sup>19</sup>. Maską nie zawsze ma za zadanie łudzić. Może ona również osłaniać, by poza nią przeniknęło tylko spojrzenie autentyczne, dotyczące prawdy. Spojrzenie, które byłoby w stanie wejrzeć głębiej i które potrafiłoby znieść to, co zobaczy, jak notuje Nietzsche: „Każdy głęboki myśliciel bardziej się obawia, że go zrozumieją, niż że go będą mylnie rozumieć”<sup>20</sup>. Dlatego zasłaniał się on stylem aforystycznym obawiając się bardziej zrozumienia niż błędnych interpretacji swych myśli.

Dzieła Nietzschego są pismami trudnymi w interpretacji również z powodu wielu

---

15 R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 269; por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra, Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Beret, Warszawa 1990, s. 92 oraz F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 138; wspomina o tym również Heidegger: „Szacunek dla jakiegoś myśliciela okazujemy jedynie wówczas, kiedy sami myślimy. To zaś nakazuje myśleć wszystko istotne, co pomyślane jest w jego myślach”. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłumacze różni, Warszawa 1997, s. 206.

16 K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego, Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001, s. 215; por. P. Janowski, *Nietzscheizm*, [w:] „Encyklopedia Katolicka”, t. XIII, Lublin 2009, col. 1231.

17 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 136; por. *Odkupieni to znaczy wolni. Z ks. Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek*, „Tygodnik Powszechny” 2002 nr 25, s. 9.

18 W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 184.

19 Pisał: „Każdy głęboki duch potrzebuje maski”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 64.

20 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 218.

sprzeczności i kontrastów, jakie zawierają: „W myśleniu Nietzschego wciąż pojawia się dwuznaczność i wieloznaczność”<sup>21</sup>. Znajduje to przełożenie na próby redukcji myśli Nietzschego jedynie do jego osobistych zwierzeń lub jej powierzchowne interpretacje<sup>22</sup>. Nietzsche ostrzegał swoich czytelników przed zbyt prostą interpretacją jego myśli: „W innych razach forma aforystyczna sprawia trudności: leżą one w tym, że formę bierze się dziś nie dość ważnie. Aforyzm rzetelnie wykuty i odlany, nie został jeszcze przez to, że się go odczytało, «odcyfrowany»; raczej teraz dopiero winno się zacząć jego wyłożenie, do którego potrzeba sztuki wykładania. (...) Oczywiście, aby w ten sposób uprawiać czytanie jako sztukę, konieczne jest przede wszystkim jedno, czego się właśnie dziś w najlepsze zapomniało i dlatego nie czas jeszcze na «czytelność» moich pism – do tego trzeba być prawie krową, a w każdym razie nie «człowiekiem nowoczesnym»: konieczne jest przeżuwanie”<sup>23</sup>. I na innym miejscu: „uczcie się czytać mnie dobrze”<sup>24</sup>.

Dlatego Nietzsche staje się myślicielem, którego trudno sklasyfikować, a wręcz jest to niemożliwe. I choć jego myśl może stanowić zwierciadło dla współczesnej filozofii, to jednak trudno o taką interpretację jego dzieł, która byłaby przyjęta przez wszystkich. Wpływ na recepcje jego myśli wywiera również fakt, iż Nietzsche w swych dziełach często prowokuje. Dlatego o formie interpretacji decydują często emocje czytelników, jak zauważa Jacek Filek: „Nauczanie Zaratustry jest prowokacją zarówno dla człowieka wierzącego, jak i dla niewierzącego. Człowiek wierzący gotów się obrazić, a niewierzący zbyt podniecić, i to tym właśnie, iż wierzący jest obrażony – i ani pierwszy, ani drugi nie wyniosą żadnej nauki”<sup>25</sup>.

## 1. Główne założenia myśli Nietzscheńskiej i początki krytyki metafizyki

Dla Nietzschego rzeczywistość stanowiła nieprzebrane bogactwo, nieustanną zmienność i chaos. Widział w niej potężny nurt życia, nieustanne stawanie się, którego nie da się ująć w kategorie rozumowe. Właśnie życie było dla Nietzschego najwyższym dobrem<sup>26</sup>. Jako filolog klasyczny poszukiwał wzoru dla swej myśli w antyku, dlatego

21 K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 252.

22 Por. *Odkupieni to znaczy wolni*, dz. cyt., s. 9; por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 140; niesławny przykład jednej z błędnych interpretacji stanowi nazistowska interpretacja myśli Nietzschego, por. przyp. 11 niniejszego rozdziału.

23 F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 11.

24 F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśl o przesądach moralnych*, przeł. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 12.

25 J. Filek, *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, „Znak” 2002 nr 567, s. 45.

26 Por. L. Łysiński, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 13; por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 353; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 189.

sięgnął do przedsokratejskiego wariabilizmu Heraklita i do postaci greckiego boga Dionizosa. Dionizos symbolizuje życie i wieczną odnowę, muzykę, namiętność i upojenie. W nim widział Nietzsche postawę, która afirmuje życie, jedno w wielości<sup>27</sup>. Dionizos jest bogiem żywiołowej woli, a świat dionizyjski to świat wojny jako matki wszystkich rzeczy, a więc świat ciągłego ruchu i chaosu. Dla Nietzschego życie jest tam „u siebie”, gdzie toczy się swym twórczym, dionizyjskim rytmem. Píše Tischner: „«Życie» nie jest pojęciem, lecz pełnią bezpośredniości: zimnem i gorącym, zmęczeniem i rzeźkością, snem i jawą, młodością i starością, związkiem z bliskimi, tęsknotą, żalem, oczekiwaniem, narodzinami i śmiercią. Fryderyk Nietzsche widział w tym «wymiar dionizyjski»»<sup>28</sup>. Nietzsche pisze również o duszy dionizyjskiej, nazwanej przez niego geniuszem serca, ponieważ posiada ją człowiek, który potrafi, nie tracąc siebie, siebie odrzucić i afirmować życie.

### 1.1. Dionizos i Apollo. Metafizyka *Narodzin tragedii*

Dla Nietzschego dionizyjskość stanowiła żywioł pierwotny wobec cywilizacji ludzkiej, który może ją przetworzyć lub odnawiać, dzięki czemu człowiek może rozwijać kulturę. Żywioł dionizyjski stanowi źródło i siłę rozwoju kultury, gdyż tylko on posiada moc twórczą<sup>29</sup>. Jednak człowiek, by funkcjonować w świecie, musi posługiwać się formami, normami, pojęciami. Nietzsche alegorycznie przedstawia tę sytuację, zestawiając Dionizosa i Apolla. Bóg Apollo jest symbolem ochrony przed żywiołami, w tym także przed żywiołem dionizyjskim, jest bogiem sztuki, formy. Człowiek ucieka od pochłaniającego go nurtu życia i nieprzewidywalności swego losu w pozór harmonii i miary. Postawę apollińską cechuje upodobanie w tym, co przejrzyste, jasne, zrównoważone, harmonijne, zamknięte, doskonałe. Sztuka apollińska przysłania pełną goryczy dynamiczną rzeczywistość i koryguje ją<sup>30</sup>. Pozostaje ona jednak na powierzchni bytu, nie docierając do jego głębi, bowiem tam wciąż istnieje żywioł dionizyjski. Należy jednak pamiętać, iż żywioł dionizyjski mógłby unicestwić jednostkę, porwać indywidualne istnienie we wciąż dynamiczny wir zmian<sup>31</sup>.

27 Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993; por. R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 108, 183; por. K. Jaspers, *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997, s. 293.

28 J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2013, s. 129.

29 Por. R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 64, 68; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 133.

30 Por. R. Safranski, *Nietzsche*, s. 83; por. B. Baran, *Metafizyka tragedii*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. J. Mortkowski, Kraków 2011, s. 10.

31 Por. B. Baran, *Metafizyka tragedii*, dz. cyt., s. 10–11.

Dlatego Nietzsche podkreśla współzależność obu pierwiastków: „Z owego fundamentu wszelkiej egzystencji, z dionizyjskiego podziemia świata do świadomości ludzkiej jednostki może dotrzeć tylko tyle, ile apollinińska moc rozjaśniania może ponownie przewyciężyć, i w efekcie oba te popędy artystyczne zmuszone są rozwijać swe siły w ścisłej wzajemnej proporcji wedle praw wiecznej sprawiedliwości. Gdzie zaś dionizyjskie moce podnoszą się tak niewstrzymanie, jak my to przeżywamy, tam musiał już także zstąpić do nas Apollo w chmurę spowity; najpłodniejsze oddziaływanie jego piękna będzie zapewne oglądać następne pokolenie”<sup>32</sup>. Dlatego nurt dionizyjski i postawa apollinińska nie są względem siebie w opozycji, jak uważa wielu interpretatorów Nietzschego, ale to dzięki pozorowi człowiek może dotrzeć do żywiołu, który znajduje się w głębinach rzeczywistości. Pod warunkiem że pozostanie świadom, iż apollinińska harmonia jest jedynie pozorem.

Dionizyjski nurt życia zostaje przedstawiony w *Narodzinach tragedii* jako rdzeń i podstawa świata, co łudzaco przypomina metafizyczną pierwszą zasadę. Pełni też podobną rolę. To, uciekając od grozy swego losu człowiek może dać się porwać dynamicznemu nurtowi życia, by znaleźć w nim niemal „metafizyczne pocieszenie”. Istotnie sam Nietzsche wracając po latach do swego dzieła, odnalazł w nim zniechęconą metafizykę: „Książka (...) pełna psychologicznych nowości i artystowskich tajemnic, z artystowską metafizyką w tle, młodzieńcze dzieło pełne młodzieńczej odwagi”<sup>33</sup>. W późniejszej twórczości idea dionizjaka nie będzie już stanowiła pocieszenia dla człowieka, to jednak idei tej pozostanie Nietzsche wierny do końca swego życia. Na jej bazie stworzy także swoistą koncepcję poznania.

## 1.2. Poznanie i prawda w żywiole stawania się

Człowiek tworzy pojęcia, by opisać i poukładać świat. Jednak im bardziej pojęcie jest ogólne, tym bardziej Nietzsche nazywa je fałszywym. Pojęcia filozoficzne są dla niego tylko schematami myśli, które nie odnoszą się do żadnej rzeczywistości. Ponieważ ludzka wiedza i pojęcia zakładają, że to, co można wiedzieć „jest”, tym samym zaprzeczają one życiu, które nieustannie „się staje” i nie pozwala się uchwycić. Nietzsche notuje:

---

32 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, dz. cyt., s. 174–175.

33 F. Nietzsche, *Próba samokrytyki*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, dz. cyt., s. 13; por. F. Nietzsche, *Przedmowa do Richarda Wagnera*, [w:] F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, dz. cyt., s. 32.

„myślenie i byt nie są w żadnym razie tożsame. Myślenie musi być pozbawione możliwości zbliżenia się do bytu i ogarnięcia go”<sup>34</sup>. Jednak fikcje te pomagają człowiekowi funkcjonować w rzeczywistości, jaka go otacza, dlatego Nietzsche uznał, że są one niezbędne do życia. Poznanie ludzkie w tej perspektywie jest zależne i uwarunkowane od życiowych potrzeb, a więc posiada ono charakter instrumentalny, utylitarny, gdyż ma jedynie służyć zachowaniu życia, ale tym samym posiada ono dla życia wyższą wartość<sup>35</sup>.

Podobna jest funkcja prawdy. Ponieważ nie może być mowy o zgodności sądu z rzeczywistością, gdyż byt jest procesem stawania się, prawdą jest tylko to, czego wymaga życie. Odkrycie prawdy nie stanowi więc celu poznania i nie należy do funkcji intelektu<sup>36</sup>. Prawdy, jakie rzekomo odkrywa człowiek, są jedynie złudzeniem i fałszem, choć stanowią błędy wspierające życie<sup>37</sup>. Fałsz służący życiu posiada jednak wartość wyższą od prawdy: „Jest to jedynie przesądem moralnym, że prawda ma większą wartość niż pozór”<sup>38</sup>. Nietzsche tym samym doprowadził do maksimum relatywizm poznawczy, a prawdę uważał za subiektywną i względną. Poddał on krytyce samo pojęcie prawdy jako ideału, sprzeciwiając się tym samym podstawowej wartości metafizycznej<sup>39</sup>.

W myśli Nietzscheańskiej nie istnieje prawda obiektywna, nie ma jednego, stałego punktu odniesienia dla ludzkich ocen i sądów. Pozostają jedynie interpretacje i perspektywy: „Wszystkie «prawdy» są «fikcjami» wszystkie zaś takie fikcje są interpretacjami. A interpretacje perspektywami”<sup>40</sup>. Nie istnieją fakty, a jedynie interpretacje, nawet sam podmiot, który poznaje, jest jedynie interpretacją, co sprawia, że wszystko staje się subiektywne i relatywne. Źródłem dla interpretacji są zmysły, a nawet całe ciało człowieka: „Ze zmysłów wywodzi się wszelka wiarygodność, wszelkie sumienie, wszelka naoczność prawdy”<sup>41</sup>. I na innym miejscu: „Myśli są cieniami naszych

34 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 216.

35 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 28, 30; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 162; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt. 185; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 134.

36 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 353; por. P. Janowski, *Nietzsche*, „Encyklopedia Katolicka”, t. XIII, Lublin 2009, col. 1229; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 185.

37 W podobny sposób pisze Szestow: „wszystkie wymyślone przez ludzi surogaty prawdy nie są prawdą!”. L. Szestow, *Początki i końce*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 8; por. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 18; to samo zjawisko „pozytecznego fałszu” opisuje Bierdiajew, choć ocenia je zdecydowanie negatywnie: „Nasze sumienie jest zanieczyszczone i zmętniałe nie tylko dlatego, że istnieje grzech pierwotny, ale i dlatego, że należymy do rozmaitych tworów społecznych, które w celu zachowawczym uważają fałsz za bardziej pożyteczny od prawdy”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, przeł. H. Paprocki, W. Polanowski, Kęty 2006, s. 166.

38 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 45; por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 162.

39 Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 101.

40 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 355.

41 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 96.

uczuc – zawsze ciemniejsze, puste, prostsze od nich”<sup>42</sup>; „Wszystko, co jest mi pokrewne, w przyrodzie i historii, przemawia do mnie, chwali mnie, popycha mnie na przód, pociesza mnie – wszystkiego innego nie słyszę lub zapominam wnet. Jesteśmy ciągle tylko w swoim towarzystwie”<sup>43</sup>.

Dla różnych perspektyw i interpretacji nie istnieje żadne wspólne odniesienie, a jedynie iluzja języka. Dotychczasowe oceny wartościujące i aksjologiczne przeciwieństwa jak: prawda–fałsz, dobro–zło, wolność–niewola są jedynie „wiarą metafizyków” i pokracznością językową. Język opisuje przeciwieństwa, ponieważ nie potrafi uchwycić i wyrazić subtelnych stopni, tonacji, odcieni pozoru. Dlatego filozof powinien wznieść się ponad wiarę w gramatykę. Nietzsche woła: „To my sami wymyśliliśmy przyczyny, następstwo, wzajemność, relatywność, przymus, liczbę, prawo, wolność, podstawę, cel; a gdy ten świat symboli jako «byt sam w sobie» wymyślamy, wtapiamy w rzeczy, to znów uprawiamy coś, co zawsze uprawialiśmy – mitologię”<sup>44</sup>. Dlatego metafizyka, zwłaszcza metafizyka wartości, to tylko mitologia uwikłana w gramatykę i sylogizmy językowe, którą należy w końcu porzucić.

W konsekwencji nie ma jednej miary, według której można by sądzić, czy oceniać tak rzeczy, jak i ludzkie zachowania: „Nie ma zjawisk moralnych, jest tylko interpretacja moralna zjawisk”<sup>45</sup>. Zatem ocena czynów ludzkich nie może odbywać się według narzuconych z zewnątrz norm moralnych. Przecież nie ma prawdy obiektywnej, która by uzasadniała ich istnienie. Dlatego kryterium oceny ludzkiego czynu staje się jedynie piękno, a kryterium piękna – ponieważ nie ma innej miary – jakość woli.

### 1.3. Platonizm jako początek metafizycznego kłamstwa

Zdaniem Nietzschego, już w starożytności dokonano się zapomnienie dionizyjskiego nurtu życia. Wraz z pojawieniem się Sokratesa i Platona ludzka świadomość chciała uchwycić dynamiczną rzeczywistość w siatkę pojęć. Język ludzki, do tej pory związany z muzyką, uwalnia się spod jej władzy i staje się organem świadomości. Oznacza to, że człowiek za pomocą języka nie chce już wyrażać odwiecznego stawania się, ale chce tematyzować i porządkować rzeczywistość. W harmonijnej rzeczywistości pojawia się

---

42 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 126.

43 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 123.

44 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 46; por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 28, 46, 60.

45 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 87.

koncepcja świata nieruchomych idei, który jest doskonały i prawdziwy. Świat ziemski staje się jedynie marnym odbiciem świata wiecznych idei. Tym samym, zdaniem Nietzschego, świadomość paradoksalnie zamyka się na głębię rzeczywistości, w której szaleje nurt dionizyjski i staje się płytka. Następuje swoiste przeakcentowanie postawy apolińskiej. Forma i pozór harmonii zaczynają królować w umysłach ludzi. Nietzsche upatruje w tej sytuacji początki panowania metafizyki.

Gdy najwyższą Ideą staje się Idea Dobra, a Sokrates nawołuje do wypracowywania w sobie cnót, do świata wraz z metafizycznymi ideami zaczyna zakradać się moralność. Nietzsche tak definiuje moralność: „Być moralnym, dobrych obyczajów, cnotliwym znaczy tyle, co być posłusznym z dawna ustanowionemu prawu lub tradycji”<sup>46</sup>. Człowiek przestaje żyć w dionizyjskim, okrutnym, twórczym nurcie życia, a zaczyna odnosić się do rzeczy trwałych, podporządkowywać się wpisanej w świat celowości, poddawać pod jarzmo „obowiązku” i tłumić swe pierwotne instynkty. Dla człowieka, który może być przerażony porywczym dionizyjskim nurtem i tragicznością własnego losu, Platoński świat stałych idei i wynikająca z niego moralność oraz sprzeciw wobec zmysłowości posiada silny urok<sup>47</sup>. Filozof jednak upatruje w tym klęskę człowieka: „A sama moralność – czyż mogłaby nie być «wołą negacji życia», skrytym instynktem niszczenia, zasadą upadku, degradacji, potwarzy, początkiem końca? I w konsekwencji największym z zagrożeń? Moralność (...) musi nieustannie i nieuchronnie odmawiać życiu słuszności, bo życie z istoty jest czymś niemoralnym”<sup>48</sup>. Moralność, wynikająca z jasno określonych pojęć: „dobro” i „zło”, prowadzi do wartościowania i oceny ludzkich czynów, co przeczy perspektywiczności. Człowiek ugina się pod panującą od czasów Sokratesa „tyranią logosu”, czyli racjonalizmem, który pozostaje zamknięty na głębie bytu<sup>49</sup>.

## 2. Metafizyczne trucizny chrześcijaństwa i ich konsekwencje

Zdaniem Nietzschego, to Platoński świat idei i moralność prowadzą do powstania chrześcijaństwa, które ten świat zaabsorbuje i zradykalizuje już we wczesnej fazie swojego rozwoju, łącząc je z naleciałościami judaistycznymi i odchodząc tym samym od idei swojego Założyciela<sup>50</sup>. Píše Nietzsche: „chrześcijaństwo jest bowiem platonizmem dla

46 F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2016, s. 72.

47 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 39.

48 F. Nietzsche, *Próba samokrytyki*, dz. cyt., s. 23; por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 24.

49 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 24.

50 Por. F. Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Kraków 2003, s. 33–35;



«ludu»<sup>51</sup>. Chrześcijaństwo radykalnie przeniósłó środek ciężkości na zaświat, a Bóg bytujący poza światem stał się podstawą i celem świata – zasadą metafizyczną. Chrześcijaństwo radykalnie odwartościowało życie na ziemi, skupiając całą uwagę człowieka na dążeniu do przyszłej szczęśliwości. W konsekwencji chrześcijanin nabrał wstrętu do życia na ziemi, do siły, namiętności, pierwotnych twórczych instynktów. Nietzsche postrzegał chrześcijaństwo jako osłabiające człowieka i ludzące go obietnicami zaświatów.

Dlatego też, umiłowanie życia i jego dynamizmu, zaprzeczenie statycznym formom i brak prawdy obiektywnej, stały się podstawą krytyki chrześcijaństwa, jaką podjął Nietzsche: „mój instynkt jako afirmujący instynkt życia (...) wynalazł sobie zasadniczo opozycyjną doktrynę i przeciwstawną ocenę życia, czysto artystyczną, antychrześcijańską (...) nazwałem ją dionizyjską (...)”<sup>52</sup>; „Zrozumianoż mnie? – Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu”<sup>53</sup>. Dionizos, który się odradza, stanowi bowiem obietnicę życia, natomiast Ukrzyżowany, który oddaje swe życie, jest zaprzeczeniem życia. Dlatego Nietzsche przeciwstawia chrześcijaństwu dionizyjską wolność ducha, umiłowanie życia i Ewangelię. Różnica, jaka zachodzi między człowiekiem Nietzscheańskim a chrześcijaninem, to różnica w postawie wobec życia, odmienna jakość bytu<sup>54</sup>.

## 2.1. Chrześcijański resentyment

W chrześcijańskiej moralności Nietzsche podkreśla uznanie własnej słabości i niewystarczalności. Moralność ta każe człowiekowi stale żyć w oskarżaniu siebie i strachu przed grzechem i winą, a w konsekwencji w obawie przed własną siłą i możliwościami. O chrześcijaństwie pisze Nietzsche: „chce złamać mocnych, zniechęcić do męstwa, wykorzystać ich złe godziny i znużenie, przemienić ich wyniosłą pewność w niepokój i zgryzotę sumienia, że szlachetne instynkty potrafi uczynić jadowitymi i chorymi, aż ich siła, ich wola mocy cofa się i zwraca przeciw sobie samej – aż ci mocni

---

pisze Nietzsche: „W religijności starożytnych Greków zdumiewa niepoohamowana wdzięczność, jaka z niej wprost tryska: – w taki sposób odnosi się do natury i życia bardzo dostojny rodzaj człowieka! – Później, gdy przewagę zdobywa grecki plebs, strach zaczyna zachwaszczać również religię; przygotowuje się już chrześcijaństwo”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 74.

51 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 24.

52 F. Nietzsche, *Narodziny tragedii albo grecki pesymizm*, dz. cyt., s. 23.

53 F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 80.

54 Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 155–156; por. P. Janowski, *Nietzsche*, dz. cyt., col. 1228.

giną, nie zachowując umiaru w pogardzie dla siebie i znęcaniu się nad sobą<sup>55</sup>. Zgodnie ze swą koncepcją poznania uważa on, że grzech i wina są zależne od świadomości, nie istnieją obiektywnie.

Poprzez taką moralność chrześcijanie wypracowali w sobie cechę, którą Nietzsche określił jako „resentyment”. Jest to cecha charakterystyczna dla „moralności niewolników” tzn. podstępного buntu słabych, zgorzkniałych i zgryźliwych wobec wszelkich przejawów siły i radości życia. Ludzie zniszczeni przez tłumienie woli życia stają się mali, duchowo ograniczeni. Jednak nieustannie poniżając siebie, zaczynają podejrzliwie patrzeć na tych, którzy nie podejmują podobnych praktyk i nie boją się rozwijać własnej siły. Osądzając i potępiając siebie w imię wyższych wartości, zaczynają osądzać i potępiać innych. Nietzsche wymienia trzy powody takiego postępowania. Pierwszy to zemsta za to, że ktoś jest mniej ograniczony. Drugim powodem jest chęć rekompensaty za własne braki. Trzecim, okazja, by samemu uchodzić za osobę uduchowioną i subtelną. Wiara w Boga jest potrzebna takim ludziom, by głosząc powszechną równość mogli ściągać wybitne jednostki do własnego poziomu, a następnie ukazać siebie bardziej pobożnymi i świętszymi od nich<sup>56</sup>. Nietzsche jako filolog klasyczny dowodzi, iż początkowo, we wszystkich kulturach słowo dobry wywodziło się od pojęć „dostojny”, „szlachetny”, natomiast „zły” powstało ze słów „pospolity”, „gminny”, „niski”<sup>57</sup>. Natomiast judaizm i chrześcijaństwo przepełnione resentymentem odwróciły te znaczenia: „Tu zrodziło się sławne przeciwieństwo «dobry» i «zły»: jako zło postrzega się moc i bycie groźnym – straszliwość, subtelność i potęgę, która nie dopuszcza pogardy (...) Gdzie przewagę zdobywa moralność niewolników, tam język zaczyna zbliżać do siebie słowa «dobry» i «głupi»”<sup>58</sup>. To w judaizmie dokonało się odwrócenie wartości, które ze słowa „świat” uczyniło słowo hańby i stało się początkiem buntu ludzi słabych przeciw silnym jednostkom, by zniszczyć je za pomocą swoistej moralności<sup>59</sup>.

To taki typ chrześcijaństwa najpowszechniejszy i popularny, który największe cnoty czyni z odrzucenia i pogardy oraz choruje na obsesję grzechu, wzbudzał krytykę Nietzschego. Typ ten oczywiście nie reprezentuje całego chrześcijaństwa, ale jak twierdzi

---

55 Pisze również: „Wiara chrześcijańska od początku oznacza poświęcenie: poświęcenie wszelkiej wolności, wszelkiej dumy, wszelkiej pewności ducha”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 70; por. F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 61.

56 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 145; por. J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 74.

57 Por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 18.

58 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 198–199.

59 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 113.

wielu interpretatorów myśli Nietzschego, to z nim filozof miał do czynienia i przeciw niemu się zwrócił<sup>60</sup>. Trafnie ten zniekształcony typ chrześcijaństwa ujmuje Tomasz Węclawski, pisząc: „Ile razy myślę o Nietzschem, wraca do mnie jedno z tych zwięzłych słów, w których (zamierzając powiedzieć co innego) ten przenikliwy człowiek wyraził istotę dziejowego nieszczęścia chrześcijaństwa: «Wierzymy w Olimp, nie w Ukrzyżowanego»”<sup>61</sup>. Typ ten reprezentują również chrześcijanie, którzy jedynie uczą, ale za ich naukami nie idą czyny<sup>62</sup>.

### 2.1.1. Czyżby ukryta fascynacja chrześcijaństwem u Nietzschego?

Nietzscheańska krytyka ukazuje zniekształcenia, jakich nie uniknęło chrześcijaństwo na przestrzeni dziejów, zwłaszcza moralność i jej praktykowanie przez wierzących. Mimo ostrej krytyki, jaką podjął Nietzsche, można jednak zauważyć w jego myśli pewne „zmaganie się” z chrześcijaństwem. Wiele swych myśli notował w przeciwstawieniu bądź odniesieniu do chrześcijaństwa; budował swego Zaratustrę nie tylko w opozycji wobec chrześcijaństwa, ale i na podobieństwach<sup>63</sup>. I choć negował chrześcijaństwo, nie zaprzeczał istnieniu jego Założyciela. Nie widział, co prawda, w Jezusie Syna Bożego, ale doceniał Jego szlachetność i bezpośredniość w odniesieniu do Boga oraz rozumiał Jego oryginalność<sup>64</sup>. Sam już w trakcie choroby podpisywał się m.in. jako Ukrzyżowany. W jednym ze swych dzieł tak pisał o Jezusie: „Zaprawdę zbyt wcześnie umarł ów Hebrajczyk (...) Gdybyż on na pustyni pozostał i z dala od dobrych i sprawiedliwych (...) Może by wówczas nauczył się żyć i ziemię kochać – i dar śmiechu pozyskałby może nadto”<sup>65</sup>. Winę za zepsucie chrześcijańskiego przesłania ponoszą uczniowie Jezusa, szczególnie zaś święty Paweł, którzy nie potrafili w pełni zrozumieć i przekazać

---

60 Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 137, 139; ciekawie na ten temat pisał Bierdiajew: „Nietzsche nie znał i nie rozumiał prawdziwego chrześcijaństwa. Miał przed sobą zwyrodniałe społeczeństwo chrześcijańskie, w którym wygasł duch heroiczny. I namiętnie i z oburzeniem zbuntował się on przeciwko temu dekadentkiemu, mieszczańskiemu chrześcijaństwu”. M. Bierdiajew, *O przeznaczeniu człowieka*, dz. cyt., s. 12; por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 445.

61 T. Węclawski, *Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego?*, dz. cyt., s. 94.

62 Por. L. Bierdiajew, *Zawód: żona filozofa. Dzienniki*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004, s. 28; por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 208.

63 Por. *Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń – Okońska*, Kraków 2015, s. 211; por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 136–137; por. J. Filek, *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, dz. cyt., s. 45–70.

64 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 85; por. F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 32; por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 126.

65 F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 85.

Jezusowego nauczania<sup>66</sup>.

Dlatego myśli Nietzschego, choć powstała w opozycji do chrześcijaństwa, dla wielu jego komentatorów nie stanowi z nim sprzeczności aż tak rażącej jak mogłoby się początkowo wydawać. W znamienych słowach pisał o myśli Nietzschego Taylor: „Paradoksalnie afirmacja ewangeliczna i Nietzscheńska jakoś ze sobą sąsiadują (...) [Nietzsche] uchwytuje to, co jest kwestią centralną dla judaizmu i chrześcijaństwa. I ratuje ją od zapomnienia”<sup>67</sup>.

## 2.2. Nihilizm jako konsekwencja metafizyki

Nietzsche w swej krytyce chrześcijaństwa zwraca uwagę na jeszcze jeden istotny aspekt. Zbratane z platonizmem chrześcijaństwo przeniosło środek ciężkości na Boga i zaświaty, a tym samym odwartościowało ten świat i życie na ziemi. Jednak z czasem i te wartości, jakie proponowały ludziom metafizyka i chrześcijaństwo, zaczęły tracić swą wartość. Rozwijająca się nauka szybko przekonała mieszkańców ziemi do przyjęcia pozytywistycznego, empirycznego, ewolucjonistycznego punktu widzenia i postawy utylitarnej. Najwyższe wartości, jakie były powszechnie uznawane, m.in. transcendentny sens świata, istnienie obiektywnych wartości czy prawda absolutna, uległy deprecjacji.

W konsekwencji Bóg – dawniej uznawany za zasadę i fundament – został odrzucony, a na gruzach dotychczasowej wizji świata pojawia się nihilizm. Nietzsche tak definiuje to zjawisko: „Nihilizm: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie «dlaczego?» – Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość”<sup>68</sup>. Nietzsche dostrzegł nihilizm stojący u wrót Europy jako pierwszy i to dzięki niemu nihilizm mógł stać się świadomy<sup>69</sup>. Zapowiadał w *Woli mocy*: „To co opowiadam jest historią dwóch najbliższych stuleci. Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu. Tą historię można opowiedzieć już teraz: albowiem konieczność sama jest tu przy robocie. Ta przyszłość mówi już setkami znaków, ten los zapowiada się wszędzie”<sup>70</sup>.

Nihilizm może przybierać różne postacie. Może oznaczać, że neguje się życie w imię

---

66 Por. F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 61; Halik widzi przyczynę owej niechęci Nietzschego do św. Pawła w podobieństwach, jakie między nimi zachodzą, por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 126–127.

67 Ch. Taylor, *Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego?*, dz. cyt., s. 93.

68 F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa 1910–1911, s. 10.

69 Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 2002, s. 86; por. T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwale*, dz. cyt., s. 62.

70 F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 1.

wartości wyższych, a tym samym nadaje się życiu wartość nicości<sup>71</sup>. Ten typ nihilizmu widział Nietzsche w chrześcijaństwie. Drugi typ, w którym dewaloryzacji ulegają same wartości wyższe i to one stają się niczym, wynika niejako z pierwszego. I właśnie ten typ dotyczy wartości chrześcijańskich. Zjawisko to wyjaśnia Deleuze: „Przed chwilą deprecjonowało się życie z pozycji wartości wyższych, negowało się je w imię tych wartości. Tutaj, przeciwnie, mamy do czynienia jedynie z życiem, ale życie to jest jeszcze życiem zdeprecjonowanym, które upływa teraz w świecie pozbawionym wartości, wypranym z sensu i celu, toczącym się coraz dalej ku własnej nicości. (...) Pierwszy sens jest nihilizmem negatywnym; drugi sens nihilizmem reaktywnym. (...) «Nihilizm reaktywny» jest swego rodzaju przedłużeniem «nihilizmu negatywnego»: tryumfujące siły reaktywne zajmują miejsce tej mocy negowania, która doprowadziła je do tryumfu. Ale ostatecznym wynikiem nihilizmu reaktywnego jest «nihilizm bierny»: lepiej biernie zgasnąć, niż zostać wyprowadzonym na zewnątrz»<sup>72</sup>. Następuje tu swoiste sprzężenie zwrotne wewnątrz nihilizmu. Po zanegowaniu najwyższych wartości człowiek może pogрузić się w absurdzie i pustce istnienia, tym samym umacniając nihilizm.

Choć Nietzsche często przedstawiany jest jako nihilista, jednak nihilizm to tylko jeden z etapów jego myśli. Sam twierdził, iż jest pierwszym zupełnym nihilistą w Europie, który dzięki przemyśleniu nihilizmu do końca, może odnaleźć sposób, aby go pokonać<sup>73</sup>. Nietzsche nie zgadza się na bierne życie na ruinach dotychczasowego świata, ale wybiera tworzenie nowych wartości, nadanie nowego sensu: „Istnieją leniwi pesymiści, rezygnatorzy – do nich należeć nie chcemy”<sup>74</sup>. Dla Nietzschego nihilizm to wydarzenie, proces historyczny. Dlatego przewyciężenie go nie może odbyć się jedynie w sferze ludzkich poglądów lub być zmianą postaw. Konieczna jest zmiana rzeczywistości, która się dzieje. Właściwie, chodzi o powrót do rdzenia tej rzeczywistości – do dionizyjskiego dynamizmu. Życie zapomniane przez wieki panowania metafizyki, czy to pod postacią platonizmu czy chrześcijaństwa, wreszcie może zostać przywrócone świadomości ludzi. Przewyciężenie nihilizmu nastąpić winno przez przewartościowanie wartości, które

---

71 Por. G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 155–157; por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 181–182.

72 G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 156–157.

73 Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 2; por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 237; por. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 18; zauważał Camus: „Nietzsche mówi o przyszłej apokalipsie nie po to, aby ją zachwalać – odgadywał bowiem jej twarz ponurą i wyrachowaną – ale żeby jej uniknąć i przekształcić ją w odrodzenie”. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 86.

74 F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 285.

osięgnięciu żywiołu, z którego wartości czerpią swą wartość<sup>75</sup>. Człowiek powinien dostrzec, że w samym sobie posiada cel, to życie jest celem, życie jedynie na tym świecie. Nihilizm ma stanowić dla człowieka szansę, by przewyciężając go, wreszcie zaczął afirmować życie i tworzył nowe wartości, ponieważ jak zauważa Halik: „dopiero człowiek pozbawiony swoich pewności, wychylony ku nocy niebytu, skonfrontowany z Nic, może (...) odnaleźć sens”<sup>76</sup>. Dopóki człowiek nie odważy się skonfrontować z nicością, nihilizmem, nie będzie w stanie go przewyciężyć i nadać swemu życiu sens. Płynie z tego ważna lekcja także dla współczesności, jaką nakreślił Grzegorz Sowiński: „[Nietzsche] Na powrót przypomina nam, że życie jest otoczone nicością. Która dziś popadła w zapomnienie. Odwrócono się od nicości. Bojkotuje się nicość. Dlatego człowiek pozostaje tylko człowiekiem. Dlatego nie wlatuje już ponad «siebie». (...) Nihilizm przegrał całkowicie z pozytywizmem, to znaczy z życiem, które pazernie nastawia się na sferę dóbr pozytywnych”<sup>77</sup>.

### 3. Koniec metafizyki – śmierć Boga

Jedną z największych konsekwencji nihilizmu, a jednocześnie tym, co może go umacniać, jest wydarzenie śmierci Boga. Nietzsche ustami szaleńca/błazna głosi je w jednym z najbardziej znanych fragmentów *Wiedzy radosnej*<sup>78</sup>. Oto w jasne przedpołudnie na targ wbiega szaleniec trzymający w ręku zapaloną latarnię, głosząc, iż szuka Boga. Jego pojawienie się i słowa wywołują śmiech i drwiny ze strony zgromadzonych tam ludzi, którzy nie wierzą w Boga. Jednak człowiek oszalały zwraca się do nich dobitnie: „Gdzie się Bóg podział? – zawołał – powiem wam! Zabiliśmy go – wy i ja! Wszyscy jesteśmy jego zabójcami! Lecz jakżeż to uczyniliśmy? Jakże zdołaliśmy wypić morze? Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy odpętując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Pecz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błędzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi noc

---

75 Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 181.

76 T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwale*, dz. cyt., s. 62.

77 G. Sowiński, *Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego?*, dz. cyt., s. 87.

78 Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 110–111; Halik używa wobec Nietzscheańskiego szaleńca, określenia „błazen” i uważa to za zabieg uprawniony, por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 121, 185.

i coraz więcej nocy? Nie trzeba zapalać latarni w przedpołudnie? Czy nie słyhać jeszcze zgiełku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? – i bogowie gniją! Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!”<sup>79</sup>. Człowiek oszalały wzywa swoich słuchaczy, by stali się godni wielkiego czynu, jakiego dokonali. Jednak spotyka się tylko z milczeniem i zadziwieniem z ich strony, ponieważ, choć wydarzenie to już nastąpiło, jego waga i znaczenie nie zostały jeszcze odkryte ani nawet zauważone przez ludzi. Szaleniec, ciskając swą latarnią o ziemię, stwierdza dobitnie: „Przyszedłem za wcześnie (...) nie jestem jeszcze na czasie”<sup>80</sup>.

W wypowiedzi tej brzmi echo słów powtarzanych przez Nietzschego, który pisze w *Poza dobrem i złem*: „My, Europejczycy pojutrze, my, pierwociny dwudziestego wieku”<sup>81</sup>. Nietzsche zmarł w roku 1900, u progu XX wieku, owego „pojutrze”, o którym pisał. Czy jednak w XX wieku i współcześnie, szaleniec biegający z latarnią w rękę w przedpołudnie, znalazłby wdzięczniejszych słuchaczy niż ci opisani w *Wiedzy radosnej*? Istnieje obawa, że i współcześni słuchacze nie poświęcą mu dostatecznej uwagi, jak zauważ Marcel Neusch: „Jeśli, aż do niedawnych czasów ludzie prowadzili walkę, czasem zażartą, gdy w grę wchodziło zagadnienie, czy Bóg istnieje, czy nie, to obecnie wkraczamy – jak powiedziano – w erę postateistyczną, to znaczy w epokę, w której ludzie pogodzili się z nieobecnością Boga i sami organizują sobie własne życie, poważne lub lekkomyślne, ale bez odniesienia do Boga”<sup>82</sup>.

Dlatego Nietzscheański szaleniec/błazen przywodzi na myśl innego błazna – pierrota opisanego przez Søren Kierkegaard<sup>83</sup>. Słuchacze w obu przypadkach reagują śmiechem i obojętnością na wieść przyniesioną im przez błazna, zapominając, że często to właśnie błazen, jako jedyny, mówi prawdę: „Tylko ci, którzy doznają poniżenia, gorszego niż poniżenie żebraka, którzy w oczach ludzi pozbawieni są wszelkiej godności, mają odwagę mówić prawdę; pozostali kłamią”<sup>84</sup>. Wiedział o tym zarówno William Shakespeare, umieszczając postać błazna w swych dramatach, jak i Diego Velázquez przedstawiając Sebastiana de Morra, czy Jan Matejko, malując *Stańczyka*, ale również Kierkegaard oraz

---

79 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 110–111.

80 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 111.

81 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 143.

82 M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 11; nie jest to jednak sytuacja typowa jedynie dla przelomu XX/XXI wieku, już u początków XX wieku pisał Gilbert Keith Chesterton: „Albowiem bluźnierstwa wyświechtaly się zupełnie w czasach dzisiejszych (...). Bezbożność zaś jest dziś czymś więcej niż afektacją – równa się obojętności”. G. K. Chesterton, *Obrona niedorzeczności pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, przeł. S. Baczyński, Warszawa 1927, s. 10.

83 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 31–32.

84 T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 120.

Nietzsche. Istotny jest fakt, iż Nietzscheański błąd nie nawołuje ludzi do zabicia Boga, on chce uświadomić im ich zbrodnię, pomimo że zostaje wyśmiany. Nietzsche, podając w swych dziełach różne przyczyny śmierci Boga, w *Wiedzy radosnej* winą za zbrodnię zabicia Boga obarcza ludzi<sup>85</sup>. Szaleniec/błąd Nietzschego stawia więc swoich słuchaczy, zarówno tych stojących na rynku, jak i współczesnych, przed problemem, prowokuje do refleksji wierzących i ateistów – oto Bóg umarł, a my ponosimy za to odpowiedzialność, cóż z tym zrobimy?<sup>86</sup>.

Należy pamiętać, że frazy „Bóg umarł” nie można rozumieć dosłownie. Dla Nietzschego Bóg jako żywa osoba nigdy nie istniał, a zatem nie mógł też umrzeć: „Nie to nas oddziela, że nie odnajdujemy Boga ani w dziejach, ani w przyrodzie, ani poza przyrodą – lecz, że tego, co jako Bóg czczone było, nie odczuwamy jako «boskie», lecz jako politowania godne, jako niedorzeczne, jako szkodliwe, nie tylko jako błąd, lecz jako zbrodnię względem życia”<sup>87</sup>. Nietzsche skłaniał się ku koncepcji Ludwiga Feuerbacha mówiącej, iż Bóg jest jedynie projekcją siły, poczucia mocy i dumy ludów pierwotnych. Gdy wola i siła słabły, człowiek stworzył sobie koncepcję Boga dobrego, ratującego go z każdego problemu i usypiającego monotonnym rytmem zasad moralnych<sup>88</sup>.

Dla Nietzschego śmierć Boga jest wydarzeniem o niebagatelny znaczeniu i konsekwencjach, jak zauważa Szestow: „Nietzsche przeraził się jako pierwszy spośród filozofów, kiedy nagle zdał sobie sprawę z tego, co uczynili ludzie, zabijając Boga”<sup>89</sup>. Dlatego też refleksja nad owym lapidarnym stwierdzeniem „Bóg umarł”, otwiera szeroki horyzont możliwości jego interpretacji, bowiem nie jest to tylko twierdzenie spekulatywne, ale przede wszystkim dramatyczne, mające kluczowe znaczenie dla życia ludzkiego.

### 3.1. Śmierć *Causa sui*. Od metafizycznej podstawy do zbędnej hipotezy

---

85 Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 321 – śmierć Boga z litości; s. 323 – wielorakość śmierci bogów; s. 326 – morderstwo na świadku, por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 111; por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 211.

86 Por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 122; por. T. Halik, *Radziłem się dróg*, dz. cyt., s. 442; por. T. Halik, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 286–287; por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 160–164.

87 F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 46.

88 Pisał Nietzsche: „Lud, który jeszcze w siebie sam wierzy, ma też jeszcze swego własnego Boga. Czci w nim warunki, dzięki którym jest górą, swoje cnoty, przerzuca swoją radość z siebie, swe poczucie mocy w istotę, której dziękczynić za to można. Kto bogaty, chce oddawać; lud dumny potrzebuje Boga, by składać ofiary (...). Taki Bóg musi umieć pomagać i szkodzić”. F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 16; por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 196; por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 18; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 119

89 L. Szestow, *Potestas clavium*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 19.



Nietzsche zdaje sobie sprawę z tego, że jedną z głównych przyczyn śmierci Boga jest rozwój naukowego światopoglądu. Wiek XVIII i XIX charakteryzują wielkie odkrycia naukowe i techniczne, które przyczyniają się do wzrostu wiary w siły i możliwości ludzkiego rozumu. Z czasem człowiek zaczyna wierzyć w nieuchronny postęp ludzkości, a nad światem rozbłyskują światła oświecenia. Zmienia się nie tylko pogląd człowieka na świat, ale nade wszystko zachodzi istotna zmiana w pojmowaniu Boga. Bóg nie jawi się już jako kochający stwórca panujący nad swym dziełem i troszczący się o nie, lecz zaczyna powoli oddalać się od świata i ludzi. Umacnia się naukowa koncepcja Boga jako pierwszej przyczyny leżącej poza światem, Pierwszego Poruszyciela, Najwyższego Bytu, *Causa sui*; Boga, który odwołuje się wyłącznie do rozumu ludzkiego<sup>90</sup>.

Bóg stopniowo zaczyna być pojmowany niejako przez pryzmat nauk, które tak dynamicznie się rozwijają, zwłaszcza zaś nauk przyrodniczych. Początki takiego patrzenia na Boga sięgają poprzedniej epoki. To Johannes Kepler widział Boga jako Wielkiego Mierniczego, co doprowadziło w konsekwencji do koncepcji Boga na miarę wzorców geometrycznych. Natomiast dla Kartezjusza rola Boga ograniczała się tak naprawdę do wprowadzenia w ruch materii<sup>91</sup>. I choć René Descartes był przekonany, że dał tym samym niepodważalny argument dowodzący istnienia Boga, to wydaje się, że właściwsze wnioski wyciągnął z owej koncepcji Blaise Pascal, podkreślając: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi, rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał Mu dać szcztka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”<sup>92</sup>. Istotnie, w niedługim czasie Paul d’Holbach czy Denis Diderot, głosząc odwieczny, wewnętrzny dynamizm materii, wykazali zbyteczność jej Poruszyciela i przyczyny leżącej poza światem materialnym<sup>93</sup>.

Tym samym Bóg jako zasada metafizyczna, zaczął być stopniowo wypierany ze świata, w którym nie był już potrzebny ludziom do „łatania dziur” w ich wiedzy o świecie<sup>94</sup>. Świat i ludzie zdawali się doskonale bez Niego obywać. Powstała koncepcja *Deus otiosus*, Boga niezaangażowanego, obojętnego, bezczynnego, pozbawionego wpływu na ludzi i świat, *de facto* Boga, który umiera. Celnie ujmuje to Halik, przytaczając starą

---

90 Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 28; por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 210–211.

91 Por. L. Łysień, *Spór o Boga i religię w oświeceniu niemieckim*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 2012 nr 13, s. 183.

92 B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1997, s. 94.

93 Por. L. Łysień, *Spór o Boga i religię w oświeceniu niemieckim*, dz. cyt., s. 183.

94 Więcej na temat „łatania dziur” ludzkiej niewiedzy Bogiem porównaj M. Heller, *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2013, s. 204–206.

legendę, która w Europie XVIII i XIX wieku, a nawet i współcześnie, pozostaje wyjątkowo aktualna: „Jeremiasz stworzył sztucznego człowieka, Golema – stworzył go na cześć twórczej siły Boga. Na jego czole napisał: «Jahwe elehimemet» Bóg jest prawdą. Golem jednak zeszkrobał sobie owo «alef» w ostatnim słowie i napis teraz brzmiał: «Bóg jest martwy» (...) Golem zadaje pytanie swemu stwórcy: Skoro umiesz już stwarzać sztucznych ludzi, skoro już odsłoniłeś tajemnicę życia – to czy nie przyjdą teraz do ciebie ludzie i nie ogłoszą się bogiem? Przecież Bóg jest teraz zbyteczny – jest martwy”<sup>95</sup>. To człowiek teraz jest mocen panować nad światem, mając narzędzia, jakie daje mu nauka, a Bóg staje się coraz bardziej daleki i niepotrzebny. Taki stan dobrze oddaje również rosyjski myśliciel Szestow, pisząc: „Bóg okazuje się jedynie najwyższą instancją ustanowionego przez ludzi porządku. Jeśli pretenduje On do bycia czymś więcej, należy Go odrzucić”<sup>96</sup>. Dlatego już w dobie oświecenia słynny Pierre Simon de Laplace w rozmowie z Napoleonem Bonaparte określił Boga jako „zbyteczną hipotezę”<sup>97</sup>.

Należy zauważyć, że nawet pomimo tego, iż jeden z najbardziej znanych przedstawicieli oświecenia Voltaire pozostawał wyznawcą Najwyższego Bytu, to jednak ów Najwyższy Byt stawał się coraz bardziej nieokreślony. Był to Bóg deistów, Bóg na miarę ludzkiego rozumu, którego rozum ludzki coraz bardziej ograniczał jedynie do sfery moralności. Dla Matthew Tindala, jednego z czołowych przedstawicieli deizmu, to moralność jako spełnianie powinności wobec drugiego człowieka stanowi istotę religii zgodnej z rozumem. Myśl tę w oświeceniu rozwinął Immanuel Kant, którego Nietzsche darzył niechęcią, dostrzegając w nim metafizyka i teologa-moralistę oraz krytykując jego koncepcje: „Tyleż ceremonialna, co obyczajna obłuda, z jaką stary Kant wabi nas na sekretne ścieżki dialektyki, które wiodą nas, a raczej uwodzą, do jego «imperatywu kategorycznego» – z uśmiechem patrzemy na to widowisko, my, wybredni, którzy niezgorzej się bawimy, przyglądając się subtelnym fortelom dawnych moralistów i moralizatorów”<sup>98</sup>.

---

95 T. Halik, *Radziłem się dróg*, dz. cyt., s. 444–445.

96 L. Szestow, *Potestas clavium*, dz. cyt., s. 41.

97 Por. L. Łysiński, *Spór o Boga i religię w oświeceniu niemieckim*, dz. cyt., s. 183.

98 F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 31; krytyka imperatywu kategorycznego porównaj F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 13; zgodnie z przyjętą przez siebie koncepcją poznania pisał on przeciw filozofii Kanta: „najwyższa pora, byśmy Kantowskie pytanie: «jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*?», zastąpili innym pytaniem: «dlaczego potrzebna jest wiara w takie sądy?» – byśmy pojęli, że dla naszych samozachowawczych celów istoty naszego rodzaju muszą wierzyć, iż sądy takie są prawdziwe; co, naturalnie, nie znaczy, że nie mogłyby one być sądami fałszywymi! Czy też, mówiąc precyzyjniej, brutalniej i gruntowniej: sądy syntetyczne *a priori* nie powinny w ogóle «być możliwe»: nie mamy do nich żadnego prawa – w naszych ustach są one niczym innym jak fałszywymi sądami. Potrzebna jest nam tylko wiara w ich prawdziwość, jako powierzchowna wiara i jako naoczność, która

Deizm konsekwentnie w centrum postawił człowieka jako jednostkę autonomiczną i rozumną, której nie może ograniczać żaden autorytet, również religijny. Obraz Boga interweniującego w ludzkie sprawy był coraz bardziej usuwany, bowiem w myśl deizmu, im bardziej Bóg będzie nieokreślony i odległy, tym lepiej dla autonomicznego i rozumnego człowieka<sup>99</sup>. W konsekwencji jednak z owego oddalonego Boga moralności powoli ulatuje życie. Zaznacza czeski myśliciel: „Bóg «w granicach samego rozumu», bóg «rozumnej religii», abstrakcyjny bóg oświeceniowych deistów, jaki zdominował refleksję religijną w stuleciu, które nastąpiło po Kartezjuszu, Komeńskim i Pascalu, szeleścił papierem abstrakcyjnych spekulacji, nie tętnił życiem, był pedantycznie oschły jak harcap Kanta”<sup>100</sup>.

Można stwierdzić, że w XIX wieku nauka dokonała całkowitej naturalizacji świata. Darwinowska koncepcja ewolucji wyjaśniała świat bez potrzeby odwoływania się do implikacji metafizycznych. Ewolucja jest ślepa, a więc nie potrzebuje i nie ma żadnego zewnętrznego czynnika kierującego. To właśnie ten proces podsumowuje Nietzsche, głosząc, iż Bóg umarł. Celnie zauważa Camus: „Wbrew temu, co myślą niektórzy chrześcijańscy krytycy Nietzschego, zamach na Boga nie był jego zamysłem. Boga znalazł martwego w duszy epoki”<sup>101</sup>. Śmierć Boga stanowi więc nie tyle postulat ateizmu, co raczej wydarzenie w dziejach Europy. Bóg jako metafizyczna zasada świata został odsunięty i wyrugowany z życia wielu ludzi. Za Jego śmierć Nietzsche wini właśnie racjonalistów, Kanta i filozofów oświecenia, którzy usunęli Boga ze świata, ale pozostawili Go wciąż jako stróża moralności<sup>102</sup>.

### 3.2. Morderstwo Boga moralności

Zadaniem Nietzschego chrześcijaństwo przyczyniło się do uśmiercenia Boga: „Každy kościół to kamień na grobie człowieka–boga, nie zezwala mu zmartwychwstać”<sup>103</sup>. Chrześcijaństwo na przestrzeni dziejów stopniowo zatracalo obraz Boga biblijnego, niczym w karykaturze przeakcentowało niektóre aspekty i minimalizując inne, stworzyło przerażającą deformację Boga moralności, który jest jedynie stróżem zasad i norm

---

„należy do perspektywicznej optyki życia”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 36–37.

99 L. Łysień, *Spór o Boga i religię w oświeceniu niemieckim*, dz. cyt., s. 187.

100T. Halik, *Co nie jest chwiejne jest nietrwale*, dz. cyt., s. 61–62.

101A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 88; por. J. Filek, *Źródło Nietzschego*, dz. cyt., s. 18; pisze również Jaspers: „Nietzsche za pomocą jednego zdania ukazuje historyczną sytuację czasu: «Bóg umarł»”. K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche i chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 17.

102Por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 140.

103Cyt. za: A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 90.

etycznych<sup>104</sup>. Tak pojmowany Bóg dogląda oraz dyscyplinuje, czy jego wierni właściwie przestrzegają zasad moralnych. Stale podgląda człowieka, próbując przyłapać go na jakimś potknięciu i złym czynie. Jest to Bóg, który nieustannie pilnuje wciąż niedojrzałego człowieka, nieustannie patrzy na niego z niezadowoleniem i oskarżeniem. Zaglądając w najbrudniejsze zakątki jego duszy oraz wytykając mu pomyłki i braki, staje się dla niego surowym kuratorem.

Taki obraz Boga prowadzi do sprzeciwu ze strony człowieka. Bunt przeciw Bogu staje się niemal obowiązkiem tego, kto chce stać się dojrzałym i pragnie wyzwolić się spod czujnego i ustawicznie podejrzliwego spojrzenia Boga oraz Jego nieustannej kurateli. Odrzucenie takiego Boga staje się zemstą na świadku ludzkich upadków i brudów. Pisze Nietzsche słowami Zaratustry, który mówi do mordercy Boga: „Nie zniosłeś tego, kto ciebie widział – kto cię zawsze na wskroś przezierał. Zemściłeś się na tym świadku. On jednak – umrzeć musiał: oczyma, które wszystko widzą – widział człowiecze głębie i dna, całą jego zatajoną sromotę i szpetność. Jego litość wstydu nie znała: wpełzał w me najbrudniejsze zakątki. Ten najciekawszy, nad miarę natrętny, ten litościwy umrzeć musiał. On zawsze mnie widział: na takim świadku zemstę wyrzucić musiałem – lub też sam przestać żyć. Bóg, co widział wszystko, nawet i człowieka, Bóg ten umrzeć musiał! Człowiek nie ścierpi, aby taki świadek żył”<sup>105</sup>. Bunt przeciw takiemu Bogu podjęło wielu myślicieli. W zemście na świadku mieści się krytyka religii, jaką podjął Freud, próbując wyzwolić człowieka ze stanu infantylności, w jakim utrzymywała go religia<sup>106</sup>. Przychodzi tu także na myśl Jean-Paul Sartre, który niczym Nietzscheański morderca Boga szczególnie zwraca uwagę na spojrzenie Boga, które uprzedmiotawia, natrętnie i bez miary wdzierając się w człowieka<sup>107</sup>.

Należy zaznaczyć, iż krytyka, jaką podjął Nietzsche i inni myśliciele, nie dotyczy autentycznej wiary, ale może stanowić ważny krok w pokazywaniu i niszczeniu zafałszowanych obrazów Boga, jakie powstawały w łonie chrześcijaństwa i praktycznych

---

104Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. E. Bieńkowska, Warszawa 1975, s. 276.

105F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 326, 329–330.

106Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 130–131.

107Sartre pisał słynne słowa, nawiązując do sytuacji ze swego dzieciństwa: „Bawiąc się zapalkami, przypaliłem dywanik; kiedyś zamalowywał farbą ślady występu, Bóg ujrzał mnie nagle, ucałował moje spojrzenie wewnątrz głowy i na rękach; kręciłem się po łazience straszliwie widziany, żywy cel, ocaliło mnie oburzenie; wściekłem się na niedyskrecję tak ordynarną, nabluźniłem, wymamrotałem jak mój dziadek: «Ty Boże cholerny od wszystkich choler!» I nie spojrział na mnie już nigdy więcej”. Cyt. za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 264; obraz Boga jako systemu moralnego, o jakim pisze m.in. Sartre jest bez wątpienia karykaturą, nie można jednak zaprzeczyć jego istnieniu w świadomości osób wierzących.

konsekwencji tego fałszerstwa, jakimi są wypaczone zachowania ludzi wierzących. Trafnie morderstwo Boga moralności podsumowuje Neusch: „można powiedzieć, że właśnie tradycja chrześcijańska wydała ateizm jako swój owoc; to ona doprowadziła do zabójstwa Boga w świadomości ludzi, ponieważ przedstawia im Boga, który stał się nie do uwierzenia. Dlaczego odpowiedzialność spada w pierwszym rzędzie na chrześcijan? Dlatego, że nie umieli pokazać Boga miłości, a tylko Boga represyjnego, który zaciska człowieka w moralnym imadle. Człowiek, który stał przed Bogiem oskarżony, zwrócił się przeciw swemu oskarżycielowi”<sup>108</sup>. Krytyka i destrukcja obrazów Boga może mieć pozytywne skutki. Może ona wpłynąć na oczyszczenie obrazu Boga z deformacji, które ten obraz fałszują, tworząc karykatury Boga. Może otworzyć drogę do autentycznej wiary, ponieważ jak zaznacza Ricoeur: „nauczyła nas ona rozpoznawać wytwór i projekcję naszej własnej słabości w przykazaniu niosącym śmierć zamiast życia”<sup>109</sup>.

Nietzsche jest świadomy, że bunt przeciw kurateli Boga i pokusa zemsty na świadku ogarnęły nie tylko myślicieli, ale nade wszystko masy. Powstałe karykatury jednak na tyle przysłoniły Boga, że odrzucając Jego fałszywy obraz, ludzie odrzucili Boga w ogóle i to na długo przed tym, zanim owi myśliciele przeprowadzili swe krytyki<sup>110</sup>. Wydaje się, że i tę sytuację rozumiał Nietzsche, stwierdzając, że „Bóg umarł” – dotychczasowa moralność nie jest już obowiązująca. Normy moralne, prawa i tradycję odrzuca się jako przestarzałe, nieadekwatne do współczesnych warunków życia. W takiej sytuacji człowiek, odwróciwszy wzrok od niebios i zaświatów, w które dotąd się wpatrywał oraz odrzucając dotychczasową moralność, zwrócił się ku ziemi. Z chwilą, gdy Bóg zostaje odsunięty, odpowiedzialność za los ludzkości spada wyłącznie na człowieka. Tischner pokazuje jednak, że odwrócenie wzroku od niebios nie wystarczy, by o nich zapomnieć; człowiek spróbuje podjąć próby, by uczynić nowe niebo na ziemi<sup>111</sup>.

W umysłach ludzi pojawiały się wciąż nowe idee, które miały zaprowadzić niebo tu i teraz – humanizm, liberalizm, ewolucjonizm, sejentyzm, pozytywizm, marksizm, czy komunizm i inne. Wiele z nich zyskało szerokie uznanie również w wieku XX, który w zatrważający sposób ukazał ich prawdziwe oblicze<sup>112</sup>. Wszystkie te i tym podobne idee Nietzsche określał jako „cienie zmarłego Boga”, ponieważ widział w nich jedynie formę

---

108M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 147.

109P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, dz. cyt., s. 276.

110Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 17; por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 232.

111Por. J. Tischner, *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 2016, s. 268–269.

112Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 219.

zeświecczonego chrześcijaństwa i moralności, oraz konsekwencje metafizycznego pojmowania Boga: „*Causa sui* jest największą samo-sprzecznością, jaką dotychczas wymyślono, gwałtem logicznym i czymś nienaturalnym: ale wybujała duma człowieka głęboko i straszliwie uwikłała się właśnie w tę nedorzecznosc. Pragnienie «wolności woli», w tym najwyższym rozumieniu metafizycznym, jakie, niestety, nadal panuje w umysłach niedouków, pragnienie, by samemu dźwigać całą i ostateczną odpowiedzialność za swe czyny, odciążając Boga, świat, przodków, przypadek, społeczeństwo, jest bowiem niczym innym jak pragnieniem, by być ową *causa sui*”<sup>113</sup>. Idee-cienie Boga unosiły się nad ruinami chrześcijańskiego świata podobnie jak cień Buddy unosił się długo po jego śmierci w jaskini, w której medytował<sup>114</sup>. Po śmierci Boga ludzie nie stanęli uczciwie wobec pustki i absurdu, jakie ta śmierć ze sobą niesie. Chcieli jak najszybciej ową pustkę zapełnić, zapomnieć o niej, bądź zanegować jej istnienie. Wiara w Boga jako Stwórcę i Władcę świata została zastąpiona wiarą w postęp różnego rodzaju, który w końcu miał doprowadzić do przywrócenia utraconego, lub nadania nowego sensu człowiekowi i światu.

Nietzsche nie tylko wyjątkowo przenikliwie ocenił nowe idee, ale dostrzegł również pewne konsekwencje postępów nauki, które dla wielu pozostawały niezauważone: „Prasa, maszyna, kolej, telegraf są przesłankami, z których nikt nie odważył się jeszcze wyciągnąć tysiącletniej konkluzji”<sup>115</sup>. Za wybitnymi osiągnięciami nauki dostrzegał postępujące ubóstwo, wyczerpanie i szarość człowieka, który zatracą się w przeciętności; zaczyna roztopiać się w tłumie, w masie, która wszystko zagłusza hałasem. Nauka i kult rozumu stopniowo wyjaławiają wymiar tajemnicy, głębi człowieka oraz świata. Próbując objąć wszystko i wszystko zrozumieć mogą one unicestwić życie, jak poprzednio zrobiły to metafizyka i moralność: „Powstaje więc niebezpieczeństwo, że wiedza zemści się na nas, podobnie jak w średniowieczu zemściła się na nas niewiedza”<sup>116</sup>. To, co Nietzsche dostrzegał jako jeden z pierwszych, wyraźnie już widział Bierdiajew w XX wieku, ponieważ wiek ten odsłonił, jak źle mogą zostać wykorzystane zdobycze nauki i techniki, a także, jakie mogą być tego konsekwencje.

Zdaniem Nietzschego, nauka raczej okrada świat i ludzką historię z sensu, niż go nadaje<sup>117</sup>. Dlatego nauka, którą tak sławił wiek oświecenia i która odrzuciła Boga, nie jest

---

113F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 45.

114Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 101; por. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 198.

115Cyt. za: K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 193.

116Cyt. za: K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 193.

117Pisał Nietzsche: „Fizyka jest tylko wykładnią i uporządkowaniem świata, nie wyjaśnieniem”.

w stanie ocalić człowieka przed pustką i absurdem, wobec których stanął po śmierci Boga. Wydaje się, że zbrodnia, jakiej dopuściło się oświecenie przerosła swego sprawcę. Celnie komentuje całą sprawę Allan Bloom, pisząc: „Oświecenie zabiło Boga; lecz jak Makbet ludzie oświecenia nie wiedzieli, że kosmos zbuntuje się przeciwko tej zbrodni, a świat stanie się «powieścią idioty, głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą»<sup>118</sup>. Bóg umarł, pozostawiając świat absurdalnym i bezsensownym, a światła oświecenia gasną, pogrążając świat w ciemności.

### 3.3. Śmierć Boga w języku

W języku wszystko się rozgrywa, stanowi on formę życia; jest „pojazdem myśli”, jak pisał Ludwig Wittgenstein<sup>119</sup>. To poprzez język dokonuje się poznanie i kształtowanie obrazu świata. O ile język stanowi wyraz myśli, o tyle może również na myśli wpływać. Celnie ujmuje to George Orwell, pisząc: „Skoro myślenie psuje język, to język może też psuć myślenie”<sup>120</sup>.

Nabiera to szczególnego znaczenia w kwestii myślenia i mówienia o Bogu, bowiem znamienne staje się zjawisko zaniku Boga w języku. Wśród codziennych trosk i konfliktów trapiących człowieka, pytanie o Boga – o jego istnienie i naturę – znika z horyzontu ludzkiej myśli. Człowiek odczył się mówić o Bogu, nie potrafi już pytać o Boga, a tym samym w przestrzeni, jaka go otacza, nie ma miejsca na objawienie się Boga<sup>121</sup>. Bóg umiera w języku, co podkreśla Halik: „Dramatyczną wieść o «śmierci Boga», którą Nietzsche głosił ustami człowieka oszalałego (...) zastąpiła cicha, słodka «śmierć Boga w języku». Bóg nie jawi się już jako nieprzyjaciel ludzkiej wolności, lecz tylko jako «zbędne słowo», nie dająca się zweryfikować ani sfalszować, a przez to niepoprawna hipoteza (...). Filozofia analityczna wyczerpała logiczne argumenty *pro et contra* w pytaniu o istnienie Boga i postanowiła milczeć w tej racjonalnie nie wytłumaczalnej kwestii, usuwając ją z myślenia”<sup>122</sup>. Milczenie o Bogu mogłoby uchodzić za najlepszy sposób uobecniania Boga, zgodnie z wielowiekową tradycją teologii negatywnej, to jednak

---

F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 38–39; por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt., s. 230.

118A. Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt., s. 232.

119Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1987, s. 79.

120Cyt. za: M. Broński, *George Orwell*, [w:] G. Orwell, 1984, Kraków 1981, s. 26.

121Por. T. Halik, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 78; por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 279, 281, 293.

122T. Halik, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, dz. cyt., s. 78–79.

wyduje się, że nie świadomość tajemnicy stanowi jego przyczynę. Zdaje się wynikać ono z brzemienia, jakim zostało obarczone słowo „Bóg” w ciągu dziejów, w których zostało skalane, poszargane i rozdarte przez ludzi, którzy powoływali się na nie popełniając swoje zbrodnie<sup>123</sup>. W konsekwencji słowo „Bóg” staje się słowem pustym, które nie posiada żadnego sensu i nic nie oznacza.

Jak już zostało zaznaczone, Nietzsche zdawał sobie sprawę z tego, że desygnatem pojęcia „Bóg” stało się istnienie jakiegoś transcendentalnego sensu, nadrzędnego porządku; choć dla niego „Bóg”, jak inne pojęcia, nie ma przełożenia na nieustannie zmienną rzeczywistość, to jednak od tego, co zawiera w sobie to pojęcie, zależy bardzo wiele. Pojęcie „Bóg” zawiera w sobie ideę tego, co absolutne i gdy w niej pojawi się błąd, błędne stają się też inne pojęcia, zaś miejsce Boga zajmują bóstwa<sup>124</sup>. Słowo „Bóg” określa zasadę metafizyczną, która jest gwarantem sensu, porządku i celu, stanowi warunek orientowania się w świecie<sup>125</sup>. Gdy pojęcie „Bóg” zostaje usunięte z ludzkiego języka i myśli, znika nie tylko samo słowo, ale również to wszystko, co w sobie zawiera, a więc ów transcendentny sens, porządek oraz cel świata i ludzkiego życia. Wraz ze śmiercią Boga, człowiek wymazał również podstawowy drogowskaz, dzięki któremu orientował się w świecie. Pisał wszak Nietzsche, głosząc śmierć Boga: „Kto dał nam gąbkę, by zetrzeć cały widnokrąg? Cóż uczyniliśmy odpętuując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamyż ustawicznie? I w tył, i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie błądzimy jakby w jakiejś nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór?”<sup>126</sup>. Świat w oczach ludzi zostaje pozbawiony celowości i jedności, a człowiek staje w nim również wobec perspektywy absurdalności własnej śmierci<sup>127</sup>. Zdaniem Halika to właśnie Nietzsche przeczuwał ów wstrząs dla Europy i podważenia jej fundamentów, jakie wynikły z wydarzenia śmierci Boga: „Nietzsche wiedział, co to znaczy, kiedy umrze Bóg (...). Nieobecność Boga nie jest sprawą marginalną, jest to utrata gruntu pod nogami i horyzontu, do którego przedtem podświadomie się ustosunkowywaliśmy i który dawał nam możliwość orientacji”<sup>128</sup>.

Śmierć Boga stawia człowieka w sytuacji, w której nie ma już żadnych –

---

123Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 9–10.

124Pisał Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Naród, który posiada złe pojęcie o Bogu, ma także złe państwo, zły rząd, złe prawa”. Cyt. za: J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 292.

125Por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 139.

126F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 110.

127Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 87.

128Odkupieni to znaczy wolni, dz. cyt., s. 9.



metafizycznych ani moralnych – punktów odniesienia. Pojęcie „Bóg” stanowi również gwarancję istnienia obiektywnej prawdy, a ta zaczyna zanikać wraz z Jego śmiercią<sup>129</sup>. W wyniku braku prawdy obiektywnej takie pojęcia, jak np. „dobro” i „zło”, zaczynają mętnieć, a człowiek zdaje się unikać prób ich klarownego określenia, posługując się raczej frazesami, sloganami, lub powołując się na modne ideały, które niczego nie rozjaśniają<sup>130</sup>. Nie rozważa już, na czym polega dobro, zaś zło staje się dla niego słowem nieprzyzwoitym, którego woli unikać i które przestaje rozumieć. Woli mówić o cierpieniu lub współczuciu, są to dla niego słowa łagodniejsze i bardziej zrozumiałe. O tej sytuacji pisze Bloom: „Istnieje dzisiaj zupełnie nowy język dobra i zła, zrodzony z prób wyjścia «poza dobro i zło», język ten nie pozwala już z przekonaniem rozgraniczać dobra i zła”<sup>131</sup>.

Brak prawdy obiektywnej oraz niejasne pojęcia dobra i zła mogą prowadzić do prób manipulowania i narzucania jakiejś prawdy jako tej obiektywnej i powszechnie obowiązującej. Można zauważyć, iż próby takie miały miejsce w totalitarnych systemach politycznych, jakie zapanowały w XX wieku<sup>132</sup>. Również współcześnie brak prawdy obiektywnej oraz zmętnienie pojęć dobro i zło prowadzić może do znamienych w skutkach manipulacji językowych, m.in. określając eutanazję praktykowaną w niektórych krajach zachodniej Europy jako dobrą, spokojną śmierć (tym samym odrywając słowo od jego pierwotnego kontekstu, a bazując jedynie na dosłownym znaczeniu) lub określając aborcję jako „zabieg chirurgiczny”<sup>133</sup>.

Nietzsche zdawał sobie sprawę z tego, że świat i życie bez Boga wymagają od człowieka siły i wiary, których człowiek nie posiada<sup>134</sup>. Leszek Kołakowski, komentując jego myśl, celnie zauważa: „Nietzsche nie wahał się uznać tego, o czym zawsze

---

129Pisał Orwell: „często wydaje mi się, że samo pojęcie prawdy obiektywnej zaczyna na świecie zanikać”.

Cyt. za: M. Broński, *George Orwell*, dz. cyt., s. 15.

130Por. G. K. Chesterton, *Heretycy*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa–Ząbki 2012, s. 28.

131A. Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt., s. 163; na ten temat mówił Czesław Miłosz: „Kiedy wykladałem Dostojewskiego, mówiłem moim amerykańskim studentom: «widzicie, ja jestem reakcjonistą, bo wierzę, że jest dobro i zło» (...). Rzeczywiście zło traktowane jest jako słowo nieprzyzwoite, ale kiedy mówi się o cierpieniu, to studenci reagują. «Zła» – nie rozumieją, ale «cierpienie», «współczucie» – tak”. Wypowiedź Miłosza [w:] *Dziedzictwo diabła. Spotkanie Czesława Miłosza i Józefa Tischnera*, „Znak” 1993 nr 7, s. 128. Podobnie pisze Bloom, przywołując prezydenta Ronalda Reagana, którego wypowiedź o Związku Radzieckim jako „imperium zła” spotkała się z ostrą krytyką, lecz gdy mówił o wyznawaniu „odmiennych wartości” przez Stany Zjednoczone i Związek Radziecki zostało to przyjęte, por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt., s. 163.

132Por. M. Broński, *George Orwell*, dz. cyt., s. 15; por. L. Kołakowski, *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014, s. 51.

133Wobec śmierci Boga, niejakiego upadku słowa i zmian, jakie zaszły i zachodzą w języku, otwarte pozostaje pytanie, czy słowo ma jeszcze moc przywoływania Boga, jak zauważa Tischner: „Początkiem upadku jest upadek słowa (...). Trzeba przywrócić słowu zdolność przywoływania Boga, który stał się zbiegiem”. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 293.

134Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, dz. cyt., s. 140.

przekonywali wielu nauczyciele chrześcijaństwa: wszechświat opuszczony przez Boga jest absurdalnym wszechświatem (...). Nada, nihil, nic – oto ostatnie słowo i testament znikającego Boga, a i człowieka, który jest przyzwalającym świadkiem Jego odejścia. Mówił tak Hiob, Dawid, Eklezjastes, Pascal, Dostojewski, Kierkegaard, a także Lukrecjusz, Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Camus, Celine i wielu innych<sup>135</sup>. Śmierć Boga stawia bowiem człowieka przed absurdem, głuchym kosmosem oraz pytaniem o sens własnego istnienia i świata, z którym człowiek musi się zmierzyć, ponieważ odpowiedź nie leży już w metafizycznym za-świecie – Bogu, nie ma też moralności, która normowałaby życie, dając wskazówki, jak należy postępować i dlaczego. Należy jednak zauważyć, iż Nietzsche dostrzega w tej sytuacji również szansę dla człowieka: „Rzeczywiście, my filozofowie i «duchy wolne», czujemy się na wieść, że «Bóg umarł», jakby opromienieni nową jutrzeźką; serce nasze przelewa się wdzięcznością, zdumieniem, przeczuciem, oczekiwaniem – w końcu ukazuje się nam widnokrąg znów wolny, chociażby nawet nie był jasny<sup>136</sup>. Porażka kłamstwa metafizyki daje ludziom możliwość powrotu do pierwotnych źródeł rzeczywistości i staje się szansą na odzyskanie wielkości.

#### 4. Świat post-metafizyczny

Próbując przezwyciężyć nihilizm i śmierć Boga, Nietzsche sięga na powrót do dionizyjskiego nurtu życia. Jednak nie rozumie go już tak metafizycznie, jak miało to miejsce w *Narodzinach tragedii*. Filozof konsekwentnie pozostaje wierny swej myśli i chce stworzyć, a raczej odczytać i przekazać innym, koncepcję świata bez jakiegokolwiek odniesienia do za-świata, meta-fizyki, nadprzyrodzoności, Boga, bez moralności wynikającej z metafizycznych idei, która poniża człowieka. Chce on, by człowiek na nowo odkrył swoją siłę, nie bał się jej używać, żył nią, rozwijał ją, pozostając w jedności z naturą świata. Nietzsche nie proponuje nowego porządku, nowych podstaw rzeczywistości. Przeciwnie stawia on człowieka wobec braku fundamentów i pustego horyzontu jak przed białym płótnem, na którym może on tworzyć, co tylko zechce. Zdaniem Nietzschego, po śmierci Boga ludzki potencjał twórczy może wreszcie swobodnie się rozwijać: „Precz od Boga i od bóstw wabi mnie ma wola twórcza, cóż by pozostało do tworzenia, gdyby bogowie istnieli<sup>137</sup>. Właśnie poprzez swą twórczość człowiek może zaprowadzać

---

135L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt., s. 231.

136F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 183–184.

137F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 101.

porządek w chaosie, nadawać światu i swemu życiu nowy sens, odzyskać wielkość, wyzwolić się spod jarzma determinizmu nauki. Nietzsche przedstawia trzy koncepcje, które mają odsłonić rzeczywistość i stwarzać nowy post-metafizyczny świat.

#### 4.1. Wieczny powrót tego samego i wierność ziemi

Według idei wiecznego powrotu dzieje świata doszedłszy do końca, rozpoczną się na nowo i będą przebiegać identycznie: „powracać będę wiecznie do zawsze jednego i zawsze tego samego życia, zarówno w rzeczach wielkich, jak i małych, tak, abym znowuż o rzeczach wszelkich wiecznym wrocie nauczał”<sup>138</sup>. Choć może się wydawać, że wieczny powrót mógłby umacniać nihilizm: nicość i bezsens, wiecznie, bez końca, to jednak Nietzsche widzi w tej idei lekarstwo za sprawą afirmacji. Całkowita afirmacja istnienia, zamiast rozpaczliwego zaprzeczenia: „pomysł wieczystego nawrotu, ta najwyższa formuła potwierdzenia, jaką w ogóle osiągnąć można”<sup>139</sup>. Idea wiecznego powrotu może więc stanowić próbę przewyciężenia rozpacz, jaka pojawia się wobec nieobecności Boga i pustego nieba. Idea ta, której podobne rozumienie Nietzsche odnalazł u Heraklita, zgodna jest z koncepcją poznania, jaką przyjął. We wszechświecie istnieje nieubłagany „chaos konieczności”, w którym nie ma statycznego bytu, ale tylko nieustanne stawanie się. Ponieważ świat nie może stawać się w nieskończoność, w bardzo dużych odstępach czasu wszystko będzie powracać, ponieważ czas istnienia świata jest nieskończony.

Nietzsche pragnie odkryć jedność czasu, chce pojednać przyszłość z przeszłością<sup>140</sup>. Każda chwila łączy w sobie czas i wieczność, wiecznie powracając. W wybawieniu od przeszłości upatruje Nietzsche wyzwolenie człowieka, a nawet jego zbawienie: „Przeszłość wyzwolić, wszelkie «Było» przetworzyć w «Takom ja właśnie pragnął!» – oto co bym dopiero wyzwoleniem zwał!”<sup>141</sup>. Każdy musi znaleźć swoje zbawienie na ziemi, nie leży już ono bowiem w mocy żadnego Boga i zrealizuje się tylko w tym świecie. To właśnie tu na ziemi, w tym świecie, możliwe jest zbawienie i tu jest wieczność, której obraz zostaje wyciśnięty na życiu i na stawaniu się, przez co świat otrzymuje rangę boskości<sup>142</sup>. Nie ma już żadnej metafizycznej zasady świata. W konsekwencji, z idei wiecznego powrotu płynie

138F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 275–276.

139F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 55; por. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 281.

140Por. K. Michalski, *Płomień wieczności*, dz. cyt., s. 264; por. K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, dz. cyt., s. 240.

141F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 169.

142Por. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 99; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 152–153.

przesłanie wierności ziemi, do której wzywa Nietzsche: „Pozostańcie wierni ziemi bracia moi, wierni potęgą swej cnoty”<sup>143</sup>. Człowiek na ziemi osiąga zbawienie, powinien więc ukochać tę ziemię i swe życie. Każdą chwilę winien przeżywać tak, aby pragnął jej wiecznego powrotu w niezmienionej formie. Jednak czas, o którym mówi Nietzsche, to nie jedynie czas fizyczny. Jest to bowiem czas, jaki wyznaczają powracające czyny woli<sup>144</sup>. Wola nie zamyka się w tych czynach, posiada ogromne możliwości na przyszłość, niezliczone rezerwy, dzięki którym może nadawać również przeszłości nowe znaczenie i podejmować ją na nowo, aby ją przekroczyć. Dlatego życie nie tyle się powtarza, co człowiek zawsze żyje pierwszy raz i na wieczność podejmuje swe wybory<sup>145</sup>. Tym samym wieczny powrót staje się regułą działania woli, która zachęca do nieustannego przekraczania tego, co zbyt ludzkie ku człowiekowi, który odważy się wypowiedzieć wieczne „tak”, to znaczy ku nadczłowiekowi.

#### 4.2. Nadczłowiek i *amor fati*

Myślą przewodnią nadczłowieka ma stać się umiłowanie losu: „Moją formułą wielkości człowieka jest *amor fati*”<sup>146</sup>. Nadczłowiek akceptuje siebie i siebie posiada, stanowi on nowe zadanie postawione człowiekowi. Ma być odpowiedzią na pytanie, jak przezwyciężyć człowieka, ponieważ nawet w człowieku wyższym pojawia się wciąż pewna skaza: „Lecz kiedyś, w czasach silniejszych, niż ta zbutwiała, samozwątpiała terażniejszość musi nam się zjawić przecie ten wyzwalający człowiek wielkiej miłości i pogardy, duch twórczy, którego napór sił własnych ciągle wygania z wszelkich uboczy i zaświatów, którego samotności tłum nie rozumie, jak gdyby była ona ucieczką przed rzeczywistością: tymczasem jest ona tylko jego zanurzeniem się, zagrzebaniem, zagłębieniem w rzeczywistość, by stamtąd kiedyś, gdy znów wróci na światło, mógł wyzwolenie przynieść tej rzeczywistości: jej wyzwolenie od przekleństwa, którym obarczył ją dotychczasowy ideał. Ten człowiek przyszłości, który nas tak samo od dotychczasowego wyzwoli ideału, jak i od tego, co zeń wyrósć musiało, od wielkiego wstrętu, od woli nicości, od nihilizmu, ten dzwon bijący południa i wielkiego rozstrzygnięcia, dzwon, który wolę znów wolną uczyni, który wróci ziemi jej cel,

---

143F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 89.

144Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, dz. cyt., s. 18; por. P. Janowski, *Nietzsche*, dz. cyt., col. 1229.

145Por. J. Filek, *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, dz. cyt., s. 67.

146F. Nietzsche, *Ecce homo*, dz. cyt., s. 32.

a człowiekowi jego nadzieje, ten antychryst i antynihilista, ten zwycięzca Boga i nicości – przyjść kiedyś musi”<sup>147</sup>.

Ważny pozostaje fakt, iż termin „nadczłowiek” nie odnosi się do hierarchii, nie oznacza jakiegoś „wyżej”, ale raczej „ponad miarę”, „więcej”. Jest sensem ludzkiego istnienia, jak zauważa Krzysztof Michalski: „definiuje ludzkie życie jako wysiłek zrobienia z niego czegoś, co je przerasta”<sup>148</sup>. W tym znaczeniu idea ta może wpływać na ludzi także czasów obecnych. Na ten temat pisze Filek: „Któż nie marzył, by żyć inaczej, bardziej otwarcie, swobodniej, bez lęku, bardziej wyniośle, lecz przecież nie wyniośle, lekko, lecz przecież nie lekkomyślnie? Tymczasem życie nasze, choć jest życiem w zaszczuciu, nadyma się jednak i popada nawet w zadowolenie. Zaratustra budzi uśpioną tęsknotę za «wyzynnym człowiekiem», za «czymś więcej» niż człowiek, ale takim «czymś więcej», czym sam miałbyś się uczynić, czym możesz się uczynić”<sup>149</sup>.

Nadczłowiek to jednak nie bałwochwalca, oddający cześć sobie ani wywyższający się kosztem innych, jak mogłoby wynikać z pobieżnej lektury pism Nietzschego. Dla Nietzschego to dostojność, a nie tylko siła, stanowiła istotną cechę „panów” i wyznacznik nowej moralności<sup>150</sup>. Świadczyć o tym może fakt, iż negatywnie wypowiadał się on na temat „samopodziwu i chamstwa”, jakie oglądał już za swego życia u Niemców szczytujących się swoją rasą. Nietzsche sprzeciwiał się egoistycznemu hedonizmowi, a mierzenie wartości rzeczy stanami, jak cierpienie czy przyjemność, uważał za powierzchowny i naiwny sposób myślenia<sup>151</sup>. Liczni interpretatorzy pism Nietzschego twierdzą, że nadczłowiek dzięki akceptacji siebie, może uznawać również odmiennosc drugiego, ponieważ osiągnął on swą pełnię i rozkwit nie sam, ale wraz z drugim<sup>152</sup>. Osiągnięcie rozkwitu „wraz z drugim” należy jednak właściwie rozumieć. Choć filozof pisze na kartach *Zaratustry*: „Samego siebie swą miłością darzę i swych bliźnich jako siebie”<sup>153</sup>, to jednak w *Poza dobrem i złem* podkreśla: „Nie ma rady: musimy bezlitośnie rozliczyć i osądzić ideę oddania, poświęcenia dla bliźnich, całą moralność

---

147F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 71.

148K. Michalski, *Plomień wieczności*, dz. cyt., s. 231.

149J. Filek, *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, dz. cyt., s. 70.

150Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 199–201; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 190.

151Pisał: „Obojętnie czy chodzi o hedonizm, czy o pesymizm, czy o utilitaryzm, czy o eudajmonizm: wszelki sposób myślenia, który wartość rzeczy mierzy miarą przyjemności i cierpienia, to znaczy miarą towarzyszących stanów i ubocznych aspektów, jest powierzchownym sposobem myślenia i naiwnością, na którą każdy, kto jest świadomy sił kształtujących i sumienia artystycznego, spogląda nie bez kpiny”.  
F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 151.

152Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 153.

153F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 105.

samowyrzeczenia<sup>154</sup>. Wydaje się więc, że w moralności panów dla nadczłowieka „bliźnim” stanie się wyłącznie drugi nadczłowiek. Nietzsche jednak nie przewiduje, aby posiadał on tolerancję czy litości dla innych, ponieważ cechy te osłabiają człowieka: „człowiek (naród, lub rasa) jest bliski końca, gdy staje się toleranckim, gdy przyznaje równe prawa i nie myśli już o tym, żeby być panem”<sup>155</sup>.

W jaki sposób jednak ma wyłonić się nadczłowiek? Nietzsche mówi, iż ma on być wynikiem przewartościowania wartości i ustanowienia nowego porządku po załamaniu się metafizycznego/chrześcijańskiego systemu, jaki panował do tej pory. Gdy Bóg nie stoi już na przeszkodzie ludzkim możliwościom twórczym, mogą się one rozwijać, a człowiek może stać się kimś więcej niż człowiekiem, może przewyciężyć w sobie człowieka: „Pomarli bogowie wszyscy: niechże więc za wolą naszą nadczłowiek żyje”<sup>156</sup>. Wskazuje on, iż nadczłowiek nie jest wynikiem żadnej hodowli czy eugeniki, nie stanowi też produktu ewolucji, nie jest wyższym stopniem rozwoju<sup>157</sup>. Nietzsche stronił od interpretacji nadczłowieka jako typu biologicznego, choć byłaby ona zgodna z panującym wówczas darwinizmem. Wolał jednak zachować dystans wobec darwinizmu, a czasami nawet go atakował. Dowodził bowiem, że częściej giną właśnie wybitne jednostki, niż pośledniejsi przedstawiciele gatunku, którzy kierując się strachem, gromadzą się w grupy, co daje im potęgę<sup>158</sup>.

Na kartach *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche opisuje proces przemian ducha człowieka, który powinien zaistnieć w drodze ku nadczłowiekowi: „Nazwę wam trzy przemiany ducha: jak duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem; wreszcie lew dziecięciem”<sup>159</sup>. Wielbłąd, symbol człowieka wielbiącego, skłania się przed Bogiem i prawem moralnym; z czasem przed wartościami naukowymi, gdy nauka zastępuje miejsce religii. Zawołanie owego człowieka to: musisz, powinienes. Następnie wielbłąd zostaje przeobrażony w lwa, który woła już „ja chcę”. Dopiero człowiek, którego symbolizuje lew, jest w stanie przeciwstawić się dotychczasowym wartościom i już ich nie

154F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 58.

155F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 206.

156F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 92; pisze: „Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem (...) jest on mostem, a nie celem (...) jest on przejściem i zanikiem”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 9; na innym miejscu: „człowiek jest jeszcze nieustalonym zwierzęciem”. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 83; myśl tę przejmie m.in. J. P. Sartre, a „nieustaloność” człowieka stanie się ważna dla egzystencjalizmu; por. K. Jaspers, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 136.

157Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 83; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 146; por. K. Michalski, *Płomień wieczności*, dz. cyt., s. 230.

158Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, dz. cyt., s. 356.

159F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 25.

wielbić, ale wręcz je burzyć. To jednak nie wystarcza, gdyż lew musi przemienić się w dziecię: „Lecz powiedzcie mi, bracia, cóż zdoła dziecię, gdzie lew nawet nie podola? Czemu lew drapieżny dziecięciem stać się jeszcze winien? Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego «tak» mówieniem. O tak, do gry tworzenia, bracia moi, należy i święte «tak» nauczyć się wymawiać: swojej woli pożąda duch, swój świat odnajduje, kto się w świecie zatracił”<sup>160</sup>. Człowiek, którego symbolizuje Nietzscheańskie dziecię sam tworzy i burzy wartości. Nauczył się on wymawiać owo święte „tak” afirmujące świat i życie. Nie kieruje się żadnymi normami i żadnym planem w tworzeniu, jest niezależny, wolny.

Taki człowiek, wyzwolony zarówno z niewoli służenia Bogu i Jego prawu, jak i ze skamienienia w negacji, jest gotów wyłonić nadczłowieka. Nadczłowiek bowiem nie może nadejść, póki jednostkom wybitnym nie starcza odwagi na złamanie dotychczasowego systemu wartości, ich przewartościowanie oraz tworzenie nowych. Personifikacją tych nowych wartości ma być właśnie nadczłowiek, jak zauważa Deleuze: „nowy rodzaj odczuwania: inny podmiot niż człowiek, inny typ niż ludzki. Nowy sposób myślenia, inny orzecznik niż to co boskie, gdyż to co boskie, jest jeszcze sposobem zachowania człowieka i zachowania tego, co istotne z Boga, Boga jako atrybut. Nowy sposób oceniania: nie zmiana wartości, nie abstrakcyjna permutacja lub dialektyczne odwrócenia, lecz przemiana i odwrócenie w żywiole, z którego wywodzi się wartość wartości, «przewartościowanie»”<sup>161</sup>.

W tworzeniu nowych wartości leży sedno nowej moralności, którą Nietzsche nazywa moralnością panów, w odróżnieniu od moralności niewolników, która została skażona opisanym wcześniej resentymentem. W *Poza dobrem i złem* opisuje, czym powinien się kierować nadczłowiek: „Dostojny człowiek odczuwa siebie jako wyznaczającego wartości, nie potrzebuje cudzej aprobaty (...) Na pierwszy plan wysuwa się u niego poczucie pełni, mocy, która chce się przelewać, szczęście, które ma źródło w ogromnym napięciu, świadomość bogactwa, które chciałoby obdarzać i rozdawać”<sup>162</sup>. Moralność ta charakteryzuje się wiarą w siebie, odrzuceniem współczucia i litości. Nie chodzi tu o małość, a przeciwnie dawanie i darzenie, ale nie z litości, lecz z przelewającej się pełni mocy. Moralność panów wymaga dumy z własnej mocy i pogardy dla wszystkiego, co może osłabić: „Dostojny człowiek czi w sobie mocarza; czi w sobie tego, który ma

---

160F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., s. 27.

161G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 172.

162F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 197.

nad samym sobą moc, który umie mówić i milczeć, który z rozkoszą jest dla siebie surowy i twardy, który okazuje cześć wszystkiemu, co surowe i twarde”<sup>163</sup>. Naczelnik nie powinien być targany płytkimi emocjami. W ustanawianiu i burzeniu nowych wartości nie powinien on kierować się własnym humorem, ale czymś głębszym. Wydaje się, że tym, co stanowi główny punkt odniesienia dla nowej moralności jest wola mocy<sup>164</sup>.

Swoją koncepcją naczelnika i moralności panów Nietzsche chciał przywrócić człowiekowi jego wielkość, której pozbawiła go nowoczesna nauka i skażenie resentymentem<sup>165</sup>. W opisanych przemianach tożsamość człowieka staje się jednak kategorią bardzo kruchą i niestabilną. Jej znaczenie dopiero tworzy się w grze życia, w której wszystko stanowi stawkę, nawet człowieczeństwo. Naczelnik bowiem zdaje się posiadać naturę bardziej boską niż ludzką, a zatem naturę nie – ludzką. Nietzsche odrzuca rozdarcie, jakie istnieje w człowieku, gdy zмага się on z własnym losem, ale tym samym pozbawia człowieka cechy istotnie ludzkiej. Zgoda na wszystko również może mieć niebezpieczne konsekwencje, jak podkreśla Camus: „Powiedzieć «tak» wszystkiemu oznacza powiedzieć «tak» zabójstwu”<sup>166</sup>.

#### 4.3. Wola mocy jako zasada afirmująca

Wola mocy jest niewyczerpaną, twórczą wolą życia, której potęga jest niezbywalnie potrzebna. Świat bowiem wciąż jeszcze trzeba stwarzać, a tylko wola mocy stanowi wolę tworzenia i popęd ku wyższemu celowi. To życie człowieka jako wola mocy stanowi wyzwanie rzucone światu, nie dostosowuje się do niego, ale nieustannie go tworzy. Wola mocy ma chcieć naczelnika i być środkiem do jego zaistnienia. Nietzsche, chcąc wynieść człowieka ponad świat zwierzęcy, w którym zamknął go Charles Darwin swą teorią ewolucji, wskazuje źródło wielkości człowieka, którym ma być już nie Bóg i świat nadprzyrodzony, ale właśnie wola mocy, wola afirmująca.

Zdaniem części komentatorów Nietzschego wola mocy nie oznacza pragnienia potęgi, ale pragnienia czegoś do n – tej potęgi. Wola nie pragnie mocy, gdyż „moc” nie stanowi przedmiotu woli, jak zauważa Deleuze: „mocą jest to, co chce w woli (...), wola mocy jest z istoty twórcza i darząca: nie aspiruje ona, nie poszukuje, nie pragnie,

---

163F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 197.

164Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 196–201.

165Nietzsche notował: „zmniejszanie się człowieka od Kopernika, wiara w jego godność i jedyność znikła”.

F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 119.

166A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, dz. cyt., s. 98.



a zwłaszcza nie pragnie mocy. Ona darzy<sup>167</sup>. Odniesienie woli mocy do siły zamyka się w tym, że to ona stwarza jakość siły. Deleuze tak wyraża się na ten temat: „[jest] żywiołem różnicującym, żywiołem genealogicznym, który określa stosunek siły do siły i wytwarza jakość siły<sup>168</sup>. Wola mocy to zasada afirmująca, która działa w człowieku, gdy nie poddając się niszczycielskim siłom negującym, przeciwstawia im jednoznaczny afirmację. Pozostaje ona także cnotą darzącą i dlatego wzbija się ponad ludzki egocentryzm<sup>169</sup>. Nietzsche podkreśla także wolę miłości, która podtrzymuje życie i jest konieczna, by je miłować, stanowi ona postać woli mocy, gdyż posiada największą moc czynienia czegoś godnym miłości. Poprzez swoje ukierunkowanie na miłość do najdalszych może ona być też wolą odpowiedzialności i mieć zastosowanie w stosunku do relacji, jakie zachodzą we wspólnocie ludzkiej, która stanowi przecież wspólnotę dramatyczną<sup>170</sup>. Wydaje się jednak, iż nie można interpretować woli odpowiedzialności w sensie odpowiedzialności „przed kimś” – Bogiem, drugim człowiekiem, normą moralną – ponieważ to, zdaniem Nietzschego, czyni człowieka: „do pewnego stopnia podległym konieczności, jednolitym, równym wśród równych, prawidłowym i przeto obliczalnym<sup>171</sup>. Po prostu osłabia go.

Można stwierdzić, że wola mocy jest jednak związana z przewyciężaniem siebie, panowaniem nad sobą, niepoddawaniem się instynktom: „żądę jako pan traktuje, wyznacza jej drogę i miarę<sup>172</sup>. Jest ona wolą mocy nad sobą, tym samym odrzuca ona libertynizm i brak ograniczeń. Choć postuluje wolność całkowitą, to jednak wolność ta powinna służyć nieustannemu przekraczaniu siebie przez człowieka. Zatem można stwierdzić, że wola mocy nie jest dominacją biologiczną, ani polityczną, nie pragnie panowania i gnębienia drugiego. Staje się ona dla człowieka nowym wyznacznikiem i miarą nowych wartości. Wola mocy, oceniając czyn, kieruje się już nie odgórnie narzuconymi normami moralnymi, ale jego pięknem, a to sprawia, że jest niejako wolą artystyczną związaną z estetyką<sup>173</sup>.

To wola mocy decyduje o wartości czynu: „Co jest dobre? Wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi<sup>174</sup>. Nietzsche w swoich pismach

---

167G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 91.

168G. Deleuze, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 67.

169Por. J. Filek, *Źródło Nietzschego*, dz. cyt., s. 22.

170Por. J. Filek, *Źródło Nietzschego*, dz. cyt., s. 22; por. K. Michalski, *Źródło Nietzschego*, dz. cyt., s. 24; por.

R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 320; por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 67–68.

171F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, dz. cyt., s. 42.

172F. Nietzsche, *Wola mocy*, dz. cyt., s. 54.

173Por. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, dz. cyt., s. 157; por. K. Michalski, *Płomień wieczności*, dz. cyt., s. 251.

174F. Nietzsche, *Antychryst*, dz. cyt., s. 7.

wyróżnia trzy epoki moralności: okres przedmoralny, w którym wartość czynu wywodzona z jego następstw; okres moralny, gdy wartość czynu zaczęto upatrywać w zamiarze – intencji i okres pozamoralny, do którego wzywa. W okresie pozamoralnym o wartości czynu decyduje to, co nie-zamierzone, coś głębszego niż „zamierzone”, ponieważ: „«świadomość» nie jest w jakimś zasadniczym znaczeniu przeciwstawna działaniom instynktownym – większą częścią świadomego myślenia u filozofa potajemnie kierują instynkty”<sup>175</sup>. Nietzsche w tym miejscu nie precyzuje, czym jest ta „niezamierzone”. Odnosząc się do całości jego myśli, można wnioskować, że chodzi mu o wolę mocy, która jest najgłębszym źródłem wszystkiego, a więc także i czynów człowieka. Wobec tego, o wartości czynu decydowałaby jego zgodność z wolą mocy, to czy wola mocy przejawia się, wyraża w danym czynie. Co ważne Nietzsche, tym samym odrzuca rozum jako nadrzędną i decyzyjną władzę w człowieku. Rozum w myśli Nietzscheańskiej nie ma czego rozeznawać, nie ma przecież prawdy. Nie można jednak kierować się emocjami, ponieważ są zbyt płytkie. Dlatego należy dotrzeć do woli mocy i nią się kierować<sup>176</sup>.

Wraz z rozwojem myśli o woli mocy, Nietzsche przedstawia ją nie tylko jako przewycięzanie i potęgowanie siebie, ale jako klucz, za pomocą którego można zinterpretować tajemnice, jakie skrywa przyroda oraz wszelkie życiowe procesy zachodzące w świecie. Filozof odczytuje życie i świat jako wolę mocy<sup>177</sup>. Także w procesie poznania tworzy się swoiste koło hermeneutyczne: wola mocy kierująca poznaniem odkrywa wolę mocy w świecie, który poznaje. Wola mocy działa we wszystkich zjawiskach, także gdy działanie to jest ukryte i nie bezpośrednie: „w naturze wszystko ma «konieczny» i «obliczalny» przebieg: ale nie dlatego, że panują w niej prawa, lecz dlatego, że absolutnie brakuje w niej praw i że każda moc w każdej chwili wyciąga swe ostateczne konsekwencje”<sup>178</sup>. Jakikolwiek rozwój wydarzeń, to tylko wola mocy w różnych postaciach. Te spostrzeżenia doprowadziły Nietzschego do odkrycia bezwzględnej walki o władzę, jaka toczy się w niegościnnym świecie<sup>179</sup>. Choć człowiek w świecie, którym kieruje wola mocy byłby zdeterminowany siłami przyrody, to jednak Nietzsche jako wyjście z tej sytuacji wskazuje afirmację świata, która sprawi, iż człowiek nie ugnie się pod jarzmem determinizmu. Tutaj teoria woli mocy łączy się ściśle z ideą wiecznego

---

175F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 29, 105.

176Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 105.

177Por. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 38, 62.

178F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, dz. cyt., s. 47.

179Por. R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 333–334.

powrotu i ideą nadczłowieka. To nadczłowiek, dzięki woli mocy zawartej w swej afirmacji, jest zdolny udźwignąć wieczny powrót i wolę mocy w świecie, która ten powrót konstytuuje. Pokazuje to, jak bardzo idee wiecznego powrotu, nadczłowieka i woli mocy są ze sobą powiązane, niejako w jednym toczącym się kręgu.

W tym wymiarze teoria woli mocy staje się sposobem patrzenia na świat, opisywania i interpretowania go. I choć nie jest doktryną metafizyczną, która przekracza świat i leży gdzieś poza nim, pozostaje bowiem wciąż immanentną siłą świata, to staje się ona zasadą biologiczną i naturalistyczną. Tutaj Nietzsche, który tak zwalczał metafizykę, otarł się o pokusę utworzenia z woli mocy pierwszej przyczyny, co dostrzega Rüdiger Safranski: „Krytyk metafizycznego zaświata daje się zwieść zaświatom przyrodoznawczym”<sup>180</sup>.

## 5. Uwagi końcowe

Krytyka podjęta przez Nietzschego była jedną z najpoważniejszych i najmocniej uderzających w klasyczną metafizykę. Wskazała ona na historyczne i cywilizacyjne powiązania metafizyki i chrześcijaństwa. Z niezwykłą przenikliwością dostrzegał on zanik metafizycznego myślenia we współczesnym świecie i wskazał na jego konsekwencje. Zjawisko, opisane przez niego, jako śmierć Boga, jest bez wątpienia realnym wydarzeniem, które dzieje się na naszych oczach. Jednak Nietzsche, jako jeden z niewielu myślicieli, doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że śmierć Boga nie pozostaje bez znaczenia dla człowieka i świata. Dlatego niezwykle precyzyjnie opisuje on także postępujące zubożenie człowieka.

Stawiając opór dominującemu nihilizmowi Nietzsche, pragnie pojawienia się człowieka postmetafizycznego – pełnego mocy, wspaniałomyślnego, tworzącego własne wartości i niepodlegającego żadnym zewnętrznym wobec niego normom. Konsekwentny do końca wobec swoich założeń o dynamicznej rzeczywistości i wynikającej z nich teorii poznania, wyraźnie deprecjonuje on w człowieku rozum jako najwyższą władzę. Jednak koncepcja ta budzi wątpliwość. Nadczłowiek, będąc w pełni niezależny, pozbawiony jest także relacji z innymi ludźmi oraz typowo ludzkich słabości, a wydaje się, że również zdolności do miłości. W Nietzscheańskiej koncepcji nie ma granic wolności i indywidualności człowieka, przez co wielu myślicieli wskazuje tego filozofa, jako pierwszego przedstawiciela postmodernizmu.

---

180R. Safranski, *Nietzsche*, dz. cyt., s. 336.

Nietzsche radykalnie odrzuca teologię naturalną. Nie tylko wiara chrześcijańska jest jedynie kontynuacją klasycznej metafizyki; rozum ludzki w ogóle nie poznaje obiektywnej prawdy, a jedynie tworzy iluzje Boga i religii. Dlatego można zauważyć, iż krytyka ontoteologii, sformułowana w późniejszych latach przez Heideggera, jest obecna już w filozofii Nietzschego. Rozum, „otumaniony” metafizyką, tworzy jedynie karykatury Boga, które na przestrzeni dziejów straciły znaczenie, a metafizyka od początku nosiła w sobie cień nihilizmu. Dlatego odrzucenie i dekonstrukcja dotychczasowego, upadającego porządku świata stała się dla Nietzschego zadaniem, jakie wziął na swoje barki, z rozmachem tworząc wizję post-metafizycznego świata. Jest to wizja inspirująca i niebanalna, jednak fałszywa i tym samym trudna do praktycznego zastosowania.

Można niestety wysunąć przypuszczenie, że po Nietzscheńskim odrzuceniu rozumu i miłości ludzie współcześni staną się raczej wiernym odbiciem, tak znieawidzonego przez Zaratustrę, słabego, targanego emocjami, małostkowego i skarłałego „ostatniego człowieka”. Bowiem człowiek, skazany na wieczne tworzenie, zaczynanie wszystkiego od nowa, wciąż nieokreślony i daremnie poszukujący drogi ku nadczłowiekowi, może dostrzec w tym stanie rzeczy raczej tragedię niż wybawienie. Tylko miłość jest twórcza, pozwala żyć w pełni, jak marzył Nietzsche, tylko ona daje tak upragnione przez niego życie. Wiele fragmentów pism Nietzschego może wskazywać, iż zdawał się on przeczuwać ważność miłości, jednak należy stwierdzić, iż konsekwentnie jej progę nie przekroczył. Jego krytykę klasycznej metafizyki, rozumu ludzkiego i w konsekwencji również teologii naturalnej podjął i rozwinął, formułując inny wielki niemiecki filozof Heidegger. Dlatego, by przyrzeć się jeszcze głębiej krytyce ontoteologii, konieczne staje się sięgnięcie do jego filozofii.

## ROZDZIAŁ II Błąd klasycznej metafizyki i nowa metafizyka w ujęciu Martina Heideggera

Heidegger jest jednym z myślicieli, którzy wywarli największy wpływ na nowożytną filozofię, a jego myśl już za życia filozofa wzbudzała kontrowersje. Trudno pisać lub mówić o filozofii XX wieku bez odniesienia do Heideggera. Na temat jego pism powstało i wciąż powstaje ogromna ilość opracowań i komentarzy, wielu myślicieli próbowało mierzyć się z jego filozofią lub podjąć wyzwanie, jakie ona stawia – byli to m.in. Sartre, Hans-Georg Gadamer, Ricoeur, Jacques Derrida, Deleuze. Filozofia Heideggera wywarła wpływ na Rudolfa Bultmanna, Karla Rahnera, Emmanuela Levinasa, Hannah Arendt, a na gruncie polskim mierzył się z nią m.in. Tischner, Michalski, Karol Tarnowski. Podobnie jak w przypadku pism Nietzschego, interpretacja dzieł Heideggera nie jest jednolita; rozciąga się ona od prób łączenia stanowiska Heideggera z myślą chrześcijańską, aż po jego radykalną krytykę. Wbrew jego intencjom był uznawany zarówno za patrona egzystencjalizmu, jak i postmodernizmu<sup>1</sup>. Jednak bez wątpienia, to dzięki niemu współczesna filozofia zyskała swój obecny kształt<sup>2</sup>. Wiele trudności nastrocza badaczom język i styl filozofa, który znamienity polski historyk filozofii Władysław Tatarkiewicz podsumowuje krytycznie: „Pisał dziwacznie, ciemno, odrażająco. Było to jedną z przyczyn tego, że wzbudził więcej zainteresowania niż uznania. (...) Koło Wiedeńskie najchętniej z Heideggera czerpało przykłady dla swojej tezy, że twierdzenia filozoficzne pozbawione są sensu”<sup>3</sup>. Język, jakim pisał myśliciel, jest niezwykle wyrafinowany, pełen neologizmów, nieoczekiwanych zwrotów, niezwykłych skojarzeń i stanowi swoisty gąszcz, w którym czytelnik może się zagubić.

Heidegger urodził się w Messkirch we wrześniu 1889 roku w średniozamożnej mieszczańskiej rodzinie. Ojciec pełnił funkcję zakrystianina w pobliskim kościele i był mistrzem bednarskim. Gdy rodzice nie byli w stanie opłacić edukacji młodego Martina, finansowego wsparcia udzielił mu ówczesny proboszcz parafii, a później rektor gimnazjum w Konstancji ks. dr Conrad Gröber. Ks. Gröber, późniejszy arcybiskup Fryburga, odegrał ważną rolę w formacji intelektualnej młodego Heideggera ofiarowując mu w 1907 roku książkę Franza Brentana *O różnych znaczeniach bytu wedle Arystotelesa*, której lektura

---

1 Por. L. B. Puntel, *Being and God. A systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas ang Jean-Luc Marion*, trans. by A. White, Evaston 2011.

2 Por. J. Tischner, *Martin Heidegger*, [w:] *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 125.

3 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 396, 404.

skłoniła Martina do postawienia pytania „co to znaczy «być»?”; pytania, które stało się motywem przewodnim jego myśli<sup>4</sup>. Po Soborze Watykańskim I, gdy Kościół przeżywał kryzys, stypendia miały na celu wykształcenie kadry akademickiej wiernej papieżowi i nauczaniu Kościoła. Dlatego też od początku Martin przygotowuje się do stanu kapłańskiego.

W 1909 roku we Fryburgu zdaje maturę i wstępuje do Towarzystwa Jezusowego. Pozostaje tam jednak tylko dwa tygodnie, a następnie z przyczyn prawdopodobnie zdrowotnych zostaje zwolniony. Przenosi się na Uniwersytet Fryburski, gdzie rozpoczyna studia teologii katolickiej. Jednak w scholastycznych podręcznikach nie odnajduje tego, czego szukał. Ze względów zdrowotnych przerywa studia teologiczne, a w niedługim czasie rezygnuje z nich całkowicie, podejmując studia na wydziale matematyczno–przyrodniczym, by w końcu całkowicie skupić się na filozofii. W 1914 roku kończy swoją rozprawę doktorską *Teoria sądu w psychologizmie*. W 1915 roku za motto swojego wykładu habilitacyjnego *Pojęcie czasu w nauce historycznej* przyjmuje sentencję Mistra Eckharta: „Czas zmienia się, przybiera różne postaci, wieczność pozostaje jedyna i prosta”<sup>5</sup>. Zapoznaje się również z dziełem Edmunda Husserla *Badania logiczne*, które odegra znaczną rolę w jego rozwoju intelektualnym; w 1916 roku zostaje asystentem mistrza z Getyngi na uniwersytecie we Fryburgu. Rok później otrzymuje habilitację na podstawie rozprawy *Teoria kategorii i znaczenia u Dunsza Szkota*, w której myśl scholastyczną próbuje wykładać fenomenologicznie.

W tym czasie Heidegger stoi na stanowisku, że filozofii bez metafizycznego czy teologicznego ukierunkowania nie da się utrzymać: „Filozofia trwale nie może być pozbawiona swej właściwej optyki, czyli metafizyki. Dla teorii prawdy oznacza to zadanie ostatecznego metafizyczno-teologicznego zinterpretowania świadomości”<sup>6</sup>. Jednak jego małżeństwo, zawarte w 1917 roku z pochodzącą z ewangelicko-luterańskiej rodziny Elfridą Petri, jak i studium protestantyzmu oraz rosnące zainteresowanie fenomenologią, a także wychodzenie poza zamysły Husserla przyczyniły się do jego stopniowego odchodzenia od katolicyzmu. Heidegger poświęca się lekturze Friedricha Schleiermachera, wedle którego istotą religii nie jest ani działanie, ani myślenie, lecz uczucia, poczucie nieskończoności, a teologia, filozofia i etyka psują religię<sup>7</sup>. Pod jego wpływem Heidegger

---

4 Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 28.

5 Cyt. za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 220.

6 Cyt. za: H. Ott, *M. Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 49.

7 Por. F. Schleiermacher, *Mowy o religii*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.

powoli porzuca rozważania teologiczne na rzecz egzystencjalnych. Po lekturze pism Lutra, w których ojciec reformacji rozważa człowieka z lękiem szukającego pewności zbawienia, Heidegger postawi tezę, iż człowiekowi w jego byciu chodzi przede wszystkim o własne bycie. Myśl ta stanie się kluczową w wybitnym dziele filozofa *Bycie i czas* opublikowanym w 1927 roku.

Wykłady Heideggera, początkowo we Fryburgu, później w Marburgu, gdzie obejmuje profesurę filozoficzną, przyciągają tłumy studentów. Młody wykładowca w trakcie swoich seminariów kładzie nacisk przede wszystkim na myślenie odsłaniające palące filozoficzne problemy zawarte w starych tekstach, a nie przyswojenie narzuconej interpretacji<sup>8</sup>. Do jego studentów należą m. im. Walter Biemel i Arendt. W 1929 roku publikuje teksty *Czym jest metafizyka?* oraz *Kant i problem metafizyki*. W Marburgu poznaje Bultmanna, na którym myśl Heideggera wywrze ogromne wrażenie, zresztą z wzajemnością. Bultmann w swoim postulat demitologizacji tekstu biblijnego przejmie Husserlowski postulat oczyszczenia świadomości i wskaże, iż zdemitologizowana Ewangelia ma za zadanie jedynie rozświetlać ludzką egzystencję<sup>9</sup>.

Około 1930 roku w myśli Heideggera dokonuje się pewien zwrot (*Kehre*). Od tej pory będzie on bardziej skupiony na dziejowości samego bycia. Wydarzenia roku 1933 pozostawią trwałe i trudny ślad w biografii filozofa. W tym roku, po dojściu do władzy Adolfa Hitlera, Heidegger zostaje rektorem Uniwersytetu we Fryburgu. Włączenie się filozofa w ruch narodowo-socjalistyczny potrwa do 23 IV 1934 roku. Sam Heidegger w późniejszych latach prawie nie komentował swojej postawy w tamtym czasie, mówił m.in.: „Co do roku 1933: od narodowego socjalizmu oczekiwałem duchowego odnowienia całego życia, złagodzenie przeciwieństw społecznych i ratunku zachodniego sposobu istnienia przed zagrożeniem ze strony komunizmu. Te myśli zostały wypowiedziane w mojej mowie rektorskiej (...) w odczycie o istocie nauki i w dwóch przemówieniach do nauczycieli akademickich i studentów tutejszego uniwersytetu. Do tego doszła jeszcze odezwa wyborcza o objętości około 25–30 wierszy, opublikowana w tutejszej gazecie studenckiej. Dzisiaj niektóre z użytych tam sformułowań uznaję za niestosowne. To wszystko”<sup>10</sup>.

8 Por. K. Michalski, *Heidegger*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1977, s. 6.

9 Por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 223.

10 Fragment wypowiedzi Heideggera w rozmowie ze swoim uczniem, cyt. za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 224; więcej na temat akcesu Heideggera do ruchu nazistowskiego porównaj *O odpowiedzialności filozofa, dyskusja w redakcji „Znaku” dnia 14.XII.1973*, „Znak” 1974 nr 240, s. 725–726; próba obrony Heideggera [w:] H. Arendt, *Ludzie w mrocznych czasach*, przeł. M. Godyń,

Po wojnie, pomimo zakazu działalności akademickiej, jako konsekwencji wcześniejszych sympatii wobec nazizmu, nie opuszczało go poczucie odpowiedzialności za kondycję człowieka i świata. Wtedy też ukazuje się jego dzieło *Drogi lasu*, opublikowane w 1950 roku. Gdy w 1952 roku wznowił swe wykłady, przyciągały one rzesze słuchaczy, a jego chata w Todtnauberg stała się miejscem odwiedzanym przez tłumy. W 1959 roku ukazuje się zbiór rozpraw *W drodze do języka*, a w roku 1961 dwutomowy zbiór wykładów *Nietzsche* poświęconych analizie zagadnienia woli mocy. W 1966 roku Heidegger udzielił wywiadu dla tygodnika *Der Spiegel*, z zastrzeżeniem, iż ma on się ukazać dopiero po śmierci myśliciela. Wywiad stanowi swoiste podsumowanie poszukiwań filozofa, mówi on mocne słowa: „Filozofia nie będzie mogła spowodować żadnych bezpośrednich zmian w obecnej kondycji świata. Dotyczy to nie tylko filozofii, lecz także każdego ludzkiego dociekań i domniemań. Tylko Bóg może nas uratować. Jediną możliwość ratunku widzę w tym, ażeby w myśleniu i twórczości pisarskiej stworzyć warunki na objawienie Boga lub też na jego nieobecność w upadku, a wszystko po to, abyśmy, mówiąc wulgarnie, nie zdechli, lecz zginęli w obliczu nieobecnego Boga”<sup>11</sup>. W rok później ukazują się *Znaki drogi*, a pośmiertnie wydane zostały jego *Przyczynki do filozofii*. Heidegger zmarł 26 V 1976 roku we Fryburgu.

Jego myśl i ogromna spuścizna, którą pozostawił, dzielona jest na dwa okresy. Mianem „wczesnego Heideggera” określa się dzieła, w których filozof zajmował się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie o bycie z punktu widzenia *Dasein* (*Bycie i czas*). „Późny Heidegger” to etap poszukiwania odpowiedzi na pytanie o bycie z punktu widzenia samego bycia. Czas ten wyznaczają takie dzieła jak zbiór esejów *Znaki drogi*, a w tym *List o „humanizmie”*. Mówi się również o swoistym „zwrocie” (*Kehre*) w myśli Heideggera i ostatnim etapie jego drogi filozofowania, w której odwołuje się on do trudnej w interpretacji metafory „prześwitu” bycia.

## 1. Błąd dotychczasowej metafizyki

Zdaniem Heideggera, człowiek, jako jedyny byt pyta o sens swojego istnienia, chce rozumieć własne bycie i jest on otwarty na bycie. W pierwszym rozdziale dzieła *Bycie*

---

A. Kopacki, H. Krzeczkowski, A. Pokojska, E. Rzanna, A. Wołkowiec, Gdańsk 2013, s. 184–185.

11 Cyt. za: L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 225; wielu komentatorów zarzuca myślicielowi ateizm. Warto jednak pamiętać, iż Heidegger nie wyklucza „pojawienia się” Boga, jak zostało to ukazane w przytoczonym wyżej cytacie. Więcej na ten temat porównaj punkt 4 niniejszego rozdziału.



i czas pisze: „Tym, o co temu bytowi zawsze chodzi, jest bycie”<sup>12</sup>. Heidegger podkreśla, że człowiek odkrywa siebie jako byt „rzucony” w świat i w swoją możliwość, odkrywa nagle swoje „bycie-tu-oto” i nie wie skąd, ani dokąd podąża, wie jedynie, że jego los to „bycie-ku-śmierci” i rozumie się historycznie, jest dziejowy. Dlatego zamiast używać słowa „człowiek” filozof posługuje się stworzoną przez siebie nazwą *Dasein*, co można przetłumaczyć jako „jestestwo”, „byt przytomny”<sup>13</sup>. Zwrot ten nie określa istoty człowieka, ale opisuje byt, który doświadcza własnego bycia i dlatego pyta o własne bycie; byt, który odkrywa bycie otaczających go przedmiotów, który pyta, w jaki sposób te przedmioty „są” dla niego<sup>14</sup>. Jako fenomenolog Heidegger chce powrócić do rzeczy samych, ale jego zdaniem tym, co najbardziej źródłowe jest właśnie bycie bytu, które zostało zapomniane<sup>15</sup>. Człowiek, który powinien pytać o bycie, porzucił to pytanie, skupiając się na pytaniu o byty i stworzył tym samym błędną metafizykę i filozofię, za pomocą której chce on pytać o to, co najbardziej źródłowe w nim i w świecie.

Mianem „metafizyki” określa Heidegger prawdziwą filozofię. Jak zauważa, w potocznym języku często pojęcie to określa „coś nieuchwytnego i głębokiego co nas przekracza” co oddaje istotę tego terminu: meta-fizyka – gr. ponad, poza-fizyką, tym, co fizyczne, materialne<sup>16</sup>. Metafizyka określa pytania, jakie stawia filozofia, poprzez to, że pyta o podstawę wszystkiego, co istnieje – o *arche* (ἀρχή)/*principium* bytu<sup>17</sup>. A ponieważ *arche* bytu określa, czym on jest i jaki jest, pytanie metafizyki może przybrać inną postać, mianowicie: „czym jest byt?”. Arystoteles ukazał to pytanie jako pierwsze i właściwe poszukiwanie filozofii, nazwane przez niego filozofią pierwszą (πρώτη φιλοσοφία). Tym samym, zdaniem Heideggera, zakreślił on granice pytań stawianych w filozofii i zamknął

12 M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 58.

13 Heidegger tak tłumaczy to określenie: „Ażeby jednocześnie i jednym słowem utrafić zarówno związek bycia z istotą człowieka, jak też jej stosunek do otwartości bycia («oto») jako takiego, wybrano dla zakresu istoczenia, w którym człowiek występuje jako człowiek, nazwę «przytomność» (*Das Dasein*)”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 65; filozof przestrzega przed zastępowaniem słowa „przytomność” słowem „świadomość”, ponieważ „przytomność” powinna być dopiero doświadczona jako siedziba prawdy bycia; natomiast świadomość nie ujmuje tego wymiaru otwartości na bycie. Istota przytomności to jej „egzystencja” – którą Heidegger definiuje jako: „bycie bytu stojącego otworem dla otwartości bycia, w której stoi, o ile ustać zdoła”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 66.

14 Więcej o koncepcji *Dasein* i jej wątkach, które są istotne dla tematu niniejszej pracy porównaj punkt 3 niniejszego rozdziału.

15 Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 3–13.

16 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. ; w jednym ze swoich wczesnych wykładów Heidegger krytykował rozumienie metafizyki jakie, jego zdaniem, zostało zapoczątkowane przez redaktora pism Arystotelesa, który umieścił teksty dotyczące pierwszej filozofii po rozważaniach dotyczących fizyki, por. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Korzystam z tłumaczenia na język angielski: M. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trans. by W. McNeill, N. Walker, Bloomington and Indianapolis 1995, s. 37–38.

17 Więcej na temat pytania o *arche* porównaj M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 451.

początek zachodniej filozofii, zanim się na dobre rozpoczął<sup>18</sup>. Metafizyka skupia się jedynie na poszukiwaniu odpowiedzi na to właśnie pytanie, które Heidegger nazywa „pytaniem przewodnim”. Odpowiedzi na nie poszukiwali wszyscy dotychczasowi filozofowie, od myślicieli greckich po współczesnych, dlatego ich poszukiwania, choć różne, są stale określone tym „podstawowym stanowiskiem metafizycznym”<sup>19</sup>. Dlatego też ludzka wiedza i myślenie znajduje się wciąż pod władzą „pytania przewodniego”. Zdaniem Heideggera, zamiast szukać na nie odpowiedzi, człowiek powinien to pytanie rozwinąć.

„Rozwinięcie” pytania przewodniego ma polegać na zapytaniu o horyzont, pole, panoramę, w której można pytać o to „czym jest byt?”; a więc na zadaniu „pytania źródłowego”, „podstawowego”, które sięga głębiej i przekracza pytanie o byt. Heidegger, zadając „pytanie źródłowe” otwiera dwa kolejne tematy: co jest polem pytania o byt i jaki jest cel tego pytania? Polem możliwości pytania o byt jest nicość – ponieważ poza bytem nie ma nic, a więc poza bytem [jest] tylko nic, nicość. Natomiast celem pytania o byt jest pytanie o „bycie”, ponieważ pytając o byt, który „jest”, powinno się zapytać także o to, co z bytu czyni byt. Nie można przyjąć „bycia” bytu jako oczywistości, jak zrobili to Grecy<sup>20</sup>. Heidegger uważa, że pole i cel wzajemnie się warunkują, dlatego w istnieniu bytów można doświadczyć również bliskości nicości. Heidegger przytacza jako prawomocną myśl Georga Wilhelma Friedricha Hegla: „Czyste bycie i czyste Nic są więc jednym i tym samym”<sup>21</sup>. Dlatego dla Heideggera doświadczenie nicości stanie się wyznacznikiem rzetelności filozofii. W radykalny sposób pisze Heidegger: „Dlatego też najtwardszym, ale jednocześnie najbardziej niezawodnym kamieniem probierczym myślowej rzetelności i siły filozofa jest to, czy on w byciu bytu z gruntu doświadcza bliskości Niczego. Ktoś, komu to doświadczenie zostało odmówione, znajduje się ostatecznie i bez żadnej nadziei poza filozofią”<sup>22</sup>. Dlatego dla właściwego filozofowania konieczne staje się doświadczenie nicości.

### 1.1. Paradygmat bytu i zapomnienie bycia

---

18 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 452.

19 Heidegger nie wyjaśnia jednoznacznie tego pojęcia, porównaj M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 455–456.

20 Szerzej na temat pytania podstawowego porównaj M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 458–461.

21 Cyt. za: M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 44.

22 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 460; jest to jeden z powodów, dla których myśl Nietzschego staje się ważna dla Heideggera. Choć, jak twierdzi Heidegger, pozostaje ona w nurcie pytania przewodniego, to w doświadczeniu i opisach nihilizmu, w czasie pomiędzy śmiercią Boga a zjawieniem się oczekiwanego nadczłowieka, pojawia się nicość.

W swoim odczycie *Czym jest metafizyka?* Heidegger zarzuca jej, iż pytając o byt, zaniedbała pytanie o nicość, o nie-byt. Nauka, a z nią i metafizyka, skupiła się na tym, co „jest”, na bytach i bycie jako całości. Jak udowadnia myśliciel, nie mogły one zrobić inaczej, ponieważ panująca w nich logika czyni niemożliwym zadanie pytania o nic, czyli o coś, czego „nie ma”<sup>23</sup>. Ponieważ zachodnia metafizyka opiera się na prymacie rozumu, uważa ona, że to w myśleniu rozumowym pokazuje się byt jako taki i może on zostać przez rozum ujęty. Prawda i to, co prawdziwe są poznawane rozumowo i przez rozum „zabezpieczane”. Ponieważ rozum posługuje się logiką, dlatego Heidegger uważa całą zachodnią metafizykę za „logikę”: „Skoro myślenie jest zawsze z istoty swej myśleniem o czymś, przeto jako myślenie o nicości wykraczałoby ono przeciwko swej własnej istocie. Skoro tedy jest nam zabronione czynienie z nicości w ogóle przedmiotu, dotarliśmy do kresu naszego zapytywania o nicość, przy założeniu, że wobec tego pytania «logika» pozostaje najwyższą instancją, że rozsądek jest środkiem, a myślenie – drogą do ujęcia nicości u jej źródeł i do rozstrzygnięcia czy może ona być odsłonięta”<sup>24</sup>. Dlatego, kierując się logiką i rozsądkiem, zdaniem Heideggera, nie pozna się nicości; można jedynie utknąć w sprzeczności. Jednak pytanie o nic, o nie-byt powinno być podstawowym i najważniejszym pytaniem metafizyki, ponieważ to ono właściwie pyta o to, co jest poza bytem, poza fizyką, jakie są warunki poznania bytu.

Dopiero rezygnując z logiki/rozsądku i z podstawowej zasady niesprzeczności<sup>25</sup> można dostrzec, iż nicość nie jest prostym przeciwstawieniem bytu (byt – niebyt), lecz jest warunkiem ujawniania się bytu: „leży u źródła samej istoty”<sup>26</sup>. To nicość – doświadczenie nicości – pomaga dostrzec istnienie wszystkiego, co „jest”. Nicość, zdaniem Heideggera, ujawnia się nawet tym, którzy nie pytają o nią, poprzez doświadczenie i możliwość zaprzeczania: „nie”. Zaprzeczenie musi mieć swoje źródło, które filozof upatruje właśnie

---

23 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 54.

24 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 31; por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 527.

25 Zasada nie-sprzeczności jest jedną z podstawowych zasad logiki mówiącą, iż „a” nie może być jednocześnie „nie-a”, coś nie może jednocześnie istnieć i nie istnieć lub mieć i nie mieć jakiejś własności np. kwiat nie może jednocześnie mieć i nie mieć kolców. Heidegger podobnie jak Heraklit, sofisci czy Hegel próbuje podważyć tę zasadę, pytając o jej podstawy. Zarzuca on Grekom, że nie podjęli namysłu nad źródłem zasady niesprzeczności, ale przyjęli ją jako oczywiste i podstawowe założenie mówiące o istocie bytu, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 598; Heidegger wspomina, że zasada niesprzeczności jest rozumiana inaczej i pełni inna rolę u Arystotelesa, Kartezjusza, Gottfrieda Wilhelma Leibniza, Hegla i Nietzschego nie podając jednak żadnych szczegółów, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 153–154.

26 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 39.

w nicości<sup>27</sup>. Broniąc swego założenia, Heidegger wskazuje, iż zaprzeczenie nie prowadzi do nicości – w tym wypadku zaprzeczenie bytu prowadziłyby do nie-bytu, ale odwrotnie, nicość jest źródłem tego, że można zaprzeczać i dlatego to nicość w zaprzeczeniu się ujawnia. Tym samym okazuje się dobitnie, iż logika, która nie potrafi pytać o nicość, staje się nieużyteczna w poszukiwaniu istoty rzeczy: „Jeśli władza rozsądku nad polem pytania o nicość i o bycie okazuje się tedy złamana, to rozstrzygnięty jest również los panowania logiki w obrębie filozofii. Sama idea logiki rozplywa się w wirze bardziej pierwotnego pytania”<sup>28</sup>. Gdy logika nie panuje już nad myśleniem, a nicość nie jest przeciwieństwem bytu, brakiem bytu, lecz jawi się jako przynależna do jego istoty, metafizyka może wreszcie zapytać o to, co najbardziej fundamentalne – o bycie. Ponieważ bycie ujawnia się tylko w transcendencji ku nicości. Pytanie o nicość, a więc zarazem o bycie, stanowi pytanie o „podłoże” metafizyki, o żywioł (podobnie jak u Nietzschego), w którym metafizyka się dzieje, „istoczy”<sup>29</sup>.

Dotychczasowe badania metafizyki stanowiły jedynie pozór. Metafizyka, jak uważał Heidegger, sama utwierdza i rozbudza złudne wrażenie, iż pyta o bycie – pierwsze zasady, przyczyny i racje istnienia bytu. Jednak podmienia ona „byt” i „bycie”, mówi o byciu, mając na myśli tylko byt jako byt, nie zaś bycie bytu. Swoim przewodnim pytaniem ustanowiła ona prymat bytu nad byciem. Nie dopuszcza do głosu bycia, nie pyta o prawdę bycia, ponieważ nie rozważa prawdy jako „nieskrytości”. Prawdę ukazuje zawsze i jedynie jako *veritas* – prawdę poznania i sądu (zgodność sądu z rzeczywistością), nie biorąc pod uwagę prawdy jako *aletheia* – nieodpartej oczywistości, nieskrytości<sup>30</sup>. Heidegger, podobnie jak Nietzsche, podważa klasyczną definicję prawdy, uznając ją za niewystarczającą dla ukazania istoty rzeczywistości. Sięga on do dziedzictwa myśli greckiej, jednak nie sugeruje powrotu do presokratyków, jak miało to miejsce w filozofii Nietzschego, ponieważ nawet starożytni Grecy nie poznali prawdy bycia<sup>31</sup>. W taki sposób sytuację opisuje Heidegger: „Nigdzie nie spotkamy takiego myślenia, które myśli prawdę bycia samego, a przez to prawdę samą jako bycie. Nie jest ono myślane nawet tam, gdzie przed platońskie myślenie jako początek zachodniego myślenia przygotowało rozwój

27 Na ten temat argumentuje: „W jaki zaś sposób coś podlegające zaprzeczeniu, coś, co ma być zaprzeczone, dałoby się dostrzec jako «negatywne», gdyby wszelkie myślenie jako takie nie zawierało już owego «nie» w swoim spojrzeniu? Z kolei owo «nie» może być ujawnione wtedy tylko, gdy jego źródło, nicościowanie nicości w ogóle, a wraz z nim sama nicość, wydobyte zostały z ukrycia”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 41.

28 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 41.

29 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 59.

30 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 59, 62.

31 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 62.

metafizyki przez Platona i Arystotelesa. (...) Dzieje bycia zaczynają się, i to z konieczności, od zapomnienia bycia”<sup>32</sup>. Heidegger upatruje początków metafizyki w myśli Platona, jednak w swej krytyce sięga dalej niż Nietzsche. Jego zdaniem, nigdy nie było czasu, w którym doświadczona była prawda bycia; metafizykę przygotowali już presokratycy.

Zjawisko nihilizmu, opisane przez Nietzschego jako konsekwencja metafizyki, także dla Heideggera jest faktem, jednak nabiera ono nowego wymiaru<sup>33</sup>. Dotychczasowa metafizyka sama jest nihilizmem, jednak w innym sensie, niż sądził Nietzsche. Nihilizm w swej istocie jest pewną postacią dziejów, które zapomniały o byciu. Być może jednak nie był to celowy błąd, ponieważ bycie samo kryje się w swoją prawdę, usuwa się w nią. Dlatego zapomnienie bycia przynależy do dziejów tego bycia: „Metafizyka jest pewną epoką dziejów bycia samego. W swej istocie jednakże jest ona nihilizmem. Jego istota należy do dziejów, pod postacią których istoczy się samo bycie”<sup>34</sup>. Nihilizm przypomina, że nic – *nihil* „jest” związane z bytem, a jeśli przyjmie się, że byt jest z bycia, prowadzi to do wniosku, że nic „jest” z byciem. Jeśli zatem czyste bycie i czysta nicota są tym samym, nihilizm w tym znaczeniu może przypominać o zapomnianym przez metafizykę skrytym byciu. Tej istoty nihilizmu nie odkrył nawet Nietzsche, który opisywał go jedynie z perspektywy wartości<sup>35</sup>.

## 1.2. Ontologia i ontoteologia

Metafizyka, łudząc, iż pyta o bycie, skupiła się na bytach, co oddaje nazwa, jaką później zaczęto ją określać: ontologia – nauka/wypowiedź (*λόγος*) o bycie (*ὄν*). Komentuje filozof: „Myśleć to znaczy (...) przedstawiać byt jako byt. Wszelkie myślenie metafizyczne jest onto-logią albo w ogóle jest niczym”<sup>36</sup>. U podstaw ontologii tkwi rozróżnienie pomiędzy bytem a byciem, które Heidegger nazwie „różnicą ontologiczną”. Jednak metafizyka u swego zarania porzuciła rozważania nad tą, podstawową dla siebie, różnicą i przeniosła całą swoją uwagę na byt. U swych początków metafizyka dokonała

32 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 213; por. M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 173.

33 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 177–179.

34 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 214–215.

35 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 215; pomijam pełne analizy Nietzscheańskiego pojmowania nihilizmu, jakie przedstawił Heidegger, ponieważ nie są one zasadnicze dla podejmowanego tematu. Dla pogłębienia zagadnienia porównaj M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 178–181.

36 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 172.

rozdzielenia na to, *co* jest bytem, *czym* dany byt jest – mówi się wtedy o *essentia* bytu oraz na to, że ów byt *jest* – wskazując na *existentia* danego bytu. Gdy byt posiada swoją *essentia*, czyli możliwość bycia czymś, oraz *existentia*, czyli faktycznie istnienie, jest on wtedy bytem rzeczywiście istniejącym – obecnym i uobecniającym się<sup>37</sup>. Dla ontologii nie ma już innego bycia jak tylko bycie-czymś i bycie-że, które są związane z bytem. Jeśli pyta ona o bycie, to tylko rozważając istnienie danego bytu. Tym samym zapomniała o samym byciu: „Bycie, pomyślane metafizycznie, jest tym, co z bytu, jako jego najogólniejsze określenie, myślane jest w stronę bytu jako jego podstawa i przyczyna”<sup>38</sup>. Tak rozumiane bycie zostaje ograniczone tylko do bytu, staje się dla bytu jego podstawą, gruntem, racją istnienia<sup>39</sup>. Odtąd bycie może ujawniać się, ukazywać, tylko jako podstawa bytu, zamknięta w nim.

Dla Platona podstawą i gruntem bytu stały się idee, które były najbardziej rzeczywiste, najbardziej istniejące, stale obecne. Idee stają się warunkiem istnienia i poznania bytów. Najwyższa Idea Dobra staje się dla Platona tym, co umożliwia poznanie wszystkich rzeczy, jak Słońce, które świeci i dzięki temu światłu można widzieć. „Światłem” idei Dobra jest prawda, ponieważ to dzięki niej można poznać rzeczy i wszystko, co jest. Każdy byt jest prawdziwy o tyle, o ile jest przejrzysty, jawny, obecny, gdy można go poznać<sup>40</sup>. Platowska wykładnia bycia jako idei (*idéa*) stoi u początków metafizyki i określi cały jej kształt przez wszystkie wieki. Cała metafizyka Zachodu jest, zdaniem Heideggera, platonizmem, chociażby w tym, że doszukuje się ona prawdziwego bycia w ideach, ideałach i tym, co idealne<sup>41</sup>. Arystoteles również pozostaje w tym nurcie, pomimo filozoficznego realizmu. Dla niego u podstaw bytu znajdowała się substancja

---

37 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 398–400; bycie jako obecność i uobecnianie komentuje Heidegger: „Bycie jest obecnością jako pokazywaniem się wyglądu. Bycie jest przebywaniem tego, co bywa w danej chwili (*des Jeweiligen*) w takim wyglądzie. Ta podwójna obecność ziszcza się jako trwałość (...). Obydwa te sposoby dadzą się myśleć tylko wówczas, gdy za każdym razem od [strony] bytu mówi się o nim zwrotnie, czym jest i że jest”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 408–409.

38 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 480; por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 470; komentuje Heidegger: „bycie bytu odkrywa się jako samogrunujący i samogrunujący się grunt”. („Das Sein des Seienden entbringt sich selbst ergründende und bergündende Grund”). M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] M. Heidegger, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010, s. 127.

39 Heidegger krytykował powstałą dużo później, bo w XVII wieku zasadę racji, jaką przedstawił Leibniz. Według Heideggera wywodzi się ona z tego samego typu metafizycznego myślenia, w którym szukanie racji istnienia bytów stało się ważniejsze niż samo ich istnienie. Heidegger przestrzega, iż może to prowadzić do sytuacji, w której, koncentrując się na przyczynie danego bytu przeoczy się to, co swoiste w tym bycie. Więcej na ten temat porównaj M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, B. Baran, Suszyński, Kraków 2001, s. 35.

40 Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Gliwice 2018, IV, 07–509; por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 233–234.

41 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 211.

(*ουσία*), którą, według Heideggera, myślał on przede wszystkim jako *energeia* (*ἐνέργεια*) – działanie, uobecnianie<sup>42</sup>. Z czasem zostanie to przełożone na język łaciński jako *actualitas* – rzeczywistość, istnienie, egzystencja.

Metafizyka myśli o bytach w dwojaki sposób, jak zauważa Heidegger: rozważa ona byt jako byt w całości, to znaczy wszystko, co istnieje, ogół tego, co istnieje, oraz jako byt w najwyższym stopniu – najwyższy, a więc boski byt. Ontologia tym samym, zaczyna pytać o to, co łączy wszystkie byty, co jest jedną podstawą wszystkich bytów, co stanowi pierwszy grunt wszystkiego, co istnieje. Dlatego Arystoteles rozważa *noesis noeseos* (myśl myślącą samą siebie) rozum, który wszystko tworzy i Pierwszą Przyczynę bytu<sup>43</sup>. Najwyższy byt staje się podstawą, gruntem, fundamentem, praprzyczyną i racją ostateczną wszystkiego, co jest: „bycie jako grunt zostaje gruntownie przemyślane tylko wówczas, gdy przedstawić grunt jako pierwszy grunt, *prote arche*. (...) Bycie bytu zastaje gruntownie przedstawione w sensie gruntu tylko jako *causa sui*. Tak zostało określone metafizyczne pojęcie Boga”<sup>44</sup>. Tym samym Bóg wchodzi do filozofii, a metafizyka z samej swej istoty staje się ontologią i teologią jednocześnie, a więc onto-teo-logią<sup>45</sup>.

Heidegger uważał, że nie jest jednak tak, jak twierdził Nietzsche. To nie chrześcijaństwo przejęło myśl Platona o zaświatowych ideach i przystosowało ją dla ludu, ogłaszając nową wiarę. Metafizyka utorowała drogę ontoteologii na długo przed chrześcijaństwem: „Teologiczny charakter ontologii nie na tym więc polega, że grecką metafizykę przejęła potem i przekształciła kościelna teologia chrześcijańska. Polega on raczej na sposobie, w jaki się byt od zarania odsłaniał jako byt. To właśnie ta nieskrytość bytu umożliwiła teologii chrześcijańskiej zawładnięcie grecką filozofią”<sup>46</sup>. Natomiast w syntezie myśli Arystotelesa z chrześcijańską teologią, jakiej dokonał św. Tomasz z

42 Dlatego komentuje Heidegger: „Bycie w obrębie swych dziejów jako «metafizyki» ogranicza swą prawdę (rozkrycie) do bytości w sensie *ιδέα* i *ἐνέργεια*”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 406–409.

43 Por. Arystoteles, *O duszy*, II, 418b 13; III, 430.

44 M. Heidegger, *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 135; por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 71.

45 Pojęcie „onto-teo-logia” pojawia się po raz pierwszy w pismach Kanta na oznaczenie takiego rodzaju teologii naturalnej, która próbuje dojść do faktu istnienia Boga bez pomocy doświadczenia. Kant dzielił teologię na: płynącą z Objawienia oraz na opartą wyłącznie na ludzkim rozumie. Teologię opartą na rozumie dzielił z kolei na: teologię naturalną, która posługuje się pojęciami zapożyczonymi z przyrody, otaczającego świata oraz na teologię transcendentálną posługującą się wyłącznie pojęciami transcendentálnymi (byt). Natomiast teologia transcendentálna została rozróżniona na kosmoteologię, która próbuje dojść do istnienia praioty, korzystając z doświadczenia w ogóle oraz na ontoteologię, która poznaje istnienie Boga jedynie poprzez same pojęcia, bez odniesienia do żadnego doświadczenia, por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 494–495; Heidegger nie używa tego pojęcia w rozumieniu Kanta, ale nadaje mu nowe znaczenie, opisane w niniejszym rozdziale, które stanie się wiodącym we współczesnej debacie dotyczącej ontoteologii.

46 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 71; por. M. Heidegger, *Onto-logiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 117.

Akwinu, ontoteologia osiągnęła swój szczyt. Najwyższy byt, najbardziej będący, niemogący nie być, stale obecny, Pierwsza Przyczyna, *noesis noeseos*, zostaje złączony z Bogiem chrześcijańskiego Objawienia. Bóg pomyślany metafizycznie staje się najwyższym bytem: *summum ens*, którego bycie polega na tym, że jest on najwyższym dobrem: *summum bonum*. To On obdarza wszystko istnieniem. Święty Tomasz do rozważań Arystotelesa o bycie dodaje rozróżnienie na istotę i istnienie, które zdaniem Heideggera odpowiada obecnemu w metafizyce podziałowi na *essentia* i *existentia*<sup>47</sup>.

W konsekwencji jednak, zarówno ontologia, jak i teologia straciły swoją autonomię, a ich połączenie okazało się być szkodliwe dla obu. Ontologia, zamiast pytać o samo bycie, skupiła się na badaniu wspólnej podstawy i zbyt szybko przejęła z teologii założenie o jedności wszystkich bytów, której źródłem jest Bóg Stwórca<sup>48</sup>. Natomiast teologia chrześcijańska nie przedstawia już Boga Objawienia, ale mówi ona bardziej o Bogu jako Pierwszej Przyczynie, *Causa sui*, dalekim Pierwszym Poruszycielem: „Do tego Boga człowiek ani nie może się modlić, ani mu się ofiarować. Przed *causa sui* człowiek nie może padać w trwodze na kolana, przed takim Bogiem nie może muzykować ani tańczyć”<sup>49</sup>. Bóg jako *summum bonum* traci wymiar tajemnicy, jaki powinien Go otaczać i staje się tylko podstawą bytu i najwyższą wartością, do której człowiek powinien dążyć. Bóg ontoteologii jest dla Heideggera sztucznym tworem metafizyki, bożkiem; jest sprowadzony do roli narzędzia w ludzkim poznaniu, zasady zrozumiałości i przejrzystości świata, nie jest On już prawdziwym Bogiem. Poszukiwania ontoteologii komentuje znawca Heideggera Michalski: „Mówi się o *arche*, o Bogu, o pierwszej zasadzie, wiecznych prawach natury, czy spiszowych prawach dziejów – za każdym razem chodzi o jakiś trwale obecny układ odniesienia, który pozwoliłby nam zrozumieć zjawiska nas otaczające lub przynajmniej uznać je za zrozumiałe”<sup>50</sup>. Heidegger radykalnie krytykuje taki obraz Boga, wskazując, iż jest to początek końca ontoteologii. Komentuje w dosadnych słowach – podobnie jak Nietzsche, oskarżając złączone z grecką filozofią chrześcijaństwo o przyczynienie się do śmierci Boga: „Ostateczny cios wymierzony Bogu i światu

---

47 Jednak nie jest to proste nawiązanie, ponieważ tomaszowe rozróżnienie opiera się na zapoczątkowanej już w filozofii Platona istocie prawdy rozumianej jako słuszność wypowiedzi, a tym samym na zapomnieniu o prawdzie jako nieskrytości bytu (*aletheia*), por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 414–417.

48 Por. M. Heidegger, *Onto-logiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 119; dlatego Heidegger również opowiada się za wieloznacznością słów, m.in. słowa „prawda”, dla którego nie można podać jednoznacznej definicji, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 163.

49 M. Heidegger, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 173–175.

50 K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 236; więcej na temat kwestii wartości porównaj punkt 2.2.1. niniejszej pracy.



nadmysłowemu polega na tym, że Bóg, byt bytów, poniżony zostaje do rangi najwyższej wartości. Nie to, że Boga uznaje się za niepoznawalnego, nie to, że istnienie Boga uważa się za niemożliwe do udowodnienia, stanowi najcięższy cios dla Boga, lecz to, że Bóg, traktowany jako rzeczywisty byt podniesiony zostaje do rangi wartości najwyższej. Albowiem cios ów przychodzi właśnie (...) od wierzących i ich teologów<sup>51</sup>. Taki Bóg, z czasem, przestaje mieścić się w horyzoncie zainteresowania człowieka, nie organizuje już wokół siebie ludzkiego myślenia. Heidegger zgadza się z Nietzschem, że Bóg jako metafizyczny konstrukt umarł.

## 2. Spełnienie metafizyki

W nowożytnej metafizyce dokonała się zmiana akcentów. Człowiek stał się mniej zainteresowany poznawaniem otaczającego go świata i jego podstawy, a skupił uwagę na sobie. Heidegger określi metafizykę nowożytną jako „metafizykę podmiotowości”<sup>52</sup>. Jej powstanie wyznacza właśnie głoszona przez Nietzschego śmierć Boga. Po bankructwie zbratanego z metafizyką i filozofią chrześcijaństwa Bóg jako nadmysłowe podłoże świata został odrzucony. Jednak człowiek nie zajął miejsca Boga. Dlaczego? Odpowiada Heidegger: „Człowiek nigdy nie może spocząć na miejscu Boga, ponieważ istota człowieka nigdy nie sięga obszaru istoty Boga. Może natomiast, dokładnie w granicach tej niemożliwości, działać się coś dalece bardziej niesamowitego, czego istoty nie zaczęliśmy nawet jeszcze rozważać. Miejsce, które – myśląc metafizycznie – przysługuje Bogu, jest miejscem sprawiającego uskuteczniania i zachowania bytu jako czegoś stworzonego. To miejsce Boga może pozostać puste. Zamiast boskiego może się związać jakieś inne, tzn. metafizycznie odpowiednie miejsce, które nie jest identyczne ani z obszarem istoty Boga, ani z obszarem istoty człowieka, do którego jednak człowiek znowu pozostaje w pewnym wyróżnionym stosunku”<sup>53</sup>.

Heidegger tłumaczy metafory użyte przez Nietzschego we fragmencie *Wiedzy radosnej* głoszącym śmierć, a dokładnie, zabójstwo Boga: Słońce – jako nawiązanie do wspomnianej już Platonskiej Idei Dobra i związanej z nią prawdy; horyzont – jako

51 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 210–211; por. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 68.

52 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 198.

53 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 207; Heidegger nie ignoruje prób zastępowania miejsca Boga różnymi ideami, które Nietzsche określał jako „cienie Boga”, jednak podobnie jak Nietzsche określa je jako „nihilizm niezupełny” i nie poświęca im zbyt wiele uwagi, por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 183–185.

nawiązanie do całości, która wszystko obejmuje i wchłania w siebie – jak morze. W nowożytności Ziemia zostaje „odpętana od słońca”, horyzont „wytarty”, a morze „wypite” przez człowieka<sup>54</sup>. Początki takiego stanu filozof dostrzega, podobnie jak Nietzsche, w myśli Kartezjusza i Kanta. W ich filozofii to, co obiektywne zostaje wchłonięte do wnętrza subiektywności, a dawny horyzont/całość, który wszystko obejmuje, staje się już tylko punktem widzenia<sup>55</sup>. Tym samym człowiek nie chce zająć obiektywnego i metafizycznego miejsca Boga, ale chce być „sobą”<sup>56</sup>.

## 2.1. Nowożytna metafizyka podmiotowości – od Kartezjusza do Nietzschego

Zdaniem Heideggera, u początków nowożytności dokonuje się zmiana podstawowego pytania metafizycznego. Metafizyka nie pyta już wprost „czym jest byt?”, ale skupia się na metodzie, drodze poszukiwania przez i dla człowieka bezpieczeństwa i bezwarunkowej pewności poznania. Po chrześcijaństwie bowiem pozostała w człowieku nieuleczalna potrzeba pewności zbawienia, zabezpieczenia siebie: „Do Boga i stworzonego przez Boga świata człowiek nie odnosi się jednak tylko *przez wiarę*. Człowiek odnosi się do tego, co rzeczywiste, również za pomocą *lumen naturale*. Właściwa mu pewność musi stać się miarodajną w przyrodzonym świetle rozumu, skoro skądinąd to pewność decyduje o stosownej relacji do tego, co rzeczywiste. Istotą prawdy naturalnego zachowania człowiek musi być pewność. Ów wymóg – mogącego zastać dokonany przez samego człowieka – samozabezpieczenia jego naturalnej trwałości nie wynika z buntu wobec pouczenia przez wiarę. Na odwrót, jest on koniecznym następstwem tego, że najwyższa prawda ma charakter pewności zbawczej”<sup>57</sup>. Do tej pory to Bóg był najwyższą prawdą, a teologia chrześcijańska ze swoimi normami i nakazami zabezpieczała prawdziwość ludzkiego poznania i oferowała pewność zbawienia. Po wyczerpaniu się ontoteologii, tej pewności nowożytna metafizyka podmiotowości szukać będzie w samym człowieku i w możliwości nieskrępowanej samorealizacji jego sił twórczych<sup>58</sup>. Według Heideggera

54 Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 110–111.

55 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 207, 212.

56 Heidegger wskazuje Kartezjusza jako protagonistę nowożytnej filozofii: „Podwaliny metafizyki nowożytności w decydującej mierze stworzyła metafizyka Kartezjusza. Przypadło mu w udziale zadanie ugruntowania metafizycznej podstawy wyzwolenia człowieka ku nowej wolności jako pewnego samego siebie ustanawiania własnych praw”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 141; komentuje również Michalski: „Od Kartezjusza począwszy, myśl europejska zdaje sobie sprawę, że obecność dopiero wtedy jest pełna i trwała, gdy jest obecnością dla siebie, to znaczy podmiotem”. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 236.

57 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 426–427.

58 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 127–128, 141.

filozofia w nowożytności staje się antropologią, a człowieczeństwo zostaje uznane za początek i koniec wszystkiego, co jest, za siłę pierwotną, która dopiero wyznacza wszelki rozwój i wszelką tradycję, pozostając od nich niezależną<sup>59</sup>.

W myśli Kartezjusza człowiek staje się podmiotem, *subiectum*, co pierwotnie oznacza podstawę, bazę, coś co leży pod spodem; tym samym, to człowiek staje się miarą i punktem centralnym bytu<sup>60</sup>. Aby uzyskać pewność poznania, Kartezjusz poddaje wszystko, co wie metodycznemu wątpieniu. Z tego zabiegu ocaleje jedynie człowiek w myśl maksymy *cogito ergo sum*; jeśli „ja myślę”, „ja wątpię” to znaczy, że ja na pewno jestem. Tym samym pewność własnego istnienia i własne „ja” stają się podstawą i fundamentem, na którym można budować wiedzę; stają się jedyną pewną prawdą<sup>61</sup>. W konsekwencji zanika prawda obiektywna, która istniałaby poza podmiotem, a „rozum staje się w ten sposób wyraźniej niż wcześniej, władzą, która sama w sobie wytwarza i wyobraża wszystko, czym jest byt”<sup>62</sup>. Dla Kartezjusza rozum ludzki nie kontempluje istniejącego w świecie porządku, ale sam konstruuje obraz rzeczywistości. W myśli Kartezjusza, zdaniem Heideggera, zostaje osiągnięty najwyższy punkt „logiki”<sup>63</sup>.

Człowiek jako *cogito*, jako podmiot, „przed-stawia” sobie każdy byt, aby go poznać. Jednak, jak zauważa Heidegger, w konsekwencji byt ten staje się przedmiotem, ponieważ: „Przedstawiać – to ustawiać coś przed sobą, ze względu na siebie, poddając to sobie”<sup>64</sup>. W myśli Kartezjusza zmianie uległo również podejście do kwestii błędu. Dla Kartezjusza błąd nie jest jedynie ułomnością, ale świadczy o prymacie subiektywności, stanowi on świadectwo wolności człowieka i jego oparcia się na sobie samym. Błądzenie przynależy jedynie człowiekowi – rzeczy materialne nie mają odniesienia do prawdy, a więc błędzić

---

59 Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 302.

60 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 61; Heidegger w ciekawy sposób zastawia ze sobą myśl o człowieku, który jest miarą rzeczywistości, obecną w filozofii Protagorasa, Kartezjusza i Nietzschego. Wskazuje on, iż dla Protagorasa człowiek stanowił granicę jawienia się bytów (np. człowiek może poznać ograniczoną przestrzeń) i w tym znaczeniu jest „miarą” jawienia mu się bytów. Natomiast dla Kartezjusza człowiek staje się *subiectum*, który sprowadza świat do przed-stawienia go. Tu akcent pada już na działanie człowieka, a subiektywizm powoli zajmuje miejsce obiektywności. Zdaniem Heideggera, tę myśl, aż do skrajności, rozwinie Nietzsche, kładąc nacisk na twórczość i indywidualizm człowieka jako twórcy bytu, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 124–185 (główne wnioski: s. 165–166 zestawienie myśli Protagorasa i Kartezjusza, s. 183–184 zestawienie myśli Kartezjusza i Nietzschego).

61 Por. R. Descartes, *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002, s. 23; por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Warszawa 2001, s. 269–296; „definicja” człowieka według Kartezjusza porównaj R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 50–51.

62 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 579–580.

63 Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 299.

64 L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 237; por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 212.

nie mogą; Absolut natomiast jest tak zespolony z prawdą, że nie może się od niej odwrócić, wystąpić przeciw niej. Dlatego zdolność do popełniania błędu staje się ważniejsza niż niezdolność błędzenia, bowiem świadczy ona o byciu człowiekiem.

W tworzeniu nowożytnej metafizyki podmiotowości kluczowa rola należała do Kanta. W jego filozofii prawda jest pewnością nie tylko tego, że „ja myślę”, ale pewnością posiadania wiedzy o bycie. W jego filozofii to świat i rzeczy oddziałują na zmysły człowieka, tworząc chaos różnorodnych wrażeń. Wrażenia te są porządkowane przez ludzki umysł według kategorii zawartych w nim. Dlatego, to kategorie, pojęcia, jakie znajdują się w ludzkim umyśle, umożliwiają poznanie bytów. To człowiek/podmiot swoim umysłem kształtuje przedmiot, który poznaje: „podmiot nie jest przeciwieństwem przedmiotu, lecz warunkiem przedmiotu”<sup>65</sup>. Jak zaznacza Heidegger, w tak pojętej filozofii poznania człowiek pod wszystko, co postrzega podkłada siebie (na co wskazuje słowo *subiectum* jako podłoże)<sup>66</sup>. Nie ma bowiem już obiektywnego poznania. Brzmia tu, bez wątplenia, echa Nietzscheańskiego stwierdzenia o poznaniu: „Jesteśmy ciągle tylko w swoim towarzystwie”<sup>67</sup>. Zdaniem Heideggera w filozofii Kanta bycie bytu zostaje zredukowane jedynie do możliwości poznania przedmiotu i wiedzy o nim. W bardzo krytycznych słowach streszcza Heidegger istotę nowożytnej teorii poznania: „naprawdę chodzi tu o metafizykę przedmiotu, tzn. bytu jako przedmiotu dla jakiegoś podmiotu”<sup>68</sup>. Kant spełnił również zadość wymaganiom nowej wolności, jaka wiąże się z panowaniem podmiotu. Wolność ta polega bowiem na tym, że człowiek wybiera i podporządkowuje się temu, czemu sam chce i to on sam nadaje sobie prawo<sup>69</sup>.

Jednak, jak podkreśla Heidegger, pełne spełnienie się metafizyki nowożytnej rozpoczyna się wraz z filozofią Hegla, który przedstawia metafizykę wiedzy absolutnej jako woli<sup>70</sup>. Dla tego ważnego przedstawiciela idealizmu niemieckiego wszelka wiedza

65 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 2009, s. 195.

66 W charakterystyczny dla siebie sposób pisze Heidegger: „W porządku transcendentnej genezy przedmiotu podmiot jest pierwszym obiektem ontologicznego sposobu przedstawiania”. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 288.

67 F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, dz. cyt., s. 123.

68 M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 289.

69 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 137–138; komentuje Heidegger: „System Kanta zdemaskowany i rozsadzony został za pomocą jego własnego, głównego twierdzenia o niepoznawalności tego, co nadmysłowe. Skoro świat nadmysłowy jest całkiem nieosiągalny dla poznania, nie można o nim również nic wiedzieć. Nie można zatem rozstrzygnąć [czegokolwiek] ani na jego rzecz, ani przeciwko niemu”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 234; porównaj etapy upadku platonizmu wg Nietzschego M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 230–238.

70 Dla Heideggera filozofia Hegla pozostaje jedną z najbardziej wpływowych filozofii w dziejach: „Wbrew płaskiej gadaninie o rozpadzie filozofii heglowskiej to jedno pozostaje faktem, że w XIX wieku tylko ta filozofia określała rzeczywistość, choć oczywiście nie w zewnętrznej formie doktryny uznawanej i wyznawanej, lecz jako metafizyka, jako utrwalone panowanie bytości w sensie pewności. Opozycyjne

podmiotu nie skupia się już na przedmiotach. W swojej filozofii Hegel ukazuje rozwój świadomości od prostego przeciwstawienia podmiot (ludzka świadomość)–przedmiot jako coś zewnętrznego wobec człowieka, poprzez kolejną fazę, jaką jest skierowanie się podmiotu ku sobie, a więc samoświadomość, aż po człowieka rozumu. Człowiek rozumu osiąga stadium wiedzy absolutnej, czyli wiedzy o całości bytu. To w nim Absolut – „duch Absolutny”, jak pisał Hegel – dochodzi do poznania samego siebie, do wiedzy o sobie, zawartej, jak twierdzi Heidegger, w „chcieniu siebie”<sup>71</sup>. W filozofii Hegla dopełnione zostaje również Kartezjańskie docenienie ludzkiej zdolności błędzenia. Błąd, nieprawda, stają się rodzajem i stopniem poznania prawdy.

Metafizyka podmiotowości nadal nie pyta o prawdę bycia, zamiast tego upatruje ona bycie bytu w woli<sup>72</sup>. Początków filozofii woli upatrywał Heidegger w dziełach Gottfrieda Wilhelma Leibniza, który uważał, że każda substancja jest monadą, która rozporządza siłą (*vis*). Tym samym, wraz z panowaniem subiektywności ukazuje się wola jako jej istota. Filozofię woli po Heglu rozwinął Schopenhauer w swojej metafizyce woluntarystycznej (*Świat jako wola i przedstawienie*), a dopełnił Nietzsche. Wola chce przede wszystkim własnego rozwoju i zabezpieczenia siebie samej. W filozofii Nietzschego wola odrzuci wszelkie imperatywy, stając się nieskrępowaną niczym, twórczą i dynamiczną wolą mocy, pragnącą już nie tylko zabezpieczania, ale i potęgowania siebie samej. Taka wola rachuje i uporządkowuje całość bytu według siebie, ukazując skrajne konsekwencje panowania metafizyki podmiotu<sup>73</sup>. Zdaniem Heideggera, to w filozofii Nietzschego, u końca dotychczasowej metafizyki, znika różnica pomiędzy *existentia* i *essentia*<sup>74</sup>. Heidegger sugeruje, iż zanik tej różnicy można ukazać próbując określić wolę mocy jako *essentia*, a wieczny powrót tego samego jako *existentia*. Przy wzajemnym powiązaniu woli mocy i wiecznego powrotu, jakie istnieje w myśli Nietzschego (por. rozdział pierwszy niniejszej pracy), ukazanie wyraźnego rozróżnienia wydaje się istotnie bardzo trudne. Nietzsche doprowadził również do skrajności kwestię prawdy i nieprawdy. Dla niego prawda jest błędem posiadającym wartość dla życia, ale nic ponadto. To podmiot/nadczłowiek,

---

wobec tej metafizyki prądy również należą do niej samej. Od czasu śmierci Hegla (1831) wszystko inne jest jedynie takim opozycyjnym prądem wobec niego – nie tylko w Niemczech, ale i w całej Europie”. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 290.

71 Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 26–27; por. L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara. Problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G. W. F. Hegla*, Kraków 2003, s. 229–253.

72 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 198.

73 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 471; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 250.

74 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 470, 488.

kierujący się wolą mocy, decyduje o tym, co ustanowi „prawdą” i na jak długo.

## 2.2. Uprowadzenie i spustoszenie ziemi jako konsekwencja metafizyki

Zdaniem Heideggera, spełnienie się metafizyki Zachodu ma poważne konsekwencje cywilizacyjne. Oto człowiek pragnący myśleć samodzielnie odrzuca prawdę objawioną, jaką przekazuje mu chrześcijaństwo. Pozostała w nim po chrześcijaństwie potrzeba pewności zbawienia ugruntowuje w sobie samym jako podmiocie–*subiectum*. Prawda staje się pewnością przed-stawienia sobie świata i wiedzy o świecie, tym samym to człowiek jest teraz nośnikiem prawdy, a u końca metafizyki twórcą prawdy. To on sam zabezpiecza swoje istnienie, oczekując zbawienia na ziemi, w samorealizacji i własnym nieograniczonym rozwoju: „Wyzwolenie od pewności zbawienia jednostkowej duszy oferowanej przez objawienie jest wyzwoleniem do pewności, w której człowiek dzięki samemu sobie pewny być może swojego przeznaczenia i zadania”<sup>75</sup>. W konsekwencji jednak popada on w konflikt z Bogiem jako dotychczasowym „nośnikiem” prawdy. Do tej pory to Bóg pozostawał w posiadaniu jedynej i wiecznej prawdy, którą Kościół przekazywał całemu światu; był On także źródłem zbawienia. Teraz jednak ani Bóg ani wiara w Niego nie są już konieczne do zbawienia, jakie zabezpiecza dla siebie człowiek, a wręcz mogą stanowić przeszkodę. Dlatego chrześcijaństwo przetrwało jedynie jako to: „od czego, zdeklarowanie bądź milcząco, musi się odciąć nowa wolność”<sup>76</sup>.

Sytuacja ta ma jednak swoje dalsze konsekwencje. Gdy człowiek w swej nieskrępowanej podmiotowości przed-stawia sobie każdy byt, tym samym uprowadzając go, a jego wola pragnie zabezpieczenia siebie, rozpoczyna się epoka nieprawdopodobnej ekspansji człowieka i eksploatacji świata. Stan ten tak komentuje Heidegger: „Wola woli narzuca, jako naczelną formę swego przejawiania się, obrachunek i organizację wszystkiego; czyni to jednak tylko dla nieustającego – w żadnych warunkach – zabezpieczania siebie samej. Naczelną formę przejawiania się, dzięki której wola woli (...) organizuje i obrachowuje siebie sama, można zwięźle nazwać «techniką». (...) Słowo «technika» rozumiemy tu w sensie tak istotnym, że pokrywa się ono w swym znaczeniu z określeniem: «metafizyka dokonana w pełni»”<sup>77</sup>. Warto zauważyć, że filozof, pisząc

---

75 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 139; por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 423.

76 M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 139.

77 M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 294; por. L. Łysień, *Religia, ateizm, wiara*, dz. cyt., s. 237.

o „technice” nie rozumie pod tym pojęciem jedynie wytwarzania za pomocą maszyn czy powstawania coraz nowocześniejszego sprzętu. Pojęcie to określa pewną postać świata oraz taki stosunek człowieka do świata, w którym świat staje się materiałem do eksploatacji i porządkowania ze względu na człowieka, dla człowieka – ponieważ to człowiek jest panem bytu. Tym słowem obejmuje Heidegger także uprzedmiotowioną przyrodę, politykę (np. powstanie państwa totalitarnego na mocy tego, iż sprawujący władzę „posiadają prawdę”) i kulturę, sztukę, którą „się robi” (np. dzieło sztuki, które ma być tylko materiałem przeżycia, czy sztukę, która powinna być przede wszystkim użyteczna)<sup>78</sup>.

Człowiek, zapomniawszy o byciu, znalazł się w stanie, w którym „chce być sobą” i „zabezpieczyć” siebie, a jego rachujący rozum poddany logice uprzedmiotawia i wykorzystuje wszelki byt do osiągnięcia tego celu. Tym samym, jak przenikliwie zauważa Heidegger, rozum człowieka i jego instynkty, szczególnie instynkt przetrwania, stają się zbieżne<sup>79</sup>. Gdy każdy podmiot staje się świadom siebie i chce siebie, we wzajemnych sporach, wojnach i walkach o panowanie nad Ziemią dopełnia się nowożytna metafizyka<sup>80</sup>. Świat staje się przedmiotem, ziemia podlega nieograniczonej eksploatacji, a przyroda staje się przedmiotem techniki. Nawet drugi człowiek staje się tylko „materiałem ludzkim”, „zasobami ludzkimi”<sup>81</sup>. Niezwykle celnie myśliciel wieści przerażające sytuacje, których człowiek w XXI wieku staje się świadkiem: „Skoro człowiek jest najważniejszym surowcem, można rachować się z tym, że na podstawie współczesnych badań chemicznych pewnego dnia powstaną fabryki, w których sztucznie produkować się będzie materiał ludzki. Prace badawcze (...) już otwierają możliwość

78 Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 242; podobnie o sztuce pisał Stanisław Ignacy Witkiewicz: „Czeka nas potworna nuda mechanicznego, bezdusznego życia, w którym mali świata tego pławić się będą (...) w tym wszystkim, co zdobyli wielcy panowie ducha”. S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie*, cyt. za: L. Łysień, *Przygody myślenia religijnego*, Kraków 2018, s. 199.

79 Heidegger, nawiązując do Nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka, komentował: „Bezwarunkowemu oddaniu władzy nadczłowieczeństwu odpowiada całkowite wyzwolenie podczłowieczeństwa. Popęd zwierzęcości i ratio człowieczeństwa stają się identyczne”. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 310.

80 Dlatego też Heidegger uważał Nietzschego za filozofa dopełniającego dotychczasową metafizykę, który wysnuł z niej wszystkie konsekwencje; a nie za jej burzyciela. Heidegger uważał, że myślenie Nietzschego wciąż pozostaje w obrębie zachodniej metafizyki i jest jej dopełnieniem, nie zanegowaniem, jak chciał Nietzsche. Filozof w swoim eseju *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”* podaje trzy zasadnicze argumenty na poparcie swojej tezy: 1. Nietzsche wciąż myśli byt jako byt, tak, jak cała metafizyka (s. 172); 2. Nietzsche występuje przeciw metafizyce, a sprzeciw zawsze pozostaje związany z tym, wobec czego się sprzeciwia (nie może „istnieć” sam z siebie) (s. 177); 3. metafizyką podmiotowości myśli bycie bytu w sensie woli, dlatego Nietzscheańska wola mocy stanowi jej ostateczną postać i dopełnienie dziejów tej metafizyki (s. 190-198), koncepcja nadczłowieka dopełnia koncepcję subiektywnego podmiotu chcącego siebie (s. 206), por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt.

81 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 207-208.

planowej i regulowanej stosownie do potrzeb kontroli nad płodzeniem istot żywych płci męskiej lub żeńskiej. (...) Zapotrzebowanie na materiał ludzki podlega tej samej regulacji działalności porządkującej ze względu na potrzeby przysposobienia, co zapotrzebowanie na literaturę rozrywkową<sup>82</sup>.

„Technika” nieprzerwanie organizuje, porządkuje i eksploatuje byt, którego wciąż jest za mało dla potęgującej się woli. W szale zabezpieczania siebie gubią się różnice, a współczesny świat zaczyna przenikać uniformizacja wszystkiego. Nie ma już różnicy między wojną a pokojem, między czymś „narodowym” i „międzynarodowym”, między prawdą a fałszem, nawet człowiek włączony zostaje w to nieodróżnicowanie i odrzucenie wszelkiej hierarchiczności<sup>83</sup>. Stopniowo prawda zostaje zastąpiona tym, co „słuszne” – pożyteczną fikcją, jak powiedział Nietzsche. Ma to zamierzony cel, ponieważ nieodróżnicowanie i odrzucenie prawdy obiektywnej, połączone jest z totalnym wykorzystaniem i poddaniem wszystkiego „zasadzie wydajności”.

Zdaniem Heideggera, cywilizacja naukowo-techniczna jest spełnieniem zachodniej metafizyki. Powstanie cywilizacji naukowo-technicznej jest równocześnie końcem dotychczasowej metafizyki i filozofii europejskiej, dzięki której cywilizacja ta została zbudowana. To rachujący i logiczny rozum od początku stanowił podstawę kultury i cywilizacji europejskiej, od czasów greckich po współczesne. Epoka współczesna, a szczególnie wiek XX, naznaczony dwiema wojnami światowymi, doświadczeniami Auschwitz i Kołomy, ukazała bankructwo tego rozumu<sup>84</sup>.

Na końcu tej refleksji o cywilizacyjnych przejawach spełnienia się metafizyki Zachodu postawmy jeszcze jedno pytanie. Obserwacja techniki i silnej woli zabezpieczania rodzi pytanie o to, przed czym i dlaczego chce ona się zabezpieczyć? Jeśli konieczne jest zabezpieczenie, oznacza to, że istnieje jakaś niepewność. Dlatego, według

82 M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 310.

83 Na temat zjawiska uniformizacji rzeczy, języka i człowieka w interesujący sposób pisał również, o pokolenie starszy od Heideggera, Chesterton: „Ze wszystkich stron, niepostrzeżenie, przez tysiące drobniutkich ścieżek, sączy się do naszych umysłów dziwna i nienaturalna idea. Jest to idea, że jednolitość sama przez się jest dobra; że stapianie się w jedną całość to zjawisko uduchowione i wzniosłe. Ze wszystkie rzeki powinny zlewać się w jedną rzekę, że wszystkie warzywa powinny trafić do jednej miski – oto, co jest nam przedstawiane jako ostateczny i najlepszy sens wszelkiego bytu. Chłopczy i dziewczęta mają upodobnić się do siebie nawzajem. (...) Krótko mówiąc, ta mętna idea jedności jest jedyną «wsteczną» ideą na świecie, bo rzeczywiście kieruje nas całkowicie wstecz. Dzisiejsze ujednolicanie kobiet i mężczyzn, narodów z narodami, to w gruncie rzeczy powrót do chaosu i nieświadomości, jakie panowały, zanim Pan Bóg stworzył świat”. G. K. Chesterton, *Obrona rozumu. Wybór publicystyk (1930–1936 oraz wydania późniejsze)*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa 2014, s. 401–402; por E. Laskowska, *Przywrócić wolność intelektualną w „epoce Nonsensu”*. *Analiza myśli Gilberta Keitha Chestertona*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2020 nr 15, s. 249–266.

84 Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 247; por. A. Bloom, *Umysł zamknięty*, dz. cyt.; por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, dz. cyt.



Heideggera, panowanie techniki odsłania próżnię, w jakiej zawieszony został byt. Technika ma pomóc człowiekowi zapomnieć o nicości, jaką jest podszyta rzeczywistość. Wola narzuciła sobie niemożliwe cele i zaprowadziła bezwzględną uniformizację, która tylko odsłania bezsensowność działań człowieka, kręcącego się w kole pragnień i z/używania<sup>85</sup>. Z czasem człowiek zaczął dostrzegać spustoszenie ziemi, jakie się dokonało. Świat, naznaczony przez dotychczasową metafizykę, rozpadł się. Sama metafizyka, przechodząc od ontologii do nowożytnej metafizyki podmiotowości, której ostateczną formą stała się metafizyka woli, doprowadziła do epoki „spełnionej bezsensowności”, jak pisał Heidegger<sup>86</sup>. Ta epoka ostatecznie ukazała bezsens świata wyjąłowego z pytania o bycie<sup>87</sup>.

### 2.2.1. Bycie zdegradowane do wartości. Sprzeciw wobec filozofii wartości

W wyniku panowania metafizyki podmiotowości bycie, o które pyta nieustannie Heidegger zmieniło się w wartość. To wiek XIX rozpoczyna mówienie i myślenie o wartościach, choć sam termin upowszechnił się dopiero dzięki pismom Nietzschego. Po śmierci Boga najwyższe wartości, jak prawda, dobro i piękno, uległy dewaluacji, jednak winny powstać nowe wartości, jak postulował Nietzsche. Z czasem rodzi się filozofia wartości, mówi się o wartości życia, wartościach duchowych, hierarchii wartości, kryzysie wartości. Przyczyny takiej sytuacji opisuje Tischner: „Człowiek utracił spontaniczną wiarę w Boga i spontaniczne przekonanie o stałości swej wewnętrznej, a także zewnętrznej natury. Na czym powinien więc oprzeć swe decyzje? Wartości wydają się dogodnym oparciem, nie wymagają bowiem ani tej wiary, co Bóg, ani tego rodzaju wiedzy, co wiedza o naturze człowieka i istocie rzeczy”<sup>88</sup>. Jak zauważa Heidegger, mówienie o wartościach jest tym popularniejsze, im mniej określone jest znaczenie tego terminu.

U końca zachodniej metafizyki jedną z podstawowych wartości stało się właśnie ludzkie bycie. Samo istnienie człowieka jest wartością; człowiek „chce siebie”, a więc swego istnienia, w którym może siebie potęgować. Jednak Heidegger dostrzega w tej sytuacji degradację bycia: „Jeśli bycie bytu zostaje opieczętowane jako wartość i jeśli jego

---

85 Por. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, dz. cyt., s. 285–286, 309, 311.

86 Dla Heideggera nie ma znaczenia czy rolę istoty rzeczywistości spełnia w danym czasie dziejów natura/świat, Bóg czy człowiek (trójkąt platoński). Są to nadal jedynie byty, a istotą winno być bycie, por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 421.

87 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 19, 25.

88 J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 506.

istota zostaje tym przypieczętowana, to w obrębie tej metafizyki – a to znaczy zawsze: w obrębie prawdy bytu jako takiego podczas tej epoki – zatarta zostaje każda droga wiodąca do doświadczenia bycia samego. (...) Ostatecznie w metafizyce bycie zostaje zdegradowane do rangi jakiejś wartości. To zaś poświadcza, że w ogóle nie zostaje ono dopuszczone jako bycie<sup>89</sup>.

Heidegger sięga do Nietzscheańskiego określenia wartości, w którym wartości są ustanowionymi przez wolę mocy warunkami jej samej<sup>90</sup>. Wynikają stąd dwie istotne kwestie. Po pierwsze, to wola/chcienie człowieka tworzy wartości, ustanawia coś jako wartość; to człowiek decyduje, co jest wartością, a co nie. Wartości nie są zatem, zdaniem Heideggera, obiektywne; człowiek nie poznaje wartości, ale sam je nadaje<sup>91</sup>. Po drugie, wartości są warunkami woli, tzn. mają służyć jej zachowaniu i potęgowaniu; są one więc przede wszystkim użyteczne. Można zaryzykować twierdzenie, że podobnie jak byty, do pewnego stopnia uległy one uprzedmiotowieniu. Bezkompromisowo zjawisko to komentuje Heidegger: „Myślenie w sferze wartości jest wówczas radykalnym zabijaniem. Nie tylko tłumi byt jako taki w jego byciu-w-sobie, lecz całkowicie unicestwia bycie. Tam, gdzie bycie jest jeszcze potrzebne, może ono uchodzić już tylko za jakąś wartość<sup>92</sup>”. Dlatego też uważał on, iż uznanie Boga za najwyższą wartość jest tak naprawdę poniżeniem istoty Boga, zdegradowaniem Go do użytecznej idei, do narzędzia, jak dokonała tego ontoteologia.

W epoce końca metafizyki, zdaniem Heideggera, dochodzi do zespolenia idei (Platon) i wartości (Nietzsche), które złączone stają się narzędziem „światopoglądowej” wykładni świata. Człowiek rachuje byt, nadaje mu jakąś „wartość” i określa świat za pomocą własnego światopoglądu: „oszacowanie czegoś jako wartość sprawia, że to, co wartościowe staje się wyłącznie przedmiotem ludzkiej oceny. (...) Wszelkie wartościowanie, nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie, stanowi subiektywizację. Nie

---

89 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 209–210.

90 Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 185, 188; por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 103.

91 Stanowisko Heideggera jest radykalnie opozycyjne wobec filozofii Maxa Schelera. Ponieważ według Schelera wartości są rozpoznawane przez człowieka, a nie nadawane, są one postrzegane jako pierwsze w przedmiocie. Dla Schelera wartości nie są całkowicie subiektywne, por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 320–383; również dla Karola Wojtyły, który przedstawił syntezę metafizyki dobra z filozofią wartości Schelera, wartości są przejawem dobra, który jawi się człowiekowi. Są one zakorzenione w dobru, dlatego są obiektywne. Wojtyła zaakceptował Schelerowskie pojęcie wartości, ale jeszcze bardziej niż Scheler podkreślił ich obiektywność, por. K. Wojtyła, *Wykłady Lubelskie*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. III, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986.

92 M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 213.

pozwala bytowi – być. Pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot”<sup>93</sup>. Sytuacja ta, jak zauważa Heidegger, prowadzi do wspomnianej już uniformizacji europejskich dziejów, które naznaczone techniką i używaniem tracą swoje bogactwo i wielobarwność. Jednym z podstawowych przejawów uniformizacji jest właśnie złączenie idei i wartości<sup>94</sup>. Dlatego bez-wartościowość, od-wartościowanie nie jawi się jako pojęcie negatywne; oznacza ono jedynie, że coś, co jest bez-wartościowe lub od-wartościowane pozostaje poza rachującym wartościowaniem, nie jest oceniane pod kątem użyteczności dla człowieka. Dlatego Heidegger, choć docenia myśl Nietzschego ukazującą powiązanie metafizyki i moralności, z czego wywodzą się wartości, uważa, że tworzenie nowych wartości nie jest rozwiązaniem<sup>95</sup>. Metafizyka bowiem posiada głębszą istotę niż tylko moralność i do tej istoty chce sięgnąć Heidegger.

### 3. Przewycięzenie metafizyki

Heidegger, jak wcześniej Nietzsche, staje wobec ruin dotychczasowego świata, w którym błędna metafizyka zawiodła człowieka. Podobnie jak Nietzsche proponuje powrót do początku, do tego, co zostało zapomniane przez zachodnią metafizykę. Dlatego zastrzega, iż nie należy rozumieć jego projektów „przewycięzenia metafizyki” jako nowy początek, ale należy je rozumieć jako powrót, na który nadszedł czas w dziejach bycia<sup>96</sup>. Dotychczasowy brak pytania o bycie nie był przypadkowym błędem, ale „wydarzeniem” (*das Ereignis*), które wpłynęło na kształt dziejów<sup>97</sup>. Po ostatecznym zbankrutowaniu dotychczasowej metafizyki wreszcie może dokonać się prawdziwe jej przewycięzenie i zapytywanie o bycie.

Zdaniem Heideggera, przewycięzenie metafizyki ma ogromne znaczenie dla człowieka: „Wydaje się niemal, iż sposób, w jaki metafizyka myśli byt, skazuje ją na bezwiedną rolę bariery, która nie dopuszcza, by człowiek dostąpił pierwotnego związku bycia ze swoją istotą (*das Menschenwesen*)”<sup>98</sup>. Dotychczasowa metafizyka wyobcowała

---

93 M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, dz. cyt., s. 111.

94 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 242–243.

95 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 166.

96 Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 28–29, 111, 503.

97 Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 63.

98 M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 63; pisał o tym: „Wszelako każda, choćby najbardziej wszechstronna i wnikliwa analiza człowieka i jego miejsca w obrębie bytu, dopóty pozostanie bezmyślna, stwarzając jedynie pozór namysłu, dopóki nie omieszką pomyśleć o miejscu istoty człowieka i nie doświadczy go w prawdzie bycia”. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 181.

człowieka. Człowiek, zagubiwszy swoją prawdziwą istotę, w epoce nowożytnej skupił się na sobie, pojmując siebie jako *animal rationale* (istotę rozumną) i w konsekwencji pogrążył się w subiektywności. Tego stanu nie można już, zdaniem Heideggera, cofnąć. Jedyne, co człowiek może zrobić, to wejść na drogę odnalezienia siebie w „prawdzie bycia”. Jest on bowiem czymś więcej niż *animal rationale* i czymś mniej niż subiektywność; jego istota – podobnie jak istota metafizyki – leży głębiej, niż przedstawiały to dotychczasowe definicje. Zdaniem Heideggera najbliższej istoty człowieka jest samo bycie, jest ono bliżej niż wszelki byt włącznie z Bogiem<sup>99</sup>. Dlatego niezwykle istotne staje się odkrycie związku człowieka z byciem, co ma się dokonać właśnie w przewyciężeniu metafizyki.

### 3.1. *Dasein* czyli nowy człowiek, który przywróci metafizyce jej istotę

Już w swoim wczesnym dziele *Bycie i czas* Heidegger podkreślał, że to dzięki analizie bycia człowieka można odkrywać bycie samo. Określił on człowieka jako „jestestwo”, „byt przytomny” – *Dasein*<sup>100</sup>, a prawda – jak zostało to wspomniane wcześniej – nie była dla Heideggera zgodnością sądu z rzeczywistością, lecz jawnością rzeczy, nieskrytością – *aletheia* (por. pierwszy podpunkt niniejszego rozdziału). Tak pojmowana prawda jest, według Heideggera, związana z *Dasein*. Człowiek w swojej wolności jest otwarty na świat, który dla Heideggera jest tylko strukturą *Dasein*, a więc miarą, wedle której wszystko, co jest, może się zjawić, pojawić. Dlatego w dziele *Bycie i czas* to *de facto* człowiek stał się miarą pojawiania się bytów. Postawą prawdziwości jest sposób bycia *Dasein*: „Bycie prawdziwym (prawda) oznacza bycie – odkrywającym”<sup>101</sup>; „Prawda istnieje o tyle tylko, o ile (i dopóki) jest jestestwo”<sup>102</sup>. Dlatego, zdaniem Heideggera bez człowieka nie może istnieć prawda. To człowiek odkrywa, a więc poznaje wszystko, co jest.

Człowiek posiada w sobie rdzeń, jaźń, „sobość”, która określa, kim jest. Dlatego, by żyć prawdziwie, nie powinien on kierować się jakimiś narzuconymi z zewnątrz, bądź wypływającymi z rozumu normami, ale powinien żyć „autentycznie”, to znaczy „być-

99 Pisał Heidegger: „Bycie jest tym najbliższym”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 93; „Człowiek jest sąsiadem bycia”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 104.

100Jak Heidegger tłumaczy to określenie, porównaj przypis 13 niniejszego rozdziału.

101M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 309; por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 312, 314.

102M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 319; nie jest to jednak kartezjański subiektywizm, ponieważ *Dasein* nie tworzy prawdy, ale ją odkrywa. *Dasein* nie posiada również pewnej samowiedzy o sobie, jak kartezjańskie *cogito*, ale wciąż dąży do własnej autentyczności, do prawdziwego „siebie”.

sobą”. Co znaczy „być sobą” celnie opisuje Jan Galarowicz: „nie traktować siebie jako narzędzia lub rzeczy i pielęgnować świadomość, że jest się bytem całkiem innego rodzaju. Być sobą, to znaczy: czuć, myśleć, podejmować decyzje we własnym imieniu, w sposób na wskroś indywidualny, a nie wtapiać się w świadomość tłumu, mediów itd. Komentując Heideggera, Edyta Stein pisze: «Życ właściwie, znaczy urzeczywistniać najbardziej własne możliwości i odpowiadać na wymagania chwili z jej każdorazowymi uwarunkowaniami życiowymi»<sup>103</sup>. Jak zaznacza Heidegger, człowiek może żyć w sposób „nie-autentyczny”, to znaczy, może uciekać w świat bytów, skupiać się na rzeczach i zapominać o własnym byciu (stan taki nazwie Heidegger „upadaniem”), lub pograżać się w przeciętnej powszechności czy ogólnej opinii (co filozof nazwie dyktaturą „się”). Taki stan dostrzegł Heidegger we współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej, w której człowiek pod wpływem dotychczasowej metafizyki traci siebie. Dlatego po upadku tej metafizyki powinien on wreszcie odnaleźć siebie, być autentycznym, wciąż powracać do bycia-sobą<sup>104</sup>.

Na straży bycia-sobą stoi sumienie. Jednak nie wzywa ono człowieka do czynienia dobra, a unikania zła, jak twierdzi etyka; zamiast tego sięga ono głębiej i wzywa właśnie do bycia-sobą: „Zew sumienia ma charakter wezwania jestestwa do jego najbardziej własnej możności bycia sobą”<sup>105</sup>. Dopiero będąc sobą, zakorzeniając swoje czyny i wybory w głębi siebie, *Dasein* może dokonywać aktów moralnych. Choć Heidegger nie chciał stworzyć etyki, to jednak trudno nie zgodzić się, że z jego analiz *Dasein* wyłania się specyficzna etyka – etyka autentyczności, w której główną normą działania i decyzji jest bycie-sobą: „*Bycie i czas* naprawdę odsłania warunki możliwości etyczności, jej fundamenty. Jest to jednak etyczność pojęta właśnie jako autentyczność, jako «właściwy» (naprawdę ludzki, można by powiedzieć) sposób egzystowania, pogłębiony i samoświadomy, dla którego konstytutywnym jest egzystencja zdecydowania (*Entschlossenheit*) – wybór samego siebie”<sup>106</sup>.

Pisząc *Bycie i czas* Heidegger uważał, że prawdę o byciu człowieka wyrażają uczucia i nastroje. „Nastrój” to sytuacja, gdy komuś „jest” jakoś – np. radośnie, smutno,

---

103J. Galarowicz, *Antropodramatyka. Giganci filozofii człowieka*, Kraków 2020, s. 79; por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, [w:] E. Stein, *Twierdza duchowa*, przeł. J. I. Adamska, Poznań 1998, s. 135–183.

104Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, dz. cyt., s. 64–65, 78–79.

105M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 379.

106A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010, s. 69; więcej na temat etyki autentyczności porównaj Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996; por. rozdział III, przypis 61 niniejszej pracy.

nudno. „Nastrój” przenika człowieka, pozawala mu znaleźć się wśród wszystkiego, co istnieje, jest swoistym „nastrojeniem” (*Befindlichkeit*) człowieka do świata. Jak zaznacza Heidegger, nastroje raczej tają przed człowiekiem nicość, ponieważ angażują człowieka w świat rzeczy<sup>107</sup>. Jedynie nastrój trwogi odsłania strukturę, sytuację i kondycję *Dasein*, ponieważ niejako wyrывa go z całości bytu, ze świata. Heidegger odróżniał trwogę od strachu lub trwożliwości, w których człowiek boi się czegoś konkretnego, określonego<sup>108</sup>. Nastrój trwogi pogrąża człowieka w niezróżnicowaniu, nie potrafi on już bowiem określić, ani „o co”, ani „przed czym” się trwoży. Dlatego tylko w trwodze człowiek doświadcza odczucia cofania się, wyślizgiwania się z rąk, utraty wszystkiego, co ma, a nawet wszystkiego, co istnieje, ale także samego siebie – własnego bytu; pozostaje mu tylko czyste bycie, czysta przytomność, bez możliwości oparcia się na czymkolwiek lub kimkolwiek. Milknie wtedy także mowa, która nie potrafi już z pewnością stwierdzić, że coś „jest” lub człowiek coś „ma”. Gdy nastrój ten minie, człowiek dochodzi do wniosku, że to, co wzbudziło w nim trwogę, było właściwie „niczym” ważnym, istotnym. Dlatego, jak zauważał Heidegger, to: „Trwoga ujawnia nicość”<sup>109</sup>.

Jak tłumaczy Heidegger w przygotowanym kilka lat później odczycie *Czym jest metafizyka?*, być „przytomnym” – *Dasein* to „zatrzymywać się wewnątrz nicości”: „Zatrzymując się wewnątrz nicości przytomność wykracza tym każdorazowo poza byt w całości. To wykraczanie poza byt nazywamy transcendencją. Gdyby byt przytomny z samej swej istoty nie dokonywał transcendencji, to znaczy gdyby nie zatrzymywał się uprzednio wewnątrz nicości, nigdy nie mógłby być odniesiony do bytu, a zatem również do samego siebie”<sup>110</sup>. Właśnie to wykraczanie *Dasein* poza byt w nicość nazwie Heidegger właściwą metafizyką, ponieważ to dzięki niej człowiek może poznawać wszystko, co istnieje i siebie samego. Metafizyka ta przynależy więc do „natury człowieka”<sup>111</sup>, ponieważ jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności. Jest ona samą tą przytomnością”<sup>112</sup>. Metafizyka została tu wtopiona niejako w człowieka, który powinien być autentyczny, rzucić siebie w nicość, a następnie trwać w tym stanie zawieszenia i nieustannie powracać do pytania podstawowego – pytania o bycie. Taki zabieg uruchomi w *Dasein* filozofowanie, które następnie uruchomi w nim ową metafizykę<sup>113</sup>.

107Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 90.

108Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 35.

109M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 36.

110M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 39.

111Cudzysłowu używam tu za Heideggerem, por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 46.

112M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 46.

113Por. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, dz. cyt., s. 46–47.

Należy wspomnieć, że w myśli Heideggera dokonał się, wspomniany już wcześniej zwrot (1930 r.). Po tym intelektualnym zwrocie Heidegger nie poszukuje już „bycia prawdy”, ale pisze o „prawdzie bycia”. Człowiek jest takiej prawdzie wydany, uczestniczy w niej i ma jej strzec; nie jest już miarą tej prawdy. Samo bycie jest skrywającym się „prześwitem” (*Lichtung*) i to ów „prześwit”, trudny w jednoznacznej interpretacji, staje się dla Heideggera prawdą. Zmianę tę komentuje Bogdan Baran: „chodzi mu (...) o zwrot dokonujący się «w samym byciu»; to ono bowiem wzywa metafizyczne jestestwo do zwrócenia się od opisu samego siebie do wypowiedzania «prawdy bycia». Jestestwo nie jest już podstawą. Pozostawienie metafizyki «samej sobie» oznacza pozostawienie za sobą filozofowania w kategoriach podstawy. Teraz bycie jest «bez-podstawne», wejście w nie wymaga «skoku», a także «odskoku» od dziejów zachodniej metafizyki”<sup>114</sup>. *Dasein*, które nie stanowi już miary poznania bytów, powinno teraz trwać na styku bytu i nicości – w „prześwicie bycia” i szukać bycia samego, „prawdy bycia”, myśleć tę prawdę.

Myślenie prawdy bycia, poznawanie samego bycia jest niezwykle istotne, ponieważ, jak zaznacza Heidegger w późniejszych swych dziełach, to w tym myśleniu może dokonać się przewyższenie dotychczasowej metafizyki. Nie chodzi o zanegowanie metafizyki czy myślenie przeciw metafizyce, które jednak wciąż w metafizyce pozostaje, jak na przykład filozofia Nietzschego. Zwrotu „przewyższenie metafizyki” używa Heidegger jedynie jako „środka wyrazu”<sup>115</sup>. Nie chodzi zatem, jak można dostrzec zarówno w dziele *Bycie i czas*, jak i w odczycie *Czym jest metafizyka?*, o całkowite zniesienie metafizyki, ponieważ metafizyka wciąż pozostaje korzeniem filozofii: „Metafizyki nie można pozbyć się jak jakiejś opinii. W żaden sposób niepodobna zostawić ją za sobą jak doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt nie wyznaje”<sup>116</sup>. Jednak *Dasein* powinno porzucić dotychczasową metafizykę, ponieważ: „Tracą moc jej pretensje do panowania nad podstawowym związkiem z «byciem» i miarodajnego określania wszelkiego stosunku do bytu jako takiego”<sup>117</sup>. Obecnie to „myślenie prawdy bycia”, pytanie o bycie mogłoby dokonać przewyższenia dotychczasowej metafizyki i przyczynić się do jej zmiany we wspomnianą metafizykę rozumianą jako „przytomność”, która pomogłaby *Dasein* trwać w stanie otwartości na bycie, trwać w postawie pytania o bycie.

---

114B. Baran, *Przedmowa*, [w:] M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. XXIV; por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 213–232, 252–253.

115Por. M. Heidegger, *Przewyższenie metafizyki*, dz. cyt., s. 284.

116M. Heidegger, *Przewyższenie metafizyki*, dz. cyt., s. 285.

117M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 60.

### 3.2. *Dasein* czyli człowiek, który odkrywa własną istotę

„Myślenie prawdy bycia”, które Heidegger określa jako trwanie w postawie pytania o bycie, zakłada odrzucenie dotychczasowej logiki, a więc również racjonalności i rozumu. Jednak sam Heidegger bronił się przed zarzutami odrzucenia rozumu, wskazując, że myślenie prawdy bycia winno być dobrze zrozumiane<sup>118</sup>. Nie jest to bowiem myślenie systemowe, nie chce ono stworzyć kolejnego logicznie uporządkowanego systemu myślowego, który objąłby całość rzeczywistości jak na przykład system Hegla<sup>119</sup>. Choć nie podąża ono za „logiką”, a wręcz jest przeciw logice, nie oznacza jednak irracjonalizmu. Myślenie prawdy bycia, jak zauważa Heidegger, nie odrzuca logiki, ale ją porzuca, ponieważ powinno ono sięgnąć głębiej i zapytać o istotę logosu, z którego wywodzi się logika. Ów logos został bowiem zatracony i zapomniany już w filozofii Platona i Arystotelesa, którzy przedstawili jedynie techniczną interpretację myślenia<sup>120</sup>. Jak zauważa Heidegger, myślenie nie może być rozumiane jedynie jako *techne* (τέχνη), czyli proces zastanawiania się, poddany rygorom techniczno-teoretycznej ścisłości. Myślenie, które pyta o bycie, powinno być także zwrócone przeciw wartościom, co dla Heideggera oznacza myślenie wbrew subiektywizacji bytu, wbrew powszechnemu uprzedmiotowieniu wszystkiego<sup>121</sup>. Powinno ono wyjść poza dotychczasową metafizykę i jej racjonalność, by sięgnąć źródeł, to znaczy sięgnąć bycia: „Myślenie wcale nie przewyższa metafizyki, gdy pnać się w górę, wznosi się ponad nią i gdzieś tam dokonuje jej zniesienia, lecz gdy zstępuje w dół, w pobliże tego, co najbliższe. Zejście jest trudniejsze i bardziej niż wejście niebezpieczne, zwłaszcza tam, gdzie człowiek pobłądził w subiektywność”<sup>122</sup>.

Żywiołem myślenia jest bycie i do tego należy powrócić. Myślenie bycia jest zapoczątkowane (wydarzone), umożliwione przez bycie i do bycia przynależne, winno ono wsluchiwać się w bycie. Dlatego: „Myślenie przyszłościowe nie jest już filozofią, ponieważ myśli bardziej źródłowo niż metafizyka (...) Myślenie schodzi w ubóstwo swej tymczasowej istoty. Myślenie zbiera mowę w prostą opowieść”<sup>123</sup>. Myślenie takie nie ma inklinacji ani teoretycznych, ani praktycznych. Nie ma ono na celu zbudowania mniej lub

---

118Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 108–109; Heidegger w tym miejscu wspomina i odpycha zarzuty pojawiające się wobec dzieła *Bycie i czas*, które jego zdaniem bazują na logice i nie potrafią wyjść poza nią.

119Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 97

120Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 110–111, 78–79.

121Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 111.

122M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 114.

123M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 126–127.



bardziej spójnej teorii ani przedstawienia praktycznych wniosków. Myślenie to, zdaniem Heideggera, jest przed rozróżnieniem na teoretyczność i praktyczność, wydarza się przed regułami logiki. Ma ono wsłuchiwać się w bycie, rozważać co i jak z bycia należy powiedzieć w określonym momencie dziejów: „Myślenie to jest, o ile jest, pomnieniem bycia i niczym poza tym. Przynależne do bycia – ponieważ rzucone przez nie w ochronie jego prawdy i zatrudnione dla niej – myśli bycie. Myślenie takie nie ma rezultatów. Nie sprawia ono żadnych skutków. Czyni zadość swej istocie, gdy jest. Ale jest wtedy, gdy wypowiada swoją rzecz”<sup>124</sup>. Można wyraźnie dostrzec, że myślenie nie jest już procesem, ale oczekiwaniem na odpowiedź, jakiej udzieli bycie. Nie wiadomo jednak kiedy i czy bycie zechce odpowiedzieć trwającemu w oczekiwaniu człowiekowi, jak zauważa Arendt: „Heidegger nigdy nie myśli «o» czymś; on myśli coś. W tej całkowicie niekontemplacyjnej czynności dociera do głębin, nie po to jednak, by odkrywać, a już w żadnym wypadku, by wydobywać na światło dzienne jakieś ostateczne, niezachwiane podstawy. Raczej pozostaje uporczywie tam w głębi, by wytyczać drogi i znaczyć «ścieżki»”<sup>125</sup>. Rozumienie, jakie miałyby wypływać z przemienionego myślenia i metafizyki, polegałoby zatem na ujmowaniu związku prawdy bycia z istotą człowieka.

Dlatego Heidegger stawia interesujący postulat: „Natomiast myślenie, któremu by się powiódł powrót w podłoże metafizyki, mógłby się zapewne przyczynić do zmiany istoty człowieka, a wraz z nią nastąpiłaby przemiana metafizyki”<sup>126</sup>. Ponieważ dopóki człowiek pojmuje siebie jako *animal rationale* – istotę rozumną, wciąż do jego natury przynależy metafizyka poddana dyktatowi rozumu i logiki. Aby myśleć prawdę bycia, należy zatem porzucić rozum, ponieważ: „Myślenie zaczyna się dopiero wtedy, kiedy doświadczymy, że najbardziej zaciekłym przeciwnikiem myślenia jest od stuleci sławiony rozum”<sup>127</sup>. Dokonać się musi zmiana, a właściwie odkrycie prawdziwej istoty człowieka, ponieważ dla Heideggera określenie istoty człowieka pozostaje jedynie skutkiem istoty prawdy i bycia, jaka dominuje w danym czasie dziejów. Określenie człowieka jako *animal rationale* było zatem na miarę dotychczasowej metafizyki. Gdy jednak dzieje bycia mogą sięgnąć z powrotem do swego początku, także istota człowieka musi ulec zmianie<sup>128</sup>. Brzmia tu dalekie echa wołania Nietzschego o nadczłowieka, który podkreślał, że aby

---

124M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 120; por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 105–106, 124, 126.

125H. Arendt, *Ludzie w mrocznych czasach*, dz. cyt., s. 176.

126M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 60.

127M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 216.

128Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 186, 230, 233; por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 84–85.

przewyciężyć metafizykę, konieczny jest inny człowiek; aby myśleć w nowy sposób, konieczna jest zmiana istoty człowieka. Obaj myśliciele zgadzają się co do tego, że człowiek taki, jaki był do tej pory, pozostaje nieuleczalnie wręcz metafizyczny, dlatego zmiana jest potrzebna. Obaj również negują rozum jako najwyższą władzę w człowieku.

Człowiek/*Dasein* winien być wychylony ku byciu, powinien stać w prześwicie bycia. Tę postawę nazywa Heidegger już w dziele *Bycie i czas* ek-sistencją. Tylko człowiek bytuje na sposób ek-sistencji; ten rodzaj bycia wyróżnia go spośród innych bytów. Jak podkreśla Heidegger w jednym z ostatnich swoich dzieł, *Liście o humanizmie*, to ek-sistencja stanowi podstawę rozumu, *ratio*, to w niej dopiero można poszukiwać istoty człowieka. Jednak nie należy rozumieć ek-sistencji według wskazań klasycznej metafizyki, nie jest ona tym samym, co *existentia*, obecność odróżniona od *essentia*<sup>129</sup>. Podkreśla tę różnicę Heidegger w słowach: „Ek-sistencja pomyślana ekstatycznie nie pokrywa się ani co do treści, ani co do formy z *existentia*. Ek-sistencja co do formy znaczy: stać-pozą-sobą, wykraczając ku prawdzie bycia. (...) Ek-sistencja jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda. *Existentia* pozostaje nazwaniem urzeczywistniania tego, czym coś, przejawiające się w swej idei, jest. (...) teraz nie określa się już «istoty» wychodząc od *esse essentiae* ani wychodząc od *esse existentiae*, lecz ze względu na ekstatyczność przytomnego sposobu bycia (*Dasein*)”<sup>130</sup>. Egzystencja *Dasein* to wytrwanie wewnątrz „otwartości” na bycie, w prześwicie bycia, ponieważ to ek-sistując człowiek ma udział w byciu<sup>131</sup>. Dlatego ek-sistencje w innym miejscu definiuje Heidegger jako: „ekstatyczne zamieszkiwanie w pobliżu bycia”<sup>132</sup>. Heidegger, po swoim intelektualnym zwrocie podkreślił, że „autentyczność”, tak szeroko opisywana w dziele *Bycie i czas*, dotyczy właśnie owego ekstatycznego związku człowieka z prawdą bycia<sup>133</sup>.

Jak już podkreśliliśmy, zdaniem Heideggera, dotychczasowe metafizyczne rozróżnienia nie sięgały głębi istoty człowieka. Rozum ludzki nie stanowi nadrzędnej

---

129Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 86–87, 93.

130M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 89; por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 58, 59; Heidegger, pisząc o istocie człowieka, umieszcza słowo „istota” w cudzysłowie.

131Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 87–88, 98, 100.

132M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s.105; komentuje filozof, nawiązując do analiz zawartych w dziele *Bycie i czas*: „winniśmy jako pełną istotę egzystencji myśleć zarazem i stanie wewnątrz otwartości bycia, i wytrwanie w nim (troskę), i niezłomność wobec ostateczności (bycie ku śmierci)”. M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 67; por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 98.

133Komentował Heidegger: „To jedno, co pragnęłoby osiągnąć myślenie, które po raz pierwszy usiłowało wypowiedzieć się w *Sein und Zeit*, jest czymś zupełnie prostym. Właśnie jako takie, bycie pozostaje pełną tajemnicą, prostą bliskością pozbawioną natręctwa rządów”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 95.

władzy i to nie on wyróżnia człowieka spośród innych bytów. Rozum ludzki nie powinien już być opanowany logiką, rachowaniem, ale pozostając wierny byciu, ma odrzucać budowanie zawyłych systemów filozoficznych, które rościłyby sobie pretensję do ogarnięcia całej rzeczywistości (pojawia się tutaj koncepcja słabego rozumu). Człowiek myśli już tylko dzięki ek-sistenti, ponieważ jest zdolny pomyśleć prawdę bycia. Zapytany o etykę, także u końca swej drogi myślenia, Heidegger nie chce jej budować. Myślenie prawdy bycia jak podkreśla Heidegger, samo w sobie jest etyką, ponieważ rozumie on etykę w pierwotnym znaczeniu tego terminu, jako refleksję nad życiem człowieka, jego „pobytem” w świecie. Precyzuje myśliciel: „Bardziej istotne niż ustalanie prawideł jest to, by człowiek znalazł miejsce swego pobytu w prawdzie bycia. Dopiero to miejsce pozwala doświadczyć tego, co trwałe (*das Haltbare*). Prawda bycia daje oparcie wszelkiemu zachowywaniu”<sup>134</sup>. Normy i prawa nie wynikają już z racjonalnego porządku. Tylko bycie samo może nadać człowiekowi normy, które staną się dla niego regułami i prawem.

W konsekwencji odrzucenia pojmowania człowieka jako *animal rationale* również każda inna próba definicji człowieka staje się niewystarczająca. Gdy klasyczna metafizyka zostaje odrzucona, nie można już mówić o stałej i niezmiennej formie w człowieku. We współczesnej filozofii coraz bardziej dochodzi do głosu myśl egzystencjalistyczna, której jednym z czołowych przedstawicieli był Sartre, głoszący, iż w człowieku egzystencja poprzedza esencję<sup>135</sup>. Jednak Heidegger dystansuje się od egzystencjalizmu, podkreślając, że teza Sartre'a jest prostym odwróceniem, zapoczątkowanego przez Platona twierdzenia o esencji poprzedzającej egzystencję. Sartre pozostaje w dotychczasowym, metafizycznym rozumieniu obu tych pojęć, a tym samym pozostaje w zapomnieniu bycia<sup>136</sup>. Dlatego samo pytanie o istotę człowieka staje się, dla Heideggera, pytaniem źle zadany. Pytając: kto to jest człowiek? lub: co to jest człowiek? zawęża się odpowiedź do kategorii osoby lub przedmiotu. Kategorie te zasłaniają i omijają to, co najgłębsze, a więc wymiar istoczącej się ek-sistentii<sup>137</sup>. Zauważa Heidegger: „Naukowy opis zmienionego w przedmiot albo przeszłość człowieka – opis historyczny albo biologiczny, albo te oba pomieszane przez «antropologię», jak to było w modzie przez ostatnie dziesięciolecia – nie da nam wiedzy, kim jest człowiek. Wiedza ta nie może również pochodzić z wiary (...) Ta wiedza wyrasta tylko ze źródłowej postawy pytania (*Fragehaltung*)”<sup>138</sup>.

---

134M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 123.

135Por. J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.

136Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 90–91.

137Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 89.

138M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, dz. cyt., s. 362–363; można jednak stwierdzić, że dzieło *Bycie i czas* nie

#### 4. Kwestia Boga

W swojej filozofii Heidegger postuluje radykalne oddzielenie wiary i rozumu. We *Wprowadzeniu* do wykładu *Czym jest metafizyka?*, nawiązując do słów św. Pawła z listu do Koryntian: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczoney? Gdzie badacz tego świata? Czyż nie uczynił Bóg mądrości świata głupstwem?” (1 Kor 1,20), filozof pyta: „Czy teologia chrześcijańska zdecyduje się raz jeszcze poważnie potraktować słowa apostoła i, zgodnie z nimi, filozofię jako głupotę?”<sup>139</sup>. Dla Heideggera filozofia i metafizyka – ani dotychczasowa, ani właściwa – nie są stosownym sposobem szukania Boga i mówienia o Bogu. Dotychczasowa metafizyka, zdaniem filozofa, doprowadziła jedynie do powstania ontoteologii i obrazu Boga jako *Causa sui*, Boga filozofów i deistów, który jest już martwy. Natomiast właściwa metafizyka pyta o bycie, nie o Boga. Celnie myśl Heideggera komentuje Otto Pöggeler: „tam, gdzie człowiek słucha głosu objawienia, tam myślenie się kończy. Doświadczenie chrześcijańskie jest czymś tak odmiennym, że wcale nie musi konkurować z filozofią. Gdy teologia pozostaje przy tym, że filozofia jest głupotą, o wiele lepiej zachowany zostaje charakter tajemnicy objawienia. Dlatego w ostatecznej instancji drogi te się rozchodzą”<sup>140</sup>.

Dlatego jednym z silnych zarzutów Heideggera wobec ontoteologii wydaje się być przekonanie filozofa, że ontologia i teologia, wskutek swego połączenia, pomieszały swoje przedmioty. Ontologia, zamiast bazować na poznaniu rozumowym, przyjęła za swoje fundamenty prawdy wynikające z Objawienia (np. wspólna podstawa wszystkiego, co istnieje). Oparła się więc na danych wynikających z Pisma Świętego. Natomiast teologia, zamiast mówić o Bogu Biblii, przedstawiała Boga, którego można poznać rozumem, a więc *de facto* Boga filozofów<sup>141</sup>. W konsekwencji Bóg został sprowadzony jedynie do przedmiotu, jakim zajmowała się dotychczasowa metafizyka, która skupiła się na tym, co nad-zmysłowe<sup>142</sup>.

Jak zauważa Heidegger, ontoteologia szukając nieustannie gruntu i racji istnienia bytu zniekształca myślenie. Skupienie się na szukaniu przyczyny każdej rzeczy i chęć ujęcia jej

---

przedstawia uniwersalnego opisu człowieka, lecz raczej, jak pisał Tischner „człowieczeństwo w stanie kryzysu”. J. Tischner, *Martin Heidegger*, dz. cyt., s. 130.

139M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? – Wprowadzenie*, dz. cyt., s. 71.

140O. Pöggeler, *Droga myślowa Heideggera*, dz. cyt., s. 223.

141Por. M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.

142Por. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, dz. cyt., s. 42.

w złożony system zasad może prowadzić do przeoczenia tego, co najistotniejsze w danym byciu. W konwencji można stworzyć logicznie spójną teorię, która jednak w żaden sposób nie tłumaczy i nie odnosi się do rzeczywistości: „Kiedy myślenie nie dostrzega w tym, co zobaczone tego, co w nim najbardziej swoiste, wtedy myli się on co do tego, co przedłożone. Często samo myślenie potęguje niebezpieczeństwo przeoczenia – przez to mianowicie, że zbyt pośpiesznie napiera ono na fałszywą rację”<sup>143</sup>. Dlatego myślenie scholastyczne, między innymi pod wpływem Heideggera, zaczęło być postrzegane jako system, który choć spójny, nie odnosi się do rzeczywistej egzystencji człowieka<sup>144</sup>. Zatem, aby uniknąć tego, groźnego w skutkach, pomieszania, teologia i filozofia powinny pozostać odrębne, każda z nich zajmuje się bowiem innym przedmiotem. W myśli tej wyraźnie brzmi echo słów Lutra o konieczności rozdzielenia wiary i rozumu<sup>145</sup>. Głos Heideggera wpisuje się tym samym w wielowiekową dyskusję nad relacją wiary i rozumu, jednak pozostaje bliższy stronie pomniejszającej znaczenie rozumu, reprezentowanej m.in. przez Tertuliana czy Szestowa oraz nurt teologii negatywnej (PseudoDionizy Aeropagita, mistycy nadreńscy, w szczególności Mistrz Eckhart)<sup>146</sup>.

Co istotne, dla Heideggera teologia, jako nauka pozostaje jedynie wykładnią wiary, a więc religijnego doświadczenia człowieka; nie mówi ona nic o Bogu<sup>147</sup>. Dlatego Heidegger, wierny przedstawionemu przez siebie postulatowi, w swoich analizach konsekwentnie milczy na temat Boga. Jak sam zaznaczał, chce badać człowieka i świat bez odniesienia do Boga<sup>148</sup>. W tej kwestii pozostaje on w pewnym stopniu spadkobiercą Nietzscheańskiego myślenia człowieka i świata bez Boga. Jednak nie jest on tak radykalny, jak Nietzsche. W *Liście o humanizmie* broni się przed stawianym mu zarzutem ateizmu: „Egzystencjalne określenie istoty człowieka nie rozstrzyga przeto kwestii «istnienia» Boga

---

143M. Heidegger, *Zasada racji*, dz. cyt., s. 66–67.

144Por. T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, dz. cyt., s. 129–130; por. L. Łysień, *Przygody myślenia religijnego*, dz. cyt., s. 278.

145Por. M. Luter, *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pospiech, Bielsko-Biała 1999, s. 57; por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszaw–Ząbki 2005, s. 66.

146Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993; por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1986; por. Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1987; por. T. Stępień, *Teologia negatywna w pismach „Corpus Aeropagiticum”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1994 nr 7, s. 231–255; por. L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara*, dz. cyt., s. 40–42, 49–50.

147Pisał Heidegger: „Teologia poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na «fundamencie», który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 15.

148Por. J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 113–137; 151–156.

lub jego «nieistnienia», a tym bardziej możliwości lub niemożliwości Bogów. Stąd przypuszczenie, że wykładnia istoty człowieka od strony związku owej istoty z prawdą bycia jest ateizmem, jest nie tylko zbyt pośpieszne, lecz także od samego początku błędne<sup>149</sup>.

Bez wątpienia bycie w filozofii Heideggera posiada wiele cech, które są niezwykle podobne do tych, jakie chrześcijańska teologia przypisuje Bogu. Pojęcie „samego bycia” może być łądząco podobne do koncepcji Boga jako czystego istnienia, który udziela istnienia wszystkiemu, co jest. Bycie jest najbliŹsze człowiekowi, podobnie jak Bóg, o którym pisał św. Augustyn: „byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste”<sup>150</sup>. Człowiek jako jedyny byt pozostaje otwarty na bycie, podobnie jak według tradycji chrześcijańskiej jest on otwarty na Boga (*capax Dei*). Jak poskreślał Heidegger w ostatnich swych pracach, *Dasein* powinno wsłuchiwać się w bycie, analogicznie człowiek wiary powinien słuchać głosu Boga. Choć wielu późniejszych interpretatorów myśli Heideggera ulegało pokusie powiązania Boga i bycia, sam Heidegger nie zgadzał się na taki zabieg<sup>151</sup>. Heidegger konsekwentnie twierdził, że bycie nie stanowi imienia Boga, nie jest ono też zasadą świata. Zdaniem Heideggera, wraz z zanikiem pytania o bycie, w świecie zanikła również świętość i boskość<sup>152</sup>. Dlatego analizując *Dasein*, odkrywając je i poznając bycie, będzie można, w dalszej kolejności, postawić pytanie o stosunek *Dasein* do Boga. Dopiero gdy człowiek będzie powracał do pytania o prawdę bycia, będzie mogła powrócić do świata boskość. Precyzuje Heidegger: „Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero, wychodząc od istoty świętości, można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo «Bóg»”<sup>153</sup>. Dlatego też nie można utożsamiać bycia i Boga; mogłoby to bowiem prowadzić do panteizmu, który także był zarzucany Heideggerowi.

Zdaniem Heideggera to właśnie ontoteologia próbowała utożsamiać bycie i Boga, w konsekwencji jedyne co zyskała to karykatura Boga, która ostatecznie „umarła”, ale dzięki temu ludzie dostrzegli, że prawdziwi bogowie lub Bóg „zbiegli ze świata” i tym samym nastał w nim „czas nocy”, jak pisze Heidegger, nawiązując do niemieckiego poety

---

149M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 113.

150Święty Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2018, III, 6.

151Pisał: „Bycie – to nie jest ani Bóg, ani zasada świata”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 93.

Próby utożsamienia bycia z Bogiem, por. M. Schultz, *Beyond Being: Outline of The Catholic Heidegger School*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2017 nr 3, s. 177–192.

152Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 390.

153M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 115.

Friedricha Hölderlina<sup>154</sup>. Czas nocy świata charakteryzuje się niestawiennictwem Boga i wygaśnięciem blasku boskości w świecie. Podobnie jak Nietzsche w opisie śmierci Boga, tak i Heidegger upatruje w tej sytuacji pozbawienia świata podstaw – gruntu. Dlatego podkreśla, że w owym marnym czasie, czasie nocy, świat chyli się ku otchłani (*der Abgrund*). Jednak Heidegger nie daje człowiekowi praktycznie żadnej możliwości wyjścia z tej sytuacji. Jedyne, co w dramatycznym czasie nocy człowiek może zrobić, to na ruinach dotychczasowego świata „stworzyć warunki” na przyście Boga, aby zechciał On powrócić: „Zwrot epoki nie tak się wydarza, że oto kiedyś uderzy na nas z ukrycia jakiś nowy Bóg – lub stary ponownie. Dokądże miałby się udać, powróciwszy, jeśliśmy nie przygotowali mu siedziby? Jakaż siedziba Boga mogłaby być na miarę Boga, jeśliby pierwaj wszystko, co jest, nie poczęło świecić blaskiem boskości? Bogowie, którzy byli tu dawniej, powracają tylko we właściwym czasie; wtedy mianowicie, gdy w stosownym miejscu i sposobie nastąpi zwrot wśród ludzi. (...) być poetą w czasie marnym znaczy: śpiewając, baczyć na trop zbiegłych bogów”<sup>155</sup>. Dlatego Heidegger zwraca się ku poezji jako mogącej pomóc w szukaniu śladów zbiegłego Boga, boskości i świętości. To poeci bowiem sięgają w otchłań pozbawionego podstaw świata, by szukać tam tropów „boskiego Boga”<sup>156</sup>. Prawdziwy Bóg jest bowiem otchłanną Tajemnicą i nic o Nim nie wiadomo.

Myśli Heideggera spotkała się z wielostronną krytyką. Jednym z najznamienszych oponentów stał się francuski filozof Marion. Zgadza się on z Heideggerowską krytyką ontoteologii, ale ukazuje błędy w jego myśli. Badając związek Boga i bycia Marion dochodzi do wniosku, że bycie dyktuje sposób, w jaki może pojawić się Bóg. Tym samym, zdaniem Mariona, Heidegger, odrzucając ontoteologię jako zniekształcający sposób patrzenia na Boga przez pryzmat bytu, nakłada na Niego nowy pryzmat – bycia<sup>157</sup>. Marion, zainspirowany Heideggerowską koncepcją „boskiego Boga”, zauważa, że aby takiego Boga odkryć konieczne staje się nie tylko porzucenie ontoteologii i prymatu bytu, ale również niezbędne jest przekreślenie prymatu bycia, jaki narzucił Heidegger<sup>158</sup>. Jeśli Bóg jest otchłanną tajemnicą, to także bycie nie może o Nim nic powiedzieć.

---

154Por. M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 217-259.

155M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, dz. cyt., s. 218-219.

156M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, dz. cyt., s. 77. W innym miejscu Heidegger pisał na ten temat: „Dlatego bez-bożne myślenie, które musi porzucić Boga filozofii, Boga jako *causa sui*, jest być może bliższe boskiemu Bogu. Tu znaczy to tylko tyle, że jest ono bardziej otwarte, niż chciałaby to widzieć onto-teo-logika”. M. Heidegger, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, dz. cyt., s. 173-175.

157Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 23, 66-81; por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, przeł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016, s. 216-217.

158Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 72-73, 76.

Zdaniem Mariona, należy pozwolić Bogu mówić o sobie<sup>159</sup>. Sam człowiek nie ma wystarczających narzędzi, słów, pojęć do mówienia o Bogu. Bóg pozostaje niewysłowiony. Dlatego zadanie teologa polegać ma nie na analizach tekstu Pisma Świętego, ale na wychodzeniu poprzez tekst ku spotkaniu z Bogiem<sup>160</sup>. Bóg, który jest miłością, daje siebie człowiekowi poza ekonomią bytu i bycia, sam wychodzi na spotkanie. Wydaje się, że Marion powraca tu do porzuconej przez Nietzschego koncepcji daru. Pozostaje zatem jedynie kochać i być przez Boga kochanym, bardziej uczestnicząc w doświadczeniu miłości, niż prowadząc rozumowe rozważania. Zasadne zatem wydaje się twierdzenie, że Marion w swoich niezwykle inspirujących refleksjach, odrzucając myśl Heideggera, podąża jeszcze dalej rozpoczętą przez niego drogą, podkreślając tajemnicę Boga. Ten sposób myślenia stał się bardzo silnym nurtem we współczesnej teologii; opiera się on na zdecydowanym odrzuceniu teologii naturalnej, bazującej na klasycznej metafizyce. W konsekwencji coraz silniejsza staje się opozycja pomiędzy wiarą i rozumem, obiektywnością i subiektywnością w poznaniu Boga. Pojęcie „boskiego Boga”, niezgłębionej Tajemnicy staje się niezwykle inspirujące dla myślicieli chrześcijańskich, subtelnie przesuwając akcenty z teologii pozytywnej na apofatyczną<sup>161</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że odbywa się to właśnie zarówno *explicite* jak i *implicite* pod wpływem myśli Heideggera.

## 5. Uwagi końcowe

Myśl Heideggera powinna być widziana jako kontynuacja dokonań Nietzschego. Konstatacja Nietzschego o śmierci Boga oznacza dla Heideggera koniec panowania obrazu Boga stworzonego przez szkodliwe połączenie filozofii, zwłaszcza klasycznej metafizyki i teologii, a więc przez ontoteologię. Sytuacja, w jakiej znalazł się świat po śmierci Boga, dla obu myślicieli jest skutkiem panowania klasycznej metafizyki i połączonej z nią teologii. Choć dla Heideggera nie ma prostego przejścia pomiędzy filozofią starożytną a wiarą chrześcijańską, to jednak ich wzajemne oddziaływanie w historii Zachodniej kultury były wyjątkowo silne, i jak podkreśla, szkodliwe dla obu dziedzin. W swojej

---

159Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 189–199.

160Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 204.

161Ślady tej myśli Heideggera można odnaleźć m. in. u protestanckiego myśliciela Paula Tillicha, który stworzył koncepcję Boga jako „coś nieuwarunkowanego”, czyste istnienie, oraz przedstawił wiarę człowieka jako „troskę ostateczną”, por. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994.



krytyce formułuje on szczegółowe i precyzyjne zarzuty wobec tak rozumianej ontoteologii, zwracając uwagę na ważny fakt, iż rozumowe dociekania człowieka o Bogu mogą zagubić wymiar tajemnicy i głębi wiary.

Heideggerowska krytyka metafizyki podmiotowości oraz prymatu ludzkiej indywidualności i subiektywności, jakie zapanowały w czasach nowożytnych, jest niezwykle celna. Zwrócenie uwagi na wynikające z panowania podmiotu uprzedmiotowienie świata i rozwój współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej oraz opis spustoszenia ziemi i człowieka, jakich cywilizacja ta dokonała, są bez wątpienia jednymi z najbardziej inspirujących i genialnych myśli filozofa. Analizy człowieka i ludzkich doświadczeń, jak np. troski czy trwogi, także zostały po raz pierwszy najlepiej opisane właśnie w filozofii Heideggera. Zwrócił on też uwagę na konieczność zastanowienia się nad sensem bycia człowieka. Wobec obserwowanego i zapowiadanego już przez Nietzschego upadku człowieka słusznie nawoływał do odnalezienia głębszego wymiaru w coraz płytszej myślowo ludzkiej egzystencji.

Należy wyraźnie stwierdzić, że Heideggerowska krytyka ontoteologii jest, do pewnego stopnia, słuszna. Równocześnie, Heidegger zdaje się nie brać w ogóle pod uwagę możliwości współistnienia teologii i filozofii. Jednak radykalne rozdzielenie wiary i rozumu kwestionuje zasadność teologii naturalnej, *de facto* pozostawiając jedynie możliwość myśli apofatycznej. Postawa Heideggera nie dziwi jednak, gdy zwróci się uwagę na fakt, iż reprezentował on w swoich pismach koncepcję słabego rozumu. Rozum taki nie ma możliwości poznania obiektywnej prawdy i niewiele może pomóc wierze.

Należy również podkreślić słuszność krytyki zarzucającej Heideggerowi, że jego analizy człowieka, nieuwzględniające odniesienia do Boga, są z konieczności mocno zubożone. Dlatego można stwierdzić, że dzieło Heideggera koncentruje się raczej na opisie człowieka naznaczonego nowożytnym kryzysem niż na całościowym opisie rzeczywistej natury ludzkiej. Heidegger zdaje się pomijać wpisane w człowieka pragnienia metafizyczne, np.: tęsknotę za miłością, szczęściem i za trwałym dobrem, których osiągnięcie daje człowiekowi pełnię. Radykalne oddzielenie bycia od wartości i dobra sprawia, że poszukując autentycznego bycia, człowiek nie posiada już żadnej etyki, którą mógłby się kierować.

Jedyne, co pozostaje człowiekowi na ruinach dotychczasowego świata to zadawanie pytań; Heidegger nie daje jednak żadnej nadziei na uzyskanie jakichkolwiek pewnych odpowiedzi. Pozostawia człowieka w pustce, zdanego na odpowiedź bycia, o której nie

wiadomo nawet, czy nadejdzie. Jedyńm językiem, jakim człowiek w tej sytuacji może się posługiwać, pozostaje wieloznaczny i otwarty na różne interpretacje język poezji. Wobec tak zarysowanego sporu pomiędzy ontoteologią a teologią naturalną zasadne wydaje się sięgnięcie teraz do tak krytykowanej przez Nietzschego i Heideggera klasycznej metafizyki i opartej na niej teodycei, aby sprawdzić, na ile formułowane przez nich zarzuty są celne.

### ROZDZIAŁ III Metafizyka Arystotelesa wobec zarzutów krytyków

Zarzuty formułowane przez Nietzschego i Heideggera odnoszą się w bezpośredni sposób do klasycznej metafizyki i jej twórcy Arystotelesa. Zatem, aby zbadać i podjąć próbę oceny zasadności bądź błędu krytyki, jaką podjęli współcześni myśliciele, konieczny staje się powrót do myśli tego jednego z największych greckich filozofów. Niniejszy rozdział przedstawi klasyczną metafizykę Stagiryty; zostanie w nim także podjęta próba polemiki z zarzutami, jakie wobec Arystotelesowskiej koncepcji wysunął zarówno Nietzsche, jak i Heidegger.

Arystoteles urodził się w 384 roku przed naszą erą w Stagirze na Półwyspie Apenińskim – stąd często nazywany jest Stagirytą. Jego ojciec Nikomach był nadwornym lekarzem króla macedońskiego. Arystoteles nabył dzięki temu zasób wiedzy przyrodniczo–lekarskiej, empirycznej, z którym w roku 367 wstąpił do Akademii Platońskiej. Arystoteles spędził tam dwadzieścia lat, stając się najwybitniejszym uczniem. Jednak myśl Platońska, nauczana w Akademii, różniła się od kierunku empirycznego, co sprawiło, iż z czasem wystąpił on przeciw idealizmowi Platona. W czasach przynależenia do Akademii Arystoteles ukształtował swoje poglądy logiczne. Wtedy też powstały plany takich dzieł jak *Fizyka* i *Metafizyka*. W swoich koncepcjach zaproponował on oryginalne połączenie idealizmu, empiryzmu i racjonalizmu. Pozostał członkiem Akademii aż do śmierci swego mistrza, następnie osiadł w Assos w Azji.

W latach 343–342 Filip Macedoński powołał Arystotelesa na nauczyciela swego syna Aleksandra Wielkiego. Po ukończeniu nauk i objęciu władzy przez Aleksandra filozof nadal pozostał w Macedonii i mieszkał w rodzinnej Stagirze. W tym czasie sformułował on swoją doktrynę teologiczną, jak również najślawniejsze metafizyczne pomysły: teorię transcendentnego Boga i rozumu, teleologiczną etykę i przyrodoznawstwo. Gdy jego uczeń Aleksander rozpoczął pochód na Azję i sprzeniewierzył się pohelleńskim ideom, Arystoteles przeniósł się do Aten. Tam w Likeonie założył szkołę wzorowaną na Platońskiej Akademii, której przewodził od 335–323 roku, poświęcając się głównie pracy nauczycielskiej, a mniej pisaniu własnych dzieł. Ze względu na to, iż filozofując, przechadzał się on ze swymi uczniami, szkoła została określona mianem perypatetyckiej (gr. *perypatein* – przechadzać się, spacerować)<sup>1</sup>. W tym okresie jeszcze bardziej położył on

---

<sup>1</sup> Por. M. Heller, *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2005, s. 44; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2009, s. 116.

nacisk na czynnik empiryczny, tym samym odchodząc coraz dalej od platonizmu. Przestał zajmować się kwestiami najogólniejszymi, a poświęcił budowaniu nauk empirycznych, szczególnie biologii, socjologii, historii<sup>2</sup>. Po śmierci Aleksandra, wobec narastających ruchów antymacedońskich w Grecji, filozof został oskarżony o bezbożność. Aby uniknąć losu Sokratesa, Arystoteles udał się do Chalkis, gdzie zmarł w 322 roku.

Arystoteles pozostawił po sobie wiele pism. Niestety, nie wszystkie przetrwały. O spuściznie filozofa pisał starożytny historyk Diogenes z Laertios: „Dwojaka jest nauka filozofii, jedna praktyczna, druga teoretyczna. Praktyczna dzieli się na etykę i politykę, a w tej ostatniej mówi się o państwie i o gospodarstwie domowym; teoretyczna zaś obejmuje fizykę i logikę; przy czym logika nie stanowi działu sama dla siebie, ale jest najskuteczniejszym narzędziem dla innych działów filozofii. (...) W dziedzinie nauk przyrodniczych Arystoteles okazał się najbardziej dociekliwym ze wszystkich filozofów, wytrwale dochodził przyczyny zjawisk nawet najdrobniejszych. Dlatego właśnie napisał bardzo wiele dzieł przyrodniczych. (...) Wiele innych zagadnień dotyczących wielu innych przedmiotów omawiał Arystoteles, tak że trzeba by je zbyt długo wyliczać”<sup>3</sup>.

Pisma filozofa podzielić można na trzy grupy<sup>4</sup>. Pierwsza obejmuje pisma wydane przez samego Arystotelesa i przeznaczone dla szerokiego grona czytelników. Zbiór ten zawiera pisma z pierwszego okresu, w którym Arystoteles przynależał do Akademii Platońskiej. Niestety z tej grupy pism zachowały się jedynie fragmenty. Drugą grupę stanowią materiały naukowe o tematyce literackiej, historycznej i przyrodniczej. W większości dzieła te stanowiły zbiór wyciągów z dzieł innych filozofów, wykładów, zbiory teorii i wzorów retorycznych, wykazy zwycięzców olimpijskich, zbiór greckich konstytucji, badania zoologiczne, zbiory definicji i problematów naukowych. Z tej grupy również nie przetrwało niemal żadne dzieło. Ostatnia grupa, jaką wskazują historycy filozofii to pisma zawierające opracowania naukowe, napisane dla użytku szkoły. Stanowi ona w większości nieukończone, nieprzygotowane do wydania dzieła, pisane bardziej jako noty do wykładów. Pochodzą z czasów Assos i Likeonu, były także później przerabiane. Dzieła te przetrwały i są jednymi z najważniejszych w historii myśli europejskiej. Warto zaznaczyć, że przetrwały one w redakcji Andronikosa z Rodos, który nadał im układ dość

---

2 Prawdopodobnie z tego okresu pochodzą wzmianki, jakie znalazły się w dziele *Metafizyka* mówiące o tym, że nie ma pozamaterialnego bytu. Wskazują one na rozwój myśli Stagiryty i ewolucję jego poglądów w ciągu życia, por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 119.

3 Diogenes z Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Kroński i in., Warszawa 1988, s. 271–274.

4 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 116.

swobodny, a nawet uzupełnił autentyczne teksty filozofa o noty jego uczniów<sup>5</sup>.

Pisma zawarte w tej grupie dzielą się na pięć podgrup. Pierwsza podgrupa to pisma logiczne, takie jak *Analityki* zawierające jądro Arystotelesowskiej logiki, *Topika*, *O sofizmatach*, oraz mało opracowane przez filozofa i później uzupełnione *Hermeneutyka* i *Kategorie*, których autentyczność została zakwestionowana. Druga podgrupa to pisma przyrodnicze, które obejmują rozprawy z tematyki fizyki, historii naturalnej i psychologii, jak *Fizyka*, *Historia naturalna zwierząt* i *O duszy*. Kolejny „zbiór” to *Metafizyka*, która stanowi ośrodek Arystotelesowskiej filozofii, „filozofię pierwszą”. Zrąb dzieła stanowią księgi A – F oraz Z – O. Księga A zawiera szkic teologii filozofa i stanowi w pewien sposób osobny traktat. Księgi M – N stanowią polemikę z myślą Platona. Natomiast księga  $\Delta$  jest słownikiem filozoficznym. Kolejna podgrupa to pisma praktyczne obejmujące etykę: *Etyka eudamejska*, *Etyka nikomachejska* i nieukończoną i niejednorodną *Politykę*<sup>6</sup>. Ostatni zbiór to pisma poetyczne, z których zachowały się jedynie fragmenty *Poetyki*.

Bez wątplenia to szeroka znajomość systemu Platońskiego, wiedza lekarska oraz racjonalistyczny i empiryczny tryb myślenia dały Arystotelesowi możliwość stworzenia oryginalnego systemu. Choć wiele pojęć przejął on z Platońskiej filozofii, przekształcił je jednak z uwzględnieniem własnej filozofii. Dziedziną, której poświęcił najwięcej uwagi, była biologia. Tworząc swoją filozofię miał na uwadze żywe jednostki i empiryczne doświadczenie. Mniej znał i uwzględniał matematykę. Jego filozofia ukazuje złożony świat, w którym jest zarówno idealizm, jak i materializm. Unika on skrajności i stara się odnaleźć równowagę, zdawałoby się, zupełnie przeciwnych tendencji. Nie można jednak pominąć faktu, że próba połączenia tak przeciwnych sobie nurtów stanowi również źródło trudności<sup>7</sup>.

Niemniej filozofia Arystotelesa nie traci na znaczeniu i wciąż nawiązują do niej kolejne pokolenia filozofów. Warto wymienić chociażby kilku z XX wiecznych, polskich filozofów–logików, u których można dostrzec inspiracje myślą Stagiryty, jak Jana Łukasiewicza, Józefa Marię Bocheńskiego, Kazimierza Ajdukiewicza, Alfreda Tarskiego, czy Jana Woleńskiego<sup>8</sup>. Filozofia analityczna odwoływała się do myśli Arystotelesa i pozostawała pod jego wpływem; także rozwijająca się w opozycji do niej filozofia

---

5 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 116–117; porównaj uwagi Heideggera do powstania nazwy meta-fizyka, przypis 16 II rozdziału niniejszej pracy.

6 *Etyka Wielka* łac. *Magna Moralia* nie jest oryginalnym dziełem filozofa, stanowi kompilację dwóch opisanych wyżej *Etyk* i uważa się, że powstała w późniejszych wiekach.

7 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 119.

8 Por. E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, przeł. A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Warszawa 2015, s. 270.

praktyczna<sup>9</sup>. Nawiązywali do niego myśli również przedstawiciele innych nauk jak laureat nagrody Nobla w dziedzinie chemii Ily Prigogine, matematyk Rene Thom, a nawet biologowie, jak Max Dellbrück czy Ernst Mayer<sup>10</sup>. Wciąż pojawiają się próby rekonstruowania jego zagadnień mechanicznych i fizycznych, co wskazuje na ciągle zainteresowanie myślą Stagiryty także fizyków i filozofów nauki<sup>11</sup>.

## 1. Metafizyka Arystotelesa

Już w czasach Arystotelesa filozofia, pojmowana ogólnie jako poznanie prawdy, objęła zakres tak szeroki, że konieczny stał się jej podział. Dlatego Arystoteles wyróżnił jej poszczególne dziedziny. Z filozofii Stagiryty wyodrębnił najpierw logikę jako dyscyplinę przygotowawczą. Następnie podzielił filozofię na teoretyczną i praktyczną. Podział ten opierał się na funkcjach rozumu ludzkiego, który poznaje zasady bytu, ale także zasady działania, dlatego człowiek może prowadzić zarówno życie badawcze (*theoretikos*), jak i czynne (*praktikos*). W filozofii praktycznej wyróżnił on etykę i politykę, którym zostały podporządkowane takie dziedziny jak: ekonomia, retoryka i poetyka; ta ostatnia była czasem wymieniana przez Arystotelesa jako osobny dział. Natomiast filozofia teoretyczna została podzielona na fizykę, matematykę i pierwszą filozofię<sup>12</sup>. Za podstawę podziału został przyjęty poziom abstrakcji.

Wszystkie trzy nauki badają tę samą rzeczywistość, jednak różni je właśnie stopień abstrakcji. Fizyka bada to, co się porusza: „jest nauką teoretyczną, badającą to, co jest zdolne do poruszania się”<sup>13</sup>. Badając wszelki ruch jest tym samym nauką o pierwszych przyczynach naturalnych<sup>14</sup>. Matematyka dokonuje abstrakcji przedmiotu fizyki poprzez ich matematyczny opis. Nie skupia się już na samym konkretnym przedmiocie, ale na jego własnościach ilościowych i przestrzennych<sup>15</sup>. Natomiast filozofia pierwsza cechuje się najwyższym stopniem abstrakcji, ponieważ patrzy na wszystko, co istnieje,

9 Por. E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, dz. cyt., s. 137, 230.

10 Por. E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, dz. cyt., s. 267.

11 Por. W. Grygiel, *Mechanika Arystotelesowska a współczesna fizyka. Na tropach ciągłości wewnętrznej logiki rozwoju nauki*, „Filozofia nauki” 2020 nr 28, s. 5–24; por. A. van Melsen, *Filozofia przyrody*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1963; por. S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań–Lublin–Warszawa, 1972.

12 Jak słusznie zauważył Heidegger, termin „meta-fizyka” został użyty na określenie pierwszej filozofii przez wspomnianego już redaktora pism Arystotelesa, Andronikosa z Rodos. Niemniej obie nazwy są w filozofii stosowane, dlatego też w niniejszej pracy również będą one używane zamiennie.

13 Arystoteles, *Metafizyka*, 1025b.

14 Por. Arystoteles, *Fizyka*, 194a; por. Arystoteles, *Meteorologika*, 338a.

15 Por. Arystoteles, *Fizyka*, 193b–194a.

w najogólniejszy sposób, postrzega wszystko jako „to, co istnieje”, więc jej przedmiotem staje się „byt jako taki”. Rozważa ona tylko najbardziej ogólne, powszechne właściwości bytu, wszelkie szczegółowe ukształtowania pozostawia innym naukom. Tak Arystoteles definiuje filozofię pierwszą: „istnieje nauka, która bada byt jako taki i przysługujące mu atrybuty istotne. Nie jest ona żadną z tak zwanych nauk szczegółowych, bo żadna z tych nauk nie bada ogólnie bytu jako takiego, lecz wyodrębnia pewną część bytu i bada jej własności”<sup>16</sup>. Metafizyka stanowi ośrodek myśli Stagiryty, a wyniki refleksji metafizycznej wpłynęły na kształt innych działów jego filozofii, jak nauka o przyrodzie, o Bogu czy o duszy<sup>17</sup>.

### 1.1. Przedmiot metafizyki

Przedmiotem metafizyki staje się byt jako taki. Bytami samoistnymi są jedynie konkretne, realne rzeczy. Tym samym Stagiryta zrywa z idealizmem Platońskim, dla którego najbardziej realne i prawdziwe były Idee. Byt można opisać na wiele sposobów. Filozof określa kategorie, za pomocą których można mówić o bycie. Wśród nich wymienia: substancję, ilość, jakość, działanie, doznawanie, czas, miejsce, położenie, posiadanie i relację. Według Arystotelesa najważniejszą kategorią, w której można opisać byt jest substancja (*οὐσία*); pozostałe kategorie wskazują na przypadłości danej rzeczy. Filozof określa substancję w następujący sposób: „można by żywić wątpliwości co do tego, czy «chodzić», «być zdrowym», «siedzieć» są bytami czy nie (...). Żaden bowiem z tych stanów nie ma sam przez się naturalnego istnienia ani też nie da się oddzielić od substancji, ale bytem jest raczej to, co chodzi, co siedzi, i to, co jest zdrowe. (...) Zatem to, co istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje, powinno być substancją”<sup>18</sup>. Substancja jest podłożem; grecki termin *hypokeimenon* w znaczeniu dosłownym oznacza to, „co rozciąga się pod”, ale w filozofii Arystotelesa to „pod” posiada jeszcze bardziej fundamentalne znaczenie, oznacza coś, bez czego wszystko inne nie może istnieć<sup>19</sup>.

16 Arystoteles, *Metafizyka*, 1003a.

17 Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 122; komentował Arystoteles: „jeżeli nie istnieje inna substancja niż ta, którą ustanowiła przyroda, to fizyka jest nauką pierwszą; jeżeli natomiast istnieje jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią”. Arystoteles, *Metafizyka*, 1026a, 1069b.

18 Arystoteles, *Metafizyka*, 1028a; por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 256–258.

19 Pojęciu substancji filozof poświęca VII księgę dzieła *Metafizyka*. Grecki termin *ousia* jest właściwie nieprzetłumaczalny, oznacza istotę, podstawową strukturę czegoś, warto zaznaczyć, że nie jest to dokładnie takie samo znaczenie jak łacińskie określenie *substantia*, jakiego użył Boecjusz przekładając

Zatem, choć można rozważać byt na różne sposoby, to jednak wszystkie one odnoszą się do podstawowego rozumienia bytu jako substancji. Substancja stanowi więc fundamentalne rozumienie pojęcia „byt”. Byt jako substancja jest bytem w najwłaściwszym, zasadniczym sensie, stanowi podstawę dla innych możliwości rozumienia tego terminu<sup>20</sup>: „byt brany jest w różnych znaczeniach, ale wszystkie odnoszą się do jednej zasady; o pewnych rzeczach mówimy, że istnieją, ponieważ są substancjami, o innych, ponieważ są modyfikacjami substancji, o innych jeszcze, ponieważ zdążają do substancji albo przeciwnie, ponieważ są zniszczeniem substancji, albo brakiem, albo jakościami substancji, albo ponieważ są przyczynami sprawczymi lub twórczymi substancji, albo rzeczy odnoszących się do substancji, albo, wreszcie, ponieważ są negacjami jednej z wymienionej jakości substancji, albo negacjami samej substancji. Dlatego też mówimy nawet, że niebyt jest niebytem”<sup>21</sup>.

Jeśli metafizyka ma badać byt jako taki, a więc przede wszystkim substancje, to Arystoteles chce poznać, czym ona jest, jej naturę. Wskazuje on bowiem, że termin „substancja” może mieć przynajmniej cztery różne znaczenia: może oznaczać istotę, ogół, rodzaj i substrat<sup>22</sup>. Dla Arystotelesa, wbrew temu, co twierdzili wcześniejsi filozofowie, substancja nie może być samą materią, nie są nią także idee, jak twierdził Platon. Jego zdaniem substancja może być rozumiana jako połączenie materii, a więc tego, z czego dana rzecz się składa z formą rzeczy, jej istotą. Tak na przykład posąg stanowi połączenie materii spiżu i formy, jaką nadaje mu twórca, a więc pewnego kształtu. Stagiryta bardziej skłania się ku przekonaniu, że substancją może być sama forma danej rzeczy, ponieważ każda samoistna rzecz jest tożsama ze swoją istotą. Istotę rzeczy określa filozof w następujący sposób: „Istotą każdej rzeczy jest to, dzięki czemu rzecz jest rzeczą sama przez się (*καθ' αὐτό, propter se*)”<sup>23</sup>. Wyrazem istoty rzeczy, a więc jej formy, staje się dla Stagiryty definicja. Można więc w każdej rzeczy wyróżnić dwa aspekty. Pierwszy jest to, co należy do definicji, stanowi ogólne własności tej rzeczy, wspólne dla każdej rzeczy tego gatunku, czyli na formę. Drugim aspektem jest to, co do definicji nie należy, co nie mieści się w pojęciu i stanowi jednostkowe własności danej rzeczy, jest wyrazem wielości, różnorodności, czyli na materię, która trwa nawet po zniszczeniu formy

---

dzieła filozofa.

20 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 45.

21 Arystoteles, *Metafizyka*, 1003b; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018, s. 69.

22 Arystoteles, *Metafizyka*, 1029a.

23 Arystoteles, *Metafizyka*, 1029b.



np. rozbiciu posągu.

Choć Arystoteles użył znanych słów: „materia” i „forma”, jednak warto zaznaczyć, iż w jego filozofii przyjmują one także nowe znaczenie. Forma nie oznacza już dosłownie formy przestrzennej, przybrała ona raczej przenośne znaczenie. Stagiryta wypracował na jej podstawie doniosłe dla filozofii pojęcie „formy pojęciowej”. Podobnie materia zyskała znaczenie tego, co z natury jest nieokreślone i nieuformowane, co potrzebuje formy. Dla Arystotelesa np. marmur czy brąz nie jest materią czystą, ponieważ została ona już uformowana. Dlatego w jego filozofii pojawia się pojęcie „pierwszej materii”, odwiecznej, nie posiadającej jeszcze żadnej formy<sup>24</sup>.

Zdaniem Arystotelesa, dla poznania istoty rzeczy i wyjaśnienia jej własności istotne staje się poznanie nie tylko formy rzeczy i jej materii, ale także odkrycie przyczyny sprawczej oraz celowej danej rzeczy. Dopiero poznając te cztery zasady, zwane również przyczynami: formalną, materialną, sprawczą oraz celową, możemy mówić o rozumieniu danej rzeczy. Komentuje filozof: „Pierwszą z nich nazwiemy substancją i istotą (οὐσία και τὸ τὶ ἦν εἶναι), bo „dlaczego” sprowadza się w końcu do definicji (εἰς τὸν λόγον), a przyczyną i zasadą jest pierwsze „dlaczego”; drugą przyczyną jest materia albo substrat (ὄλη και ὑποκειμενον); trzecią jest źródło ruchu, a czwartą – przeciwieństwo poprzedniej, mianowicie cel i dobro (τὸ οὗ ἕνεκα και τὰγαθόν), bo dobro jest celem wszelkiego powstawania i zmiany (κινήσεως)”<sup>25</sup>. Poznanie naukowe staje się poznaniem zasad, przyczyn rzeczy; poznaniem tego, co w rzeczach najbardziej ogólne, nie tego, co jednostkowe i akcydentalne<sup>26</sup>.

Arystoteles sądził, że istnienie czterech zasad/ przyczyn w rzeczywistości jest czymś oczywistym<sup>27</sup>. W *Analitykach* filozof precyzuje: „wiedza naukowa i jej przedmiot różnią się od mniemania i przedmiotu mniemania tym, że wiedza naukowa jest ogólna i utworzona z przesłanek koniecznych, a to, co jest konieczne, nie może być inne”<sup>28</sup>. Precyzując cztery zasady, Stagiryta dodał do dotychczasowych, jakie odnalazł w poglądach wcześniejszych filozofów, właśnie przyczynę celową. Jego zdaniem, dopiero ujęcie wszystkich czterech zasad pozwala wyjaśnić rzeczywistość w adekwatny sposób.

---

24 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 123.

25 Arystoteles, *Metafizyka*, 983a.

26 Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 55; Arystoteles pisze: „mędrzec (filozof) musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy”. Arystoteles, *Metafizyka*, 982a.

27 Arystoteles w *Fizyce* pisze: „że są przyczyny i że w takiej ilości, to oczywiste”. Arystoteles, *Fizyka*, 198a; por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 59.

28 Arystoteles, *Analityki wtóre*, 88b.

Zasadą materialną jest więc materia danej rzeczy, a więc to, z czego rzecz powstaje i co trwa<sup>29</sup>. Zasadę formalną stanowi opisana wyżej forma, a więc istota rzeczy, jej określona struktura gatunkowa, która odróżnia jedną rzecz od drugiej, np. dom od świątyni. Natomiast przyczynę sprawczą określa Arystoteles jako: „źródło przemian i spoczynku, np. człowiek dający rady jest ich przyczyną, ojciec jest przyczyną dziecka; ogólnie mówiąc: czynnik tworzący jest przyczyną przedmiotu wytworzonego, a czynnik zmieniający – zmiany”<sup>30</sup>. Stagiryta, rozważając przyczynę sprawczą, zastanawia się nad tym, co stanowi węzeł łączący przyczynę i skutek. Jaka jest przyczyna powstania konkretnej rzeczy, np.: co łączy posąg powstały w wyobraźni artysty z gotowym dziełem? Odpowiadając na to pytanie, filozof wskazuje formę rzeczy; oba posągi, zarówno ten wyobrażony, jak i materialny posiadają wspólną formę. Podobna sytuacja ma miejsce np. gdy organizmy żywe rodzą inną jednostkę tego samego gatunku – forma pozostaje ta sama, choć materia jest różna, każdy ma przecież własne ciało fizyczne. Dlatego, zdaniem Arystotelesa forma stanowi nie tylko czynnik formalny, idealny i niezmienny, ale jednocześnie jest ona czynnym pierwiastkiem w substancji, jest siłą działającą i wytwarzającą skutki.

## 1.2. Istota bytu

Do dalszych wniosków na temat formy dochodzi filozof, analizując przyczynę celową. Stagiryta nie zgadza się ze swymi poprzednikami, jak np. Demokryt, którzy uważali, że wszystko dzieje się „z konieczności”, bez określonego celu. Według Arystotelesa zasadniczą własnością przyrody jest prawidłowość i stały kierunek rozwoju, które można wyjaśnić, tylko przyjmując koncepcję stałego celu, nie przypadku. Określając zasadę celu, filozof połączył poglądy Demokryta i Platona – przyczyny działają, jednak nie przypadkowo i nie z konieczności, ale są nakierowane na cel, więc są w pewien sposób zależne od celu<sup>31</sup>. Jednak w pojmowaniu celów pozostaje on wierny własnej koncepcji i w przeciwieństwie do Platona uważa, że cel każdej rzeczy nie leży poza nią, nie jest idealny i transcendentálny, ale znajduje się on „w” danej rzeczy. Zdaniem filozofa celem

---

29 Por. Arystoteles, *Fizyka*, 191a, 194b; Arystoteles zauważa: „Substrat (materia) może być przedmiotem naukowego poznania jedynie przez analogię, albowiem tak jak się ma brąz do posągu, a drewno do łoża albo nieuformowany materiał przed otrzymaniem formy do czegoś, co już otrzymało określoną formę, tak się ma substrat (materia) do substancji, tzn. do czegoś konkretnego, do bytu”. Arystoteles, *Fizyka*, 191a.

30 Arystoteles, *Fizyka*, 194b.

31 Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 125; por. Arystoteles, *Fizyka*, 194b–195a.

każdej rzeczy jest rozwinięcie jak najdoskonalej jej cech gatunkowych, a więc osiągnięcie doskonałości formy. To forma rzeczy jest w takim samym stopniu ich przyczyną, jak i celem. Zatem forma staje się w tym ujęciu „siłą działającą celowo”<sup>32</sup>. Tym samym Arystoteles zredukował trzy zasady: formalną, przyczynową i skutkową do jednej, wyrażając właściwe dla swojej filozofii pojęcie formy, którą cechuje dwoistość: jest czynnikiem pojęciowym i niezmiennym, jednocześnie będąc czynnikiem aktywnym w każdym bycie.

Dlatego Arystoteles charakteryzował formę używając określenia *energeia* (*ἐνέργεια*, co zostało przetłumaczone na język łaciński jako *actus*). Tym samym Stagiryta przedstawił energetyczną koncepcję bytu. Gdy mówi się, że byt „jest” oznacza to, że działa, a nie że statycznie zajmuje określoną przestrzeń. Jeśli zatem forma jest siłą działającą, energią, to materia stanowi jej przeciwieństwo i uzupełnienie, a więc potencję (gr. *δύναμις* oznaczające siłę i możliwość, łac. *potentia*), dyspozycję do działania. Za pomocą pojęć forma–materia, a więc energia (akt)–potencja (możliwość) tłumaczył on całą rzeczywistość, rozumiejąc stawanie się jako aktualizowanie się możliwości, a rzeczywistość jako potencję już zaktualizowaną, np. rosnąca roślina jest aktualizowaniem się możliwości zawartej w jej nasieniu, natomiast dojrzała stanowi zupełne zaktualizowanie się potencji, czyli entelechię (*ἐντελέχεια*), pełne i doskonałe osiągnięcie własnej formy.

Potencjalność dzieli filozof na czynną i bierną. Pierwsza jest: „zasadą zmiany w innym bycie albo jako innym”<sup>33</sup>. Natomiast potencjalność bierna to: „w podmiocie doznającym zasada zmiany wywołanej przez coś innego albo jako innego”<sup>34</sup>. Nie są to jednak dwie różne możliwości, a jedynie dwa aspekty tej samej potencjalności<sup>35</sup>. Możliwość czynna oznacza możliwość oddziaływania na inny byt; możliwości czynne są także określane jako „władze”, które posiada dana rzecz. Natomiast możliwość bierna stanowi możliwość doznawania oddziaływania ze strony innego bytu. Jednak człowiek, który jest bytem ożywionym, jest także bytem rozumnym, posiadającym wolność, świadomość siebie i zdolność podejmowania decyzji, dokonywania wyborów. Dlatego Arystoteles czyni drugie rozróżnienie potencjalności, jakim jest jej podział na rozumną i nierozumną. Możliwość rozumna znajduje się wyłącznie w bytach rozumnych i ożywionych.

---

32 W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 125.

33 Arystoteles, *Metafizyka*, 1046a.

34 Arystoteles, *Metafizyka*, 1046a; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 236.

35 Komentuje w *Metafizyce*: „potencjalne jest coś o tyle, o ile samo posiada możliwość doznawania czegoś”. Arystoteles, *Metafizyka*, 1046a.

Potencjalność nierozumna znajduje się natomiast zarówno w bytach ożywionych, jak i nieożywionych.

Rozróżnienie potencjalności rozumnej i nierozumnej opiera się na sposobie działania. Byty posiadające możliwość czynną nierozumną potrafią wykorzystać ją tylko w jeden sposób, ponieważ jest ona nakierowana tylko na jeden cel przez swoją formę, np. słońce może wyłącznie ogrzewać, deszcz może wyłącznie nawadniać ziemię – ani słońce nie posiada możliwości chłodzenia, ani deszcz nie ma potencji, by wywołać suszę. Natomiast w przypadku możliwości czynnej rozumnej, może ona zostać zrealizowana w dwóch kierunkach, to znaczy w kierunku swego celu, zgodnie z formą, lub w przeciwnym. Działanie takie jest możliwe, ponieważ rozum ludzki obejmuje sobą przeciwieństwa, poznaje on zarówno rzeczy, jak i ich brak, na przykład i wzrok i ślepotę, zdrowie i chorobę; człowiek ma więc możliwość działania w dwóch kierunkach lub możliwość wyboru niedziałania<sup>36</sup>. Może on wybrać, czy postąpi zgodnie z celem swojej możliwości, czy nie; klasycznym przykładem jest, np. lekarz, który dzięki posiadanej wiedzy może zarówno spowodować zdrowie i wyleczyć swego pacjenta, jak i wykorzystać swoją wiedzę do wywołania choroby<sup>37</sup>. Dlatego, jak dodaje Arystoteles, z tego, że ktoś działa, realizując możliwości rozumne, jakie posiada, nie wynika jednoznacznie, że działa właściwie. Może on bowiem działać przeciwnie do formy, a więc i celu zawartego w samej tej możliwości<sup>38</sup>.

Akt, *energeia*, stanowi realizację potencji, komentuje Arystoteles: „akt rozumie się bądź jako ruch względem potencji, bądź jako substancję względem jakiegoś rodzaju materii”<sup>39</sup>. Gdy posąg, będący jedynie w możliwości powstania z kawałka drewna zostaje wyciosany, wtedy można powiedzieć, że zaczął istnieć w akcie, gdyż jego potencjalne istnienie zostało zrealizowane. Stagiryta sam używa jedynie takich opisowych form, nie tworząc jednoznacznej definicji aktu. Akt jest czymś tak pierwszym i podstawowym, że staje się *principium*, które jest najbardziej znane, które pomaga zdefiniować inne

---

36 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1046b, 1048a; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 241–243.

37 Precyzuje Arystoteles: „Skoro przeciwieństwa nie występują w tej samej rzeczy, wiedza zaś jest potencją zależną od posiadania pojęcia i dusza posiada zasadę ruchu, zatem to, co zdrowe, wywołuje tylko zdrowie, to, co ciepłe, wywołuje ciepło, a zimne tylko zimno; natomiast ten, kto posiada wiedzę (...), może wywołać obydwa zjawiska przeciwne. Rozum bowiem obejmuje obydwa przeciwieństwa, chociaż nie w jednakowym stopniu i jest związany z duszą, która posiada zasadę ruchu; w taki więc sposób może wychodząc z tej samej zasady, wywołać zjawiska przeciwne, w przeciwieństwie do potencjalności nierozumnej”. Arystoteles, *Metafizyka*, 1046b.

38 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1046b; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 243.

39 Arystoteles, *Metafizyka*, 1048b; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1048a.

rzeczywistości, ale samo pozostaje niedefiniowalne, w pewien sposób oczywiste<sup>40</sup>.

Jeśli akt jest formą, *energeią* danej rzeczy, to z konieczności musi on być pierwszy wobec potencji, nawet jeśli obserwatorowi wydawałoby się, że możliwość wyrzeźbienia posągu jest chronologicznie wcześniejsza wobec powstania gotowego dzieła. Jednak jak zostało to już zaznaczone, forma rzeczy jest jej przyczyną sprawczą i celową, jest siłą działającą, sprawiającą skutek. Arystoteles tłumaczy pierwszeństwo aktu wobec możności w trzech dziedzinach: w pojęciu, czasie i substancji. Pojęciowo akt jest wcześniejszy, ponieważ to dzięki niemu możemy poznać możność. Pojęcie aktu zawiera więc w sobie definicję potencji. Najpierw poznajemy akt, np. akt budowania domu i dopiero dzięki temu poznaniu możemy wnioskować o możności, jaka za nim stała, np. zdolności danego człowieka do budowania<sup>41</sup>. W czasie akt jest wcześniejszy wobec możności, ponieważ, zdaniem Arystotelesa, to, co istnieje, potencjalnie może stać się realne – być w akcji, tylko za pomocą czegoś już istniejącego: „na przykład człowiek z człowieka, wykształcony przez wykształconego; (...) wszelkie powstanie zakłada coś już istniejącego, a wszelki ruch już coś będącego w ruchu (...) ten kto się uczy, musi już bez wątplenia posiadać jakieś elementy wiedzy. A więc i tutaj okazuje się, że według powstawania i czasu akt i w tym znaczeniu jest wcześniejszy od potencji”<sup>42</sup>.

Również w substancji można mówić o uprzedniości aktu, ponieważ jest on jako forma, *energeia* już w bycie potencjalnym i stanowi siłę dążącą do pełnej realizacji siebie: „to, co jest późniejsze w porządku powstawania, jest wcześniejsze ze względu na swoją formę i substancję (na przykład dorosły człowiek jest wcześniejszy od dziecka, a człowiek od nasienia, bo on ma już swoją formę, a to drugie nie), i ponieważ wszystko, co powstaje, zdąża ku swej zasadzie i do celu (bo zasada jest przyczyną celową, a powstawanie jest ze względu na cel). Celem jest akt i ze względu na niego pojmuje się potencję”<sup>43</sup>. Potencja jest więc podporządkowana aktowi, który jest źródłem i celem – przyczyną sprawczą i celową, jak wcześniej podkreślał filozof. Akt jest także doskonalszy substancjalnie od potencji, ponieważ stanowi pełną realizację formy danego bytu. Dlatego, zdaniem Arystotelesa, żadna z rzeczy wiecznych, jak na przykład ciała niebieskie, nie istnieje potencjalnie: „rzeczy wieczne są, według substancji, wcześniejsze od rzeczy

---

40 Por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 254.

41 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1049b; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 259.

42 Arystoteles, *Metafizyka*, 1049b–1050a.

43 Arystoteles, *Metafizyka*, 1050a; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 265.

zniszczalnych. (...), a zatem wszystko, co jest niezniszczalne, istnieje aktualnie”<sup>44</sup>. Rzeczy zniszczalne mogą nie-być, bowiem posiadają one w sobie potencję, która nie musi zostać zrealizowana. Natomiast rzeczy wieczne, które zawsze „są”, zdaniem Stagiryty znajdują się zawsze w akcie<sup>45</sup>.

Teorię aktu i możliwości w celnych słowach podsumowuje Mieczysław Krąpiec: „akt uzasadnia możliwość i jest racją dostateczną rzeczywistości. W wyjaśnianiu rzeczywistości należy się więc uciekać do aktu, a nie do możliwości, ta bowiem w stosunku do aktu jest niebytem, a bytu nie można tłumaczyć niebytem. Jest to wielki sukces myśli Arystotelesa, który po raz pierwszy w dziejach filozofii postawił jasno problem wyjaśniania rzeczywistości, problem, który przez to właśnie, że jest należycie postawiony, z konieczności doprowadza do stwierdzenia aktu czystego, jako naczelnej racji dostatecznej wszelkiej rzeczywistości”<sup>46</sup>. Teoria ta pozwalała na racjonalne wytłumaczenie problemów metafizycznych i syntezę całej rzeczywistości<sup>47</sup>.

## 2. Błędny przedmiot metafizyki?

Arystoteles w swojej metafizyce w pewien sposób utożsamiał formę rzeczy z pojęciem. Istotnym składnikiem danej rzeczy staje się to, co w niej pojęciowe. Istotą posągu jest tylko to, co mieści się w pojęciu „posąg”, wszystkie inne własności danego posągu są niekonieczne. W konsekwencji to, co stanowi własności całego gatunku, co zawarte zostało w pojęciu jest stałe i właśnie to, co stałe jest najbardziej istotne w danej rzeczy. Prawdziwym poznaniem jest dla Arystotelesa poznanie pojęciowe, czyli poznanie ogólne. To pojęcie rzeczy, a nie jej przypadkowe czy subiektywne postrzeganie pozwala poznać, czym dana rzecz jest naprawdę: „wtedy posiadamy najlepszą wiedzę o jakiejś rzeczy, gdy możemy się dowiedzieć, czym ona jest”<sup>48</sup>. W konsekwencji oznacza to, że można poznać formę danej rzeczy, natomiast materię poznajemy jedynie tak dalece, jak posiada ona formę. Tym samym to, co nie posiada formy, jak „materia pierwsza”, jest niepoznawalne dla ludzkiego rozumu.

Zatem człowiek rozumowo nie jest w stanie poznać samej możliwości, bez aktu. Nie jest więc w stanie poznać tego, co nie jest bytem, nie-bytu. Jak zaznaczali opisani we

---

44 Arystoteles, *Metafizyka*, 1050b.

45 Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1050b.

46 M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 270.

47 Por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 233.

48 Arystoteles, *Metafizyka*, 1028a–1028b.

wcześniejszych częściach niniejszej pracy krytycy klasycznej metafizyki, zawęziła ona możliwość ludzkiego poznania jedynie do tego, co jest bytem. Zdaniem Heideggera, tym samym sama sobie uniemożliwiła ona zadanie pytania o to, co tak naprawdę najważniejsze i najbardziej podstawowe – o bycie, istnienie<sup>49</sup>.

Heidegger postuluje, by właściwym przedmiotem metafizyki stało się bycie. Jego zdaniem, klasyczna metafizyka skupiona na bytach nie posiada narzędzi, by o nim mówić i je poznać, jawi się ono jako nicość. W filozofii Heideggera następuje więc pewne utożsamienie bycia i nicości, czy może pojmowanie bycia jako nicości. W tym znaczeniu nicość powinna stać się przedmiotem nowej metafizyki. Jednak, jak niezwykle celnie zauważa Stein, Heidegger mówiąc o nicości, nawiązuje do dwóch jej opisów, które błędnie interpretuje. Pierwszy opis pochodzi ze starożytnej metafizyki: *ex nihilo nihil fit* (z nicości nic nie może powstać). Jak twierdzi Stein, według Heideggera w opisie tym przez nicość rozumie się nieukształtowaną materię, której nie można poznać, gdy nie posiada formy. Za autentycznie istniejące zaś uważa się jedynie to, co formę posiada. Drugi opis, do jakiego odnosi się Heidegger, to chrześcijańska dogmatyka. Uważał on, że zmodyfikowała starożytne twierdzenie na: *ex nihilo fit ens creatum* (z nicości powstaje byt). Jednak zdaniem Heideggera, przez nicość rozumiała nieobecność poza-boskiego istnienia. Dlatego postawił on w tym miejscu pytanie o relację Boga do nicości, wskazując, że jeśli stwarza On z nicości, a nie posiada w sobie żadnego braku, a więc nie posiada nicości w sobie, powinien mieć jakąś relację do niej<sup>50</sup>.

Zdaniem Stein analizowane przez Heidegger zdanie o nicości nabiera jeszcze innego, nowego znaczenia i brzmi *ex nihilo omne ens qua ens fit* (każdy byt, o ile jest bytem jest stworzony z nicości)<sup>51</sup>. Jednak jak celnie wskazuje, Heidegger popełnił pewne zaniedbanie, w taki sposób analizując nicość i błędnie ją zrozumiał, tym samym błędnie podając ją za właściwy przedmiot metafizyki. Starożytna metafizyka nie pojmowała nicości jako nieukształtowanej materii, skoro to z owej pierwszej materii powstawały byty; gdyby, jak sądził Heidegger, pierwsza materia była pojmowana jako nicość, nie miałyby wówczas sensu twierdzenie *ex nihilo nihil fit*. Klasyczna metafizyka rozróżniała „nieistniejące” oraz „istniejące w możliwości”. Dlatego też wskazywał Arystoteles, że nie-byt może mieć różne znaczenia; może wywodzić się z zanegowania jednej z cech istotowych, na przykład „nie być człowiekiem”, może być fałszem, a można go również rozumieć w sensie potencji:

---

49 Porównaj rozdział II punkt 1 niniejszej pracy.

50 Por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 198–200.

51 Por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 200.

„człowiek powstaje z tego, co nie jest człowiekiem, lecz tylko człowiekiem potencjalnym”<sup>52</sup>. Dlatego „nie być człowiekiem” w sensie negacji cech istotowych i „to co nie jest człowiekiem, ale może nim być” to zupełnie inne rozumienia nicości; jedno przedstawia zupełny brak, drugie przedstawia coś, czego nie ma, ale może zaistnieć.

Można więc wnioskować, po pierwsze, iż klasyczna metafizyka posiadała pojęcie absolutnej nicości, z której nic nie mogło powstać. Po drugie, pojęcie to było różne od tego, czego nie można poznać rozumowo, ale istnieje w potencji. Po trzecie to, co istnieje w potencji, może być poznane na zasadzie analogii, jak np. czysta materia, nie jest więc zupełnie niepoznawalne; niemożność rozumowego poznania nie oznacza, że dana rzecz w żaden sposób nie istnieje<sup>53</sup>. Tych trzech rzeczy nie dostrzegł Heidegger. Wyciągając dalsze wnioski z analiz Stein, można stwierdzić, że błędnie uważał on możliwość poznawalności rozumowej za główny wyznacznik podziału na byt–nicość w klasycznej metafizyce.

Stein zwraca uwagę, że chrześcijańska prawda o stworzeniu z nicości podkreśla fakt, iż Bóg nie był uwarunkowany innym istniejącym i że nie ma niczego istniejącego poza Bogiem i stworzeniem. Bóg natomiast zna nicość jako swoje przeciwieństwo, tzn. jako przeciwieństwo samego bytu–nicość jest tu rozumiana jako absolutna. Chrześcijaństwo ideę nicości odnosi do stworzenia; wszystko bowiem, co stworzone, jako skończone jest „czymś ale nie wszystkim” dlatego zawiera w sobie pewien brak, rozumiany w ujęciu nicości absolutnej, a nie potencji (bowiem człowiek może być na przykład muzykiem w możności, choć nie realizuje swojego talentu, jednak nie ma nawet możności bycia na przykład sową); w tym właśnie sensie byt obejmuje w sobie niebyt<sup>54</sup>. Stein, podobnie jak Heidegger, wskazuje na połączenie bytu i nicości, jednak w klasycznym jej rozumieniu jako przeciwieństwo bytu i absolutnej nicości. Ponieważ to ujęcie wskazuje na skończoność bytu stworzonego i tylko w takim znaczeniu można powiedzieć, iż nicość „przynależy” do bytu i może „pomóc” lepiej poznać byt<sup>55</sup>. Dlatego wydaje się, że utożsamienie niepoznawalnego bycia z nicością, jakiego dokonał Heidegger i uznanie

---

52 Arystoteles, *Metafizyka*, 1089a; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1003b, 1098a–b; por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 201.

53 Arystoteles nie rozdzielał w ogóle istoty bytu od jego istnienia: „to czym rzecz jest i dlaczego jest, jest jednym i tym samym”. Arystoteles, *Analityki wtóre*, 93a; por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., przypis 111, s. 65.

54 Por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 202.

55 Podkreślając nicość właśnie jako przeciwieństwo bytu w jakiś sposób w nim zawarte przez jego skończoność, wskazuje ona miejsce bytu skończonego pomiędzy bytem w najwłaściwszym sensie (Bogiem) a absolutną nicością, por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 202.



takiej nicości za horyzont pozwalający poznać byt i tym samym wysunięcie postulatu, by to bycie jako nicość stało się głównym i właściwym przedmiotem nowej metafizyki, nie są do końca precyzyjne. Można zatem zastanowić się, czy istotnie klasyczna metafizyka zawęża poznanie, czy może Heidegger zawęża rozumienie klasycznej metafizyki?<sup>56</sup>.

Zwrócenie uwagi przez Heideggera na problem rozumienia bycia, istnienia, jest niezwykle cenny i inspirujący. Jednak powstaje kolejna wątpliwość czy można odpowiedzieć na tak postawiony problem z pominięciem klasycznej metafizyki, jak postuluje filozof? Prowadząc swoje rozważania, Stein zaznacza: „Heidegger nie zniósł dawnego znaczenia *metaphysica generalis* jako wiedzy o *jestestwie jako takim*, lecz jedynie zaznaczył, że należy koniecznie wyjaśnić sens bytu. Zgadza się z nim całkowicie. Poszedł on jednak jeszcze dalej, stwierdzając, że aby zrozumieć sens bytu (bycia), trzeba by zbadać rozumienie bytu (bycia) przez człowieka (...). Przeciw temu z dwóch stron wylania się wątpliwość. *W metafizyce chodzi o sens bytu (bycia) jako takiego, a nie tylko o sens bytu ludzkiego*. W każdym razie o *sens bytu (bycia)* musi pytać ludzkie, a więc nasze własne *rozumienie*. Znaczy to: musimy je zapytać co ma na myśli, gdy mówi o bycie (byciu). I tego pytania nie da się zastąpić przez inne, mianowicie jak *rozwija się (geschehe)* coś takiego, jak rozumienie bytu (bycia). Kto przeskakuje pytanie o sens bytu (bycia) zawarty przecież w samym rozumieniu bytu (bycia) i dlatego beztrząsoko *zarysuje (entwirft)* rozumienie bytu (bycia) przez człowieka, naraża się na niebezpieczeństwo odcięcia się od sensu bytu (bycia); o ile się nie mylę – Heidegger tego niebezpieczeństwa nie uniknął”<sup>57</sup>.

Wydaje się zatem, że pytanie o to, „co” rozumie człowiek, mówiąc „bycie” jest pytaniem wcześniejszym wobec pytania Heideggera „jak” takie rozumienie kształtowało się na przestrzeni dziejów. A więc pytanie, „co” rozumienie ma na myśli, gdy mówi „bycie”, dopiero umożliwia poznanie sensu bycia, sensu jaki wylania się z samego bycia. Jednak pytanie „co” jest pytaniem klasycznej metafizyki. Dlatego wydaje się, że zdaniem Stein nie można szukać sensu bycia danej rzeczy, gdy nie zadamy przewodniego pytania metafizyki. Nie wiedząc, „co” rozumiemy, mówiąc „bycie”, nie wiedząc, „czym” bycie

---

56 W swojej książce, w rozdziale poświęconym Heideggerowskiej krytyce Arystotelesa Enrico Berti wysuwa wniosek, że ta krytyka stanowiła raczej dodatkowe zniekształcenie myśli Stagiryty niż jej oczyszczenie z historycznych naleciałości, por. E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, dz. cyt., s. 85, 92, 99.

57 E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 190–191; ujęcie w cytatach dwóch różnych form „bycie (byt)” wynikają z różnicy w tłumaczeniu Heideggerowskiego *Seiendes*, które w polskim przekładzie Heideggera zostało przetłumaczone jako byt, natomiast Stein rozumiała je jako jestestwo. Tłumaczka dzieła Stein podaje jej rozumienie tego słowa, natomiast w nawiasach umieszcza tłumaczenie zawarte w polskim przekładzie Heideggera.

jest, nie jesteśmy w stanie określić jego sensu. Dlatego, można powiedzieć, że Heidegger, odcinając się od klasycznej metafizyki odciął się od możliwości odpowiedzi na własne pytanie, jak zauważa Stein<sup>58</sup>. Być może spotkało go to, co sam zarzucał klasycznej metafizyce, że pominęła i uniemożliwiła sobie odpowiedź na najważniejsze pytanie.

Jak ukazuje Stein, klasyczna metafizyka właściwie określiła swój przedmiot: byt jako byt; sens istnienia danej rzeczy jest w jakiś sposób zawarty w samym rozumieniu tej rzeczy. Gdy rozum ludzki poznaje jakąś rzecz, z jej poznania wyłania się także sens jej bycia – można powiedzieć obiektywny sens jej bycia. Byt i bycie są zatem niejako „po tej samej stronie”, radykalnie przeciwstawne jedynie absolutnej nicości, a sens bycia jest możliwy do poznania, także rozumowo. W tym znaczeniu klasyczna metafizyka poznaje świat i byty, odkrywa je i ich sens. Oczywiście, jak zostało zaznaczone na początku, filozofia Heideggera może niezwykle ubogacić i uzupełnić obiektywne spojrzenie klasycznej metafizyki o subiektywną perspektywę sensu bycia danej rzeczy „dla mnie”. Być może jest to perspektywa, której klasyczna metafizyka nie poświęca dostatecznej uwagi. Jednak, jak zdaje się sugerować Stein, obiektywne rozumienie danej rzeczy i jej sensu powinno być pierwsze, a dopiero następnie można zapytać o subiektywną, nie mniej ważną, perspektywę.

## 2.1. Istota człowieka – forma czy jej brak?

Niezwykle interesującą kwestią związaną z formą bytu jest forma w bycie ludzkim. Dla Arystotelesa formą istot żywych jest dusza: wegetatywna w przypadku roślin, zmysłowa u zwierząt i rozumna dla ludzi<sup>59</sup>. Warte rozważenia staje się pojęcie formy w człowieku, jako tego, co pozwala stworzyć definicję, czym jest „człowiek”, pozwala określić człowieka: jako to, co w człowieku niezienne, a jednocześnie działające. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger odrzucają istnienie nieziennej formy/istoty, która byłaby wpisana w człowieka i go w jakiś sposób określała, nadawała mu cel i wskazywała na jego początek/przyczynę jego istnienia. Filozofia Nietzschego i Heideggera stanowi radykalny wyraz tego, co ukazywał również nurt egzystencjalizmu, wskazując, że nie ma

---

58 Heidegger odrzucając klasyczną metafizykę z jej „logiką” i definiowaniem pojęć, nigdy nie podał definicji bycia. Nigdy też nie sprecyzował, co dokładnie rozumie, mówiąc o „byciu”. Bycie ma samo przemówić do człowieka żyjącego nową metafizyką i mu się samo objawić. Jak zostało to zaznaczone w poprzednim rozdziale, człowiek nie ma żadnej możliwości poznania bycia własną mocą, tym bardziej własnym rozumem, powinien on zatem tylko coraz bardziej żyć nową metafizyką i czekać na głos bycia.

59 Por. Arystoteles, *O duszy*, 1–3.

w człowieku esencji, która wyprzedza jego egzystencję, to egzystencja i życie tworzą esencję/istotę<sup>60</sup>. Mówiąc językiem metafizycznym, nie ma w człowieku określonej formy/istoty, która stanowiłaby o jego istnieniu. W tym znaczeniu człowiek pojawia się na świecie, jak określił to celnie Heidegger, jako „rzucony w świat”. Nikt nie nadał mu określonej formy, to jedynie od niego zależy, co z sobą zrobi, jaki będzie. Jak podkreślał Nietzsche, mówiąc o śmierci Boga, jeśli odrzuci się metafizykę, odrzucone zostają także normy i moralność, jakie z klasycznej, obiektywnej metafizyki wynikały. Nie ma zatem nic ani w człowieku, ani poza nim, na czym mógłby on się oprzeć, co by go definiowało. Nie ma tym samym obiektywnej natury ludzkiej.

Pogląd ten umocnił się po krytyce i dekonstrukcji klasycznej metafizyki dokonanej przez wspomnianych myślicieli. Coraz mocniej panuje obecnie moda na dość niejednoznaczne i niejasne „bycie sobą” oraz lansowana jest tak zwana „etyka autentyczności”<sup>61</sup>. Jak zaznacza Taylor: „Żyjemy w świecie, w którym ludzie mają prawo sami wybierać własny styl życia, w głębi sumienia decydować o swoich przekonaniach, kształtować własne życie na wiele sposobów (...) Są naturalnie krytycy, którzy twierdzą, że istnieją wzorce postępowania mające sankcję rozumu. Uważają oni, że istnieje coś takiego jak natura ludzka, której zrozumienie pozwoli wykazać, że pewne sposoby życia są słuszne, a inne niesłuszne, że pewne style postępowania są wznioślejsze i lepsze od innych. Filozoficzne korzenie tego stanowiska sięgają Arystotelesa. Współcześni subiektywiści – na odwrót – są bardzo krytyczni w stosunku do Arystotelesa i narzekają, że jego «metafizyczna biologia» jest przestarzała i dziś już zupełnie niewiarygodna”<sup>62</sup>. Wobec braku jakiegokolwiek formy człowiek, żyjąc staje się jej twórcą. Tym samym, jak niezwykle celnie zauważa Stein, z punktu widzenia klasycznej metafizyki to egzystencja człowieka staje się jego esencją. Wobec tego słusznym wydaje się zarzut, w którym wskazuje ona na przypisanie człowiekowi tego, co według klasycznej metafizyki przysługuje jedynie Bogu, a więc zbiegnięcia się bytu i istoty: „Człowiek pojęty jest tu jako mały bóg, a ludzki byt (bycie) jako byt (bycie) przed innymi wyróżniony i jako ten byt (to bycie), od którego

---

60 Por. J. P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, Kraków 2007; por. J. P. Sartre, *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 397.

61 Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, dz. cyt.; Taylor niezwykle celnie wskazuje zagrożenia płynące z takiego postrzegania człowieka, z którymi coraz bardziej musi mierzyć się świat współczesny. Wskazuje on przede wszystkim: zanik horyzontów moralnych, który łączy się z utratą sensu, panoszący się rozum instrumentalny, który określa jedynie, jak w najbardziej ekonomiczny sposób dojść do celu, oraz postępującą utratę wolności, także na polu politycznym, sprowadzającą się do konieczności przyjęcia racji instrumentalnych, które mogą być nawet szkodliwe, jednak nie mogą zostać zakwestionowane przez społeczeństwo.

62 Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, dz. cyt., s. 10, 25–26.

jedynie można się spodziewać wyjaśnienia sensu bytu (bycia)<sup>63</sup>.

Jednak taka swoboda w tworzeniu siebie, paradoksalnie, nie staje się dla człowieka źródłem szczęścia. Jak podkreślał Sartre, w świecie, w którym człowiek posiada absolutną wolność, zaczyna królować absurd, niekonieczność i przypadkowość istnienia: „człowiek, będący skazanym na bycie wolnym, nosi na swych ramionach ciężar całego świata (...) o tym, co odczuwamy, o tym, czym żyjemy lub kim jesteśmy, nie decyduje nikt poza nami<sup>64</sup>. I choć zarówno Nietzsche, jak i Heidegger przedstawili sposoby na wyjście z takiej sytuacji, wydaje się, że nie były one dostatecznie skuteczne. Celnie obecną sytuację komentuje Romano Guardini konstatując: „Człowiek taki, jak go rozumieją czasy nowożytne, nie istnieje<sup>65</sup>. Dlatego warte uwagi stają się koncepcje uznające i doceniające wartość analiz egzystencjalnych, zwracające uwagę na sytuację człowieka w świecie, a jednocześnie nieodrzucające w radykalny sposób dziedzictwa klasycznej metafizyki. Bowiem, podobnie jak w kwestii obiektywnego i subiektywnego postrzegania świata, wydaje się możliwe ubogacenie klasycznej metafizyki przez dorobek późniejszych filozofii. Podobnie stała istota w człowieku nie musi być w sprzeczności z jego rozwojem.

Jedną z takich koncepcji tworzyła właśnie Stein. Podkreślała ona rozwój człowieka, kształtowanie się i formowanie oraz odpowiedzialność za tę drogę: „jego samego uznajemy odpowiedzialnym za to, kim on się stał bądź kim się nie stał<sup>66</sup>. Jednak równocześnie, zaznacza istnienie w człowieku istoty oraz różnorodnych potencji: animalnych, organicznych, osobowych, specyficznie ludzkich, które stanowią fundament aktualnego życia. Szczególną formę rozwoju stanowi dla Stein doskonalenie moralne i duchowe, w których uwidacznia się możliwość wyborów i podejmowania wiążących decyzji, a także konieczność siły woli ludzkiej<sup>67</sup>. Koncepcję tę komentuje celnie Galarowicz: „Człowiek w rozumieniu Edyty Stein nie jest istotą samowystarczalną, zdolną do osiągnięcia w doczesności pełni istnienia, lecz istotą skończoną, kruchą, która tęskni za pełnią życia<sup>68</sup>. Widać więc wyraźnie interesujące połączenie egzystencjalnego doświadczenia kruchości i poczucia niepełnego istnienia, konieczności ciągłego rozwoju z istotą wpisaną w człowieka i jego możliwościami, które nadają kierunek temu rozwojowi.

---

63 E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 159.

64 J. P. Sartre, *Byt i nicłość*, dz. cyt., s. 680.

65 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, przeł. J. Bronowicz i in., Kraków 1969, s. 67.

66 E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2015, s. 282.

67 Por. E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej*, dz. cyt., s. 159–274.

68 J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, dz. cyt., s. 127.

Również rozwijająca się w latach powojennych filozofia dialogu, zwraca uwagę na człowieka jako osobę będącą w relacjach z innymi; wychodzi ona tym samym poza radykalny indywidualizm i subiektywizm nowożytności. Nurt ten podkreśla, że obiektywnie/ontologicznie każdy człowiek jest osobą, ponieważ posiada wpisana w swoją strukturę i istnienie dialogiczność. Niemniej, w porządku podmiotowym czy etycznym może on stawać się osobą. Jednak podobnie jak u Stein owo stawanie się posiada określony kierunek – w filozofii dialogu jest to rozwój osoby przez rozwijanie odpowiedzialności i miłości. Jak zauważył jeden z czołowych przedstawicieli tego nurtu Martin Buber w dyskusji z jednym ze zwolenników teorii samorealizacji: „jestem przeciw jednostkom i po stronie osób”<sup>69</sup>.

Niezwykle interesującą koncepcję przedstawia także wspomniany już Guardini<sup>70</sup>. Wskazuje on na substancjalność człowieka, którą odróżnia od substancjalności rzeczy materialnych, zwierząt i roślin. Substancjalność ta jest dynamiczna: „Człowiek musi nieustannie i ciągle na nowo sam się o sobie przekonywać, z samym sobą się zmagać, samego siebie stwarzać”<sup>71</sup>. Guardini podkreśla, że człowiek, będąc osobą, posiada własną istotę, ma w sobie podstawę<sup>72</sup>, a tym samym jest panem samego siebie, niezastąpionym bytem, stanowi o własnym istnieniu i może sobą rozporządzać. Przymioty te mogą przypominać marzenia Nietzschego o cechach nadczłowieka. Guardini jednak uznając istotę człowieka niestworzoną przez niego samego podkreśla, podobnie jak Stein czy Buber, znaczenie odpowiedzialności; której pozbawiona wydaje się być swoista etyka Nietzschego, jak i Heideggera.

Ten rys odpowiedzialności jest istotny, ponieważ wiąże się pośrednio z Arystotelesowską nauką mówiącą, iż samo to, że człowiek działa, nie oznacza jeszcze, że działa właściwie, może bowiem działać niezgodnie z formą rzeczy. Tym samym w pewnym zestawieniu klasycznej metafizyki z nowożytnymi filozofiami wyraźniej ukazuje się wymiar wolności człowieka, jakim jest możliwość działania niezgodnie z własną istotą/naturą, „rozwijania się” w niewłaściwym kierunku, a więc możliwość zniszczenia siebie; tym możliwościom zarówno nowożytna metafizyka podmiotowości, jak

69 Cyt za: J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, dz. cyt., s. 179; por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, dz. cyt.; por. M. Buber *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.

70 Choć Galarowicz klasyfikuje Guardiniego jako pozostającego w nurcie platońsko-augustiańskim, nie arystotelesowo-tomaszowym, jego koncepcja zakłada zarówno istnienie istoty człowieka, jak i jego rozwoju; jest ona również niezwykle inspirująca i dlatego pozwalam sobie przytoczyć ją w tym miejscu pracy.

71 R. Guardini, *Wolność, miłość, los. Rozważania o sensie istnienia*, przeł. J. Bronowicz, Kraków 1995, s. 251.

72 Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, przeł. J. Koźbiał, Poznań 1991, s. 67.

i Nietzscheańska moralność panów, a także tak zwana etyka autentyczności zdają się nie poświęcać dostatecznej uwagi.

Do idei odpowiedzialności zdaje się nawiązywać także teolog Hans Urs von Balthasar. Wskazuje on na doświadczane przez człowieka pragnienie sensu i celu życia, a więc pragnienie odkrycia prawdy o sobie. Wychodząc tym samym od głębokiego doświadczenia ludzkiego, podobnie jak Heidegger, wskazuje jednak na człowieka jako istotę teleologiczną, której celem jest spełnienie swojej natury<sup>73</sup>. Jego niezwykle inspirująca antropologia wskazuje zarówno na doświadczenie ludzkie, jak i na niezmienną naturę w człowieku, którą należy odkryć i spełnić. Dlatego może stanowić niezwykle oryginalne połączenie prawdy o naturze/istocie człowieka z ludzkim doświadczeniem lęku, zagubienia siebie i poszukiwania sensu. Połączenie to radykalnie odrzucili Nietzsche i Heidegger.

## 2.2. Klasyczna metafizyka wobec cywilizacji naukowo-technicznej

Zdaniem Heideggera, istniał prosty i logiczny związek między metafizyką Arystotelesa, a powstaniem nowożytnej metafizyki podmiotowości i tym samym powstaniem cywilizacji naukowo-technicznej, która wszystko, także drugiego człowieka, traktuje jak rzecz. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger wskazywali filozofię Kartezjusza i Kanta oraz wiek oświecenia jako znamienne dla końca metafizyki klasycznej. To bowiem w tym czasie dokonało się *de facto* odrzucenie klasycznej metafizyki i śmierć Boga, jak celnie ujmował to wydarzenie Nietzsche. Powstała nowożytna metafizyka podmiotowości, która po wyczerpaniu się klasycznej metafizyki, na jej bazie, ustanowiła człowieka podstawą świata i otworzyła mu możliwość dowolnego kreowania rzeczywistości. Uwalniała ona tym samym jego wolę podporządkowywania świata swojej dominacji; wolę, która jak słusznie zauważył Heidegger, w tak radykalnej formie prowadzić może jedynie do całkowitej destrukcji<sup>74</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że nowożytna metafizyka podmiotowości doprowadziła do powstania cywilizacji naukowo-technicznej. Ustanowienie człowieka podstawą świata

---

73 Por. H. U. von Balthasar, *Epilog*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 13; por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu: Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003; por. A. Jastrzębski, *Chrystocentryczny wymiar antropologii Hansa Ursa von Bathasara*, „Polonia Sacra” 2020 nr 1, s. 151–165.

74 Por. H. Arendt, *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996, s. 248–249; por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, dz. cyt., s. 198.

i możliwość jego dowolnego kreowania, o której mówił już Kartezjusz, dzieląc substancję na myślącą i rozciągłą (możliwą do swobodnego eksploataowania), stało u początków zmian, jakie dokonały się w pojmowaniu człowieka i jego stosunku do rzeczywistości<sup>75</sup>. Warto jednak zaznaczyć, że Kartezjusz nie budował swojej filozofii, bazując na myśli Arystotelesa. Jak zauważa Tatarkiewicz: „starożytne motywy w scholastyce były Kartezjuszowi obce i pomijał je, podejmował i rozwijał jedynie te, które były swoiście średniowieczne i chrześcijańskie; dlatego też bliższy był Augustynowi i Szkotowi niż przejętemu antyczną filozofią Tomaszowi z Akwinu. Jeśli by w aprioryzmie, odrywającym myśl od doświadczenia, i w dualizmie, odrywającym duszę od ciała, widzieć znamię średniowiecza, to Kartezjusz byłby nie bardziej nowożytny, lecz właśnie bardziej średniowieczny od Tomasza”<sup>76</sup>. Skupiony jedynie na własnym rozumie, nie poświęcając uwagi starożytnej filozofii, nie budował również Descartes swej filozofii jako opozycji wobec klasycznej metafizyki.

Podobnie o Arystotelesie jako rzekomej „inspiracji” pisał sam Kant: „Że logika szła tym pewnym torem już od najdawniejszych czasów, można po tym poznać, że od czasów Arystotelesa nie musiała zrobić żadnego kroku wstecz (...). Osobliwe jest jeszcze to, że nie mogła dotychczas zrobić także kroku naprzód i że przeto wedle wszelkich danych wydaje się zamknięta i wykończona”<sup>77</sup>. Uważał on metafizykę Arystotelesa za ukończoną i w zamian proponował logikę transcendentálną. Zarzucał on Stagiryście pomieszanie kategorii i brak spójności między nimi. Jednak, jak podkreśla Marian Wesoły w swoim artykule, zarzut pomieszania kategorii wynikał bardziej z nieznamomości oryginalnych pism Arystotelesa i oparcia się jedynie na źródłach pośrednich, niż z faktycznych analiz pism Stagiryty<sup>78</sup>. Analizując wzmianki Kanta dotyczące Arystotelesa, wydaje się, że nie poświęcił się on dostatecznie właściwemu zrozumieniu jego metafizyki, a bardziej pochłonięty był własnym przedstawieniem filozofii poznania<sup>79</sup>. Trudno na podstawie tych danych wnioskować o tym, że zarówno Kartezjusz, jak i Kant budowali swoje systemy w nawiązaniu lub nawet jawnej opozycji do metafizyki klasycznej. Wydaje się bardziej

---

75 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 65–76, 191–193; por. M. Heller, J. Życiński, *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988.

76 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. II, dz. cyt., s. 61.

77 I. Kant, *Przedmowa do drugiego wydania Krytyki*, cyt za: M. Wesoły, *Platon i Arystoteles w ocenie Kanta*, „Przegląd filozoficzny” 1997 nr 3, s. 73.

78 Por. M. Wesoły, *Platon i Arystoteles w ocenie Kanta*, dz. cyt., s. 76; autor wskazuje także na powrót wielu współczesnych epistemologów do stanowiska Platona i Arystotelesa oraz ich porzucenie filozofii poznania stworzonej przez Kanta. Zresztą, również jego bezpośredni uczniowie zarzucili naukę o kategoriach, pozostając przy koncepcji transcendentnego podmiotu.

79 Por. M. Wesoły, *Platon i Arystoteles w ocenie Kanta*, dz. cyt., s. 77.

prawdopodobne, że na bazie pewnego niedostatecznego zgłębienia tej metafizyki zbudowali oni własne, oryginalne systemy. Zatem zarzut, jaki sformułował Heidegger w odniesieniu do budowania nowożytnej metafizyki podmiotowości w opozycji do klasycznej metafizyki, a tym samym pozostanie w niej, nie wydaje się zasadny.

Szybko rozwijająca się nauka nowożytna skutkowałą wyodrębnieniem się nauk ścisłych i przyrodniczych z filozofii, co stawiało nowe pytania o sposób poznawania świata oraz wskazało na problem współistnienia nauk szczegółowych i filozofii – problem omawiany aż dotąd<sup>80</sup>. Filozofia Kartezjusza i Kanta stanowiły próby odpowiedzi na ten problem. Do pewnego stopnia można zgodzić się z Heideggerem, że człowiek nawet po odrzuceniu „kościelnej doktryny” nadal poszukiwał jakiegoś gwaranta pewności (czy to pewności poznania, czy pewności zbawienia, jak sądził Heidegger). Oczywiście, pozostaje otwarte pytanie, czy poszukiwaniem takiej pewności zatrąła człowieka metafizyka i scholastyczna teologia, czy stanowi ono pewne naturalnie dążenie i pragnienie człowieka? Jednak warto zauważyć, że wskazując na rozum jako na ów gwarant, myśliciele oświecenia dokonali zmiany pojmowania rozumu ludzkiego w stosunku do tego, jak pojmowała go klasyczna metafizyka. Przypisali mu oni nie tylko funkcję poznania rzeczywistości, ale jej tworzenia, co zupełnie zmienia perspektywę.

Rozum klasycznej metafizyki miał zdolność odczytywania struktur rzeczywistości, posiadał on umiejętność chwytania pierwszych zasad myśli i bytu. Choć tworzył on pojęcia, jednak były one tylko tym, za pomocą czego umysł mógł poznawać obiektywną rzeczywistość. Nie został on odcięty od świata i ograniczony jedynie do analizy treści pojęć, jakie posiada. Natomiast u Kanta to umysł konstruuje przedmioty i staje się warunkiem możliwości doświadczenia. Tam, gdzie zdaniem Arystotelesa rozum ludzki poznaje formę danej rzeczy, a więc jej istotę, a zatem rzecz samą, Kant widział poznanie jedynie fenomenu tej rzeczy. Człowiek u Kartezjusza staje się podmiotem „ja”, natomiast u Kanta jako podmiot staje się warunkiem przedmiotu<sup>81</sup>. Dlatego, w nowożytności relacja podmiot – przedmiot nabiera zupełnie innego wymiaru, niż gdyby była rozważana w ramach metafizyki klasycznej, ponieważ podmiot nie poznaje już przedmiotu, nie kontempluje rzeczywistości, ale ją konstruuje<sup>82</sup>. Dlatego również w tej kwestii dość trudno

80 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 66, 113

81 Zmianę, jaka dokonała się już w myśli Kartezjusza, celnie komentuje Leszek Łysień: „U francuskiego myśliciela obserwujemy uwiąd kontemplacyjnego intelektu kosztem niezmiernego wywyższenia rozumu instrumentalnego”. L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara*, dz. cyt., s. 107; na temat koncepcji rozumu w nowożytności porównaj Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 269–296.

82 Szerzej to zagadnienie porównaj D. Mielnik, *Epistemologia Arystotelesa i epistemologia Kanta. Studium porównawcze*, „Rynek–Społeczeństwo–Kultura” 2018 nr 2, s. 72–78.



doszukiwać się nawiązań lub nawet prostej opozycji oświeceniowej filozofii do metafizyki klasycznej. Raczej, zasadna wydaje się teza, iż filozofowie ci tworzyli własne, oryginalne systemy.

Niezwykle ciekawą analizę w tej dziedzinie przeprowadził również Marion, który wskazał, iż zmiana w metafizyce dokonała się dużo wcześniej, niż sugeruje Heidegger czy Nietzsche, i miała inne podstawy. Francuski myśliciel odnajduje bowiem źródła myśli Kartezjusza w koncepcjach Dunsza Szkota, Ockhama i Franciszka Suareza<sup>83</sup>. Wskazuje tym samym na średniowieczny nurt nominalizmu jako, do pewnego stopnia, stojący u podstaw nowożytnych koncepcji. Milbank, powołując się na analizy Mariona, rozwinął ten temat, sugerując, iż początki ontoteologii pojawiły się właśnie w łonie nominalizmu<sup>84</sup>.

Średniowieczny spór o uniwersalia ogniskował się wokół zagadnienia, czy pojęcia ogólne istnieją realnie w rzeczy, czy też nie. Dotyczyło to kluczowej kwestii ludzkiego poznania, ponieważ odpowiedź stanowiła o tym, czy ludzkie poznanie i wiedza są ugruntowane w rzeczywistości. Nominalizm był stanowiskiem mówiącym, iż istnieją tylko jednostkowe byty. Pojęcia ogólne, np. „człowiek”, to tylko wyrazy używane w odniesieniu do podobnych rzeczy<sup>85</sup>. Dlatego zdaniem Milbanka to nominalizm, odrzucając realne istnienie pojęć ogólnych, przyczynił się do zatarcia różnicy ontologicznej pomiędzy bytem a istnieniem<sup>86</sup>; zagubienia realnej różnicy Heidegger doszukiwał się w metafizyce klasycznej. Zdaniem nominalistów, chcąc poznać rzeczywistość, nie powinno się już prowadzić rozważań mających na celu odnalezienie formy bytu i jego ogólnych właściwości. Aby poznać, należy badać konkretne, jednostkowe byty, a tylko to, co empiryczne weryfikowalne staje się prawdziwe. Dlatego można mówić, iż koncepcje te doprowadziły do rozwoju nauk szczegółowych, empirycznych oraz podkreślenia indywidualizmu i subiektywizmu; uznawały one normy ogólne jedynie za pewne umowne uogólnienia tworzone ze względów pragmatycznych<sup>87</sup>.

Nietzsche i Heidegger bez wątpienia celnie opisali postępujące zniszczenie świata i człowieka, do jakich doprowadziła cywilizacja techniczna. Obaj, do pewnego stopnia

83 Por. J.-L. Marion, *On Descartes's Methaphysical Prism. The Constitution and The Limits on Onto-theology in Cartesian Thought*, trans. by J. L. Kosky, Chicago and London 1999, s. 246–249, 254–257.

84 Por. J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology. Language. Culture*, Oxford 1997, s. 44–45; więcej na ten temat porównaj rozdział IV punkt 2.2 niniejszej pracy.

85 Szerzej o nominalizmie porównaj E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 445–463; por. *Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991.

86 Por. J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology. Language. Culture*, dz. cyt., s. 44–45.

87 Marie-Joseph Le Guillou, jako kolejny myśliciel, wskazuje na powiązania pomiędzy myślą nominalistyczną a filozofia Kartezjusza, por. M.-J. Le Guillou, *Tajemnica Ojca. Wiara apostołów dzisiaj*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 2019, s. 164.

słusznie, za taki stan winili Kartezjusza i Kanta. Jednak powyższe analizy mogą sugerować, iż pomylili się oni we właściwym określeniu źródeł tego zjawiska. Filozofowie nowożytni bardziej czerpali z myśli nominalizmu i tworzyli własne filozoficzne koncepcje odpowiadające na wyzwania czasu. Jak zostało to wykazane powyżej, do zaniku różnicy ontologicznej przyczynił się najbardziej nominalizm. Być może zatem Heidegger zbyt pochopnie ocenił metafizykę klasyczną nie przeprowadzając rozróżnienia pomiędzy realizmem a nominalizmem. Jego przekonanie, że to, co przeciwne należy wciąż do tego, czemu się sprzeciwia, mogło utrudnić mu rzetelną ocenę i rozróżnienie obu tych kierunków. Nieco przewrotnie można zatem zasugerować, iż postulaty Nietzschego i Heideggera, aby powrócić do tego, co było przed błędną metafizyką, są słuszne, ale oznaczają one powrót do klasycznej metafizyki i próby jej syntezy z wyzwaniami obecnego czasu.

### 3. Nieruchomy Poruszyciel

Pytanie, jak pogodzić świadectwo zmysłów, mówiące o istnieniu ruchu, z rozumem, stało się ważną kwestią nie tylko w nauce o przyrodzie, ale także w metafizyce. Kwestią tą zajął się również Arystoteles, badając nie tylko ruch, ale starając się ponadto wskazać na jego źródła. Arystoteles uważał, że substancjami podległymi ruchowi zajmuje się fizyka, a ruch jest sprawą oczywistą, można go stwierdzić na podstawie obserwacji. Jednak Parmenides i Zenon z Elei przeczyli świadectwu zmysłów, udowadniając niemożliwość ruchu. Jak argumentowali oni, taki rodzaj ruchu, jak np. powstawanie, nie jest możliwy, ponieważ byt może powstać tylko z nie-bytu, a nie-bytu nie ma, więc powstanie czegokolwiek staje się niemożliwe. Zenon z Elei przenosi ten paradoks na ruch lokalny, który odbywa się z jednego miejsca na drugie i wskazuje, że strzała wypuszczona z łuku znajduje się w każdej chwili w konkretnym miejscu, a więc jest w spoczynku, jednocześnie to miejsce opuszczając<sup>88</sup>. Rozwiązanie tego dylematu stanowiło jedno z podstawowych zagadnień Arystotelesowskiej *Fizyki*. Jako sposób na pogodzenie świadectwa zmysłów i rozumu Stagiryta wskazuje właśnie teorię aktu i potencji. Stąd też wywodzi definicję ruchu: „Skoro każdy rodzaj bytu może być wyrażony bądź jako potencjalny, bądź jako w pełni urzeczywistniony (entelechia), *wobec tego urzeczywistnienie bytu jako takiego będzie właśnie ruchem*”<sup>89</sup>. Jak można zauważyć, nie

88 Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 48.

89 Arystoteles, *Fizyka*, 201a.

chodzi tylko o ruch w znaczeniu ruchu lokalnego, ale o ruch w bardzo szerokim znaczeniu, rozumianym jako wszelka zmiana.

Dlatego Arystoteles wskazuje na cztery rodzaje ruchu: „nie ma ruchu poza rzeczami, bo to, co się zmienia, zmienia się zawsze albo substancjalnie, albo ilościowo, albo jakościowo, albo zmienia swe położenie”<sup>90</sup>. Zmiany ilościowe, jakościowe i ruch lokalny, czyli zmiana położenia, stanowią zmiany akcydentalne. Byt podległy tym zmianom może zmieniać swoje miejsce, może zmieniać się jakościowo, np. człowiek zdobywa wykształcenie, nowe umiejętności lub zmienia się ilościowo, np. chudnie lub przybiera na wadze, woda w rzece opada lub przybiera na skutek deszczów. Ruch ilościowy jest również związany z czasem; tak definiuje to Stagiryta: „Albowiem czas jest właśnie ilością ruchu ze względu na «przed» i «po». Nie jest więc czas ruchem, lecz jest ilościową stroną ruchu”<sup>91</sup>. Natomiast zmiana substancjalna dotyczy powstawania i ginięcia danych bytów.

Kluczowe dla zrozumienia Arystotelesowskiej teorii ruchu jest rozróżnienie na „byt sztuczny” (np. dzieło sztuki, jakikolwiek twór człowieka) i „byt naturalny”. W przypadku bytów sztucznych zasada (gr. *arche*, łac. *principium*) wytworzenia danego dzieła jest wobec nich zewnętrzna. W bytach naturalnych ich natura stanowi zasadę wewnętrzną. Tym samym, Stagiryta wprowadza pojęcie zasady (*principium*) również w fizyce<sup>92</sup>. Zdaniem filozofa, podleganie ruchowi stanowi wręcz charakterystyczną cechę bytów naturalnych i pomaga poznać ich naturę: „natura jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty”<sup>93</sup>. Natura stanowi więc istotę danej rzeczy, ujawniając się w działaniu, a istotą rzeczy jest oczywiście substancja, której forma stanowi siłę działającą celowo<sup>94</sup>. Tym samym ruch naturalny, jak np. wznoszenie się dymu czy spadanie kamienia, tłumaczy on jako: „celowe dążenie do właściwego każdemu miejsca”<sup>95</sup>. Dlatego nie ma potrzeby tłumaczenia ruchu naturalnego. Pozostaje jednak ruch wymuszony, którego przyczyny powinny być poznane.

### 3. 1. Pierwsza przyczyna

90 Arystoteles, *Fizyka*, 201a; por. Arystoteles, *Fizyka*, 243a, 226a.

91 Arystoteles, *Fizyka*, 219b; por. Arystoteles, *Fizyka*, 251b.

92 O różnych możliwościach interpretacji terminu „fizyka” w filozofii Arystotelesa porównaj M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 46–47.

93 Arystoteles, *Fizyka*, 192b–193a; por. Arystoteles, *Fizyka*, 192b; por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 104.

94 Na temat utożsamienia natury z formą porównaj W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 101.

95 O ruchu jako dążeniu do osiągnięcia „miejsca naturalnego” porównaj Arystoteles, *O rozmnażaniu i niszczeniu*, 336b; por. Arystoteles, *O duszy*, 415a.

Zdaniem Arystotelesa poznanie naukowe i zdobywanie rzetelnej wiedzy polega właśnie na poznaniu zasad, przyczyn: „Skoro przy wszelkich roztrząsaniach, dla których istnieją zasady czy przyczyny lub elementy, wiedza i rozumienie wynikają właśnie z ich znajomości (wtedy bowiem sądzimy, żeśmy daną rzecz poznali, gdyśmy wykryli jej pierwsze przyczyny i pierwsze zasady aż do ostatecznych elementów), jasne się staje, że i w poznawaniu przyrody najpierw trzeba próbować określić owe pierwsze zasady”<sup>96</sup>. Bardzo podobnie Arystoteles pisze w *Analitykach wtórych*: „Sądzimy, że wówczas poznamy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może”<sup>97</sup>. Badając przyczyny rzeczy, zdecydowanie odrzuca on przekonania, że istnieje jedna zasada lub nieskończenie wiele zasad. Udowadnia on, iż nie może istnieć tylko jedna zasada, ponieważ nie można by wtedy wytłumaczyć przeciwieństw w przyrodzie, jak ciepło i zima. Jednak nie może również istnieć nieskończenie wiele zasad, ponieważ przyroda byłaby niepoznawalna<sup>98</sup>. Jak pokazaliśmy już w tym rozdziale, tłumaczeniu rzeczywistości służy Arystotelesowska teoria czterech przyczyn: formalnej, materialnej, sprawczej i celowej.

Jak zaznacza Arystoteles, w tłumaczeniu żadnego ruchu łańcuch przyczyn nie może być prowadzony w nieskończoność. Muszą istnieć pierwsze zasady, które posiadają inne własności niż znane nam byty, nie są one bowiem wynikiem działania żadnej innej przyczyny; wyjaśniają one też same siebie, są przekonujące w sobie i poznawalne same przez się<sup>99</sup>. Stagiryta jako pierwszą zasadę materialną wskazuje, wspomnianą już, „pierwszą materię”, która pozostaje niepoznawalna dla rozumu przez brak formy, jest swego rodzaju „czystą materią”. Natomiast zasadę formalną, sprawczą i celową sprowadził on, jak zostało to zaznaczone w poprzednim punkcie, do jednej. Dlatego najważniejszym pytaniem staje się pytanie o „czystą” formę/„czysty” akt, która byłaby jednocześnie pierwszą przyczyną sprawczą i celową rzeczywistości<sup>100</sup>. Odpowiedź na to pytanie stanowiłaby równocześnie rozwiązanie pytania o przyczynę ruchu wymuszonego.

W *Fizyce*, badając kwestie ruchu, Arystoteles twierdzi, że ruch wymuszony musi być powodowany przez inną rzecz, która się porusza: „wszystko, co się porusza, musi być

---

96 Arystoteles, *Fizyka*, 184a.

97 Arystoteles, *Analityki wtóre*, 71b.

98 Por. Arystoteles, *Fizyka*, 189a.

99 Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 63; por. Arystoteles, *Fizyka*, 193a.

100 Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 64–65.

poruszane przez coś; bo jeśli nie ma źródła ruchu w sobie, jasne jest, że jest poruszane przez coś innego”<sup>101</sup>. Zatem szukając pierwszej przyczyny ruchu, należy „cofać się” badając kolejne czynniki ruchu. Jednak, jak zauważa filozof, nie można cofać się w nieskończoność: „ciąg ten nie może się przedłużać w nieskończoność, lecz musi być pierwszy czynnik ruchu (...) wszelki bowiem ruch zdąża od punktu wyjściowego do końcowego i nie jest nieskończony ze względu na te krańcowe punkty”<sup>102</sup>.

Wpływ na takie postrzeganie kwestii ruchu miała niewątpliwie wizja wszechświata, jaką przyjmuje i zarysowuje w swoich dziełach Arystoteles. Opiera się ona na założeniu o istnieniu czterech żywiołów, z których składają się ciała naturalne. Dążą one, jak zostało to już wspomniane, do swego „naturalnego miejsca”. Dla ciał ciężkich jest to środek Ziemi, będący jednocześnie środkiem świata. Natomiast dla ciał lekkich miejsce dążenia stanowi „obwód świata”. Zdaniem Stagiryty, w centrum kosmosu znajduje się kulista Ziemia otoczona przez wodę, następnie przez powietrze, które z kolei jest otoczone przez ogień. Ziemia wraz z tymi strefami stanowi świat podksiężycowy. Natomiast sfery gwiazd i planet, zbudowane z kosmicznego eteru, który jest doskonalszy niż inne elementy, ponieważ jest niezniszczalny i niezmienny, stanowią świat nadksiężycowy. Poruszają się one ruchem kołowym, który jest doskonalszy niż ruch liniowy, ponieważ jest wieczny. Ruch liniowy, posiadający swój początek i koniec jest ograniczony. Natomiast dla Arystotelesa kosmos i czas są wieczne, nie można bowiem powiedzieć, że istniało coś „przed” czasem, gdyż samo to stwierdzenie zakłada istnienie czasu. Ponieważ ruch jest związany z czasem, również musi być wieczny: „skoro więc czas jest wieczny, to jasne, że musi również i ruch być wieczny, bo czas jest jakąś własnością ruchu”<sup>103</sup>. Ten warunek spełnia jedynie ruch kołowy, jakim poruszają się ciała niebieskie<sup>104</sup>.

Sfera gwiazd stałych stanowi więc zewnętrzną granicę kosmosu, poza którą nie ma nic więcej<sup>105</sup>. To ona przekazuje ruch do pozostałych ciał niebieskich, a te z kolei poruszają Ziemię. Zdaniem Arystotelesa niemożliwe jest przekazanie ruchu na odległość, ciała muszą się stykać, by ruch został przekazany. Dlatego poszczególne sfery poruszają się i na zasadzie tarcia mechanicznego o kolejną sferę przekazują jej ruch; od sfery gwiazd stałych, aż do Ziemi. Zatem sfera gwiazd stałych staje się pierwszym czynnikiem ruchu,

---

101 Arystoteles, *Fizyka*, 241b; por. Arystoteles, *O niebie*, 288a.

102 Arystoteles, *Fizyka*, 242a.

103 Arystoteles, *Fizyka*, 251b.

104 Por. Arystoteles, *Fizyka*, 219b; por. Arystoteles, *Fizyka*, 251b.

105 Por. Arystoteles, *O niebie*, 279a–279b, 286b, 290b–291a; por. Arystoteles, *O powstaniu i niszczeniu*, 335a; por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 59.

poruszającym się ruchem wiecznym<sup>106</sup>.

Ruch tej sfery nie stanowi jednak dla Stagiryty ostatecznego wyjaśnienia pierwszej przyczyny ruchu. Komentuje celnie Włodzimierz Dłubacz: „Arystotelesa filozoficzna (metafizyczna) teoria ruchu nie pozwalała mu spocząć na osiągnięciu pierwszego nieba jako ostatecznej przyczyny ruchu w całym znanym mu kosmosie. Arystoteles jest niejako zmuszony odkryć ostateczną przyczynę ruchu i w tym odkryciu wyjść poza istniejący świat zmieniających się rzeczy”<sup>107</sup>. Fizyka doprowadza Arystotelesa do sfery gwiazd stałych, pierwszego nieba, jednak to jego metafizyka pobudza go do dalszego badania przyczyny ruchu. Stworzona na podstawie obserwacji, badania i analizy bytów teoria aktu i możliwości, za pomocą której Arystoteles udowodnił istnienie ruchu wbrew paradoksom Parmenidesa i Zenona z Elei, nie pozwoliła mu zatrzymać się na pierwszym niebie jako ostatecznym wytłumaczeniu ruchu. Wówczas bowiem sfera gwiazd stałych poruszałyby samą siebie, co wobec teorii aktu i możliwości jest niemożliwe.

Gdyby coś poruszało samo siebie, byłaby to sprzeczność, gdyż możliwość i akt stałyby się tym samym; coś pod tym samym względem i w tym samym czasie musiałoby być zarówno w potencji, jak i w akcie. Rzecz poruszająca samą siebie musiałaby samej sobie udzielić aktu, tym samym zmiana, jaka w niej następuje, tłumaczyłaby samą siebie. Ostatecznie prowadziłyby to do absurdalnego z punktu widzenia logiki klasycznej wniosku, że jeśli potencja i akt są tym samym, to niebyt jest tym samym co byt. Jednak, jak dowodził Arystoteles, ruch jest przejściem z możliwości do aktu, jest aktualizowaniem się potencji. Możliwość, a więc nie-akt nie może sama z siebie stać się aktem, ponieważ żadna rzecz nie może sobie dać tego, czego nie posiada. W swojej metafizyce Stagiryta jasno wskazuje, że to akt pozwala wnioskować o potencji, to akt tłumaczy możliwość<sup>108</sup>. Nie może potencja tłumaczyć aktu. Tym samym, dla pierwszego nieba również musi istnieć Poruszyciel, który sam jest w akcie. Jednak nie może on być poruszany przez nic innego, ponieważ, jak zaznaczył wcześniej filozof, nie można łańcucha przyczyn prowadzić w nieskończoność. Dlatego Poruszyciel ten nie jest poruszany przez nic innego, jest czystym aktem, tym samym jest Pierwszym Poruszycielem absolutnym<sup>109</sup>.

---

106Por. Arystoteles, *O powstaniu i niszczeniu*, 232a, 322b; por. Arystoteles, *Fizyka*, 226b; por. Arystoteles, *O niebie*, 300b.

107W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 112.

108Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1049b–1050b; por. Arystoteles, *Fizyka*, 257b; porównaj punkt 1.2. niniejszej pracy.

109Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 110, 112.

### 3.2. Cechy Nieruchomego Poruszyciela

Jak zostało już wyjaśnione, Pierwszy Poruszyciel pozostaje nieruchomy. Nie jest poruszany przez nic innego, ale także nie porusza sam siebie, ponieważ wtedy byłby bytem złożonym. Jest to niemożliwe, gdyż wtedy jego złożenie z poszczególnych części musiałoby posiadać jakąś inną przyczynę. Dlatego Pierwszy Poruszyciel jest niezłożony, jak komentuje filozof: „Pierwszy czynnik ruchu wywołuje ruch wieczny w czasie nieskończonym. Jest zatem jasne, że pierwszy czynnik ruchu jest niepodzielny, bez części i pozbawiony jakiegokolwiek wielkości”<sup>110</sup>. Pierwszy Poruszyciel nie może też być bytem skończonym, ponieważ jest źródłem wiecznego ruchu, a byt skończony nie mógłby wywołać nieskończonego ruchu. Dlatego też jest on wieczny<sup>111</sup>.

Dociekania poświęcone pierwszej przyczynie ruchu Arystoteles uzupełnia i kontynuuje w księdze Lambda *Metafizyki*, gdzie wskazuje na istnienie różnych rodzajów substancji. Zdaniem filozofa istnieją trzy rodzaje substancji: „jedna to zmysłowa, która dzieli się na substancję wieczną i substancję zniszczalną; ta ostatnia jest uznawana przez wszystkich; należą tutaj na przykład rośliny i zwierzęta. (...) Inna substancja jest nieruchoma i według pewnych filozofów jest zdolna do istnienia oddzielnego; (...) Substancje zmysłowe są przedmiotem fizyki, bo podlegają ruchowi; natomiast substancja nieruchoma jest przedmiotem innej nauki, jeżeli nie ma żadnej wspólnej zasady z innymi rodzajami substancji”<sup>112</sup>. *Metafizyka* zatem zajmuje się substancją niezmienną, która nie może być badana z punktu widzenia ruchu. Konieczne zatem staje się jej badanie z punktu widzenia bytu<sup>113</sup>. Tym samym Pierwszy Poruszyciel staje się przedmiotem dociekań *metafizyki*, która za swój pierwotny przedmiot przyjęła byt, jako byt.

W Pierwszym Poruszycielu nie ma ruchu, a więc przejścia z możliwości do aktu, nie ma więc w nim potencji. Pozostaje on zawsze w akcji. Będąc czystym aktem, czystą formą, czystą energią jest substancją wiecznie działającą, aktem substancjalnym<sup>114</sup>. Dlatego Pierwszy Poruszyciel jest substancją niematerialną. Arystoteles rozważa możliwość istnienia pierwszej substancji jedynie w potencji, ale odrzuca takie dociekania. Tłumaczy on, że gdyby możliwość była wcześniejsza od aktu, niczego by nie było: „jest bowiem

---

110Arystoteles, *Fizyka*, 267b.

111Por. Arystoteles, *Fizyka*, 267b.

112Arystoteles, *Metafizyka*, 1069a–1069b.

113Por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa*, dz. cyt., s. 287.

114Por. Arystoteles, *Metafizyka*, XII 6; por. M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesesa*, dz. cyt., s. 294.

możliwe, żeby wszystko było zdolne do istnienia, a jeszcze nie istniało. (...) Jak bowiem może powstać ruch, jeśli nie ma przyczyny sprawczej w akcie? Materiał sam się nie poruszy”<sup>115</sup>. Gdyby Pierwszy Poruszyiciel był w możności, a nie w akcie, wówczas nic nie byłoby w akcie; wszystko pozostawałoby jedynie w możności.

Jak podkreśla Krąpiec: „Tego rodzaju sformułowanie myśli przez Arystotelesa jest chyba najwyższym tytułem do chwały i wielkości geniuszu Stagiryty. On to bowiem po raz pierwszy zwrócił uwagę na to, że rzeczywistości nie można tłumaczyć przez potencjalność, lecz najwyższym uzasadnieniem rzeczywistości jest akt, który jest racją dostateczną, naczelną. Arystoteles, wskazując na pierwszeństwo aktu przed możnością, odgrodził się od prób tłumaczenia świata za pomocą absolutnego ewolucjonizmu. Ewolucjonizm wychodząc od czystej możności, staje się *de facto* próbą tłumaczenia tego, co jest przez to, co nie jest. Dlatego, jego zdaniem, próby tłumaczenia świata jako powstałego z potencjalności, z nie-bytu są błędem filozoficznym albo bajkami mitologów. Jedynie akt może uzasadnić potencję, nie odwrotnie. Tym samym Arystoteles stanął przed dylematem, do którego rozumienia nie doszło bardzo wielu późniejszych, nawet współczesnych nam filozofów. Dylemat ten brzmi: Bóg jako substancja będąca czystym aktem – albo też nicość. A jeśli coś, jeśli akt jakiś, jeśli jakakolwiek rzeczywistość, to z konieczności metafizycznej, z natury rzeczy Byt Pierwszy, substancja będąca aktem czystym”<sup>116</sup>.

Pierwszy Poruszyiciel jest również bytem koniecznym, ponieważ nie może istnieć inaczej; nie zawiera on w sobie materii, która jest nośnikiem innych możliwości. Tym samym jest on pierwszą zasadą, a jego sposobem istnienia jest Dobro: „Pierwszy Poruszyiciel jest więc bytem koniecznym; o ile jest bytem koniecznym, jego sposobem istnienia jest Dobro, i w tym sensie jest pierwszą zasadą”<sup>117</sup>. Jako Dobro Pierwszy Poruszyiciel działa oraz porusza rozum i wolę jako przedmiot dążenia; jest więc Pierwszym Dobrem, które przyciąga świat „jak ukochany, który przyciąga kochającego”<sup>118</sup>. Pozostając zatem nieruchomym, porusza sferę gwiazd stałych, będąc pierwszą przyczyną celową. Pierwsze niebo porusza się dążąc do swego celu, jakim staje się nieruchomy Poruszyiciel. Nie może ono poruszać się dla innego celu, np. jedynie dla przekazania ruchu do innych sfer, ani dla powstania bytów zniszczalnych i zmiennych. Byłoby to sprzeczne z hierarchią

---

115 Arystoteles, *Metafizyka*, 1071a–1070b.

116 M. A. Krąpiec, *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, dz. cyt., s. 297.

117 Arystoteles, *Metafizyka*, 1072a.

118 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 127; por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072a–1072b.



celów i dóbr. Zdaniem Arystotelesa, cel wyższy nie może istnieć dla celu niższego.

Opisując kolejną cechę Nieruchomego Poruszyciela: doskonałość, Arystoteles odnosi się do tego, co w człowieku jest najbardziej doskonałe: do poznania intelektualnego. Człowiek jest najdoskonalszym z bytów w świecie podksiężycowym, zaś w człowieku doskonałość jest związana z posiadaniem rozumu. Właściwym i najlepszym działaniem dla istoty rozumnej jest poznanie umysłowe; daje ono szczęście płynące z poznania. Te właściwości odnoszą się też do Pierwszego Poruszyciela, który – zdaniem Arystotelesa – będąc czystą formą, jest intelektem, który prowadzi życie w pełni szczęśliwe. Nie można w inny sposób pojąć doskonałej formy, która nie jest związana z materią<sup>119</sup>. Komentuje filozof, co ciekawe, zmieniając określenie z „Pierwszego Poruszyciela” na słowo „Bóg”:  
„Życie również przysługuje Bogu, bo życie jest aktem rozumu, a Bóg jest samym aktem; ten samoistny akt jest życiem najlepszym i wiecznym. Można więc powiedzieć, że Bóg jest żywym bytem, wiecznym i najlepszym; przysługuje mu też wieczne i nieprzerwane trwanie; bo to właśnie jest Bóg”<sup>120</sup>.

Przedmiotem poznania Boga może być tylko to, co najdoskonalsze, a więc On sam; nie ma w nim rozróżnienia na myślący podmiot i przedmiot myśli. W Pierwszym Poruszycielu, ponieważ jest on zawsze w akcji, myśl i przedmiot myśli są tym samym. Wszystko, co istnieje poza Nim, jest zmienne; myśląc więc o tym, co zmienne sam by się zmieniał, ponieważ poznający upodabnia się do tego, co poznaje. Jest to niemożliwe, ponieważ jako czysty akt pozostaje on niezmienny. Dlatego wskazuje Arystoteles:  
„Myślenie samo przez się jest myśleniem o tym, co jest najlepsze samo przez się, a to, co jest myśleniem w pełnym znaczeniu, jest myśleniem o tym, co jest najlepsze w pełnym znaczeniu. Rozum myśli o samym sobie przez uczestniczenie w przedmiocie myśli (...); staje się bowiem przedmiotem myśli, wchodząc w kontakt ze swoim przedmiotem i myśląc o nim, tak że myśli i przedmiot myśli są tym samym”<sup>121</sup>; „Tak więc boski rozum myśli o sobie (skoro jest najznakomitszą z rzeczy), a jego myślenie jest myśleniem o myśleniu”<sup>122</sup>. Jednak sposób, w jaki poznaje Nieruchomy Poruszyciel nie może być dyskursywny, ponieważ nie ma w nim ruchu, możliwości. Zatem musi to być poznanie bezpośrednie, niedyskursywne, całe naraz, a więc poznanie kontemplacyjne, które Arystoteles uważa za najdoskonalsze. Dlatego, zdaniem Stagiryty, Bóg znajduje się

---

119Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072b; por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 159.

120Arystoteles, *Metafizyka*, 1072b.

121Arystoteles, *Metafizyka*, 1072b.

122Arystoteles, *Metafizyka*, 1074b.

w wiecznej kontemplacji<sup>123</sup>.

Zdaniem Arystotelesa ruch w świecie tworzy jedność, dlatego musi istnieć tylko jedno źródło ruchu. Tym samym można wnioskować o istnieniu tylko jednego Nieruchomego Poruszyciela, który stanowiłby gwarant jedności w świecie<sup>124</sup>. W ósmej części księgi Lambda Stagiryta stawia pytanie, czy istnieje jeden, czy wielu Nieruchomych Poruszycieli. Sugeruje on, że ponieważ istnieją różne ruchy przestrzenne, np. ruchy kołowe planet, każdy z nich powinien być wywołany przez innego Poruszyciela. Podobnie, skoro istnieje wiele sfer niebieskich, każda z nich domagałaby się własnego sprawcy ruchu i celu. Jednak w końcowych zdaniach tej części filozof pisze: „Oczywiste jest, że istnieje tylko jedno niebo. Gdyby bowiem istniały liczne nieba, tak jak liczni są ludzie, wtedy zasada ruchu każdego nieba byłaby formalnie jedna, ale liczbowo byłyby liczne. To wszystko jednak, co jest liczbowo liczne, posiada materię; jedna bowiem i ta sama definicja, na przykład definicja człowieka, odnosi się do wielu osób, podczas gdy Sokrates jest jeden. Jednak pierwsza istota ( $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ ) nie ma materii; jest bowiem pełną rzeczywistością [czyli Entelechią]. A zatem Nieruchomy Pierwszy Poruszyciel jest jeden zarówno według definicji, jak i liczbowo; również i to, co jest w wiecznym ruchu i ciągle jest, jedno. Zatem istnieje tylko jedno niebo”<sup>125</sup>. Choć pomiędzy badaczami i komentatorami nie ma zgodności co do absolutnej jedności Nieruchomego Poruszyciela, to istotny pozostaje fakt, że zdaniem Arystotelesa świat niedoskonały, przypadkowy, zależny wskazuje na byt doskonały, konieczny, absolutny. Kosmologia i metafizyka stworzona z obserwacji i badania bytów doprowadziły Arystotelesa do uznania istnienia Nieruchomego Poruszyciela.

#### 4. Rozumowe poznanie Boga a ontoteologia

Bez wątpienia kosmologia Arystotelesa i jego mechanika, warunkowana stanem wiedzy, jaki panował w starożytności, wydaje się być obecnie archaiczna. Należy zauważyć, że w astronomii Stagiryta cofnął się, odrzucając hipotezę mówiącą o ruchu Ziemi i tym samym przyczynił się do utrwalenia na tysiąclecia geocentryzmu. Nadanie przez niego pierwszemu niebu niemal boskiego wymiaru stało się pewną przeszkodą dla

---

123Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 1072b; por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 160

124Por. Arystoteles, *Fizyka*, 257a.

125Arystoteles, *Metafizyka*, 1074a; por. M. Krapiec, *Metafizyka Arystotelesa*, dz. cyt., s. 307–310.

swobodnego rozwoju astronomii<sup>126</sup>. Popęłnił równieŹ, obecnie oczywiste, błędy w swojej teorii ruchu. W swoich rozważaniach, pozostając wierny potocznemu doświadczeniu, przyjął prędkość średnią tam, gdzie potem Isaac Newton poprawnie wskaŹe na przyśpieszenie. Używał on równieŹ dość niejasnych, z punktu widzenia fizyki, pojęć jak: „rzecz poruszana” i „czynnik poruszający”, co takŹe stanowi Źródło jego błędu. Dopiero wraz z rozwojem fizyki doprecyzowano te pojęcia jako „siłę” i „masę”. Te wymienione błędy Stagiryty wpłynęły na jego przekonanie, Źe siła, a więc „czynnik poruszający”, jest konieczna do wywołania ruchu<sup>127</sup>. Dlatego sformułował on zasadę, Źe wszystko, co się porusza, musi być poruszane przez coś innego. Zasada ta, jak zostało to zaprezentowane, doprowadziła do przekonania o konieczności Pierwszego Poruszyciela. Jednak wraz z rozwojem fizyki Newton formułując drugie prawo dynamiki, wskazał, iŹ siła jest konieczna do wywołania przyśpieszenia, nie do podtrzymywania ruchu.

Newtonowskie odkrycie doprowadziło do likwidacji mechanistycznej przesłanki mówiącej o konieczności istnienia Pierwszego Poruszyciela. Wydaje się zatem, Źe rozwijająca się fizyka stopniowo ukazała brak konieczności odwoływania się w nauce do czynnika nadprzyrodzonego, jak zauważał Nietzsche, wskazując na oświecenie jako czas śmierci Boga<sup>128</sup>. Jednak, jak podkreśla Michał Heller, naleŹy pamiętać, Źe Arystoteles pojmował ruch bardzo szeroko, nie tylko jako ruch lokalny<sup>129</sup>. Choć nowoŹytna fizyka wykazała niekonieczność Pierwszego Poruszyciela w tłumaczeniu ruchu, to nie mogła wykluczyć go jako Źródła innego rodzaju zmian. Pomimo błędów, jakie zawiera Arystotelesowska fizyka, nie ulega wątpliwości niebagatelny wkład filozofa w rozwój tej nauki. Współczesna fizyka, posługując się metodą matematyczno-empiryczną, nie moŹe zapomnieć, Źe pierwsze przesłanki w kierunku stworzenia tej metody pojawiają się właŹnie u Arystotelesa. To on wskazał, iŹ badania naleŹy prowadziĆ tak daleko, jak pozwala na to problem, który się bada<sup>130</sup>. Dlatego współczesne nauki mogą wciąŹ się rozwijać, doskonalać swoje metody i poszerzając zakres zdobywanej wiedzy.

#### 4.1. Ontoteologiczne skaŹenie Boga?

Wiele zarzutów dotyczących filozofii Arystotelesa skupia się na jego obrazie Boga –

---

126Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, dz. cyt., s. 126–127.

127Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 51–52.

128Porównaj rozdział I, podpunkt 2.1 niniejszej pracy.

129Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 52–53.

130Por. Arystoteles, *O niebie*, 294b.

Nieruchomego Poruszyciela. Uznaje się takiego Boga za metafizyczną karykaturę, jak sugerowali Nietzsche i Heidegger, która stała się martwa i przestała być istotna dla człowieka. Trzeba jednak zaznaczyć, że o ile, jak zostało to już przedstawione, kosmologia i fizyka Stagiryty są obecnie uznawane za archaiczne, o tyle sam sposób jego myślenia wydaje się nie podlegać tej krytyce. Zadaniem Thomasa Josepha White'a myśl Arystotelesa odkrywa niezmiennie zasady metafizycznego myślenia i w tym wymiarze pozostaje ponadczasowa<sup>131</sup>. Podobnie pisał również Dłubacz: „niemniej jednak to Arystoteles jest ojcem racjonalnego (naturalnego) sposobu stawiania zagadnienia Boga – poprzez analizę faktów dostępnych zwykłym podmiotom poznającym (ludziom). (...) Obok naturalnych (racjonalnych i irracjonalnych) źródeł występowania wciąż w kulturze problemu Boga, przyjmuje się istnienie źródeł nadnaturalnych (Objawienia). Arystoteles ze swoją koncepcją Boga stoi u podstaw naturalnego i racjonalnego zarazem postawienia zagadnienia Boga. Między innymi dzięki takiej optyce problem Boga nie znika z ludzkiego życia, bo jest to ostatecznie problem rozumienia rzeczywistości”<sup>132</sup>. Dłubacz wskazuje tu na dwa źródła stawiania problemu Boga i pytania o Boga – naturalne i nadnaturalne. Arystoteles, reprezentujący drogę naturalną i racjonalną, wskazał możliwość myślenia o Bogu i szukania Boga poprzez obserwację świata mocą ludzkiego rozumu. Ukazał on tym samym, jak daleko może posunąć się ludzki rozum w mówieniu o Bogu i szukaniu Go. Oczywiście, Stagiryta dokonał tego na podstawie sobie dostępnej wiedzy o świecie; wiedza ta uległa zmianie, jednak taki sposób szukania Boga może być zastosowany także przy innym poziomie wiedzy<sup>133</sup>.

Nie wyklucza to, jak słusznie zauważa Dłubacz, Objawienia. Rozum ludzki nie rości sobie prawa do wyczerpania zagadnienia Boga. Zatem Bóg, jakiego ukazał Arystoteles, jest Bogiem, jakiego odkrywa ludzki rozum, obserwując świat. Nie wyczerpuje to jednak wiedzy o Bogu, jest to jedynie pewna ograniczona wiedza, do jakiej może dojść rozum o własnych siłach. Stagiryta uznawał bowiem granice rozumu, przyjął on, że pewnych rzeczy nie da się udowodnić; np. istnienie ruchu, tak samo, jak istnienie substancji było dla niego oczywiste, podobnie zresztą jak istnienie zasady niesprzeczności. Zatem można stwierdzić, że rozumowe poznanie Boga, takie, na jakie wskazuje Stagiryta, nie tworzy karykatury Boga, ukazuje jedynie to, co o Bogu można stwierdzić rozumem i nie jest

---

131Por. T. J. White, *Wisdom in The Face of Modernity. A Study in Thomistic Natural Theology*, Ave Maria, Florida 2009, s. 66.

132W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 183.

133Por. T. J. White, *Wisdom in The Face of Modernity*, dz. cyt., s. 66.

zamknięte na pogłębienie ludzkiej wiedzy o Bogu przez Objawienie.

Co ważne, jak podkreśla White, Bóg wyłaniający się z pisma Arystotelesa nie jest zamknięty w szeregu bytów, nie jest jednym z bytów, jak zarzucał ontoteologii Heidegger. Jest On poznany jako transcendentna przyczyna wszystkich bytów. Będąc czystym aktem, pozostaje zupełnie inny od bytów, jakie zna człowiek, a także od samego człowieka. Imiona, jakimi zostaje określony są z konieczności jedynie analogiczne<sup>134</sup>. Dlatego też nie wyczerpują one wiedzy o Bogu, a tym bardziej nie obejmują one sobą Boga. Nie można stwierdzić, że zachodzi tu proste utożsamienie Boga z pojęciem, jakim jest opisany. Co ważne, klasyczna metafizyka nie pojmowała bycia bytu, nawet bytu wiecznego, będącego zawsze w akcji, głównie w znaczeniu „bycia obecnym”, tj. realnego trwania, urzeczywistnienia, uaktualnienia. Nie nastąpiło utożsamienie „bycia” z „obecnością”, a dalej z Bogiem, jako zawsze i najdoskonalej stale obecnym bytem; utożsamienie, którego w klasycznej metafizyce doszukiwał się Heidegger<sup>135</sup>.

Jak celnie wskazuje Maksymilian Beck, klasyczna metafizyka pojmowała bycie bytu w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, jako bycie, istnienie obiektywne, byt „jest” – na przykład człowiek „jest”, drzewo „jest”. Po drugie, jako bycie w sensie konkretnej rzeczywistości, bycie konkretnym bytem mającym swoją formę, na przykład bycie człowiekiem – człowiek „jest” człowiekiem. Zatem klasyczna metafizyka opisywała bycie bytu na te dwa sposoby: obiektywny, wspólny wszystkim bytom i konkretny, czyli bycie danym bytem. Drugie, konkretne znaczenie bycia mieści się w pierwszym. Wszystkie byty „są” i to jest im wspólne. Jednak w tym obiektywnym byciu każdy z nich „jest” na sobie właściwy sposób: człowiek jako człowiek, drzewo jako drzewo; każdy z nich ma swoją formę dążącą do konkretnego celu<sup>136</sup>. Zdaniem Becka, Heidegger rozumiał pierwsze znaczenie bycia właśnie jako „obecność”, uobecnienie bytu; drugiego znaczenia nie dostrzegł lub utożsamiał z pierwszym<sup>137</sup>. Dlatego Heidegger postulował badanie bytu, szczególnie bytu ludzkiego w jego własnej specyfice. Analizował *Dasein* w oryginalności jego bycia, innego od pozostałych bytów. Bez wątpienia, Heidegger słusznie pragnął zgłębić specyfikę ludzkiego bycia, sens istnienia człowieka nie tylko jako bytu pośród bytów – znaczenie obiektywne, ale jako bytu innego od wszystkich – znaczenie konkretne.

---

134Por. T. J. White, *Wisdom in The Face of Modernity*, dz. cyt., s. 66; Stein zauważa, że właśnie w zabiegach o analogię bytu może zawierać się właściwe pytanie o sens bycia, którego Heidegger zdawał się tam nie dostrzegać, por. E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 182.

135Porównaj II podpunkt 1.2. niniejszej pracy.

136Por. M. Beck, *Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit”*, „Philosophische Hefte” 1928 nr 1, s. 20.

137Por. M. Beck, *Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit”*, dz. cyt., s. 20.

Klasyczna metafizyka być może rzeczywiście nie poświęciła dostatecznej uwagi badaniu specyfiki bycia bytów konkretnych. Niemniej, знаła takie rozróżnienie znaczenia bycia, czego nie zauważył w niej Heidegger, błędnie sprowadzając jej rozumienie bycia jedynie do obecności. Dla klasycznej metafizyki Bóg „jest” w znaczeniu obiektywnym. Posiada pewne charakterystyczne dla siebie cechy, jednak głębia Jego bycia w znaczeniu konkretnym, specyficznym dla niego, znajduje się już poza możliwością ludzkiego, ograniczonego, rozumowego poznania. Klasyczna metafizyka, stwierdzając obiektywnie istnienie Boga, nie wyczerpuje wiedzy o nim, nie rości sobie prawa do pełnego poznania jego bycia. Heidegger, nie rozróżniając w klasycznej metafizyce tych dwóch sposobów rozumienia bycia, niesłusznie oskarża ją o sprowadzenie sensu bycia jedynie do obecności i tym samym ograniczenie Boga.

Zadaniem Becka, Heideggerowi umyka również fakt, że klasyczna metafizyka pojmowała byt dynamicznie<sup>138</sup>. Forma/energeia nie jest tylko tym, co niezmiennie w bycie, ale jest siłą działającą. Byt dążąc do aktu wciąż „się staje”. Jego dynamizm nie ma na celu głównie „uobecniania”, „czynienia obecnym”, ale celem jest entelechia, osiągnięcie doskonałości formy danego bytu. Metafizyka Arystotelesa, nawet uznając byty wieczne za będące zawsze w akcie, a Boga za czysty akt, nie podkreśla ich stałej obecności jako warunku ich prawdziwości. Stała obecność nie jest również wyznacznikiem prawdy, której „gwarantem” byłby Bóg, jako zawsze stale obecny. Klasyczna definicja prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością, jaką podaje Arystoteles, może również odnosić się do chwili. Stwierdzenie „pada deszcz” może być prawdziwe tylko przez jakiś czas, a gdy pogoda ulegnie zmianie, może ono stać się błędne. W optyce Arystotelesa dynamizm rzeczywistości nie wyklucza klasycznej definicji prawdy ani odwrotnie. Zdanie „to jest jabłoń” jest prawdą zarówno w odniesieniu do młodego pędu, jak i do wieloletniego drzewa. Forma w rzeczy, będąc tym, co określa dynamizm, cel jej „stawania się”, umożliwia stwierdzenie prawdy, nawet gdy rzecz się zmienia. Wydaje się zatem, że to odrzucenie formy w rzeczy i celowości stawania się, bardziej niż samo stwierdzenie dynamizmu rzeczywistości, stoi u początków odrzucenia klasycznej definicji prawdy przez Nietzschego i uznania przez niego Boga metafizyki jako statycznego gwaranta prawdy, która zaprzecza dynamizmowi rzeczywistości.

Warto również zauważyć, że Bóg, jaki wyłania się z pism Arystotelesa, nie jest nieruchomy w sensie sztywnej statyczności i braku działania. Jak sugeruje Enrico Berti,

---

138Por. M. Beck, *Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit”*, dz. cyt., s. 21–22.

Heidegger, postulując odrzucenie łacińskiego tłumaczenia *actus* i *potentia* koncentruje się na ich znaczeniu w języku greckim, ale tylko w ich odniesieniu do ruchu. Natomiast Arystoteles kładł nacisk na filozoficzne znaczenie tych pojęć i nie rozumiał aktu jedynie jako ruchu lokalnego, ale przede wszystkim jako czynność<sup>139</sup>. Dlatego Nieruchomy Poruszyciel, choć pozostaje nieruchomy w znaczeniu braku ruchu lokalnego, przemieszczania się, jest jednak jako czysty akt działający (nawet jeśli tym działaniem jest „tylko” kontemplacja).

Warto zwrócić także uwagę na to, jaki rozum poznaje Boga. W filozofii zarówno Nietzschego, jak i Heideggera, pozostających w pewnej opozycji do oświecenia, poznanie prawdy nie stanowi funkcji rozumu. Ich zdaniem rozum tworzy tylko „użyteczne fikcje”, a jedną z nich był również Bóg metafizyki, ontoteologii. Przedstawiany przez krytyków metafizyki słaby rozum nie jest w stanie stwierdzić nic o Bogu. Dlatego, jak postulował Heidegger, o Bogu powinna mówić jedynie wiara. Wyraźnie zatem można dostrzec różnicę w koncepcji rozumu, jaką przyjmował Stagiryta, oraz tą jaka powstała w oświeceniu i koncepcją słabego rozumu, jaka wyłania się z pism krytyków metafizyki<sup>140</sup>. Wydaje się jednak, że zasadnie krytykując oświeceniowy rozum absolutny, próbujący wyczerpać wiedzę o Bogu i tworzący przez to Jego wypaczony obraz, krytycy metafizyki odrzucili także rozum świadomy swoich ograniczeń, który może odkrywać pewne aspekty wiedzy o Bogu. Pozostaje bowiem ważne i nierozstrzygnięte w pismach Heideggera pytanie: czy wiara pozostawiona sama sobie również nie ulegnie wypaczeniu?<sup>141</sup>.

Wiele lat po rozważaniach Heideggera, pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, dostrzegając konsekwencje wynikające z radykalnego oddzielenia wiary i rozumu: „Wiara pozbawiona oparcia w rozumie skupiła się bardziej na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie, że przestanie być propozycją uniwersalną. Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne

---

139Tym samym Berti zarzuca Heideggerowi, że dokonał „przemocy hermeneutycznej”, próbując ukazać w filozofii Arystotelesa rzeczy przeciwne do tych, jakie w rzeczywistości ona zawiera, por. E. Berti, *Arystoteles w XX wieku*, dz. cyt., s. 126, 123, 136.

140Por. R. Woźniak, *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2013 nr 8, s. 12; autor w zwięzłych i celnych słowach wskazuje na odrzucenie rozumu, jakie dokonało się w epoce postmodernizmu, niejako w odpowiedzi na oświeceniową ekspansję rozumu; koncepcje rozumu w oświeceniu porównaj L. Łysień, *Bóg, rozum, wiara*, dz. cyt., s. 106–107.

141Heidegger chciał napisać jeszcze jedno dzieło, jako pewną kontynuację *Sein und Zeit*. Być może znalazłby się w nim opis stosunku i odniesienia *Dasein* do Boga. Heidegger reflektował: „Gdyby przyszło mi jeszcze spisywać jakąś teologię – a czasami odczuwam taką skłonność – to termin bycie nie mógłby się tam w żadnym wypadku pojawić”. Cyt. za: J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 97; niestety nie zdążył on owego dzieła stworzyć. Zatem niniejsza analiza, z konieczności, musi bazować jedynie na tym, co zawarł on na ten temat w powstałych dziełach.

niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który kazałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu<sup>142</sup>. Jest to niezwykle ważne, ponieważ rozważania na temat Boga podejmowane przez rozum zadufany we własne siły, mogą wytworzyć karykaturę Boga, jak słusznie zauważyli Nietzsche i Heidegger. Jednak rozważania te mogą również trafić w próżnię, gdy zostaną odniesione do współczesnej koncepcji słabego rozumu<sup>143</sup>. Konieczny zatem wydaje się powrót do koncepcji rozumu zdolnego poznać prawdę i pewne aspekty wiedzy o Bogu, jednocześnie znającego swe ograniczenia i nienegującego Tajemnicy Boga.

#### 4.2. Ontoteologiczne skażenie filozofii?

Powinniśmy zająć się w tym miejscu kolejnym zarzutem, jaki postawił Heidegger, formułując swoją krytykę ontoteologii. Jako szkodliwe połączenie filozofii i teologii ontoteologia miała bowiem zaszkodzić także, a może przede wszystkim, filozofii, narzucając jej teologiczną orientację. Jednak w analizie, jaką podejmuje Arystoteles, rozpoczyna on od świata i bytów konsekwentnie dochodząc do Boga. Stagiryta nie zakłada istnienia Boga jako punktu wyjścia dla swoich analiz. To świat wskazuje na Boga, wyłania się On z rozumowej analizy rzeczywistości. Rozum ludzki dochodzi do Niego poprzez szukanie odpowiedzi na pytania, jakie wypływają z doświadczenia bytów. Celnie komentuje to White: „Arystotelesowskie badanie przyczyn bytu, dalekie od Boga, bada najpierw substancję, aktualność i potencjalność fizycznych rzeczywistości. (...) Bóg nie jest znany ludzkiej intuicji w sposób bezpośredni. Raczej, jest znany tylko pośrednio i analogicznie jako transcendentna mądrość, od której wszystko zależy”<sup>144</sup>.

Dlatego wydaje się nie mieć racji argument mówiący, że pytanie o Boga w filozofii

---

142FR 48.

143Warto nadmienić, że postulat powrotu do koncepcji rozumu, który jest w mocy odkryć i poznać prawdę, jednak równocześnie jest on świadom swoich ograniczeń i niemożliwości wyczerpania zagadnienia Boga, przedstawił już Chesterton. Ten angielski pisarz i dziennikarz, apologeta wiary chrześcijańskiej i obrońca Kościoła katolickiego, zmarły w 1936 roku, a więc w zaledwie kilka lat po publikacji *Sein und Zeit*, przedstawiał w swoich pismach koncepcję konieczności powrotu do zdrowego rozsądku i klarownych zasad myślenia. Jego zdaniem zarówno nieograniczona ekspansja rozumu, jak i jego odrzucenie prowadzą do upadku człowieka. Ukazywał on w niezwykle oryginalny sposób racjonalność wiary chrześcijańskiej/katolickiej i konieczność współistnienia wiary i rozumu dla dobra obu, por. G. K. Chesterton, *Wiekiasty Człowiek*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa 2004; por. G. K. Chesterton, *Obrona wiary. Wybór publicystyki (1920–1930)*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa 2012; por. D. Ahlquist, *Common sense: 101 lessons from G. K. Chesterton*, San Francisco 2006.

144T. J. White, *Wisdom in The Face of Modernity*, dz. cyt., s. 65–66.



utrudnia prawdziwe poznanie bytów i bycia. Arystoteles nie pomija bogatej różnorodności rodzajów, gatunków i kategorii bytowych, nie ignoruje on osobliwości bytu, sztucznie wprowadzając jedność. Analizując konkretne byty, odkrywając w nich akt i możliwość, a więc wewnętrzny dynamizm, Stagiryta wskazuje, iż byty te istnieją w stawaniu się, wciąż dążąc do realizacji swojej formy jako przyczyny i celu ich działania. To analiza konkretnych rzeczy sugeruje Arystotelesowi konieczność istnienia transcendentnego horyzontu przyczynowego<sup>145</sup>. To konkretne byty wskazują na Boga. Nie jest więc tak, że w myśli Arystotelesa Bóg został wprowadzony do filozofii z zewnątrz, jako zakładany z góry gwarant jedności świata lub, co gorsza, gwarant jedynie spójności Arystotelesowskiego systemu. Gwarant, który utrudniałby prawdziwe poznanie, narzucając swoją optykę.

Bóg w filozofii Arystotelesa nie jawi się jako narzędzie, za pomocą którego Stagiryta uzupełnia swój system filozoficzny i które miałyby jedynie zapewniać jedność świata. Przeciwnie, to sposób rozumowania Arystotelesa prowadzi do odkrycia jedności w różnorodnym świecie; tej jedności i racjonalności, którą odkrywają również współczesne nauki, szczególnie fizyka. Podkreśla niezwykle celnie Heller: „uważam, że zasadniczy cel nauki polega na rozszyfrowaniu tego, co chrześcijanie nazywają *Logosem* stworzenia. (...) Z tej perspektywy można też zrozumieć, dlaczego tak trudno jest znaleźć dowody na istnienie Boga. Tradycyjne dowody odwołują się do stwierdzenia pewnych *vestigia Dei*, śladów Jego aktywnej obecności w świecie. Chodziłoby o odnalezienie takich miejsc w świecie materialnym, w których pojawiłby się w sposób czytelny «Jego podpis». W rzeczywistości cały wszechświat – a nie tylko jego poszczególne części – jest przejawem stwórczej mocy Boga”<sup>146</sup>.

Racjonalność świata jest jednym z podstawowych zagadnień, z jakim mierzy się filozofia przyrody. Problem racjonalności świata to w rzeczywistości problem czytelności i zrozumiałości bytu. Dzięki swojej racjonalności przyroda staje się możliwa do badania i poznania. Nie byłoby sensu zwracać się do niej z racjonalnymi pytaniami, gdyby nie oczekiwało się otrzymania od niej racjonalnych odpowiedzi. Ogromne sukcesy zmatematyzowanej metody empirycznej w badaniu przyrody wskazują na zasadność przypisywania jej racjonalności oraz możliwości rozumowego poznania. Arystoteles wpisuje się w europejskie dzieje badań przyrodniczych, które opierają się na tej racjonalności. Od jońskich filozofów przyrody, poprzez Platona, Arystoteles, Kartezjusza,

145Por. T. J. White, *Wisdom in The Face of Modernity*, dz. cyt., s. 65.

146M. Heller, *Bóg i nauka*, dz. cyt., s. 206.

Leibniza, Newtona, Kanta, aż po współczesne spory o racjonalność nauki w ogóle, jakie zapoczątkował Karl Popper, toczy się historia prób ujęcia i wy tłumaczenia racjonalności i możliwości poznania świata, zgodnie z maksymą wypowiedzianą przez Alberta Einsteina: „Najbardziej niezrozumiałą rzeczą jest to, że świat jest zrozumiały”<sup>147</sup>.

Świat nie jest nieuporządkowanym chaosem, jak widział go Nietzsche czy Heidegger, może on być poznawany i rozumiany<sup>148</sup>. To sam Wszechświat stawia człowieka wobec dalszych, metafizycznych już pytań, przed jakimi stanął także Arystoteles. Jak podkreśla Heller, filozofia przyrody obficie czerpie nie tylko z nauk przyrodniczych, ale i z metafizyki. Istnieje odrębny zespół zagadnień, które można nazwać metafizyką przyrody: czy jest ona bytem samoistnym, czy jest zależna w istnieniu, jaki jest stosunek świata do Boga, czy istnieją w świecie wartości?<sup>149</sup> Naukowcy od zawsze starają się znaleźć teorię ostateczną, która w zadowalający sposób wytłumaczyłaby część lub całość rzeczywistości. Jak pisze Mariusz Szymkiewicz, jedną z przyczyn poszukiwania takiej koncepcji stanowi przekonanie o racjonalności i jedności świata<sup>150</sup>. To tylko niektóre z dowodów na to, iż racjonalność i jedność w świecie nie zostały sztucznie wprowadzone czy nałożone na filozofię i naukę przez metafizykę, ale świat sam na nie wskazuje, a człowiek jest zdolny je odkrywać.

#### 4.2.1. Człowiek wobec pytań metafizycznych

Pytania metafizyczne i próby całościowego zrozumienia świata wciąż pozostają istotne dla człowieka. Dotyczy to także pytania o Boga, jakiego można poznać badając świat. Rodzi się zatem pytanie, dlaczego człowiek ma radykalnie oddzielać porządek wiedzy i racjonalności od pytań o Boga, jak postulował Heidegger w krytyce ontoteologii? Warto bowiem podkreślić, iż nie tylko świat prowadzi człowieka do tych pytań, ale również jego własne doświadczenie. Bez wątplenia jedne z najlepszych opisów ludzkiego doświadczenia zawierają się w pismach Heideggera, co w znacznej mierze przyczynia się

---

147Cyt. za: M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 230; por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 167–187, 228–229; por. K. Popper, *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 247–301.

148Por. M. Szymkiewicz, *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Poznań 2009, s. 110–116.

149Por. M. Heller, *Filozofia przyrody*, dz. cyt., s. 234.

150Por. M. Szymkiewicz, *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych*, dz. cyt., s. 7; autor wskazuje na niegasnące wysiłki człowieka, by stworzyć taką teorię nie tylko na polu nauk szczegółowych, ale także w sferze religii czy mitów. Jednak, jak podkreśla, nie jest to proste, a człowiek wciąż natrafia na różnego rodzaju trudności. Niemniej marzenie o stworzeniu takiej teorii nie przestaje inspirować szczególnie badaczy przyrody.

do tak silnego oddziaływania jego filozofii. Jednak według niego, doświadczenia te mogą otworzyć człowieka jedynie na głos bycia i nie prowadzą one do pytania o Boga, które można postawić jedynie w granicach wiary. Czy jednak rzeczywiście doświadczenia te nie mogą otworzyć człowieka na Boga i na Niego nie wskazują? Interesującą analizę tego zagadnienia przedstawiła Stein.

Zdaniem Heideggera człowiek jest tak dalece skończony, iż nie może sam z własnej woli stanąć wobec nicości<sup>151</sup>. To doświadczenie trwogi wrywa go ze świata bytów, wychyla ku nicości i tym samym pozwala zobaczyć świat jako istniejący i w całości, więc zobaczyć go niejako „z zewnątrz”, w horyzoncie nicości. Stein zgadza się z tezą Heideggera, że człowiek jako byt skończony nie może z własnej woli stanąć wobec nicości. Jednak z analizy doświadczenia trwogi wyprowadza zupełnie inne, niezwykle ciekawe i warte uwagi wnioski: „Ponieważ jesteśmy tak dalece *skończeni*, że nie możemy stanąć w obliczu pierwotnej nicości na mocy własnej decyzji i woli, objawienie się nicości w naszym własnym bycie oznacza jednocześnie przedarcie się z naszego skończonego, marnego (*nichtigen Sein*) bytu do bytu nieskończonego, czystego, wiecznego”<sup>152</sup>. Dla Stein absolutna nicość i trwoga, jakich doświadcza człowiek, oraz przekonanie o własnej skończoności stawiają go wobec kwestii Boga, nie jedynie wobec nicości.

Jak podkreślała Stein, doświadczenie człowieka jako „rzuconego w świat” również narzuca mu pytanie „skąd?” znalazł się nagle w świecie, tego pytania nie można wyeliminować i nie da się go wymazać z człowieka. Heidegger bez wątpienia mistrzowsko prowadzi swoje analizy dotyczące Dasein, jednak zatrzymuje się w pewnym momencie, nie jest wierny kierunkowi, w jakim one prowadzą. Komentuje jego dzieło *Bycie i czas* Stein: „Czy jednak ta zasadnicza konstytucja jest spożytkowana do możliwie daleko zakrojonego wyjaśnienia ludzkiego bytu (bycia)? Czy w niektórych miejscach badania nie zatrzymują się niespodziewanie przed wskazówkami, które przez ustalenia wprost się narzucają?”<sup>153</sup>. Wydaje się, że można stwierdzić, iż Heidegger nie prowadził swoich badań tak daleko, jak pozwala na to problem. Gdy człowiek odkrywa swoją skończoność, doświadczenie nicości w sobie, staje znów przed dylematem, jaki ukazał Arystoteles, a przed jakim zdaje się cofać Heidegger: nicość albo Bóg. Nie ma trzeciej opcji.

Co ważne, nie tylko doświadczenia postrzegane jako negatywne otwierają człowieka

---

151 Należy oczywiście uwzględnić różne rozumienie nicości u Heideggera i Stein, porównaj punkt 2.1 niniejszego rozdziału.

152 E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 203.

153 E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 161.

na Boga. Także, a może przede wszystkim, te pozytywne, jak doświadczenie radości czy miłości – przed czym zatrzymał się także Nietzsche. Doświadczenia te napelniają człowieka pragnieniem, aby taki stan trwał wiecznie, wskazują na zawarte w człowieku pragnienie wiecznej szczęśliwości, eschatologii, spełnienia. Jak komentuje Stein, to właśnie jest bycie, o jakie chodzi człowiekowi w jego byciu; bycie, jakiego pragnie<sup>154</sup>. Doskonałość, piękno, jakie odkrywa się w świecie i w drugim człowieku, dobro, jakiego się doświadcza – a na jakie zwraca uwagę klasyczna metafizyka – mogą prowadzić człowieka do refleksji nad kwestią Boga. Również Beck sugeruje, że Heidegger nie dostrzegł głębszego wymiaru bycia. Widział on jedynie „ciężar istnienia”; ustanawiając człowieka kluczem, początkiem i końcem wszelkiej wiedzy o znaczeniu bytów, w konsekwencji ukazał człowieka, który wszelkie byty spotyka jako „narzędzia”<sup>155</sup>.

Wobec powyższych analiz wydaje się, że założenie Heideggera o zawieszeniu myślenia o Bogu raczej uniemożliwiło mu w pełni kompletny opis człowieka i odkrycie sensu jego bycia w świecie. Komentuje Stein: „Filozofia egzystencjalna Heideggera cofa się i zatrzymuje przed tym, co bytowi (byciu) nadaje jego sens, ku czemu zmierza wszelkie rozumienie bytu (bycia): przed nieskończonym, bez którego jest nie do pojęcia coś skończonego i skończone jako takie”<sup>156</sup>. Zatem znów wraca pytanie, czy zasadne jest niemyślenie o Bogu? Czy człowiek może nie zadawać sobie pytań, o to, jak znalazł się w świecie? Czy może ograniczyć się jedynie do odpowiedzi udzielanych mu przez wiarę, które powinien przyjąć bez zastanowienia? Przecież zarówno świat, na co wskazał Arystoteles, jak i własne doświadczenia człowieka, na jakie zwrócił uwagę Heidegger, wskazują na Boga. Dlatego nie można uniknąć metafizycznych pytań i refleksji, najważniejszych pytań, jakie od zawsze nurtują człowieka.

## 5. Uwagi końcowe

Konfrontacja metafizyki Arystotelesa ze stawianymi jej zarzutami wykazała, iż zarówno przedmiot metafizyki, jak i stawiane przez nią pytania są w pełni zasadne. Klasyczna metafizyka zwraca uwagę na sens rzeczy zawarty w nich samych, obiektywny sens ich istnienia. Dla pełnego rozumienia rzeczywistości ten obiektywny sens powinien być poznany przed pytaniem o sens subiektywny. Analizy przeprowadzone w niniejszym

---

154Por. J. Galarowicz, *Antropodramatyka*, dz. cyt., s. 106.

155Por. M. Beck, *Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit”*, dz. cyt., s. 21–22.

156E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, dz. cyt., s. 193–194.

rozdziale wskazały również, iż Heidegger błędnie interpretował nicość, o jakiej mówi klasyczna metafizyka, i na tej interpretacji budował swoją krytykę. W konsekwencji wydaje się, iż Jego postulaty, by bycie jako nicość stało się właściwym przedmiotem nowej metafizyki, są co najmniej nieprecyzyjne. Dlatego synteza obiektywnego poznania reprezentowanego przez klasyczną metafizykę i subiektywnego proponowanego przez jej oponentów, staje się czymś szczególnie cennym i ważnym.

Niemniej ważne stają się wnioski dotyczące implikacji klasycznej metafizyki w badaniu i pojmowaniu człowieka. Jak zostało to ukazane, wyróżnienie w człowieku niezmiennej i obiektywnej formy nie stanowi ograniczenia w rozwoju ludzkich sił twórczych. Natura ludzka w rozumieniu klasycznej metafizyki nie stanowi zaprzeczenia rozwoju, jedynie nadaje mu kierunek. Ujęcie klasycznej metafizyki nie stoi zatem w tak jaskrawej sprzeczności z opiniami krytyków, jak mogłoby się wydawać. Możliwe staje się bowiem ujęcie człowieka uznające zarówno jego niezmienną naturę, jak i możliwości twórcze. W ujęciu tym człowiek pozostaje nie tylko wolny, ale także odpowiedzialny za swoje czyny.

Opisana przez Heideggera cywilizacja naukowo-techniczna i jej niszczący wpływ na człowieka i świat oraz ogłoszona przez Nietzschego śmierć Boga bez wątpienia stanowią sytuację, z jaką musi mierzyć się człowiek współczesny. Niemniej wydaje się, iż ci myśliciele błędnie wskazali źródła tego stanu rzeczy. Bezpośrednią przyczyną wskazanego przez Heideggera i Nietzschego problemu była nowożytna metafizyka podmiotowości. Jednak trudno uznać, iż powstała ona jako prosta kontynuacja lub opozycja wobec metafizyki klasycznej. Bardziej stała się ona nową odpowiedzią na rodzące się potrzeby epoki, a jeśli można doszukiwać się jej źródeł, wydają się one być osadzone w nurcie nominalizmu. Pozwala to wnioskować, iż właśnie wypaczenie i porzucenie klasycznej metafizyki stało u początków cywilizacji naukowo-technicznej i śmierci Boga, a nie Arystotelesowska metafizyka.

Koncepcja Nieruchomego Poruszyciela bez wątpienia pozostaje uwikłana w historyczną i nieaktualną kosmologię Arystotelesa. Niemniej warto podkreślić, iż sam sposób myślenia i odkrywania Boga w świecie, jaki on przedstawia, jest ponadczasowy. Wbrew zarzutom krytyków można stwierdzić, iż Arystoteles nie rościł sobie prawa do wyczerpującego i ostatecznego przedstawienia wiedzy o Bogu. W klasycznej metafizyce nie dochodzi do prostego utożsamienia Boga z pojęciami, jakimi jest opisany; także z pojęciem stałej obecności. Analizy Nieruchomego Poruszyciela przedstawiają jedynie

pewną ograniczoną wiedzę, do jakiej może dojść ludzki rozum o własnych siłach. Stagiryta uznawał rozum za zdolny do poznania, lecz także posiadający ograniczenia. Rozum taki nie uznaje, iż posiada pełną wiedzę o Bogu, a tym samym nie tworzy ontoteologicznych karykatur Boga. Klasyczna metafizyka w tym miejscu zdaje się wskazywać na istnienie korelacji między poznaniem a tajemnicą Boga; korelacji, której nie dostrzegł w niej Heidegger. Warto również zauważyć, że w analizach, prowadzonych przez Arystotelesa, teologia i filozofia pozostają autonomiczne. Absolut nie jest wprowadzony do filozofii jako odgórnie przyjęte założenie. Arystoteles, wychodząc od badania świata i odkrywając zawartą w nim racjonalności, dochodzi do Boga. Zatem nie można zgodzić się z Heideggerem, że klasyczna metafizyka skaziła filozofię, sztucznie wprowadzając do niej ideę Boga.

Dalsze analizy wskazują, iż mistrzowsko prowadzone przez Heideggera analizy człowieka pozostają niepełne. Heidegger prowadzi swoje badania nie rozważając wszystkich implikacji, jakie niesie w sobie opisywana przez niego skończoność człowieka. Przecież to ludzkie doświadczenia, te negatywne, jak i pozytywne, mogą prowadzić człowieka do pytania o Boga. Dla człowieka pytania metafizyczne są wciąż istotne. Dlatego szczególnie cenne mogą okazać się próby pewnej syntezy dokonanych przez Heideggera analiz z myślą klasycznej metafizyki, aby pełniej opisać człowieka i jego doświadczenie bycia. Pomóc w tym mogą także, osadzone na klasycznej metafizyce, analizy świętego Tomasza z Akwinu. Na tym etapie, kluczowe dla tematu niniejszej pracy, staje się rozważenie zagadnienia, czy myśl świętego Tomasza jest istotnie najdoskonalszym przykładem ontoteologii, jak twierdził Heidegger.

## ROZDZIAŁ IV Metafizyka Świętego Tomasza z Akwinu a onto-teologia

Zdaniem Heideggera jednym z głównych dokonań świętego Tomasza było doprowadzenie ontoteologii do swego szczytu. To w koncepcji poznania Boga Akwinaty doszukiwał się on złączenia Boga filozofów z Bogiem chrześcijańskim. Tym samym, w jego myśli teologia i filozofia zostają zupełnie wymieszane ze sobą, a rozum ludzki osiąga iluzoryczne poznanie Boga. Jednak wobec analiz przeprowadzonych we wcześniejszych rozdziałach pojawia się pytanie, czy rzeczywiście zarzut ontoteologii dotyka sedna Tomaszowej teologii naturalnej.

Tomasz z Akwinu urodził się najprawdopodobniej na początku 1225 roku niedaleko Neapolu w Rocco Secco. Pochodził z rodziny szlacheckiej. W wieku 5 lat został oddany na edukację, którą rozpoczął w benedyktyńskim opactwie na Monte Casino. Następnie w latach 1239–1243 studiował sztuki wyzwolone na Uniwersytecie w Neapolu. To podczas studiów po raz pierwszy zetknął się z filozofią Arystotelesa. Ukończywszy studia, podjął decyzję o wstąpieniu do braci dominikanów. Pragnienie to wywołało silny sprzeciw ze strony rodziny, która porwała go i więziła w zamknięciu. Nie udało im się jednak zmienić decyzji Tomasza. Odzyskawszy wolność, Tomasz wraca do zakonu w roku 1245. Wtedy też zostaje posłany na studia do Paryża, gdzie poznaje Alberta Wielkiego. Jako jego student i asystent pracuje od 1248 roku w Kolonii. Wówczas pisze swoje pierwsze dzieła m.in. *Komentarz do Księgi Izajasza* oraz uzyskuje tytuł bakałarza. W 1252 roku wraca do Paryża z wykładami *Sentencji* Piotra Lombarda. Równocześnie redaguje do nich komentarz stanowiący systematyczny wykład jego własnej myśli pt. *Scriptum super Sententia*. W tym czasie powstają też dzieła takie jak *O zasadach natury* oraz *O bycie i istocie*. Jak zaznaczają jego biografowie, Tomasz cieszył się zaufaniem studentów i prowadził z nimi częste rozmowy.

Od 1256 roku pełni on funkcję mistrza teologii. Wtedy też powstały liczne kwestie dyskutowane m.in. *O prawdzie* oraz komentarz do dzieła *De Trinitate* Boecjusza. W rok później rozpoczął pracę nad dziełem zawierającym systematyczny wykład teologii i filozofii zatytułowany *Suma przeciw poganom*, którą ukończył około 1265 roku. Niezwykłą klarowność dzieła komentuje wybitny znawca Tomasza Jean-Pierre Torrell: „Tak jak we wszystkich jego dziełach, struktury są tutaj idealnie klarowne i bez najmniejszego trudu można dostrzec układ poszczególnych działów”<sup>1</sup>. W latach 1261–

---

1 J-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa

1265 został lektorem konwentu zakonnego w Orvieto. Tam powstały jego komentarze do księgi Hioba oraz do klasycznego traktatu teologii negatywnej, *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Aeropagity. Następnie udał się do dominikańskiej szkoły w Rzymie, gdzie rozpoczął pracę nad jednym z najbardziej znanych swoich dzieł *Sumą teologiczną*. W 1268 roku wraca do Paryża, gdzie wykłada do roku 1272. W tym czasie powstały komentarze do ksiąg Nowego Testamentu, a także komentarze do dzieł Arystotelesa.

Świadectwa zachowane o Tomaszu mówią o nim, iż był człowiekiem niezwykle pokory i cierpliwości, niepozobawionym poczucia humoru, który nawet w burzliwych sporach pozostawał łagodny<sup>2</sup>. Przedstawia się także Akwinatę jako człowieka wewnętrznej modlitwy i kontemplacji. Podkreślany zostaje jego stały zwyczaj modlitwy związanej mocno z jego pracą intelektualną: „Ilekroć zamierzał przystąpić do studiowania, do podjęcia dysputy, do nauczania, pisania czy dyktowania, najpierw szukał odosobnienia w sekrecie wewnętrznej modlitwy (...) aby otrzymać zrozumienie Bożych tajemnic”<sup>3</sup>. Pochłonięcie Tomasza rozważaniami i kontemplacją, szczególnie pod koniec jego życia, stało się legendarne. Stało się ono także początkiem wielu anegdot, gdy kontynuując swoje refleksje niezależnie od miejsca, w jakim się znajdował, Tomasz musiał być przywoływany do rzeczywistości przez swoich braci, którzy szarpali go za habit, by się ocknął<sup>4</sup>. Głęboka duchowość i praca intelektualna nie pozostawiały go jednak w oderwaniu od ziemskiej rzeczywistości. W ciągu swej pracy naukowej Akwinata podkreślał ważności duszpasterstwa; jak zaznacza Torrell: „dla Tomasza właściwie uprawiana teologia osiąga zwieńczenie w duszpasterstwie”<sup>5</sup>. Niestety pod koniec życia jego stan zdrowia znacznie się pogarszał, co uniemożliwiało mu kontynuowanie prac<sup>6</sup>. Pomimo tego, w odpowiedzi na prośbę papieża Grzegorza X, wyruszył na Sobór w Lyonie. Niestety, atak choroby zmusił go do przerwania podróży. Zatrzymał się w opactwie cystersów w Fossanuova. Tam też

---

2021, s. 176; o jasności pism Tomasza pisał również jego wybitny polski znawca Stefan Swieżawski: „był (...) znakomitym nauczycielem, niezwykle zdyscyplinowanym wewnątrz i piszącym tak jasno, że czytanie dzisiaj jego pism, jeśli się zna łacinę, jest bez porównania łatwiejsze od czytania jakiegokolwiek jego komentatorów”. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002, s. 17.

2 Por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 396.

3 Wilhelm z Tocco, cyt. za: J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 399.

4 Por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 404–405.

5 J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., dz. cyt., s. 376.

6 Torrell przywołuje pojawiające się pod koniec XX wieku koncepcje próbujące wytłumaczyć przerwanie działalności naukowej św. Tomasza, jak np. przyczyny psychologiczne, obawa Tomasza o wartość swoich dotychczasowych dokonań lub pojawiająca się w wyniku wpływu teologii negatywnej chęć przerwania prac nad *Sumą*, by uniknąć jej przemiany w zamknięty system teologiczny. Autor odrzuca jednak te sugestie, argumentując, że poglądy Tomasza przeszły niejedną ewolucję, a jego intelektualna równowaga pozwalała mu na swobodne uznanie tego i otwarte wyrażanie także zmiany swoich poglądów, por. J.-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 413.



zmarł 7 III 1274 roku.

Spuścizna jego dzieł jest ogromna. Pisma Tomaszowe można podzielić na sześć kategorii: komentarze filozoficzne, komentarze do Pisma Świętego, komentarze teologiczne, dzieła zawierające syntezę teologiczną, jak *Suma przeciw poganom* czy *Suma teologiczna*, następnie dysputy szkolne i, stanowiące ostatnią grupę pism, *Opuscula* zawierająca wszystkie drobniejsze pisma<sup>7</sup>. Źródłem jego myśli było nie tylko Pismo Święte, pisma patrystyczne czy teksty teologów zarówno dawnych, jak i jemu współczesnych, lecz również pisma filozoficzne. Znaczną rolę odegrały pisma filozofów greckich, przede wszystkim Arystotelesa, ale także arabskiego komentatora Stagiryty Ib Sina znanego jako Awicenna; prawdopodobnie korzystał również z filozoficznych pism Mojżesza Majmonidesa<sup>8</sup>. Tę wielość źródeł komentuje celnie Fernand Van Steenberghen: „Tomizm bierze początek ze zlewiska wszystkich wielkich nurtów myślowych, które występowały w starożytności, a potem w średniowieczu: platonizmu i arystotelizmu, hellenizmu i arabizmu, pogaństwa i chrześcijaństwa, nie mówiąc już o wielu nurtach drugorzędnych. Tomasz umiał wykorzystać ogromną pracę asymilowania, wykonaną przez swych poprzedników, i chciał zebrać najmniejsze nawet części prawdy, które mogły się znajdować w jakiegokolwiek filozofii”<sup>9</sup>. Dlatego też myśl Tomasza wpisuje się również w dzieje scholastyki, która była rozwijana na powstałych wówczas uniwersytetach<sup>10</sup>.

Różnorodność źródeł i inspiracji stała się jednak kwestią problemową dla uczniów i interpretatorów Tomasza. Z jednej strony Akwinata cieszył się ogromnym uznaniem, a niemal natychmiast w miejscu jego śmierci rozpoczyna się kult. Z drugiej, w Oksfordzie i Paryżu pojawia się silna opozycja wobec jego teologii. Oponenci i zwolennicy myśli Tomasza prowadzili ze sobą uporczywe i ostre spory. Co ciekawe, nawet Mistrz Eckhart, tak wydawałoby się daleki od myśli Akwinaty, bronił niektórych tez Tomasza<sup>11</sup>. Na skutek tych sporów w 1277 roku rozpoczęło się postępowanie przeciwko jego naukom.

---

7 Szczegółowa lista wszystkich dzieł św. Tomasza wraz z przekładami porównaj J-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 463–543.

8 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 287; por. J-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 177.

9 F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 285.

10 Scholastykę w początkowych fazach jej powstawania, gdy wypracowywała ona metodę analizy tekstów oraz rozważania argumentów za i przeciw stawianej tezie, w ciekawy sposób określa Chesterton. Nazywa ją ruchem dążącym do pogłębienia doktryny i pełniejszego jej zrozumienia, niezwykle żywym i wbrew pozorom niestanowiącym kompromisu ze światem pogańskim, ale bardzo ortodoksyjnym, por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1974, s. 18; w niezwykłych słowach autor ten charakteryzuje naukę Tomasza: „Fakt, że tomizm jest filozofią zdrowego rozsądku, jest kwestią zwykłego zdrowego rozsądku”. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 146.

11 Por. J-P. Torrell, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 437.

Doprowadziło ono do potępienia niektórych jego tez przez biskupa Paryża i arcybiskupa Canterbury<sup>12</sup>. Po wielu dalszych starciach oponentów i zwolenników ostatecznie sprawę rozstrzygnął papież Jan XXII, rozpoczynając proces kanonizacyjny Tomasza. Po jego zakończeniu Akwinata został ogłoszony świętym 18 VII 1323 roku. Piusa V w 1576 roku ogłosił Tomasza Doktorem Kościoła.

Wraz z obroną nauki Tomasza kształtuje się kierunek myślowy nazwany tomizmem. Obejmuje on już nie tylko myśl Tomasza, ale także późniejsze nurty uznające podstawowe założenia tej myśli. Choć z czasem zainteresowanie tomizmem słabnie, to nowy rozkwit fascynacji jego myślą nastąpił w XV–XVII, a następnie w XIX wieku. Wydana w 1879 roku encyklika *Aeterni Patris* papieża Leona XIII zachęca do studiowania dzieł Tomasza i szukania w jego teologii pomocy dla obrony wiary w czasach coraz silniej dochodzących do głosu ateizmów; wystarczy wspomnieć, że w trzy lata po ukazaniu się tej encykliki, Nietzsche publikuje *Wiedzę radosną*, w której ogłasza dawno już zaistniałą śmierć Boga. Papież w encyklice podkreśla: „Wszystkim pozostałym zaś z Was, każdemu z osobna, przypominamy, że nie ma niczego, ci byłoby dla Nas bardziej cenne i bardziej przez Nas pożądane, jak to, abyście wszyscy najczystsze strumienie mądrości, wypływające nieprzerwana i przebogata strugą z Anielskiego Doktora, podali hojnie i obficie całej uczącej się młodzieży”<sup>13</sup>.

Pomimo jednak, iż papież zaznacza konieczność studiowania nieskażonej nauki Tomasza<sup>14</sup>, rozwijający się neotomizm, podobnie jak wcześniej tomizm, stał się suchą, podręcznikową doktryną<sup>15</sup>. Dlatego też przez wielu zaczął być kojarzony z przestarzałym i zamkniętym, wyczerpanym systemem, niemającym odniesienia do współczesności i aktualnych problemów. Tak oceniał go m.in. Heidegger czy Tischner, który swoim esejem *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* wywołał jedną z najgłośniejszych i największych dyskusji teologiczno-filozoficznych w powojennej Polsce<sup>16</sup>. Z czasem zaczęły powstawać nowe kierunki tomizmu jak tomizm transcendentálny nawiązujący do myśli Kanta, analityczny czerpiący inspirację z filozofii Wittgensteina, egzystencjalny, jak i inne<sup>17</sup>. Na

12 Por. J-P. Torrell OP, *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 417–422.

13 AP 26.

14 Por. AP 31.

15 Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, Washington 2020, s. 20–21.

16 Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, [w:] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, dz. cyt., s. 215–238; porównaj specjalny numer czasopisma Znak, w którym powraca ono do tej debaty po latach, „Znak” 2019 nr 9. Na stronie czasopisma można znaleźć spis najważniejszych artykułów i stanowisk, por. [www.miesiecznik.znak.com.pl/tischner-i-tomizm/](http://www miesiecznik.znak.com.pl/tischner-i-tomizm/). Wrócimy do tej debaty przy końcu tego rozdziału.

17 Por. K. Kamieński, *Święty Tomasz a tomizm(y) – zarys stanowiska S. Swieżawskiego*, „Łódzkie Studia

ich temat również zdania są podzielone. Na przykład Stefan Swieżawski stoi na stanowisku, iż wielość tomizmów jest skutkiem różnorodnych zdrad intelektualnych, jakich dopuścili się uczniowie i komentatorzy Tomasza wobec jego myśli<sup>18</sup>. Jednak Michael Dodds przedstawia inną koncepcję: „Być może obecność takiej różnorodności i kontrowersji – tak wyraźnie widoczna w czasach Akwinaty – jest dobrym znakiem nieustannego zdrowia tomizmu”<sup>19</sup>. Dyskusja oponentów i zwolenników myśli Tomasza wciąż pozostaje żywa i aktualna.

## 1. Arystoteles w myśli św. Tomasza z Akwinu

Spotykając się z myślą Arystotelesa u początków swoich studiów, Tomasz dostrzegł w niej ponadczasowe intuicje i prawdy. Choć Tomaszowe inspiracje myślą Arystotelesa są bardzo szerokie, w niniejszym podrozdziale uwaga zostanie poświęcona kwestiom metafizycznym, istotnym dla podejmowanego tematu. Aby jednak przystąpić do rozważania tych kwestii i ukazania oraz analizy Tomaszowej interpretacji filozofii Arystotelesa, należy najpierw pokrótce prześledzić niezwykle ważny i ciekawy proces historyczny. Jak zauważa Etienne Gilson, pisma i myśl Stagiryty musiały przejść długą drogę z czasów starożytnej Grecji do średniowiecza: „Cała nasza filozofia wywodzi się z Grecji, leżącej na pograniczu między Europą a Azją, i choćby tylko z tego powodu zawsze była otwarta na wpływy azjatyckie. (...) średniowieczna Europa nie odziedziczyła filozofii greckiej bezpośrednio, lecz w sposób pośredni, drogą poprzez nauczycieli, uczonych i filozofów syryjskich, perskich i arabskich”<sup>20</sup>.

### 1.1. Arystoteles w filozofii arabskiej i średniowiecznej

Gdy w 529 roku cesarz Justynian zamknął szkołę ateńską, myśl greckiej filozofii była już od dłuższego czasu obecna na terenach Azji. W założonej w 365 roku przez św. Efrema Syryjskiego szkole w Edessie nauczano języka greckiego, filozofii Arystotelesa i medycyny Hipokratesa<sup>21</sup>. Po zamknięciu tej szkoły, jej profesorowie przenieśli się do

---

Teologiczne” 2002–2003 nr 11–12, s. 14.

18 Por. S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia w dobie soboru*, Warszawa 1995, s. 139–149 (oryginał powstał w języku francuskim).

19 M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 23 (tłumaczenie własne).

20 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 165.

21 Por. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, [w:] *Historia Filozofii. Część II Moc zakorzenienia*,

Persji, a następnie do Syrii. Tam pisma Arystotelesa zostały przetłumaczone z greckiego oryginału na język syryjski. Powstanie i rozwój religii islamu w Azji, który stopniowo wyparł chrześcijaństwo, nie zakończyły zainteresowania filozofią grecką na tym terenie. Następcy Mahometa zachęcali bowiem uczonych syryjskich do kontynuowania nauk. By uczniowie pochodzenia arabskiego mogli podejmować studia nad pismami filozofów, konieczne było podjęcie trudu przełożenia pism greckich. Wtedy też przetłumaczono m.in. dzieła Arystotelesa na język arabski<sup>22</sup>.

W wyniku zderzenia greckiej filozofii z nową kulturą powstały jednak tłumaczenia, które często niewiele zachowywały ze swego oryginału. Myśliciele świata muzułmańskiego uznając objawienie, ortodoksję i autorytet, w stopniu nieznanym greckim filozofom stawali często wobec pokusy modyfikowania greckich oryginałów, by były one bliższe ich światopoglądowi. Dla uczonych arabskich dokonanie takich zabiegów było prostsze, ponieważ filozofia hellenistyczna pozostała elementem drugorzędym wobec wskazań Koranu. Gdy odkryli oni pewne braki myśli Stagiryty wobec rodzących się pytań o relację wiary i rozumu, dość swobodnie posłużyli się filozofią neoplatońską dla ich uzupełnienia<sup>23</sup>.

Plotyńska koncepcja emanacji świata z najwyższego bytu stała się środkiem zaradczym, co niestety przyczyniło się do licznych zmian w oryginalnych tekstach Arystotelesa. Wśród rzekomych dzieł Stagiryty przetłumaczonych na język arabski znalazła się *Teologia* Arystotelesa oraz *O przyczynach*. Jednak obecnie wiadomo, że stanowią one właściwie wypiski z dzieł neoplatoników Plotyna i Proklosa<sup>24</sup>. Modyfikacje te komentuje Steenberghen: „W ten sposób filozofowie arabscy i żydowscy zostali doprowadzeni do przypisywania Arystotelesowi najbardziej oryginalnych tematów neoplatońskich. (...) Jeżeli rozważy się interes doktrynalny zabiegu i dziwną zbieżność dwóch fałszywych przypisań, można powątpiewać, czy była to tylko pomyłka w przekazie literackim: wygląda to raczej na świadomy manewr, którego celem było pozyskanie dla idei neoplatońskich żarliwych uczniów Stagiryty”<sup>25</sup>.

---

red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 285; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 167.

22 Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 167; por. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, dz. cyt., s. 287.

23 Por. Plotyn, *Enneady I-III*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000; por. Plotyn, *Enneady VI-V*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2001; por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 37; por. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, dz. cyt., s. 288.

24 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 37; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 168.

25 F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 37.

Jednym z ważnych filozofów arabskich, którego dzieła wywarły znaczny wpływ na myśl średniowieczną, był Ibn Sina, zmarły w 1037 roku badacz Arystotelesa, zwany po łacinie Awicenną. Pozostawił on encyklopedyczne dzieło zawierające parafrazę myśli Arystotelesa uzupełnioną o neoplatońską interpretację emanacji. Jego system przedstawiający niezwykle przykładowy przykład możliwości filozoficznego i naturalnego wyjaśniania świata stanowi doskonały przykład połączenia arystotelizmu z neoplatonizmem<sup>26</sup>. Taki zabieg pozwolił mu na stworzenie spójnego systemu. Jednak dla późniejszych myślicieli dzieło to stanowiło duży kłopot. Coraz trudniej bowiem było określić, co stanowiło źródłową myśl Stagiryty. Tak łatwy sposób na rozwiązanie filozoficznych trudności miał również zwolenników: „Awicenna miał pozostać dla chrześcijańskich teologów średniowiecza zarówno wielką pomocą, jak i niebezpieczną pokusą”<sup>27</sup>.

Kolejnym ważnym przedstawicielem myśli arabskiej, który wpłynął na interpretację pism Arystotelesa jest Ibn Ruszd lub Roschd, zwany Awerroesem. Pozostawił on trzy serie komentarzy do pism Stagiryty, które wywarły ogromny wpływ na myślicieli średniowiecza. Zapewniły mu też miano „komentatora”<sup>28</sup>. Awerroes porzucił neoplatońską, emanacyjną wizję świata, jaką przedstawił Awicenna, i wrócił do Arystotelesowskich koncepcji. Co ciekawe, podejmując próbę wyjaśnienia relacji rozumu i wiary, która nurtowała filozofów arabskich, uznaje on pewną wyższość filozofii: „nie ma wątpliwości co do tego, że Awerroes uważał prawdę filozoficzną za najwyższy typ ludzkiej prawdy. (...) W doktrynie Awerroesa nie ma absolutnie niczego, czego by nie znała lepiej filozofia aniżeli prosta wiara (...) według Awerroesa teologia jest niższym typem spekulacji właśnie dlatego, iż nie jest ani wiarą, ani filozofią, lecz raczej zepsutą formą obydwu”<sup>29</sup>. Jednak nie oczyścił on myśli Stagiryty całkowicie z naleciałości platonizmu. Choć jego koncepcje wywoływały uznanie, pochylał się nad nimi na przykład Albert Wielki, to budziły także sprzeciw. Wśród filozofów arabskich zyskał on sobie wielu wrogów, a myśliciele

---

26 Por. Awicenna, *Księga wiedzy*, przeł. B. Składanek, K. Leśniak, Warszawa 1974.

27 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 173; szczegółowe opisanie interpretacji Arystotelesa w pismach Awicenny nie jest zasadniczym tematem niniejszej pracy, jak zostało to zaznaczone w rozdziale, chodzi jedynie o ukazanie skomplikowanych dróg dzieł Arystotelesa ze starożytności do średniowiecza oraz wskazanie na naleciałości, z jakimi myśl ta spotkała się w ciągu dziejów. Szerzej na temat systemu Awicenny, por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 172–197.

28 F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 38; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 198.

29 E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 200; por. D. Kokoć, *Awerroes i esencjalna reinterpretacja metafizyki Arystotelesa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2017 nr 2, t. 6, s. 233–252.

średniowiecza, pomimo początkowej fascynacji potępili jego tezy<sup>30</sup>.

Pomimo naznaczenia licznymi zniekształceniami, myśl Stagiryty inspirowała myślicieli średniowiecza. Szczególnie jego filozofia przyrody i fizyka, które dawały możliwość nowych sposobów badania świata. Bazując na poznaniu zmysłowym i eksperymentach ukazywały one nowe drogi odkrywania racjonalności świata<sup>31</sup>. Wiek XII jest jednak czasem bardziej asymilacji różnych kierunków myślowych przy dominującej chrześcijańskiej wizji świata niż próbą stworzenia nowych filozofii. Gdy w 1200 roku na mocy przywileju Filipa Augusta w Paryżu powstał uniwersytet, większość prac Arystotelesa była już przetłumaczona na język łaciński, wraz z rzekomymi jego tekstami oraz licznymi komentarzami<sup>32</sup>. To wiek XIII stał się czasem powstawania oryginalnych dzieł wielkich średniowiecznych myślicieli, jak zauważa Steenberghen: „głównie dzięki Arystotelesowi”<sup>33</sup>.

Jednak sytuacja ta miała również negatywną stronę. Coraz szersze wprowadzenie na uniwersytetach filozofii greckiej i arabskiej odsoniło bowiem zasadnicze różnice pomiędzy nimi i chrześcijańską wizją świata. Wzbudziło to zaniepokojenie uczonych, którzy podjęli próby zatamowania rosnącego zainteresowania filozofią<sup>34</sup>. W konsekwencji oficjalnie zakazano czytania wybranych dzieł Arystotelesa w Paryżu. Dokumenty synodu kościelnej prowincji Sens, który wydał zakaz, podają: „Zakazujemy pod karą ekskomuniki, czytania w Paryżu, publicznie lub w ukryciu, ksiąg Arystotelesa z zakresu filozofii naturalnej i komentarzy”<sup>35</sup>. Zakaz synodu nie dotyczył pism z zakresu dialektyki, które były polecane studentom<sup>36</sup>. Został on utrzymany przez legata papieskiego Roberta z Courçon tworzącego nowe statuty Uniwersytetu Paryskiego w 1215 roku.

Niemniej poza Paryżem studia nad dziełami Arystotelesa i komentarzami do nich były prowadzone nadal. Wpływało to na paryskich uczonych, prowadząc do coraz ostrzejszych konfliktów wewnątrz uczelni. Spór o dzieła Arystotelesa, jak zostało to już zaznaczone, stawał się coraz bardziej kwestią różnicy pomiędzy chrześcijańską wizją świata a naturalizmem pogańskim. Nie dotyczył on tylko rywalizacji dominującego na

30 Por. A. Andrzejuk, *Średniowieczna filozofia arabska*, dz. cyt., s. 302.

31 Por. M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 37.

32 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 57, 73.

33 F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 61.

34 Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, dz. cyt., s. 229.

35 „Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub pena excommunicationis inhibemus”. Dekret synodu paryskiego i tłumaczenie cyt. za: F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 78.

36 „Et quod legat libros Aristotelis de dialectica tam de veteri quam de nova in scholis ordinarie et non ad cursum. (...) Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem”. Dekret synodu paryskiego cyt. za: F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 79.

uczelniah augustyizmu z zyskującym coraz większe zainteresowanie arystotelizmem<sup>37</sup>. W tej sprawie interweniował również papież Grzegorz IX. Skierował on do profesorów wydziału teologii list z dnia 7 lipca 1228 roku, podkreślając, że filozofia jest służką teologii i przestrzegając przed jej nadużyciem<sup>38</sup>.

Rok po publikacji papieskiego listu wybuchł w Paryżu tak zwany „strajk szkolny”. Wielu studentów, kleryków i profesorów opuściło uczelnię i przeniosło się na nowo powstały uniwersytet w Tuluzie, który dopuszczał możliwość studiowania na nim zakazanych w Paryżu ksiąg Stagiryty. Dopiero kolejny papieski list z 13 kwietnia 1231 roku przywrócił spokój na paryskiej uczelni. Zawiera on niezwykle ciekawy fragment dotyczący dzieł Arystotelesa, podtrzymujący zakaz synodu, jednak zaznaczając, iż obowiązuje on do czasu, gdy pisma te zostaną zbadane<sup>39</sup>. Dziesięć dni później z inicjatywy papieża powstała komisja zobowiązana do badania dzieł Arystotelesa. Niestety, nie zachowały się żadne dane na temat jej prac, ani rezultatów działań. Może to sugerować, że natrafiła ona na trudności w realizacji powierzonego zadania. Tym samym dalsze rozwijanie badań nad dziełami Arystotelesa prowadziło nieuchronnie do coraz większego kryzysu w relacji wiary i rozumu<sup>40</sup>.

Albert Wielki podjął próbę przeciwdziałania temu kryzysowi. Chciał on dokonać pewnego przystosowania Arystotelesa do nauki chrześcijańskiej. Jego projektem było stworzenie encyklopedycznego dzieła, będącego niejako inwentarzem współczesnej mu nauki. Nie tworzył on jednak komentarzy, lecz zainspirowany metodą Awicenny parafrazował myśl Stagiryty dla lepszego jej zrozumienia i wyjaśnienia<sup>41</sup>. Powstałe dzieło zapewniło mu ogromne uznanie. To pod jego kierunkiem kształcił się Tomasz. Przejął on od swego mistrza zainteresowanie myślą Arystotelesa i wrażliwość na coraz silniejszy kryzys. W celnych słowach charakteryzuje późniejsze zamiary Tomasza Steenberghen: „Lepiej jednak niż wszyscy poprzednicy dostrzegł, że skoro system nauk, łącznie z nauką świętą, jest dziełem ludzkiego rozumu, to solidność tej budowli intelektualnej zależy w ostatecznej analizie od wartości filozofii, która stanowi jej konstrukcję. Uważając z drugiej strony, że chrześcijaństwo nie miało dotąd filozofii godnej tej nazwy, postawił

---

37 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 88.

38 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 87.

39 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 92–93.

40 Por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 94–95, 231.

41 Por. M. Kurdziałek, *Wielkość św. Alberta z Lauinge, zwanego także Albertem Wielkim*, [w:] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, s. 198–199; por. F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 249, 251.

sobie zadanie stworzenia takiej filozofii (...) uczynił to przede wszystkim poprzez odnowienie narzędzia filozoficznego spekulacji chrześcijańskiej<sup>42</sup>. Realizował on ten zamiar, tworząc nowatorską syntezę filozoficzną, bazując w swoich rozważaniach na metafizyce Stagiryty.

## 1.2. Metafizyka Arystotelesa w recepcji św. Tomasza

Tomasz, jak wielu arabskich i chrześcijańskich myślicieli, zdawał sobie sprawę z faktu, iż metafizyka Arystotelesa zawiera w sobie pewne braki. Zgadza się on z Arystotelesem co do przedmiotu i przewodniego pytania metafizyki. Zauważa jednak, że idea Pierwszego Poruszyciela nie stanowi odpowiedzi na pytanie: skąd pochodzi byt? Rozważania te prowadził już Awicenna. Dla arabskiego filozofa myśl Stagiryty stała w sprzeczności z wiarą w stworzenie świata i jego zależność od Stwórcy. Wychodząc zatem od czysto religijnych przesłanek, Awicenna zauważa, że badanie istoty bytu nie implikuje realnego istnienia tego bytu. Można bowiem mówić o „domu”, co samo w sobie nie wskazuje czy chodzi o konkretny i istniejący dom. Wywodzi on zatem wniosek, że z poznania istoty nie wynika istnienie bytu. Tym samym uznaje on istnienie za jedną z przypadłości bytu. Rozważania te prowadzą go dalej do uznania konieczności istnienia Bytu Najwyższego, który udziela realnego istnienia innym bytom<sup>43</sup>. Awicenna dzieli zatem byty na przygodne i byt konieczny. Co ciekawe, w jego filozofii byt konieczny nie posiada swojej istoty; istota jest charakterystyczna dopiero dla emanujących z niego bytów<sup>44</sup>. Rozróżnienie to uzupełnia pewne braki metafizyki Stagiryty, jednak założenia Awicenny są religijne, na co zwracał już uwagę Awerroes. Dlatego zarzut Heideggera o zniekształceniu filozofii przez założenia płynące z wiary celnie trafiałby w myśl Awicenny<sup>45</sup>.

Pod wpływem Awicenny, myśliciele średniowieczni uznawali realne istnienie bytu za jedną z przypadłości. Tomasz, podejmując to zagadnienie, sięga jednak poza Awicennę do metafizyki Stagiryty. Tomasz rozpoczyna od nawiązania do Awicenny, stwierdzając, że istnienie bytu nie jest tożsame z jego istotą: „można pojąć każdą istotę lub to, czym dana

---

42 F. Van Steenberghen, *Filozofia w wieku XIII*, dz. cyt., s. 272.

43 Por. M. Krąpiec, *Struktura bytu: charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995, s. 346–348.

44 Odwołuje się do tej myśli Tomasz: „Są tacy filozofowie, którzy utrzymują, że (...) Bóg nie ma żadnej istoty”. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2009, s. 75.

45 Por. W. Seńko, *Wstęp*, [w:] Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 14.



rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia, mogę bowiem zrozumieć czym jest człowiek albo feniks, a jednak nie wiedzieć, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty (...). Każda więc rzecz, której istnienie nie utożsamia się ze swoją istotą, musi otrzymać istnienie od czegoś innego”<sup>46</sup>. Następnie Akwinata przechodzi do wnioskowania opartego ściśle na Arystotelesowskiej metafizyce: „Wszystko, co bierze coś od czegoś innego, pozostaje w stosunku do tego drugiego w możliwości, a to, co zostało w nim przyjęte, jest jego aktem”<sup>47</sup>. Tomasz przywołuje tu koncepcję aktu i możliwości. Byt nie może sam przejść z możliwości do aktu, więc gdy nie posiada w sobie istnienia, nie może sam sobie go udzielić. Oznacza to, że jest on w możliwości zaistnienia, a dopiero otrzymując istnienie, przechodzi do aktu. Istota bytu pełni więc w nim rolę swoistej potencji, która może zostać zaktualizowana w istnieniu realnym. Dlatego istnienie pełni w bycie rolę aktu, nie przypadłości.

Tym samym Tomasz wywodzi różnicę pomiędzy istotą a istnieniem z Arystotelesowskiej koncepcji bytu, nie z przesłanek wiary<sup>48</sup>. Płynąca z Objawienia prawda o stworzeniu mogła być i zapewne była dla niego inspiracją, to jednak trudno odnaleźć w jego myśli nagananie filozofii do teologii<sup>49</sup>. Bardziej można stwierdzić, iż w swoich badaniach Tomasz odnajduje na drodze analizy filozoficznej to, co wie również z przesłanek wiary. Porządki wiary i filozofii pozostają przy tym autonomiczne i prawda o stworzeniu nie zostaje narzucona filozofii; wiara raczej stanowi impuls do głębszej refleksji nad bytem. Różnicę ontologiczną, a więc różnicę pomiędzy istotą a byciem, na którą wyraźnie zwraca uwagę Akwinata, uznaje i wyróżnia również Heidegger, który nie posługuje się przesłankami wiary w swoich analizach. Dlatego trudno zgodzić się z poglądem, że w tym miejscu Tomasz popełnił błąd ontoteologii.

W dalszych swoich rozważaniach Akwinata wychodzi już poza myśl Stagiryty, tworząc własną oryginalną koncepcję: „Istnienie nawet w stosunku do formy jest aktem. Mówimy bowiem, że w bytach złożonych z materii i formy, forma jest zasadą istnienia dlatego, iż dopełnia ona substancję, której aktem jest istnienie”<sup>50</sup>. Tym samym ukazuje on

46 Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 69; por. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 71.

47 Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 73.

48 Podkreślając ważność użycia teorii aktu i możliwości, Stein zauważała, że kwestia ta prowadzi do sedna filozofii Tomasza, por. E. Stein, *Potenz und Act. Studien zu einer Philosophie des Seins*, korzystam w pracy z angielskiego przekładu E. Stein, *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*, trans. W. Redmond, Washington 2009, s. 5.

49 Rozważając podobne zagadnienie, White uznaje Tomasza przede wszystkim za teologa, jednak jak podkreśla, w kwestiach teologii naturalnej jego analizy są ściśle filozoficzne, por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 103.

50 SCGen II, 54.

istnienie jako akt, który jest aktem także wobec istoty danego bytu. W tym ujęciu forma bytu jest jego zasadą, ponieważ określa „czym” dany byt jest. Można zatem stwierdzić, iż w metafizyce Tomasza to właśnie akt istnienia zajmuje centralne miejsce, nie forma rzeczy, ponieważ przypisuje on pierwszeństwo istnieniu przed istotą<sup>51</sup>. W konsekwencji metafizyka Tomasza jest bez wątpienia wyjątkowo realistyczną metafizyką, która nie zajmuje się jedynie abstrakcyjną istotą bytu, ale skupia na bytach realnie istniejących<sup>52</sup>.

Pierwszeństwo aktu istnienia przed istotą można dostrzec już w pojęciach, jakimi posługuje się Tomasz. Pisząc o istnieniu, używa łacińskiego słowa *esse*, które pojawia się pierwszy raz w jego wczesnym dziele *De ente et essentia*. Pojęcie to posiada bowiem niebagatelną siłę wyrazu. Prawdopodobnie dlatego też Akwinata nie posłużył się pojęciem *existere*. W czasach współczesnych mu nie posiadało ono znaczenia aktualnego istnienia z taką mocą, jaką słowa „egzystencja” posiada obecnie. Gilson podkreśla jeszcze inny ważny powód, dla którego Tomasz użył słowa *esse*. Zauważa on, że słowo *esse* stanowi rdzeń, z którego pochodzą zarówno *ens*, jak i *essentia*, a więc „byt” i „istota”. Zdaniem francuskiego filozofa Akwinacie zależało na zaznaczeniu tego etymologicznego podobieństwa i powiązań znaczeniowych<sup>53</sup>. Co ważne, pojęcie *ens* (byt) pojawia się w pismach Tomasza w znaczeniu *esse* (istnienie), jednak odwrotne tłumaczenie tych pojęć nie jest poprawne. *Esse* nie powinno być używane w prostym znaczeniu *ens*, ponieważ zabieg ten zawęży znacznie pojęcie *esse*<sup>54</sup>; (nieco podobnie w wierze chrześcijańskiej można powiedzieć, że „Bóg jest miłością”, natomiast stwierdzenie, że „miłość jest Bogiem” nie jest poprawne).

W metafizyce Tomasza skupienie na realnie istniejących bytach ogniskuje się wokół ich istnienia określonego przez formę. To nie istota rzeczy, która rozwijana jest w akcie istnienia stanowi centralny punkt metafizyki, ale właśnie sam akt istnienia, w którym byt może rozwijać się zgodnie ze swoją formą. Różnica ta jest subtelna, jednak posiada

---

51 Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. R. Rybała, Warszawa 2003, s. 42–47.

52 Por. S. Swieżawski, *Wieczne i aktualne wartości tomizmu*, [w:] S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 186; Gilson radykalnie rozdziela w tej kwestii myśl Tomasza od koncepcji Arystotelesa, sugerując, iż Akwinata podkreśla istnienie, gdy Stagiryta jako esencjonalista pozostaje skupiony na istocie. Poglądowi temu przeczy w swoich analizach White, ukazując zbieżności ich myśli oraz pewną ciągłość. Uznaje on również określanie Arystotelesa radykalnym esencjonalistą za błędne, por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 124, 127.

53 Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 42.

54 Gilson wskazuje na miejsce, gdzie Tomasz używał w swoich pismach pojęcia *esse* w znaczeniu *ens*. Ma to miejsce tylko wtedy gdy zachowuje język Arystotelesa w kwestiach spornych z filozofem. Posługuje się w tych fragmentach słowem *esse* na oznaczenie substancji, jednocześnie podkreślając, że w tych przypadkach słowo *esse* należy rozumieć w znaczeniu przypadłościowym, nie bezwzględny, por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 42.

ogromne znaczenie. Wskazuje ona bowiem na fakt, iż „obecność”, czy „uobecnianie”, tak jak pojmował je Heidegger, nie ma miejsca w myśli Tomasza. Metafizyka Tomasza bada byty realnie istniejące; po pierwsze, podkreślając fakt ich stawania się, rozwoju własnej formy dzięki aktowi istnienia, nie statycznej „obecności”<sup>55</sup>. Po drugie, nie mówi ona o istnieniu zdeterminowanym przez istotę w taki sposób, że istnienie jest utożsamione z danym bytem i mówi się o nim o tyle, o ile jest z bytem związane. Jak wynika z pism Heideggera, to właśnie takie rozumienie zdeterminowania istnienia przez istotę, utożsamienia bycia z bytem, dostrzegał on w myśli Tomasza. Jednak jego zarzut wydaje się bardziej trafiać w myśl Awicenny, który traktował istnienie jako jedną z przypadłości bytu. Znamienne słowa w tym temacie, jawnie przeczące koncepcji Heideggera, pojawiają się w *Sumie Teologicznej*: „Gdy bowiem mówię o człowieku czy koniu, czy jakiegokolwiek innej rzeczy «to istnieje», wówczas uważam istnienie za coś formalnego, coś otrzymanego i nie utożsamiam go z tym, czemu dane jest to istnienie”<sup>56</sup>. Tomasz zachowuje w swojej metafizyce w wyraźny sposób różnicę ontologiczną, podkreślając, że: „istnienie (...) jest w sposób istotny czymś innym niż to, do czego się dołącza, aby zostać zdeterminowanym”<sup>57</sup>.

Dlatego Tomasz może uznać akt istnienia niezeterminowany przez formę: „Jeśli zaś weźmiemy jakąś rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie przyjąłaby żadnego dodatku w postaci różnicy, gdyż wówczas przestałaby już być samym istnieniem, lecz oprócz istnienia byłaby w niej jeszcze jakaś forma. A skoro istnienie to nie może mieć żadnej formy, tym bardziej też nie może przyjąć dodatku w postaci materii, gdyż wówczas nie byłoby już istnieniem samoistnym, lecz materialnym. Pozostaje więc, że taka rzecz, której istotą jest istnienie, może być tylko jedna”<sup>58</sup>. Akt taki byłby aktem czystym. Co ciekawe „cechy”, jakie zdaniem Tomasza posiadałby ten akt, są do pewnego stopnia zbieżne z cechami Nieruchomego Poruszyciela: niezłożoność/brak różnicy, brak materii, konieczność/samoistność, a także jedyność.

Można zatem stwierdzić, że podobnie jak Heidegger Tomasz dostrzega nie tylko bycie bytów – istnienie zdeterminowane przez formę w konkretnym bycie – ale także „bycie samo”, czyste bycie, niezwiązane z żadnym bytem. Jednak zupełnie inaczej je postrzega. Bowiem jeśli istnienie jest darowane, to byt przygodny otrzymuje je właśnie od

---

55 Podobnie jak czyniła to metafizyka Arystotelesa, porównaj rozdział III niniejszej pracy.

56 STh I, 4, 1 ad 3.

57 QV VII, 2, ad 9.

58 Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 71.

tego, którego istotą jest istnienie: „A ponieważ wszystko, co zawdzięcza swe istnienie czemuś innemu, sprowadza się w końcu do tego, co istnieje samo z siebie (...) trzeba z konieczności przyjąć, że istnieje jakaś rzecz, która jest przyczyną istnienia i że tą przyczyną jest tylko istnienie, bo inaczej szereg przyczyn ciągnąłby się w nieskończoność (...) istnienie bierze od pierwszego bytu, który jest tylko istnieniem i pierwszą przyczyną – czyli Bogiem”<sup>59</sup>. Zatem czysty akt istnienia jest źródłem istnienia bytów, a jako taki jest Pierwszą Przyczyną ich istnienia, którą Tomasz, podobnie jak Arystoteles, określa mianem Boga.

Wyraźnie można dostrzec różnicę w ujęciu Tomasza i Heideggera. Dla Tomasza istnienie bytów wskazuje na czysty akt istnienia jako źródło bycia bytów. Akt ten posiada cechy Pierwszej Przyczyny, Absolutu. Natomiast dla Heideggera bycie bytów również wskazuje na czyste Bycie, jednak myśliciel zatrzymuje się w tym momencie. Podkreśla on, że rozumowe rozważania nie mogą powiedzieć nic więcej na temat tego bycia, a utożsamianie go z Absolutem czy wręcz chrześcijańskim Bogiem Stwórcą jest nieuprawnionym wypaczeniem i tworzy ontoteologię. W ujęciu Heideggera Bóg znajduje się poza byciem i dostęp do niego ma jedynie wiara. Jednak, co warto podkreślić, po pierwsze w myśli Tomasza to właśnie rozumowe rozważania i zastosowana teoria aktu i możliwości prowadzą do uznania istnienia Absolutu. Nie dokonuje on nieuprawnionego „przeskoku” z rozważań filozoficznych do wiary, lecz raczej prowadzi swoje rozważania tak daleko, jak pozwala na to problem. Po drugie, nie prowadzą też do panteistycznego uznania powszechnego istnienia za Boga, ponieważ Tomasz wyraźnie zaznacza radykalną różnicę, jaka zachodzi między istnieniem bytów a czystym Istnieniem<sup>60</sup>. Dlatego też nie można stwierdzić na tym etapie analiz, by myśl Tomasza w jakikolwiek sposób wypaczała wiarę lub filozofię i stawała się ontoteologią.

Warto również raz jeszcze zaznaczyć, że zastosowane przez Akwinatę pojęcie *esse* nie jest tożsame z pojęciem „egzystencja”, szczególnie w znaczeniu używanym współcześnie. Bowiem pojęcie „egzystencja” w filozofii egzystencjalnej skupia się na istnieniu ludzkim, ludzkim losie. Celnie tę zasadniczą różnicę komentuje Swieżawski, wskazując, iż współczesny nurt egzystencjalizmu nie ubogacił tomistycznego rozumienia pojęcia istnienia: „Wystarczy wziąć pod uwagę tę rozbieżność znaczeń, aby zdać sobie sprawę, że żaden z filozofów określanych potocznie wspólnym mianem egzystencjalistów nie mógł doprowadzić współczesnych tomistów do autentycznej interpretacji terminu

59 Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 71–73.

60 Por. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, dz. cyt., s. 77.

«istnienie» u świętego Tomasza<sup>61</sup>. Pojawia się zatem otwarte pytanie, czy termin „istnienie” rozpatrywany jedynie z perspektywy ludzkiej egzystencji, wokół której i dla której ogniskuje się wszelkie inne istnienie, nie jest nowym zawężeniem tego pojęcia? Powraca tutaj poruszana w poprzednim rozdziale kwestia radykalnego subiektywizmu i możliwość zubożenia takiego pojmowania ludzkiego istnienia.

Każdy byt, a szczególnie człowiek, istniejąc i mając tym samym możliwość dążenia do osiągnięcia pełni swojej formy, dąży zarazem do zrealizowania wszystkich tkwiących w nim możliwości. W przywołanym wcześniej sporze o uniwersalia Tomasz stał na stanowisku umiarkowanego realizmu, który głosił realne istnienie jakości ogólnych, które mogą współistnieć z cechami indywidualnymi<sup>62</sup>. Zatem wydaje się możliwe stwierdzenie, że byt realizując swoją formę w istnieniu, dąży tym samym do bycia bardziej sobą. Dlatego człowiek realizujący swoją stałą formę, niezmienną naturę ludzką, a jednocześnie rozwijający swoje indywidualne umiejętności, bliższy byłby byciu autentycznym sobą w opozycji do tego, kto za wskazaniem np. wspomnianej już etyki autentyczności, wciąż na nowo sam siebie określa, burząc swoją tożsamość i budując ją na nowo, jak Nietzscheańskie dziecko wciąż rujnujące i budujące swoje wartości.

### 1.2.1. Analogia bytu

W swojej metafizyce Tomasz odwołuje się do metody analogii. Stanowi ona niezwykle ważny, a jednocześnie bardzo często krytykowany element tomizmu. Analogia znana od czasu presokratyków i Platona używana była w określeniu matematycznych proporcji. Świat nie jest wyłącznie jednym, ani też nie składa się z samej tylko chaotycznej wielości. Analogia zwana analogią proporcjonalności stanowiła pomoc w określeniu relacji i związków zachodzących pomiędzy rzeczami<sup>63</sup>. Platon zastosował ją nie tylko w matematyce, ale również w odniesieniu do etyki, polityki czy filozofii poznania. Wskazywał on tym samym, że poznając jedną rzeczywistość, można powiedzieć coś na temat innej, podobnej.

Stagiryta wprowadził pojęcie i metodę analogii także do logiki, używając jej dla rozróżnienia pomiędzy jednoznacznością a wieloznacznością pojęć, określenia ich

---

61 S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia w dobie soboru*, dz. cyt., s. 147; por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 161; porównaj także ukazanie różnicy w rozumieniu pojęcia *ens* G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 154.

62 Por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 179.

63 Por. Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 680.

wzajemnej relacji, a także wskazania na zachodzące pomiędzy nimi podobieństwa<sup>64</sup>. Obok znanej już analogii proporcjonalności wyróżnił on analogię atrybucji, przyporządkowania. Analogia ta określa odniesienie wielu rzeczy względem jednej zwanej analogatem głównym. Analogat wskazuje na podstawowe znaczenie pojęć, które zostają do niego odniesione. Znany przykład to pojęcie „zdrowy”: „wszystko, co jest zdrowe, odnosi się do zdrowia. Jedno w tym znaczeniu, że je zachowuje, inne, że je tworzy, jeszcze inne, że jest symptomem zdrowia i w końcu, że jest zdolne do jego przyjęcia”<sup>65</sup>. Zachodzi więc analogia pomiędzy wszystkimi rzeczami określanymi jako zdrowe dlatego, że odnoszą się one do zdrowia żyjącego bytu. Są więc z nim powiązane swego rodzaju związkiem przyczynowym. Akwinata używając łacińskiego zwrotu, określił analogię atrybucji słowami *multa ad unum* (wiele do jednego)<sup>66</sup>.

Tomasz przejmuje metodę analogii w swoich dziełach<sup>67</sup>. Relacje i podobieństwa są wpisane w rzeczywistość i sam byt. Byt nie jest jednorodny, „składa się” on z różnych „części” zintegrowanych ze sobą, jak chociażby materii i formy. Co więcej, sama materia bytu może składać się z przeróżnych „części” – jak na przykład ludzki organizm. Wskazuje to na fakt istnienia wielu relacji zarówno w samym bycie, jak i w złożonym z różnych bytów świecie<sup>68</sup>. Relacje te są na tyle istotne, że to one – a więc sposób ułożenia, pozostawania względem siebie – wskazują na swoistą oryginalność, indywidualność danego bytu. Można zatem powiedzieć, że byt i świat są analogiczne, ponieważ do pewnego stopnia są opisane przez relacje, jakie zachodzą w bytach i pomiędzy nimi<sup>69</sup>.

Jak podkreśla Gilson, Tomasz oczekuje od metody analogii przede wszystkim tego,

---

64 Por. Arystoteles, *Kategorie*, I 1a–15; por. Arystoteles, *Topiki*, I 106a–107b, 108a, II 109a–111a; w odniesieniu do etyki porównaj Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V 1131a–1132b.

65 Arystoteles, *Metafizyka*, IV 1003a–1003b.

66 Por. STh I 13, 5.

67 Tomasz nie stworzył osobnego traktatu poświęconego tematyce analogii, lecz odnosi się do niej w wielu swoich dziełach. Odniesienia te jednak nie są zbyt liczne. Jak sugeruje Gilson, to dopiero późniejsi komentatorzy, nadali zagadnieniu analogii tak duże znaczenie w myśli Tomasza – szczególnie Kajetan w XVII wieku, który wypracował nazewnictwo i jasny podział analogii, wciąż używany w filozofii, również w niniejszej pracy, por. M. Tabaczek, *A Trace of Similarity within Even Greater Dissimilarity. Thomistic Foundations of Erich Przywara's Teaching of Analogy*, „Forum Philosophicum” 2018 nr 23, s. 98; niemniej jemu i innym komentatorom zarzuca się odejście od istoty analogii w myśli Tomasza. Zagadnienie analogii w myśli Akwinaty wciąż pozostaje kwestią szeroko dyskusowaną i różnorodnie interpretowaną, por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 132–133.

68 Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 75; por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 480–481; niniejszy podpunkt stanowi jedynie zarysowanie tematu analogii bytu, by ukazać jej ważność dla metafizycznego wnioskowania o rzeczywistości pozostającej poza bezpośrednim poznaniem. Szczegółowe omówienie zagadnienia, por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 477–501; por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 74–94.

69 Por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 481–482.

by w rozważaniach metafizycznych zapewniła możliwość mówienia o Absolutie-Bogu bez popadania w skrajną wieloznaczność i sofistykę. Aby uniknąć tego błędu, pomocna jest właśnie metoda analogii proporcjonalności. Dzięki niej można określić nie tylko relacje zachodzące pomiędzy bytami, ale także relację pomiędzy bytem a Absolutem<sup>70</sup>. Zdaniem Tomasza, to właśnie orzekanie analogiczne, tak jak wskazywał Stagiryta, nie jest całkowicie jednoznaczne, ponieważ bazuje na podobieństwie, nie na identyczności. Nie jest ono także całkowicie wieloznaczne, ponieważ podobieństwo zawęża nieco możliwość wieloznaczności nazw. Dlatego jest ono orzekaniem wskazującym po części na podobieństwa, a po części na różnice<sup>71</sup>.

Jak zauważa Tomasz, podstawowe pojęcia, jakimi można opisać byt, posiadają „dwa oblicza”; jedno wskazuje na dany byt, natomiast drugie wskazuje poza siebie i dlatego można odnieść je do Absolutu (choć nie w tym samym znaczeniu, w jakim zostało użyte na określenie bytu). Tę linię podziału, która tkwi w bycie i wyznacza możliwość użycia określonego pojęcia na dwa analogiczne sposoby można nazwać *analogią entis*, analogią bytu. Termin ten oznacza relację pomiędzy Absolutem i każdym innym bytem<sup>72</sup>. Dlatego, gdy orzeka się o Absolutie, że jest on dobry, sprawiedliwy czy mądry, a więc przypisuje mu się doskonałości bytów przygodnych, orzekanie to może powiedzieć coś o Bogu, mając jednak na względzie radykalną różnicę pomiędzy bytami przygodnymi a Absolutem. Może ono dać człowiekowi jakieś pojęcie na temat dobroci, mądrości czy sprawiedliwości Boga. Z jednej strony unika niejasnej wieloznaczności, a z drugiej, nie rości sobie prawa do wyczerpania znaczenia tych pojęć w odniesieniu do Absolutu, a więc nie używa ich jednoznacznie, ale właśnie analogiczne.

Korzystając z analogii, Tomasz zaznacza jednak, że analogia atrybucji nie zawsze znajduje swoje zastosowania w odniesieniu do Absolutu. Analogia ta wymaga bowiem znajomości analogatu głównego, według którego określa się pozostałe analogaty – jak w przypadku zdrowia konieczne jest poznanie, czym jest zdrowie człowieka, aby móc określić, czy zarówno konkretny człowiek jest zdrowy, jak i czy inne rzeczy jak: dieta, sen, styl życia, sport są zdrowe lub nie<sup>73</sup>. Dlatego użycie tej analogii, szczególnie w ujęciu *duorum ad tertium* (dwa do trzeciego), także w stosunku do Absolutu wymagałoby

---

70 Por. QV 23, 7 ad 9; por. STh I–II 3, 5, ad 1; por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 132–133.

71 Por. STh I 13, 5.

72 Por. E. Stein, *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*, dz. cyt., s. 6; por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 77.

73 Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 88–90; por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 504.

poznania pewnego analogatu głównego. Konieczne zatem stałoby się poznanie, czym jest na przykład dobroć, aby móc orzec, czy Bóg, tak jak i inne byty: książka, pies są dobre lub nie. W tym przypadku jednak Absolut zostałby zrównany z innymi bytami i byłby uznawany jedynie za byt wśród bytów. Analogia ta zatarłaby radykalną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy Absolutem – czystym aktem w filozofii Stagiryty, jak i czystym istnieniem w metafizyce Tomasza, a pozostałymi bytami. W takim orzekaniu Bóg, uznany za najwyższy czy najdoskonalszy byt, stałby się jednak tylko jedną z części świata bytów znanych człowiekowi, możliwą do poznania i porównywania z innymi. W takim ujęciu istotnie byłaby to ontoteologia, o jakiej myślał Heidegger. Widać jednak wyraźnie, że Tomasz unika takiego sposobu myślenia o Bogu. Akwinata proponuje analogię *unius ad alterum*, aby dzięki niej mówić o Bogu. W analogii tej zwraca się szczególną uwagę na fakt, iż Bóg jest przyczyną i zasadą wszystkich stworzeń. W Nim zatem wszelkie doskonałości, jakie można orzec o stworzeniach, istnieją w sposób najdoskonalszy<sup>74</sup>.

W metafizyce Tomasza wyraźnie ukazuje się głębia i złożoność analogii bytu, jaką można odkryć w świecie. Posługiwanie się analogią nie należy do najłatwiejszych zagadnień w metafizyce, o czym może świadczyć różnorodność jej ujęć, podziałów, jak i odmienne stanowiska komentatorów dzieł Tomasza<sup>75</sup>. Być może dlatego została ona często kojarzona z pustym symbolizmem lub popadaniem w antropomorfizm podczas mówienia o Bogu. Jednak poszukiwanie jedności i podobieństw nie oznacza tym samym absolutnej jedności wszystkiego i zatarcia różnic lub ich niedostrzegania. Tomasz, podobnie jak Stagiryta, nie neguje różnic, wielości rzeczy, ich indywidualnych, charakterystycznych cech<sup>76</sup>. Dlatego analogia nie wprowadza w świat jedności rozumianej w wymiarze monistycznym, panteistycznym czy neoplatońskim zacierając różnice w świecie i tworząc z wszystkiego jedną masę określaną pojęciem „byt”, jak zarzucał metafizyce Heidegger.

---

74 Por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 91; por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 91; por. STh I 13, 5; por. SCGen I 34; por. DP 7,7; z racji syntetycznego przedstawienia tematu pominięta została w tym miejscu analogia, którą Krąpiec wyróżnia jako analogię transcendentálną, wskazując na jej zastosowania w stosunku do kwestii istnienia bytów i Absolutu. Więcej na ten temat porównaj M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 503–506.

75 Wskazał na to wspomniany już Gilson, porównaj E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 132; nieco inaczej o analogii pisał Krąpiec, porównaj M. A. Krąpiec, *Dzieła. Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 23–37; por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 74–94; nie ulga wątpliwości wyróżnienie analogii proporcjonalności, choć każdy z autorów nieco inaczej umiejscawia analogię atrybucji i *unius ad alterum*. Zarys użyty w niniejszym podpunkcie nie rości sobie prawa do ostatecznego usystematyzowania tego tematu.

76 Por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 184–185; por. M. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, dz. cyt., s. 501–503.



Można stwierdzić, że to właśnie analogia stoi na straży tajemnicy w odkrywaniu rzeczywistości wymykającej się bezpośredniemu poznaniu. Wychodząc od tego, co znane prowadzi do przynajmniej częściowego poznania tego, co kryje się za zasłoną tajemnicy. Jak celnie zauważał jeden z najwybitniejszych współczesnych metafizyków Réginal Garrigou-Lagrange: „Logik, oddalając się od tajemnicy, dąży do jej wyplenienia; dla niego wszystko jest jasne – metafizyk zaś wraca do rzeczywistości, wraz z analogią bytu odnajduje wszędzie tajemnicę”<sup>77</sup>. Dlatego zasadne wydaje się twierdzenie, że Tomasz posługując się analogią, uniknął popadnięcia w ontoteologię. Nie sprowadził on bowiem Absolutu do „bytu pośród bytów”, a wręcz podkreślał wymiar inności i tajemnicy<sup>78</sup>.

## 2. Rozumowe poznanie Boga a ontoteologiczne skażenie teologii

W jednym ze swoich pierwszych dzieł Tomasz rozważa zagadnienie, nad którym pochylał się później Heidegger. Akwinata, zastanawiając się nad możliwościami ludzkiego poznania, dochodzi do wniosku, że z jednej strony istnieją pewne prawdy, zasady, które człowiek może poznać z natury, a więc mocą swojego rozumu. Z drugiej jednak są prawdy, które można poznać jedynie poprzez oświecenie Bożym światłem, ponieważ wykraczają one poza ludzkie możliwości poznawcze<sup>79</sup>. Tomasz wyraźnie wyróżnia więc dwa porządki: poznanie rozumowe i poznanie wiary.

Następnie Tomasz stawia pytanie o to, czy rozum naturalny może dojść do poznania Boga? Pyta więc o możliwość teologii naturalnej. W odpowiedzi zaznacza, że poznanie może odbywać się poprzez poznanie formy rzeczy lub poprzez poznanie formy rzeczy podobnej, tak jak poznaje się przyczynę, znając skutki. Jak zauważa Akwinata, człowiek nie może poznać Boga poprzez Jego formę, a więc istotę. Widząc, na przykład, drzewo i zastanawiając się nad tym bytem na podstawie metafizyki, poznaje się jego istotę, formę. W przypadku niepoznawalnego zmysłowo Boga takie poznanie formy jest dla człowieka niedostępne. Zatem istota, forma Boga pozostaje niepoznawalna dla ludzkiego rozumu<sup>80</sup>. Zatem pozostaje jedynie drugi sposób, a więc poznanie przyczyny dzięki znajomości

---

77 R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère chez Cajtan*, „*Angelicum*” 1935 nr 1, s. 8–9, cyt. za: S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 94.

78 Por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 90; jak wskazuje autor, Tomaszowi udało się zachować balans pomiędzy tym, że byty przygodne (stworzenie) wskazują na Boga, a Jego transcendencją, por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 94; por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 96–97.

79 Por. SBDT I, 1.

80 Por. SBDT I, 2.

skutku: „Bóg zaś, choć nie należy do rodzaju przedmiotów poznawalnych intelektualnie (...) Jego skutki nie są poza rodzajem przedmiotów poznania intelektualnego, stąd może być poznawany na tym świecie przez skutki”<sup>81</sup>. Jednak Tomasz podkreśla, że nie ma tu równości między przyczyną a skutkiem. Dlatego ze skutku można poznać *de facto* istnienie przyczyny, ale nadal nie można pojąć jej istoty<sup>82</sup>.

Niemożliwość poznania formy Boga, którą podkreśla Tomasz, jest niezwykle istotna w naszej konfrontacji z zarzutem ontoteologii. Zarówno Nietzsche, jak i Heidegger wskazywali na fakt, jakoby Absolut wydumany z metafizycznych rozważań i wiary stawał się podstawą patrzenia na świat, swoistym pryzmatem, który wykrzywia obraz świata, nakładając na niego normy, zasady, prawa, moralność, celowość, jedność czy obiektywną prawdę. Dlatego też obaj postulowali odrzucenie klasycznej metafizyki i jej koncepcji Boga dla oczyszczenia filozofii. Jednak tak rozumiana metafizyka posługiwałaby się wnioskowaniem przechodzącym od przyczyny (Boga) do efektu (świata i człowieka). Aby na gruncie klasycznej metafizyki mogło się dokonać takie wnioskowanie, konieczna byłaby dogłębna znajomość przyczyny, a więc istoty Boga, aby za jej pomocą wnioskować o świecie i nakładać swoistą kalkę wiary, moralności na świat i człowieka<sup>83</sup>. Jak wyraźnie można dostrzec w rozważaniach zarówno Arystotelesa, jak i Akwinaty, ich wnioskowanie przebiega od skutków do przyczyny, od świata poznawalnego zmysłowo do niepoznawalnego Absolutu. Żaden z nich nie rościł sobie prawa do określenia i znajomości formy Boga, aby na jej podstawie wnioskować o świecie. Zatem wydaje się, że argument krytyków nie odnosi się do myślenia tak Stagiryty, jak i Tomasza.

Prowadząc dalej swoje rozważania, Akwinata zastanawia się nad możliwością istnienia nauki o Bogu. W tym miejscu podaje dwa sposoby, dzięki którym człowiek może dowiedzieć się czegoś o Bogu. Pierwszy to, przywołany już powyżej, porządek naturalnego poznania, w którym człowiek poznaje i analizuje rzeczy dostrzegalne zmysłowo, świat, jaki go otacza. Poznanie to jest autonomiczne wobec wiary, bazuje na samej filozofii. Drugi sposób to poznanie wiary, wymagające zawierzenia. Prawdziwości prawd wiary nie można wykazać poprzez rozumowe spekulacje<sup>84</sup>. Jednak w ramach poznania wiary rozważania rozumowe są możliwe, aby lepiej te prawdy poznać i wyjaśnić

---

81 SBDT I, 2, ad 4.

82 Por. SBDT 1, 2.

83 W dziełach Tomasza można odnaleźć sposób wnioskowania indukcyjny wiodący od efektu do przyczyny. Nie ma w nich dedukcji prowadzącej od znajomości przyczyny do poznania efektu, która zakładałby znajomość istoty Boga; Tomasz wyraźnie rozpoczyna swoje analizy od bytów istniejących, nie od koncepcji Boga posiadanej *a priori*, por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 97.

84 Por. SBDT 2, 1, ad 5.

wierzącym. Poznanie wiary nie powinno bowiem być tylko i wyłącznie bezrefleksyjnym przyjęciem tez podanych do wierzenia. Możliwe jest zatem rozumowe rozważanie i wyjaśnienie, na przykład prawdy o niepokalanym poczęciu Maryi, na podstawie prawdy o Wcieleniu Syna Bożego, która musi zostać przyjęta wiarą.

Tomasz wskazuje na ważny wymiar aktu wiary. Stanowi on swoiste „przejście”, „przeskok”. Dopiero przyjmując wiarą pewne prawdy, można następnie w ramach tych prawd prowadzić rozumowe spekulacje, udowadniać i wyjaśnić jedne za pomocą innych. Właśnie znaczenie aktu wiary wydaje się chronić Tomasz przed popadnięciem w ontoteologię. Dzięki niemu bowiem nie dochodzi do pomieszania porządku filozofii i wiary, w którym nie wiadomo, gdzie kończą się tylko rozumowe spekulacje, a zaczyna używanie prawd wynikających z wiary<sup>85</sup>. Wydaje się, że Heidegger nie dostrzegł tego ważnego czynnika rozróżniającego, zarówno gdy formułował swój zarzut ontologicznego pomieszania wiary i rozumu, jak i gdy postulował radykalne ich oddzielenie.

## 2.1. Droga poznania Boga z ruchu i jej sens metafizyczny a Nieruchomy Poruszyciel

Pierwszą drogę wiodącą do poznania istnienia Boga opiera Tomasz na rozważeniu kwestii ruchu. Podążając za metafizyką Arystotelesa, wskazuje on ruch jako coś najbardziej oczywistego, co można stwierdzić na podstawie obserwacji. Uznaje on jednocześnie, że każda rzecz poruszana musi zostać wprowadzona w ruch przez coś innego: „Pierwsza droga nad inne wyrazistością górująca, wie dzie ze zjawiska ruchu. Faktem bowiem niezaprzeczalnym, świadkiem nasze zmysły, jest że na tym świecie niektóre rzeczy są w ruchu. Wszystko zaś, co jest w ruchu, wprowadzone jest w ruch przez coś innego”<sup>86</sup>. Jak udowadniał Stagiryta, tak i Tomasz podkreśla, że poszukiwania przyczyn

---

85 Akwinata wskazuje również na niezwykłą relację, jaka zachodzi pomiędzy poznaniem rozumowym i nadprzyrodzonym: „I choć światło naturalne ludzkiego umysłu jest niewystarczające do ujawnienia tego, co ujawniane jest przez wiarę, to jednak jest niemożliwe, aby to, co jest nam przekazywane przez Boga przez wiarę, było przeciwne temu, co dawane jest przez naturę. (...) w tym, co jest poznawane dzięki rozumowi naturalnemu, znajdują się pewne podobieństwa do tego, co przekazywane jest dzięki wierze”. SBDT 2, 3; Tomasz podkreśla zatem pewną niesprzeczność tego, co poznawane rozumowo i z wiary, a jedynie różny stopień poznania. W dalszych rozważaniach wskazuje na używanie filozofii w ramach wiary. Jak zaznacza, może ona być używana na trzy sposoby: aby dowieść prawd stanowiących wstęp do wiary, aby ujawnić to, co właściwe wierze przez podobieństwo i aby odeprzeć argumenty przeciwne wierze, ukazując ich błędy. Można jednak zbłądzić, używając filozofii przez posługiwanie się filozofiami wypaczonymi i dlatego sprzecznymi z wiarą lub poprzez zamknięcie wiary w ramach filozofii. Temat posługiwania się filozofią w ramach wiary, skądinąd niezwykle ciekawy, nie stanowi zasadniczego tematu niniejszej pracy; dla poszerzenia zagadnienia porównaj SBDT 2, 3.

86 STh I, 2, 3.

ruchu nie można prowadzić w nieskończoność, dlatego też droga z ruchu prowadzi do uznania istnienia Nieruchomego Poruszyciela.

Drogę tę niezmiernie łatwo można obalić, bazując na tych samych argumentach, jakie współczesna fizyka przedstawiła wobec koncepcji ruchu i Nieruchomego Poruszyciela w filozofii Arystotelesa. Bez wątpienia fizyka i filozofia przyrody, na jakiej bazuje Tomasz, są już nieaktualne. W przeciwieństwie jednak do nauk szczegółowych, gdzie ich rozwój oznacza odrzucenie dawnych poglądów, w filozofii i metafizyce istnieją ponadczasowe koncepcje niepodlegające upływowi dziejów<sup>87</sup>. Dlatego też, jak zostało to przywołane w poprzednim rozdziale, rozwijająca się fizyka wykluczyła konieczność istnienia Nieruchomego Poruszyciela tylko w kwestii ruchu lokalnego. Akwinata jednak odnosi się w swoim tekście do ruchu rozumianego bardzo szeroko, także metafizycznie: „O tyle bowiem coś jest w ruchu, o ile jest w możliwości do tego, ku czemu jest poruszane (...). Wszak poruszanie znaczy: dobyć coś z możliwości do rzeczywistości”<sup>88</sup>.

Można więc rozważać pierwszą drogę na płaszczyźnie metafizycznej w odniesieniu do teorii aktu i możliwości<sup>89</sup>. Wielu komentatorów odnosi się w tym miejscu do Tomaszowego rozróżnienia na istotę i istnienie oparte właśnie na teorii potencji i aktu<sup>90</sup>. Pierwszy Poruszyciel, który jest zawsze w akcji, jest czystym aktem istnienia. Koncepcja ta uzupełnia myśl Stagiryty o Nieruchomym Poruszycielu. Ruch, a więc przejście z możliwości do aktu, to przede wszystkim przejście każdego bytu z możliwości istnienia do aktu istnienia. Nieruchomy Poruszyciel staje się więc nie tylko przyczyną ruchu – samego przejścia z możliwości do aktu – ale i przyczyną zaistnienia bytów<sup>91</sup>. Dlatego ta droga poznania Boga łączy się niejako z kolejną wymienianą przez Tomasza. Na podstawie analiz przyczyny sprawczej bytów wskazuje ona bowiem na Boga, jako źródło i sprawcę zmian<sup>92</sup>.

87 Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, dz. cyt., s. 18–19; podobnie pisze Chesterton, otwarcie przyznając, że Tomasz był wręcz zacofany, jeśli chodzi o koncepcje przyrodnicze, jednak zawsze był zwolennikiem wolności nauki, a zasady, jakie wyłożył w swoich naukach, stanowią najlepszą obronę nauki; por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 83–84; szczegółowe omówienie historycznych kontrowersji wokół pierwszej drogi wynikających z nauk fizycznych i różnych koncepcji ruchu porównaj W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968, s. 93–113.

88 STh I, 2, 3; por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 32.

89 Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 34–39.

90 Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 100–106; komentarz do koncepcji Gilsona [w:] T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 113–116; por. S. Adamczyk, *Wartość epistemologiczna pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 1965 nr 1, s. 5.

91 Por. SCGent, II 6, gdzie Tomasz wskazuje, iż Bóg jako przyczyna ruchu jest także przyczyną istnienia rzeczy.

92 Por. STh I, 2, 3; zdania na temat stopnia podobieństwa obu dróg są podzielone: od koncepcji, iż są to tak

Należy jednak zaznaczyć, że droga ta, choć prowadzi do uznania czystego aktu istnienia-Absolutu, niewiele więcej mówi na jego temat (podobnie jak miało to miejsce w Arystotelesowskiej koncepcji Nieruchomego Poruszyciela). Na tym etapie rozważań można stwierdzić jedynie, iż akt jest tożsamy z działaniem. Zatem Bóg jako czysty akt istnienia nie jest „statyczny”, ale działa. Jego działanie, jako będącego zawsze w akcji jest stałe. Stałość jednak w tym przypadku oznacza, że działanie to nie ma początku ani końca<sup>93</sup>. Dlatego trudno uznać, że droga ta tworzy karykaturalny obraz statycznego w „obecności” Boga ontoteologii. Co niezwykle ciekawe, analizy Tomasza zgadzają się w pewnym stopniu z danymi wynikającymi z Objawienia, w którym Bóg przedstawił siebie imieniem JHWH, co oznacza „jestem, który jestem”. Jak przedstawia Gilson, Tomasz drogą filozoficzną podkreśla to, co Bóg objawił o sobie Mojżeszowi: „Największą chwałą św. Tomasza jest to, że (...) objawione w Księdze Rodzaju imię Boga «Jahwe» nabiera pełni znaczenia i Bóg jawi się przed nami jako samoistne i konieczne istnienie”<sup>94</sup>. W rozumowaniu prowadzonym przez Akwinatę nie ma jednak założeń biblijnych. Tomasz prowadzi swoje analizy, bazując na jedynie filozoficznym rozumowaniu. Nie dochodzi zatem do wymieszania przesłanek wiary i filozofii. Dlatego można skłonić się ku twierdzeniu, że droga ta bardziej opisuje w sposób metafizyczny pewien aspekt Boga, o jakim mówi także chrześcijańskie objawienie, niż że prowadzi ona do ontoteologicznej karykatury Boga.

Bóg jako czysty akt istnienia pomimo radykalnej różnicy dzielącej go od innych bytów, nie jest jednak tak daleki, jak mogłoby się wydawać. Koncepcja Boga jako pierwszej przyczyny ma bowiem konkretne implikacje w koncepcji człowieka. Pojawia się bowiem pytanie, czy Bóg jako przyczyna wszystkiego jest odpowiedzialny za wszystko, co dzieje się w świecie, a więc także za zjawiska negatywne? Rozważając to pytanie, należy

---

naprawdę te same drogi, aż po podkreślanie pewnych różnic. Niemniej większość badaczy zgadza się, iż są one ze sobą powiązane, por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 88; por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, dz. cyt., s. 116; Tomaszowe rozumienie przyczyny porównaj M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 41.

93 Stein przeprowadziła wspaniałe analizy dotyczące możliwości potencji w Bogu. Wskazała w nich wyraźnie, że Bóg działa inaczej niż stworzenia będące w akcji. Działanie stworzeń jest bowiem czasowe, ma swój początek i koniec. Działanie Boga, jako czystego aktu nie posiada początku ani końca; Bóg działa stale, por. E. Stein, *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*, dz. cyt., s. 6–7.

94 E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 181–184; Tomasz w wielu fragmentach omawiał te słowa zawarte w Księdze Wyjścia. Uważał, iż takie imię Boga jest zasadne, ponieważ wskazuje na samoistność Boga, Jego bezgraniczność, niezdeterminowanie określonym sposobem istnienia oraz na Jego terażniejszość, por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 100–101.

koniecznie mieć na uwadze ważny fakt, jakim jest istnienie przyczyn wtórnych<sup>95</sup>. Człowiek jako przyczyna wtórna ma pewną swobodę działania i wyborów, ale także jest na niego nałożona odpowiedzialność za skutki jego działania. Odpowiedzialność ta wynika z samego faktu bycia przyczyną wtórną wobec Pierwszej Przyczyny. W ten sposób Tomasz podkreśla ogromną godność człowieka i władzę, która została złożona w jego ręce. To bowiem od człowieka, któremu zostało dane istnienie, zależy rozwój lub regres ludzkości. Bóg nie „wycofuje się ze świata”, ale także nie działa zamiast człowieka. Dlatego można stwierdzić, że koncepcja Boga wyłaniająca się z omówionych dróg poznania Boga domaga się od człowieka zaangażowania w istnienie, nie tylko własne, ale i świata<sup>96</sup>.

## 2.2. Byt konieczny a Bóg jako *Causa sui*

Kolejną drogę do możliwości poznania Boga na bazie rozumowego rozważania świata konstruuje Akwinata, wychodząc od dostrzeżonej w świecie przemijalności bytów. Żaden ze znanych człowiekowi bytów, a nawet on sam nie istnieje wiecznie i samoistnie. Wszystko powstaje i ginie; wokół siebie mamy tylko byty przygodne, które mogą istnieć lub nie. Jak zaznacza Tomasz – bazując ponownie na teorii aktu i możliwości<sup>97</sup> – takie byty muszą wobec tego otrzymać swoje istnienie od czegoś już istniejącego. Nicość samorzutnie nie może wyłonić z siebie bytów: „także teraz nic by nie istniało, ponieważ to, co nie jest, nie rozpoczyna inaczej istnienia, jak tylko dzięki temu, co jest. (...) nie wszystkie zatem byty są bytami możliwymi, lecz należy przyjąć, że w rzeczach istnieje coś jako konieczne”<sup>98</sup>. Zatem poza bytami przygodnymi musi istnieć także jakiś byt konieczny, który daje istnienie innym bytom. Jednak możliwe jest, by taki byt konieczny posiadał przyczynę swojej konieczności nie w sobie, lecz poza sobą. W takim wypadku można by określić szereg bytów koniecznych, z których każdy kolejny byłby przyczyną tej konieczności w poprzednim byciu. Nie można jednak ciągu przyczyn prowadzić w nieskończoność. Musi zatem istnieć byt konieczny sam przez się<sup>99</sup>. Analiza ta prowadzi zatem do stwierdzenia istnienia bytu koniecznego, który jest konieczny w dwóch wymiarach: sam przez się, a więc posiada w sobie przyczynę, rację swojego istnienia,

95 Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 40.

96 Por. S. Swieżawski, J. Kalinowski, *Filozofia w dobie soboru*, dz. cyt., s. 154; porównaj koncepcje człowieka w rozdziale III podpunkt 2.1 niniejszej pracy.

97 Por. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 90.

98 STh I 2, 3; por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 43.

99 Por. STh I, 2, 3.

a także jest konieczny, aby wszystko inne mogło zaistnieć.

Pojawiają się jednak wątpliwości, czy droga ta istotnie prowadzi do uznania bytu koniecznego? Czy raczej można wskazać na pewien zamknięty cykl, który tłumaczyłby rację istnienia przygodnych bytów w świecie – jak zdawał się sugerować na przykład Nietzsche, przywołując koncepcję cyklu wiecznego powrotu? Dodds sugeruje, że mógłby istnieć szereg bytów przygodnych, z których każdy stałby się przyczyną kolejnego: na przykład zając zjadający trawę przestając istnieć, stawałby się nawozem dla nowej trawy, zjedzonej przez innego zająca<sup>100</sup>. Niemniej, jak podkreśla badacz, nawet ujęcie takie zakłada istnienie koniecznego elementu, na przykład; pierwszej materii, która istnieje wiecznie. Element ten musiałby posiadać w sobie formy rzeczy, które nadawałby bytom: trawa, zając. Czysta materia jednak, jak zaznaczał już Stagiryta, jest czystą materią właśnie dlatego, że nie posiada w sobie żadnej formy<sup>101</sup>. Ponadto, gdyby nagle wyłoniła z siebie konkretne formy i życie, którego nie posiadała wcześniej, oznaczałoby to, że się rozwija. To, co się rozwija, nie posiada jednak pełni bytu, a zatem nie jest czystym aktem, tylko bytem przygodnym i dlatego nie tłumaczy się samo przez się<sup>102</sup>.

Dlatego rozumowanie takie grozi możliwością absurdu, gdyż materia w takim ujęciu stanowiłaby sumę bytów przygodnych. Sumę tę z kolei nazwano by konieczną jedynie dlatego, iż jest sumą<sup>103</sup>. Dlatego nawet uznanie nieustannego stawania się świata, jak czynił to Nietzsche, nie tłumaczy się samo przez się. Wszechświat, nawet jeśli w wyniku ewolucji się rozszerza lub kurczy, nie tłumaczy swojego istnienia. Radykalny ewolucjonizm nie wskazuje na żadną konkretną pierwotną przyczynę powstania wszystkiego i początku ewolucji<sup>104</sup>. Dlatego, jak zaznacza Wincenty Granat, rozważanie stawania się świata w świetle pytania o rację tego stawania się – a więc o jego zasadę i jakiś cel – prowadziłoby do konieczności uznania istnienia Bytu, który się nie rozwija, istnieje w pełni i stanowi początek oraz punkt odniesienia dla rozwoju innych bytów<sup>105</sup>. Nawet prawo, także prawo przyrody, nie może zostać uznane za byt konieczny, ponieważ nie posiada ono niezależnego bytowania, w oderwaniu od zjawisk. Tym samym jest ono

100Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 43–44.

101Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 43–44.

102Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, dz. cyt., s. 145.

103Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, dz. cyt., s. 145.

104W dosadnych słowach komentuje to zjawisko Chesterton: „Absurdem jest ze strony ewolucjonisty skarżyć się, iż nie jest to do pomyślenia, aby istotnie niepoznawalny Bóg mógł zrobić wszystko z niczego, a potem twierdzić, że łatwiejszą do pomyślenia rzeczą byłoby przyjąć, że «nic» samorzutnie może obrócić się we wszystko”. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 178–179.

105Por. W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, dz. cyt., s. 146.

całkowicie wpisane w przyrodę. Natomiast byt konieczny jako czysty akt jest przecież radykalnie różny od wszystkich innych bytów.

W kontekście omawianej drogi pojawia się jeszcze inna wątpliwość. Można bowiem uznać, że droga ta prowadząc do bytu koniecznego posiadającego w sobie rację swojego istnienia i tłumaczącego siebie samego, prowadzi wprost do karykaturalnego ujęcia Boga jako *Causa sui*, Boga filozofów. Bóg taki jest rozumiany jako przyczyna samego siebie, doskonały i konieczny byt, poznawalny ludzkim rozumem, który jednak nie ma nic wspólnego z Bogiem Objawienia. Tym samym droga ta nie mówiłaby nic o prawdziwym Bogu, a jedynie stanowiłaby doskonały przykład ontoteologicznego skażenia teologii.

Marion śledzi w swoich wczesnych dziełach proces tworzenia się takiej karykatury Boga. Warta uwagi jest jego refleksja, stanowiąca echo słów Heideggera i niezwykle precyzyjnie określająca czym jest ujęcie Boga jako *Causa sui*: „«Boga» określa się na podstawie i na użytek tego, co metafizyka może potrafić, przyjąć i znieść”<sup>106</sup>. *Causa sui* jest więc Bogiem przykrojonym na miarę metafizyki, który nie ma nic wspólnego z Bogiem Objawienia. Proces tworzenia takiej karykatury jest niezwykle ciekawy. Oto średniowieczne ujmowanie Boga jako bytu koniecznego kolejne epoki zawężyły jeszcze bardziej, przedstawiając go już tylko jako Boga moralności; jak stało się to w myśli Kanta czy Johana Gottlieba Fichtego<sup>107</sup>. Zdaniem Mariona zabieg ten wydaje się uprawniony, ponieważ pojęcie Boga w danej epoce wyraża ówczesne doświadczenie Boga<sup>108</sup>. Tym samym również śmierć Boga opisana przez Nietzschego stanowi wyraz epoki odrzucającej ciasne ramy moralności i dotychczasowych obrazów Boga.

Co ciekawe francuski myśliciel poddaje krytyce również Heideggerowską koncepcję poszukiwania Boga jako pozostającą nadal w nurcie karykaturalnego mówienia o Bogu. Heidegger bowiem skupiony na byciu, zdaniem Mariona, przysłania nim Boga tak samo, jak miała to czynić klasyczna metafizyka. Odrzucając poszukiwanie Boga rozpoczynające się od bytu, Heidegger jednocześnie sam ogranicza możliwość poznania Boga odkrywaniem bycia<sup>109</sup>. Choć odrzuca on ontoteologiczną karykaturę Boga jako *Causa sui*, Boga na miarę ludzkiego rozumu, to jednak wydaje się tworzyć inny wymiar tej karykatury – Boga na miarę bycia; jego myśli nie byt a bycie dyktuje sposób, w jaki może pojawić się Bóg. Dlatego Marion postuluje zupełne odrzucenie ontoteologii, także w jej

---

106J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 62.

107Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 57–58.

108Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 55.

109Por. J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 23, 72–76; por. J.-L. Marion, *Idol i dystans*, dz. cyt., s. 216.



nowej postaci.

W swoim dziele *Bóg bez bycia* Marion przytacza jednak ważną uwagę: „Nie można bagatelizować niebezpieczeństwa, że taki krytyczny wymóg uniemożliwi w rzeczywistości natychmiast całe myślenie. W istocie myślenie poza ontoteologicznym zróżnicowaniem skazuje niekiedy na niemożliwość myślenia w ogóle. Ale przecież niemożliwość myślenia, gdy chodzi o Boga, nie oznacza ani niedorzeczności, ani niestosowności, skoro właśnie Bóg, aby dać się pomyśleć, musi dać się pomyśleć, jako *id quo majus cogitari nequit*, czyli inaczej, jako ten który przekracza, zbija z tropu i poraża wszelkie nawet nietypowe myślenie. Ze względu na swoją definicję i decyzję Bóg, jeśli ma dać się pomyśleć, nie może napotkać żadnej teoretycznej przestrzeni na własną miarę, ponieważ Jego miara okazuje się dla naszych oczu nadmiarem”<sup>110</sup>. Czy jednak właśnie myślenie Tomasza o Bogu nie zachowuje tego, co najważniejsze według francuskiego myśliciela? Wydaje się, że można odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Z dotychczasowych analiz ujętych w niniejszej pracy wynika jasno, że zarówno Tomasz, jak i Arystoteles, drogą rozpoczynającą od poznania bytów dochodzą do odkrycia czegoś o Bogu, niewielkiego fragmentu jakiejś wiedzy o Nim, na miarę możliwości ludzkiego rozumu. Nie następuje w ich myśli pewne proste „nałożenie”, „przełożenie” wiedzy o bycie na Boga – ponieważ tu na straży stoi analogia bytu – ani też nie można stwierdzić, że wiedza o bycie ogranicza lub zawęża wiedzę o Bogu, ponieważ Tomasz, jak zostało to ukazane, chociażby na przykładzie analogii, nie neguje tajemnicy Boga. Jedyne, co w teologii naturalnej Tomasza ogranicza myślenie o Bogu to przyrodzone ograniczenia rozumu ludzkiego wobec niezgłębionej tajemnicy Boga.

Swieżawski wskazuje na ważny dla tego zagadnienia fakt zmiany, jaka nastąpiła w rozumieniu i używaniu pojęcia *esse* w filozofii po Tomaszu. Zmiana ta miała niebagatelny wpływ na tworzenie się systemu bliskiego ontoteologii i koncepcji Boga jako *Causa sui*, dalekiego źródłowej myśli Akwinaty. Badacz uznaje zmianę tego pojęcia przez komentatorów za największe sprzeniewierzenie się wobec myśli Tomasza. W ich interpretacji pojęcie to było rozumiane jedynie w sensie esencjalnym: „Znamienna jest sprawa z Tomaszową definicją «substancji», która u samego Tomasza jest tak sformułowana, że występuje w niej problem istoty i istnienia, a już u bezpośrednich komentatorów interpretacja dokonywana jest tylko na płaszczyźnie esencjalnej, a problem istnienia przestaje być zauważalny (...) doprowadziło [to] do oderwania filozofii od

---

110J.–L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 77.

rzeczywistości, składającej się nie z istot, lecz z bytów konkretnych (...) esencjalizm prowadził ostatecznie do pogrążenia się w spekulacjach apriorycznych, niewiele mających wspólnego z Tomaszową troską o kontakt, z tym, co jest<sup>111</sup>. W konsekwencji uczniowie Akwinaty skupili się bardziej na badaniu istoty, a niemal zupełnie zaczęli pomijać ważność problemu istnienia bytu, tym samym niejako odrywając się od rzeczywistości i skupiając na coraz bardziej abstrakcyjnych spekulacjach i tworzeniu spójnego logicznie systemu.

Obecność takich egzystencjalnych spekulacji – jak zauważał Nietzsche, Heidegger czy Marion – widzimy w filozofiach Kartezjusza, Kanta, Hegla czy Fichtego, które osnute wokół rozumowych rozważań mogą nosić na sobie ślady karykaturalnego ujęcia *Causa sui*. Szczególnie dotyczy to obrazu Boga zredukowanego do bycia jedynie gwarantem moralnego porządku. Wystarczy przytoczyć krótkie zdanie Fichtego: „Taki żywy i rzeczywisty porządek moralny jest właśnie Bogiem; nie potrzebujemy i nie możemy wyobrazić sobie żadnego innego Boga”<sup>112</sup>. Odrzucenie takiego Boga, nazwane przez Nietzschego śmiercią Boga stało się rzeczywiście wyrazem epoki. Wydaje się jednak, że myśl Tomasza o bycie koniecznym dla istnienia i rozumienia świata oraz człowieka, a jednocześnie radykalnie innym od znanych bytów, unikają zarzutu o ontoteologię.

### 2.3. Bóg jako *summum bonum* – szczyt ono-teologii?

Kolejna droga Tomasza wiedzie do możliwości poznania Boga ze stopni doskonałości. Byty można określać, jako bardziej lub mniej doskonałe pod jakimś względem. Jedna rzecz może być lepsza od drugiej, piękniejsza, lepiej wykonana, solidniejsza, tak jak jeden człowiek może być lepszy od drugiego, mądrzejszy czy bardziej sprawny fizycznie. Tomasz wskazuje, że wobec tego musi istnieć coś, co posiada doskonałości w najwyższym stopniu i stanowi przyczynę doskonałości w bytach: „Istnieje więc coś, co jest najbardziej prawdziwe i najlepsze, i najszlachetniejsze, a w konsekwencji coś, co jest najbardziej bytem (...). To zaś o czym się mówi, że jest najwyższe w doskonałości w jakimś rodzaju, jest przyczyną wszystkich należących do tego rodzaju (...) A zatem istnieje coś, co jest dla wszystkich bytów przyczyną istnienia i dobra i tego rodzaju doskonałości, a ten byt nazywamy Bogiem”<sup>113</sup>. Bóg jawi się więc jako byt

---

111S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 13–16; por. T. J. White, *Wisdom in the Face of Modernity*, dz. cyt., s. 97.

112J. G. Fichte, *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, cyt za: L. Łysień, *Religia, wiara, ateizm*, dz. cyt., s. 294.

113STh I 2, 3; Tomasz podaje przykład ognia, jako czegoś najbardziej gorącego. Należy oczywiście pamiętać

najdoskonalszy, (*maximum ens, summum bonum*) i tym samym przyczyna doskonałości.

Aby dobrze zrozumieć tę drogę rozumowania, należy zaznaczyć istotne rozróżnienie, jakie zachodzi pomiędzy doskonałościami, jakościami. Ważne jest określenie tego, o jakich doskonałościach się orzeka. W myśli Tomasza można wyróżnić podział na jakości ogólne i transcendentne<sup>114</sup>. Jakości ogólne są orzekane jednoznacznie (trawa jest rośliną, dom nie), dotyczą konkretnych bytów i są związane z pewnymi ograniczeniami (roślina jest jedynie rośliną, niczym więcej)<sup>115</sup>. Natomiast jakości transcendentne są orzekane analogicznie (roślina i dom są dobre), można je orzekać o każdym bycie i nie implikują ograniczeń (roślina i dom są w jakimś stopniu dobre, jednak dobro samo w sobie nie jest nimi ograniczone)<sup>116</sup>. Podział ten jest kluczowy. Niemal wszyscy komentatorzy Akwinaty są zgodni, że droga ze stopni doskonałości odnosi się właśnie do jakości transcendentalnych<sup>117</sup>.

Istotny jest także sposób posiadania jakości przez byty. Określoną wartość dany byt może posiadać w sposób zasadniczy, esencjonalny, a więc wynikający z jego natury lub istoty (roślina jest rośliną esencjonalnie). Jednak byt może posiadać określone jakości przypadkowo, akcydentalnie, gdy posiada je dzięki czemuś innemu (jedna roślina może rosnąć bardziej bujnie od drugiej w zależności od opieki właściciela)<sup>118</sup>. Jak łatwo zauważyć, wartości esencjonalnych nie sposób stopniować w danym bycie (trawa nie może być bardziej trawą), natomiast jakości akcydentalne podlegają stopniowaniu (bujniejszy wzrost roślin). Dlatego też należy doprecyzować, iż opisywana droga poznania Boga mówi o transcendentalnych jakościach posiadanych przez byty akcydentalnie<sup>119</sup>.

Gdyby bowiem byt posiadał w sobie wartość transcendentalną, esencjonalnie musiałby posiadać ją w całości, a więc, na przykład, człowiek: będąc dobrym lub pięknym człowiekiem powinien być nieograniczenie dobry lub piękny. Jednak żaden człowiek,

---

o uwarunkowaniach ówczesnej wiedzy przyrodniczej, która знаła ogień, jako najbardziej gorący. Dlatego nie jest tu szczególnie istotny sam przykład ognia, ale zamiar Tomasza, by podać za przykład to, co jest znane, jako posiadające pewną jakość w najwyższym stopniu.

114Z analizy pism Tomasza wyłania się taki podział, choć autor nigdzie wyraźnie o nim nie pisał, por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 49; konkretne fragmenty wskazujące na takie rozróżnienie będą odpowiednio przytaczane w dalszych przypisach.

115Por. SCGen I, c. 2.8.2; por. STh I 93, 9.

116Por. STh I 13, 3, ad 1; por. QV 1.a.1.

117Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 46; autor wskazuje na jednego z przedstawicieli tak zwanego nowego ateizmu: Richarda Dawkinsa, jako na kogoś, kto nie dostrzegł lub nawet celowo pominął w myśli Akwinaty to rozróżnienie. Dawkins, bazując jedynie na jakościach ogólnych, był przekonany, że dowiódł absurdu tej drogi rozumowania.

118Por. SCGen II c.15.2–c.15.3.

119Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 47–48; Tomasz wspomina o „uczestnictwie” bytów w wartościach transcendentalnych, por. STh I 3,4, I, 3, 8.

nawet uznawany za najlepszego, nie jest zawsze i tylko dobry, podobnie jak najpiękniejszy nie jest nigdy całkowicie i zawsze piękny. Wręcz przeciwnie, można stopniować te wartości nie tylko w porównaniu między bytami (ktoś jest lepszy, piękniejszy od drugiego), ale także w samym bycie (człowiek może stawać się lepszym lub gorszym, piękniejszym lub brzydszym w trakcie swojego istnienia). Stąd wniosek Akwinaty, iż musi istnieć byt posiadający te wartości w sposób istotowy i pełny, będąc tym samym przyczyną ich istnienia w innych bytach oraz nie otrzymując ich od niczego innego, ponieważ łańcucha przyczyn nie można prowadzić w nieskończoność<sup>120</sup>.

Warto podkreślić, iż wartości transcendentalne są nieograniczone, a więc Bóg, na którego wskazuje opisana droga, posiada je nie tyle w sposób pełny (w rozumieniu: zamknięty i wypełniony nimi), co raczej w sposób nieograniczony. Dlatego można stwierdzić, jak zrobił to Tomasz, że Bóg jest sumą dobra, prawdy i piękna, lecz jednocześnie należy dodać, że nie można pojąć, jak bardzo jest prawdziwy, dobry, piękny i istniejący. Taki Bóg nie jawi się, jako zamknięty i zadowolony w swej doskonałości, idealny byt daleki od świata i niedoskonałego człowieka, ale jako tajemnicze i niezgłębione źródło doskonałości. Można zaryzykować twierdzenie, że te dwie perspektywy spojrzenia na Boga jako źródło doskonałości wyznaczają linię podziału pomiędzy myślą Tomasza a ontoteologią.

Istnienie lub nieistnienie źródła doskonałości ma również bardzo praktyczne implikacje. Jeśli nie ma najwyższego wzorca i obiektywnego odniesienia do dobra, w jaki sposób można stwierdzić czy jakiegokolwiek zmiany dokonujące się w świecie i człowieku są zmianami na lepsze?<sup>121</sup>. Zatem pojawia się kolejne pytanie: czy „wiedza radosna”, jaką przekazał światu Nietzsche (Heidegger w pewien sposób kontynuował jej głoszenie) rzeczywiście jest wiedzą „radosną”? Jak to ocenić, gdy człowiek znajduje się poza dobrem i złem? Jak zaznaczał Arystoteles, samo to, że człowiek działa, nie oznacza jeszcze, że działa słusznie. Czy zatem odrzucenie metafizyki klasycznej jest zmianą na lepsze i nowym świetlistym początkiem, czy po prostu zmianą, nad oceną, której człowiek nie powinien się zastanawiać, jak i nad oceną czegokolwiek, nawet własnego działania? Pozostając konsekwentnie w nurcie myślenia Nietzschego i Heideggera wydaje się, że odpowiadając na te pytania, można jedynie stwierdzić, iż odrzucenie klasycznej metafizyki jest zmianą i nic ponadto, a ludzkie działanie jest działaniem niepodlegającym żadnej ocenie, jak postulował Nietzsche. Co więcej, myśliciele ci pozostając poza dobrem i złem

120Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 48.

121Por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 181.

oraz nawołując do nieoceniań za pomocą metafizycznych narzędzi, niejako pozbawili się możliwości oceny także, krytykowanej przez nich, klasycznej metafizyki. Będąc bowiem wiernym ich filozofii, można jedynie stwierdzić, że klasyczna metafizyka reprezentuje inny punkt widzenia i dlatego została przez nich odrzucona, trudno natomiast mówić o jej szkodliwości i postulować lepsze rozwiązania.

### 3. Tomasz z Akwinu – twórca ontoteologii czy przedstawiciel teologii negatywnej?

Jak zostało to ukazane w dotychczasowych rozważaniach, zarówno metafizyka Arystotelesa, jak i teologia naturalna Tomasza, w swoim rdzeniu wydają się nie podlegać ontoteologicznej krytyce. Można zatem sądzić, że zjawisko deformacji myśli Tomasza, a szczególnie jego metafizyki, jest niezwykle istotne dla podejmowanego w niniejszej pracy zagadnienia ontoteologii. To ono bowiem, w powiązaniu z opisanym wcześniej nurtem nominalizmu, mogło się przyczynić do błędnego rozumienia myśli Tomasza i oskarżenia o ontoteologię.

Oprócz wspomnianego już przykładu esencjalnej interpretacji pojęcia *esse* można wskazać także na zafałszowanie Tomaszowej koncepcji poznania. Niektórzy komentatorzy pozbawili ją wymiaru kontemplacji i intuicji. Ograniczając ją jedynie do systemu, zdominowanego przez dialektykę<sup>122</sup>. W wyniku tego tomizm stawał się stopniowo swoistą ideologią, bez wątpienia noszącą znamiona ontoteologicznego systemu<sup>123</sup>. To wobec takiego tomizmu narastała w historii coraz silniejsza opozycja. Gdy uczniowie Tomasza skupili się na jałowych spekulacjach, do głosu dochodziły nurty kładące nacisk na zupełną bezsilność rozumu człowieka w poznaniu Boga. Podkreślały one konieczność upokorzenia i świętego strachu, a bogactwo i głębię wiary przeciwstawiały rozumowym, pustym analizom. Swój szczyt osiągnęły one w XVI wieku, w czasie Reformacji<sup>124</sup>. Marcin Luter, podkreślając wagę wiary nad rozumowymi rozważaniami, spalił publicznie dzieła Tomasza. Jego opór wobec tomizmu stał się, zarówno *explicite*, jak i *implicite*, źródłem silnego nurtu przeciwnemu Tomaszowi, który trwa do dziś. Celnie komentuje to wydarzenie Chesterton: „Luter otworzył epokę w dziejach i rozpoczął świat współczesny.

---

122Szczegółowy opis tych deformacji i zafałszowań przekracza ramy niniejszej pracy. Dla poszerzenia zagadnienia porównaj S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 60–65, 73–75; por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 13.

123Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, dz. cyt., s. 5, 18; por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, dz. cyt., s. 61.

124Por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 196–204.

(...) Zniszczył rozum i postawił na jego miejsce sugestię”<sup>125</sup>.

Pomimo kontreformacji podjętej przeciw poglądom protestanckim, tomizm nie powrócił do swoich nie ontoteologicznych źródeł. Gdy pod koniec XVII wieku świat zaczęły przenikać idee oświecenia, które w niejkiej opozycji do protestantyzmu absolutyzowały rozum ludzki, papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* zachęcał do studiowania i odkrywania Tomasza. Niestety ta recepcja i studia nad Tomaszem przebiegały dwojako. Z jednej strony, powstał neotomizm, a badania nad dziełami Akwinaty podjęli tacy myśliciele, jak Gilson czy Jacques Maritain, celnie wskazujący ponadczasowość tych dzieł. Jednak z drugiej strony, tomizm nauczany w podręcznikach wciąż był naznaczony swoistą ideologizacją i nosił na sobie znamiona ontoteologicznego wypaczenia: „tomizm, raz uznany za oficjalny, stał się bronią w rękach władz (...) ale konsekwencje tutaj były katastrofalne. Narzucona w autorytarny sposób doktryna Tomasza nie miała nic z twórczej siły oryginału. Tomizm, który rozpowszechnił się w podręcznikach, nie odnosił się już do Tomasza, chyba że za pośrednictwem drugorzędnych komentatorów. Rzadko wrażliwy na źródła biblijne i patrystyczne”<sup>126</sup>. Dlatego też ponownie w dziejach doszła do głosu mocna opozycja wobec takiego tomizmu. Jednymi z jej najznamienitszych przedstawicieli są bez wątpienia Nietzsche i Heidegger, podobnie jak Luter, głoszący nieufność wobec rozumu.

Współcześnie zarówno opozycja wobec myśli Akwinaty, jak i próby jej obrony mogą przybrać różne formy. Z niezwykłą przenikliwością zauważał już Chesterton: „zachodzi niebezpieczeństwo, że cała ta nieustalona opozycja nagle się przerzuci na krańcową ostateczność. Ci, którzy dotąd łajali twórcę scholastyki jako dogmatyka, zaczną podziwiać go jako modernistę, który rozciączył dogmat. Wkrótce zaś zaczną zdobić jego pomniki wszystkimi zwiędłymi girlandami postępu, przedstawiając go jako człowieka wyprzedzającego swoją epokę, co zawsze ma oznaczać, że jest on w zgodzie z naszą epoką, i obarczą go niesłusznym zarzutem twórcy współczesnych zasad”<sup>127</sup>. Wobec takiego niebezpieczeństwa nowych deformacji myśli Akwinaty warto w tym miejscu pracy przyjrzeć się również poglądom podkreślającym myśl apofatyczną Tomasza.

### 3.1. Teologia negatywna w myśli św. Tomasza

---

125G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 202–203.

126M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 20–21.

127G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 25.

O apofatyczności teologii Akwinaty świadczą słowa z samego początku *Sumy Teologii*: „kiedy poznajemy, że coś istnieje, pozostaje nam zbadać, w jaki sposób to coś jest, aby wiedzieć czym jest. Ale o Bogu nie możemy powiedzieć czym jest, jedynie czym nie jest, nie możemy rozważać tego, w jaki sposób istnieje, ale raczej jaki sposób istnienia mu nie przysługuje”<sup>128</sup>. Słowa te, bez wątpienia przypominają wcześniejsze analizy, które jasno wskazały, iż drogi poznania Boga nakreślone przez Tomasza nie prowadzą do poznania istoty Boga; dzięki temu nie stają się one ontoteologią. Zgadza się to z jego słowami przytoczonymi powyżej: „o Bogu nie możemy powiedzieć, czym jest”.

Nasuwa się w tym miejscu skojarzenie z analizowaną wcześniej polemiką Arystotelesa z Heideggerem. Jak udawadniała Stein, konieczne jest poznanie istoty rzeczy, by móc określić sens jej istnienia, a główne pytanie metafizyki „co to jest?” jest pytaniem właściwym. Heidegger natomiast uważał, że metafizyka powinna być pytać o bycie, o sens istnienia, nie o istotę. Łatwo zauważyć, iż w myśli Tomasza żadnego z tych pytań nie można odnieść do Boga. Główna pytanie klasycznej metafizyki jest właściwym pytaniem, ale dla bytów dostępnych ludzkiemu poznaniu. Nie sięga ono jednak istoty Boga, jak zaznacza Akwinata. Bóg tym samym nie jest przedmiotem metafizyki na podobieństwo przedmiotu badań naukowych, co zarzucał klasycznej metafizyce Heidegger.

Analiza myśli Tomasza pokazuje również, że nie można poznać nawet sposobu bycia Boga. Podobnie zdaje się myśleć Heidegger. Zdawał on sobie bowiem sprawę z tego, że także jego pytanie o bycie nie dotyczy Boga; dlatego umieścił Boga niejako „poza byciem”. Czy zatem należy uznać za Arystotelesem i Tomaszem, że klasyczna metafizyka ma zastosowanie w poznaniu człowieka i świata, lecz w kwestii poznania Boga przyznać rację Heideggerowi i teologii negatywnej uznając, że nie można nic o Nim powiedzieć?

Nie wydaje się, by Tomasz zgodził się z tym poglądem. Z pism Akwinaty wyłania się bowiem przekonanie, że ludzka możliwość poznania, choć jest ograniczona, może jednak coś o Bogu powiedzieć: „Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga zależnym od Niego jako od swojej przyczyny, dlatego może nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu (...) Nie powstaje w nas wyobrażenie Boga, ale istnieją wyobrażenia Jego skutków; i przez nie to człowiek może naturalnym sposobem poznać Boga”<sup>129</sup>. Można zatem poznać istnienie Boga, pewne Jego przymioty i skutki Jego działania w świecie i człowieku. Co ważne, przymioty Boga mogą być poznane i określane w sposób pozytywny (Bóg jest

---

128STh I, 3.

129STh, I 12, 12, ad 1.

dobry), nie tylko poprzez negację.

Tomasz, opierając się na myśli klasycznego przedstawiciela teologii negatywnej Pseudo-Dionizego Aeropagity, wskazuje na trzy sposoby, w jakie można poznać coś o Bogu i mówić o Nim: poprzez przyczynowość, negację i wzniosłość (*per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*)<sup>130</sup>. Droga przyczynowa ukazuje, iż wybrane pojęcie zostaje odniesione do Boga, jako przyczyny wszystkiego, co stworzone. Droga negacji wskazuje na potrzebę oczyszczenia pojęcia z ograniczeń i niedoskonałości, jakie są związane ze światem stworzonym. Natomiast droga przez wzniosłość podkreśla, że każde pojęcie, które zostaje użyte, by mówić za jego pomocą o Bogu, musi być użyte w najwyższym stopniu doskonałości. Mówiąc zatem o Bogu jako „dobrym”, wskazuje się, iż nie tylko „nie jest On zły”, ale także, że stanowi przyczynę dobra i w Nim to dobro istnieje w sposób nieograniczony i przekraczający ludzkie poznanie i rozumienie dobra<sup>131</sup>.

Ważne staje się tutaj również rozróżnienie na nazwę i sposób nazywania. Zilustrujmy to na przykładzie pojęcia „dobro”. Orzekając o bytach, iż są dobre, człowiek czyni to na swój ludzki, ograniczony sposób, odnosząc się do takiego dobra, jakie odkrywa w bytach stworzonych. Natomiast samo słowo „dobro” odnosi się do jakości transcendentalnej, która pozostaje niemożliwa do poznania w pełni. Dlatego zdanie „Bóg jest dobry” jest prawdziwe, ale nigdy do końca człowiek nie pojmie jego znaczenia i głębi, ponieważ używa tylko własnego rozumienia dobra nie pojmując go w pełni<sup>132</sup>. Ukazuje się dzięki temu w pismach Akwinaty niezwykła dialektyka niewiedzy, tajemnicy i poznania<sup>133</sup>. Choć można powiedzieć coś o Bogu, to nigdy nie pojmie się do końca znaczenia tych słów. Teologia pozytywna przenika się w tym miejscu z teologią negatywną, utrzymując precyzyjny balans pomiędzy nimi. Wydaje się, że jest to nie tylko kolejny fakt przeczący ontoteologii w myśli Tomasza, lecz także wskazujący na brak w niej radykalnej teologii negatywnej, która zaprzecza możliwości powiedzenia czegoś sensownego o Bogu.

---

130Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 83, 86; Tomasz wspomina o tym na przykład w STh, I 12, 13, 1; szerzej na temat koncepcji Pseudo-Dionizego i jego powiązań z platonizmem i neoplatonizmem, porównaj T. Stępień, *Teologia negatywna w pismach „Corpus Aeropagitym”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1994 nr 7, s. 231–255; por. E. Stein, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Aeropagicie i przekład jego dzieł*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2006, s. 53–161.

131Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 86.

132Por. STh I 13, 3, I 2,3; por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 86.

133Por. M. J. Dodds, *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, dz. cyt., s. 84; por. M. Mróz, *Bliskość i nieskończoność. Kilka uwag na temat obecności Boga w świecie na kanwie „filozofii negatywnej” św. Tomasza z Akwinu odczytanej dzisiaj*, „Pedagogia Christiana” 2013 nr 2, s. 27–52.



### 3.2. Koniec chrześcijaństwa tomistycznego?

W roku 1970 Tischner opublikował swój esej o znamienym tytule *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*. Wskazał w nim na nieadekwatność myśli Tomasza do współczesnego myślenia<sup>134</sup>. Choć to odrzucenie myśli Tomasza mogło dotyczyć raczej nowożytnych deformacji tomizmu, to jednak warto zauważyć, iż zwołany około 10 lat wcześniej w Watykanie sobór dość zdecydowanie dystansował się od myśli Tomasza, prawdopodobnie chcąc uniknąć niebezpieczeństw, jakie pociągała za sobą ideologizacja tej filozofii. Niechęć wobec Tomasza ukazują wspomnienia jednego z uczestników prac soborowych: „kiedy podczas Soboru pracowaliśmy nad dokumentem *Gaudium et spes*, panowała wroga atmosfera wobec myślenia filozoficznego, zwłaszcza wobec filozofii klasycznej, szczególnie wobec filozofii metafizycznej, ze specjalnym wyróżnieniem św. Tomasza. W podkomisji kultury, w której pracowałem, ten stosunek do filozofii św. Tomasza był tak negatywny, że nieraz musiałem występować sam przeciwko wszystkim”<sup>135</sup>. Na soborze zwyciężyła opcja przeciwna myśli Akwinaty. Z jednej strony, zniosło to ideologizację tomizmu i otworzyło teologom możliwość poszerzenia studiów filozofii. Z drugiej strony, przypieczętowało to, co Tischner nazwał „końcem epoki tomistycznej”.

Tischner precyzyjnie określa sedno problemu współczesnej teologii z myślą Tomasza: „Zjawisko wyrastania współczesnego chrześcijaństwa i współczesnego katolicyzmu poza tomizm można nazwać kryzysem katolicyzmu, ale trafniej byłoby powiedzieć: kryzysem w katolicyzmie”<sup>136</sup>. Filozof zauważa, iż chrześcijaństwo obecnie przestało się jakby mieścić w sztywnych ramach tomizmu. Jako główne przyczyny tego zjawiska autor eseju wskazuje szczególnie głębsze przeżycie i poznanie Ewangelii wśród wierzących, których doświadczenie wiary wymyka się ramom aprobowanym przez tomizm, oraz nieaktualność stosowanych w tomizmie kategorii pojęciowych<sup>137</sup>. Choć wiele z przytoczonych przez filozofa argumentów przeciw tomizmowi wpisuje się w ontoteologiczną krytykę, która była przedmiotem poprzednich części pracy, jego opis zjawiska dystansu do myśli Tomasza jest niezwykle celny.

---

134Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, dz. cyt., s. 215–238.

135S. Swieżawski, *Odcięci od źródeł, O encyklice Fides et ratio ze S. Swieżawskim i K. Tarnowskim rozmawia A. Karoń–Ostrowska*, „Więź” 1999 nr 1, s. 15.

136J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, dz. cyt., s. 216.

137Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, dz. cyt., s. 216.

Pewną niechęć do myślenia metafizycznego dostrzegał już Nietzsche, głosząc śmierć Boga. Świat po Nietzsche i Heideggerze oraz ich destrukcji ontoteologii nie jest już taki sam jak wcześniej. Błędem byłoby pomijanie tego i pragnienie prostego powrotu do myśli Tomasza. Wymiar subiektywnego doświadczenia, podkreślany przez tych myślicieli, stał się ważny także, jak zauważa Tischner, w doświadczeniu religijnym. Przeprowadzone w tej pracy analizy ukazały jednak, że pozostawanie jedynie w nurcie myślenia krytyków naturalnej teologii również nie może dać człowiekowi odpowiedzi na nurtujące go stale, najgłębsze pytania. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że konieczne staje się uwzględnienie obu tych nurtów, bez tworzenia hybrydy, ale odnajdując balans pomiędzy nimi. Połączenie obiektywnej metafizyki klasycznej i subiektywnego poznania może poszerzyć i ubogacić pojmowanie świata i siebie samego przez człowieka<sup>138</sup>. Wydaje się, że poszukiwanie tego, co łączy oba wymiary staje się wyjątkowo aktualnym problemem<sup>139</sup>. Niezwykle ważne jest także przedstawienie myśli Tomasza w sposób przystosowany i zrozumiały dla współczesnego człowieka, niemyślącego już metafizycznymi kategoriami<sup>140</sup>.

---

138Gilson wskazywał na problem braku fenomenologii w metafizyce i problem braku metafizyki, z jakim mierzy się współczesna fenomenologia, por. E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 18; por. G. K. Chesterton, *Święty Tomasz z Akwinu*, dz. cyt., s. 189–191.

139Pomijam w tym miejscu próby łączenia filozofii Heideggera z myślą chrześcijańską, w szczególności z teologią katolicką, jaką podjęli myśliciele tacy jak Karl Rahner, Erich Przywara czy Bernhard Welte. Dla szerszego ujęcia zagadnienia porównaj M. Schultz, *Beyond Being: Outline of The Catholic Heidegger School*, dz. cyt.; niniejsza praca skupia się na temacie teologii naturalnej i związanej z nią kwestii relacji wiary i rozumu na pewnym „początkowym etapie” drogi człowieka w poznawaniu Boga opartej na klasycznej metafizyce. Analiza relacji wiary i rozumu oraz kwestia szukania możliwości syntezy elementów myśli Heideggera z teologią katolicką przekracza ramy niniejszej pracy i otwiera szerokie pole dalszych poszukiwań badawczych.

140Por. S. Swieżawski, *Moja droga poszukiwania prawdy*, [w:] *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 10–11; warto przypomnieć próby syntezy myśli Tomasz i fenomenologii, jakie podjęła wielokrotnie już przywoływana w niniejszej pracy Stein. Jako fenomenolog zainspirowała się ona myślą Akwinaty i usiłowała dokonać pewnej syntezy oby tych kierunków myśli. Już końcem lat 20. XX wieku stworzyła ona studium zawierające zestawienie różnic pomiędzy fenomenologią a tomizmem *Die Phenomenologie Husserls und Philosophiedes hl. Thomas von Aquin*. Co ciekawe, dzieło to ukazało się drukiem w wersji okrojonej na życzenie ówczesnego, zaufanego ucznia mistrza z Getyngi, Heideggera. Okrojona wersja ukazała się w polskim przekładzie w „Znak. Idee 1”. Natomiast wersja pierwotna w języku oryginalnym ukazała się dopiero w 1993 roku wchodząc w skład 15 tomu *Erkenntnis und Glaube (Poznanie i wiara)* zbioru pism Stein. Polska wersja tej książki została zamieszczona w: *Światło rozumu i światło wiary: duchowa droga Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża*, oprac. I. Adamska, Poznań 2002. Praca ta ewoluowała i w 1931 ukazał się obszerny szkic porównawczy obu myśli oparty na zagadnieniu aktu i możliwości *Akt und Potenz*, por. E. Stein, *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*, dz. cyt. Najważniejszym etapem na tej drodze stało się największe dzieło Stein *Byt skończony a byt wieczny*, w którym przedstawiła także własną filozofię i propozycję syntezy myśli Tomasza ze współczesną i niezwykle nośną w początkach XX wieku fenomenologią Husserla, por. E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. Adamska, Poznań 1995. Dzieła te zawierają niezwykle studium i oryginalną koncepcję ukazania aktualności myśli Akwinaty bez odrzucania współczesnej filozofii, ale także bez ich deformowania. Stanowią one niezwykle przykłady i inspirację do dalszych badań i analiz tego, co ponadczasowe w klasycznej metafizyce i myśli Tomasza z tym, co inspirujące i ważne w głosach krytyków.

Metafizyczne pojęcia trudno uznać za przestarzały relikwiarz średniowiecza, jak sugerował Tischner. Niezwykle celnie ujęła ten fakt Stein, pisząc, iż teologia naturalna wywodząca swoje poznanie Boga z badania świata posługuje się myśleniem pojęciowym, które jednak ma oglądową podstawę. Nie jest to więc jedynie operowanie pojęciami według wymagań logiki, ale podstawę stanowi w nim doświadczenie postrzeganego zmysłami świata. Ogląd taki obejmuje więcej niż tylko poznanie matematyczno-przyrodnicze; ujmuje ono także wewnętrzny świat człowieka. To właśnie ogląd świata odsyła do objawiającego się w nim i jednocześnie osłoniętego tajemnicą Boga i stanowi podstawę dla myślenia pojęciowego<sup>141</sup>. Nie jest ono abstrakcyjnym i zamkniętym systemem, w którym powinno się zmieścić ludzkie myślenie i doświadczenie. W dziele, którego fragment napisany jest w formie rozmowy pomiędzy Tomaszem a Husserlem, wkłada w usta Akwinaty znamienne słowa: „Nie napisałem żadnego «systemu filozofii», zaś system, który tworzy tło moich pism, do dziś nie został napisany”<sup>142</sup>. Dlatego można uznać, iż jego myśl jest wciąż niezwykle aktualna i profetyczna<sup>143</sup>.

Tischnerowski „koniec chrześcijaństwa tomistycznego” można więc rozumieć dwojako. Gdy rozumie się przez niego koniec panowania systemu tomistycznego, zdeformowanej, podręcznikowej ideologii stworzonej jedynie na bazie myśli Tomasza, to taki koniec jest rzeczą całkowicie słuszną. To zakończenie swoistej ideologizacji tomizmu pozwala na nowe jego odkrywanie i wydobywanie z niego ponadczasowych koncepcji, na co wskazał także Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*<sup>144</sup>. Jeśli natomiast rozumie się pod tym określeniem utratę przez klasyczną metafizykę i filozofię Tomasza aktualności i możliwości inspirowania współczesnych badaczy, to na podstawie przedstawionych dotąd w niniejszej pracy analizy, należy przyznać, że taki pogląd jest błędny<sup>145</sup>. Wzajemnego oddziaływania wiary i filozofii nie można bowiem bagatelizować, rozdzielając je

---

141Por. E. Stein, *Drogi poznania Boga*, dz. cyt., s. 88–92.

142E. Stein, *Światło rozumu i wiary. Duchowa droga Edyty Stein Św. Teresy Benedykty od Krzyża*, dz. cyt., s. 42.

143Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, dz. cyt., s. 25; jak podkreśla Swieżawski, myśl Tomasza posiada wymiar dzieła klasycznego, a jego osiągnięcia w metafizyce mają pozaczasową i ożywiającą wartość, dlatego możliwe jest wykorzystywanie ich w każdym czasie, por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura – dziś*, [w:] *Istnienie i tajemnica*, dz. cyt., s. 46.

144Por. FR 43–44.

145Jak podkreśla Swieżawski, w jego sporze z Tischnerem o tomizm każdemu z nich chodziło o to samo. Choć Tischner zdawał się bardziej radykalnie interpretować koniec epoki tomistycznej, to jednak Swieżawski wyraził przekonanie, że może walczył on jedynie ze zideologizowanym i wypaczonym tomizmem, por. S. Swieżawski, *Owoce kontemplacji przekazywać innym, z profesorem S. Swieżawskim rozmawiają R. Pawlik, J. Wojtysiak, A. Zieliński*, [w:] *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zielińskiego, Lublin 1996, s. 31.

radycznie, jak zrobił to Heidegger<sup>146</sup>. Metafizyka Tomasza wskazując drogi korelacji wiary i filozofii może stać się lekarstwem na sytuację obecnego świata i człowieka. Może dać ona sposobność poszukiwania obiektywnie pewnej orientacji w świecie oraz nie niszcząc i nie bagatelizując wymiaru subiektywnego, co pozwoli wyjść z obecnego chaosu<sup>147</sup>.

#### 4. Uwagi końcowe

Akwinata dostrzegł problemy i spory, jakie wywołała konfrontacja chrześcijańskiej wizji świata z grecką filozofią. Bez wątplenia jednym z największych jego dokonań była interpretacja myśli Arystotelesa, której istotny element stanowi ukazanie różnicy istoty i istnienia w bycie. Tomasz jako pierwszy wskazał, iż istnienie nie jest jedynie przypadłością, ale pełni ono w bycie rolę potencji. Istnienie może się zrealizować w akcie istnienia lub też nie. Warto podkreślić, iż Tomasz w swojej filozofii podkreśla tę różnicę i choć czasem używa słowa byt (*ens*) w znaczeniu bycie (*esse*), to nigdy nie stosuje tej terminologii odwrotnie, wskazując na to, że istnienie jest czymś więcej niż byt. Nie zachodzi tutaj ograniczenie rozumienia bycia, jak zarzucał Tomaszowi Heidegger. Przeprowadzone w niniejszym rozdziale analizy wykazały również, że Tomasz dokonał rozróżnienia na istotę i istnienie w bycie, opierając się na filozoficznych przesłankach. Choć swoje inspiracje czerpał z wiary, nie ma w jego pismach pomieszania porządków filozofii i teologii, ani, tym bardziej, prób naginania filozofii do przesłanek wiary. Warto zaznaczyć, iż to stosowana przez Akwinatę metoda analogii chroni przed wieloznacznością i sofistyką, ale także prostą jednoznacznością w mówieniu o Absolucie.

Konfrontacja wybranych dróg poznania Boga z zarzutami krytyków wykazała, iż w żadnej z nich nie dochodzi do stworzenia ontoteologicznej karykatury Boga. Ukazanie Boga jako aktu istnienia w pierwszej drodze prowadzi do uznania istnienia Absolutu jako sprawcy zmian i przyczyny istnienia innych bytów; nie mówi ona o Nim nic ponadto. Co więcej, posiada ona konkretne implikacje, wskazując na człowieka jako na przyczynę wtórną odpowiedzialną za świat i własny rozwój. Dlatego może ona stanowić inspirację dla prób syntezy koncepcji człowieka, która wyłania się z dzieł krytyków Tomasza, z podejściem klasycznej metafizyki.

Analiza drogi prowadzącej do odkrycia istnienia bytu koniecznego jasno wskazuje

---

146Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 187–188.

147Por. S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, dz. cyt., s. 186–187.

na fakt, iż świat nie posiada w sobie racji swojego istnienia. Oczywiście można tę prawdę odrzucać i pozostawać jedynie na pewnych tłumaczeniach odczytanych wewnątrz wszechświata, nie zadając dalej idących pytań. Nie zmienia to jednak faktu istnienia tych pytań. Koncepcja Boga jako bytu koniecznego nie ma również prostego przełożenia na ujęcie Boga jako *Causa sui*, Boga filozofów. Bóg jako *Causa sui* jest bowiem bogiem stworzonym na miarę filozofii i metafizyki, która wyznacza mu możliwość pojawienia się w filozofii. Taka sytuacja nie zachodzi w myśli Tomasza, który stale podkreśla przekraczanie przez Boga ram ludzkiego myślenia. Tomasz wychodzi nie od abstrakcyjnych spekulacji, ale od konkretnej rzeczywistości i dochodzi do uznania istnienia Boga jako bytu koniecznego, ponieważ na takiego Boga wskazuje badany przez metafizyka świat. Próżno jednak doszukiwać się w pismach Tomasza ograniczenia Boga metafizycznymi koncepcjami.

Wielu myślicieli, podkreślając uznanie dla Tajemnicy, jakie można dostrzec w pismach Akwinaty, uznaje go za przedstawiciela myśli apofatycznej. Należy stwierdzić na podstawie przeprowadzonych badań, iż opinia taka nie jest do końca słuszna. Analiza pism Tomasza wskazuje na umiejętność zachowania równowagi pomiędzy teologią pozytywną i negatywną w jego myśli. Nieustanne przenikanie się tego, co dzięki rozważaniom filozoficznym można powiedzieć o Bogu, a Jego niezgłębionej i niewyczerpanej tajemnicy jest jednym z najważniejszych i najbardziej inspirujących wątków teologii naturalnej arystotelesowsko-tomistycznej.

Należy natomiast stwierdzić, że myśl tomistyczna, a szczególnie metafizyka Tomasza, uległa licznym wypaczeniom i degradacji na przestrzeni dziejów. Bez wątpienia niektóre z tych wypaczeń dały asumpt do oskarżenia Tomasza o ontoteologię. Dlatego myśl Tomasza potrzebuje wciąż odkrywania na nowo jej bogactwa i głębi, bez historycznych zafalszowań. Nie jest ona bowiem skostniałym systemem, ale zawiera w sobie myśli ponadczasowe, ważne także dla współczesności.

## ZAKOŃCZENIE

Temat relacji rozumu i wiary, filozofii i teologii, natury i łaski jest jednym z najważniejszych tematów i problemów teologii, nie tylko fundamentalnej, ale i dogmatycznej. W różnych postaciach, formach i przejawach ten problem pojawiał się w różnych dziedzinach teologii w trakcie całej historii chrześcijaństwa. W ostatnich dekadach, najważniejszym dokumentem Kościoła poświęconym temu tematowi była encyklika *Fides et ratio* z 1998 roku. Zanim przejdziemy do sformułowania wniosków końcowych tej rozprawy doktorskiej, przypomnijmy najistotniejsze tezy tego ważnego dokumentu, które mogą mieć znaczenie dla tej pracy.

Jan Paweł II podkreśla znaczenie i rolę filozofii w ludzkim pytaniu o sens życia i świata. Jak zauważa, zastanawianie się nad przyczyną otaczających człowieka zjawisk jest cechą wrodzoną. Człowiek zadziwiony światem pragnie poznawać, ale jest on też zdolny do nadania swojemu myśleniu ścisłej formy, wypracowania pewnego systemu myślowego. Tym samym papież wskazuje, że tworzone na przestrzeni dziejów systemy filozoficzne nie są czymś sztucznym i nienaturalnym dla człowieka<sup>1</sup>. Dlatego też, Kościół dostrzega w filozofii drogę do poznania prawd podstawowych o życiu człowieka, a także ważną pomoc w głębszym rozumieniu wiary i głoszeniu Ewangelii.

Papież z niezwykłą przenikliwością dostrzega fakt, iż współczesna filozofia mocno skupiła się na człowieku i subiektywności<sup>2</sup>. Rezygnacja z obiektywnej refleksji o bycie doprowadziła m.in. do relatywizmu, bezkrytycznego pluralizmu, sceptycyzmu wobec istnienia prawdy i utraty zaufania w poznawcze możliwości rozumu ludzkiego<sup>3</sup>. Ostatnia z przywołanych konsekwencji wydaje się szczególnie istotna, ponieważ prowadzi ona do zarzucenia pytań o sens i cel życia.

Papież przywołuje fragment listu do Rzymian, wskazując, iż rozumu ludzki posiada zdolność poznania rzeczywistości, a poprzez nią także poznania Boga (por. Rz 1, 20). Jan Paweł II ukazuje na podejmowane w historii próby łączenia wiary i rozumu, jako korzystne dla obu dziedzin<sup>4</sup>. Myśliciele chrześcijańscy dostrzegli bogactwo filozofii, ale także mieli na uwadze różnice, jakie zachodzą między nią a wiarą. Dlatego nie dokonali oni jedynie prostego, technicznego użycia pojęć filozoficznych dla wyrażenia prawd wiary.

---

1 Por. FR 3, 5, 22–23.

2 Por. FR 5.

3 Por. FR 5, 55–56, 61, 84.

4 Por. FR 36–48.

Jak zaznacza Papież wiara niejako poszerzyła filozoficzne refleksje. Bowiem wiara implikuje także poszukiwania rozumowe. Natomiast rozum osiąga szczyt swoich poszukiwań, uznając to, co wskazuje mu wiara, a oświecony wiarą staje się wolny od wielu błędów.

Jako jeden ze znamienitych przykładów próby takiego połączenia wiary i rozumu, wskazany zostaje św. Tomasz<sup>5</sup>. Akwinata, kładąc nacisk na uniwersalność i obiektywność prawdy, tworzył realistyczną filozofię, potrafiącą dojść do głębi bytu, a nie jedynie filozofię zjawiska. Jak zauważa papież, w czasach następujących po Tomaszu wiara i rozum zaczęły coraz bardziej się od siebie oddalać. Filozofia i wiara stawały się sobie nie tylko obce, ale wręcz wrogie. Papież właśnie w tym rozłamie dostrzega źródła nihilizmu i cywilizacji naukowo-technicznej, a nie w połączeniu wiary i rozumu, jak wskazywali Nietzsche i Heidegger<sup>6</sup>. Stanowi to niezwykle ważny wątek dla podejmowanego w pracy tematu.

Encyklika wskazuje, że negatywne skutki rozłamu wiary i rozumu dotknęły obie te dziedziny<sup>7</sup>. Konsekwencje, których nie dostrzegli filozofowie przywołani w pierwszych dwóch rozdziałach pracy, są poważne. Odrzucenie obiektywnego wymiaru prawdy i skupienie się na jej relatywności spowodowało nieufność wobec twierdzeń absolutnych i ogólnych. Filozofia straciła swoje znaczenie Rezygnując z refleksji metafizycznej, coraz częściej stawia sobie ona skromniejsze cele, jak na przykład, jedynie opis zjawiska. Rzekomy koniec metafizyki i rosnąca nieufność wobec zdolności rozumu przenika także do teologii. Coraz głośniejsze przedstawiane są postulaty odrzucenia spekulatywnej teologii i klasycznej filozofii, a także rezygnacji z tradycyjnej terminologii. W konsekwencji teologia staje ponownie wobec jednostronnej opcji na rzecz racjonalizmu lub fideizmu<sup>8</sup>.

Wobec tak poważnych konsekwencji i narastającego kryzysu sensu papież wzywa, by na powrót podjąć próby łączenia wiary i rozumu. Jak zaznacza, filozofia poszukująca sensu pełni niezwykle ważną rolę dla teologii, szczególnie dogmatycznej, fundamentalnej i moralnej<sup>9</sup>. Po pierwsze, wiedza filozoficzna stanowi podstawę wiedzy o świecie i człowieku, na której może rozwijać się refleksja teologiczna. Inne dziedziny nauki nie pełnią takiej roli, ponieważ każda dyscyplina, jak na przykład historia czy nauki przyrodnicze, przedstawia jedynie sobie właściwą część wiedzy. Potrzeba filozofii bytu-

---

5 Por. FR 43.

6 Por. FR 45–48, 90.

7 Por. FR 55–56.

8 Por. FR 55–56.

9 Por. FR 65–69, 81–82, 85, 97–98.

metafizyki ujawnia się szczególnie wobec rozwoju nauk hermeneutycznych i analizy językowej, ważnych także dla teologii. Nauki te, zadając jedynie pytanie o to, „jak” człowiek rozumie rzeczywistość, pomijając kwestię „czy” może on poznać istotę tej rzeczywistości, zdają się podzielać nieufność wobec możliwości poznawczych rozumu<sup>10</sup>. Po drugie, filozofia bytu jest niezwykle ważna dla teologii, by właściwie spełniała swoje funkcje i uniknęła niebezpieczeństw ujmowania prawd wiary w zbyt ciasny, jedynie funkcjonalny, pragmatyczny sposób. Wobec wyzwań współczesnych problemów etycznych teologia potrzebuje np. etyki filozoficznej zakładającej i implikującej metafizykę dobra.

Ostatnim wątkiem encykliki istotnym dla niniejszej pracy staje się wezwanie papieża do tworzenia nowej filozofii bytu. Prosty powrót do dawnych prób łączenia wiary i rozumu nie jest już możliwy. Dlatego należy sięgać do tego, co żywe i ponadczasowe w tradycji filozoficznej, ale nie pomijać wyzwań czasów obecnych. Jak zauważa Jan Paweł II, teologowie i filozofowie powinni odkrywać i ukazywać metafizyczny wymiar prawdy, by móc nawiązać konstruktywny, rzetelny i krytyczny dialog z dotychczasowymi, jak i współczesnymi nurtami filozofii<sup>11</sup>. Zadanie to, choć w skromnym zakresie, ma nadzieję realizować niniejsza praca.

Celem pracy było ukazanie głównych, merytorycznych osi sporu o ontoteologię poprzez prezentację i konfrontację poglądów czterech, istotnych dla tego konfliktu myślicieli: Nietzschego, Heideggera, Arystotelesa i świętego Tomasza z Akwinu. Wobec niezwykle pomieszania pojęć, jakie na przestrzeni ostatnich lat zapanowało w tym konflikcie, należało sprecyzować konkretne zarzuty postawione klasycznej metafizyce i teologii naturalnej przez jej krytyków. Ważnym elementem tej analizy stało się także przyjrzenie się, czy świat postmetafizyczny może stanowić propozycję adekwatną i możliwą do zrealizowania dla współczesnego człowieka. Poprzez konfrontację argumentów krytycznych z argumentami teologii naturalnej możliwe stało się postawienie pytania, czy i w jakim stopniu, krytyka metafizycznej teologii jest słuszna.

Krytyka, jaką przeciw metafizyce skierował Nietzsche, bez wątpienia pozostaje jedną z najmocniejszych i najpoważniejszych. Nietzsche był radykalnym prorokiem świata bez Boga. Jego umiłowanie dionizyjskiego, dynamicznego nurtu życia sprawiło, iż uznał on to, co stałe i niezmienne, pewne, jedynie za „falsz służący życiu”. W filozofii Nietzschego nie ma miejsca dla prawdy obiektywnej, pozostają jedynie dowolne

---

10 Por. FR 84, 87.

11 Por. FR 105–106.



interpretacje zjawisk, a nawet czynów ludzkich. Metafizyka jawi się jako negacja autentycznego dionizyjskiego życia.

Metafizyka, przejęta i zaadoptowana przez rodzące się chrześcijaństwo, stała się „platonizmem dla ludu”, upowszechniając swoje błędne spojrzenie na świat. Powstały z takiego połączenia chrześcijański resentyment, uznający za wartościowe to, co małe i słabe, jest jednym z najgorszych owoców metafizyki. Metafizyczne chrześcijaństwo nie mogło na długo zapanować, ponieważ, jak celnie zauważa Nietzsche, podejście to prowadzi w konsekwencji do zupełnego nihilizmu; nawet tak dalece, że zostały zanegowane również wartości, jakie przedstawiała metafizyka. Dlatego wydarzenie śmierci Boga i końca panowania metafizyki jest dla Nietzschego szansą na nowy początek i powrót do dionizyjskiego dynamizmu. Jednak Nietzsche zdawał sobie sprawę, że śmierć Boga niesie ze sobą poważne konsekwencje, a zmiana w świecie nie będzie prosta. Niezwykle precyzyjnie opisuje on zubożenie człowieka pragnącego zastąpić nauką i zeświecczonymi ideami puste miejsce po Bogu i metafizyce.

Nietzsche, konsekwentny do końca wobec swoich założeń o dynamicznej rzeczywistości, odrzucając metafizykę, deprecjonuje również ludzki rozum jako najwyższą władzę człowieka. Nietzsche kreśli obraz człowieka postmetafizycznego – wspaniałego nadczłowieka, który jest niezależny, ale i pozbawiony relacji z innymi. Budzi to wątpliwość, co do możliwości zastosowania tej koncepcji w praktyce. Nadczłowiek jest bowiem autonomiczną jednostką, której żadne normy narzucone z zewnątrz nie mogą ograniczać. Nie może jej ograniczać także drugi nadczłowiek, ani obowiązek wobec niego; każdy stwarza swoje normy którymi się kieruje.

W myśli Nietzschego nie ma relacyjności, rozumianej jako dawanie i branie, wzajemna wymiana. Nadczłowiek *de facto* nie potrzebuje drugiego. Jakakolwiek potrzeba byłaby oznaką braku, a brak świadczyłby o słabości, której nadczłowiek już nie doświadcza. Nie ma on także możliwości miłości drugiej osoby. Należy zaznaczyć, iż człowiek wciąż nieokreślony i poszukujący drogi ku nadczłowiekowi może dostrzec w tym stanie bardziej tragedię niż wybawienie. Nietzscheńska analiza błędu w metafizyce, odrzucenia jej i jego koncepcje skrajnie indywidualistycznego nadczłowieka, pozbawionego rozumu jako nadrzędnej władzy zdają się być wizją fałszywą. Nietzsche radykalnie krytykując wszelką metafizykę, jednocześnie nie uniknął tworzenia zarysu swoistej, własnej metafizyki opartej na afirmacji woli mocy w świecie i człowieku.

Sytuację tę zauważył kolejny przywołany w pracy krytyk metafizyki, Heidegger.

Jego myśl stała się w pewien sposób kontynuacją krytyki rozpoczętej przez Nietzschego. Sprzeciw, jaki podejmuje Nietzsche, w filozofii Heideggera przybiera już postać bardzo konkretnych argumentów przeciw metafizyce i naturalnej teologii arystotelesowsko-tomistycznej. Choć każdy z nich wskazywał na inny błąd, jaki miała popełnić dotychczasowa metafizyka u swych początków, to obaj zgadzają się, że chyli się ona ku upadkowi i pogrąża świat w nihilizmie. Heidegger wydaje się całkowicie zgadzać z Nietzscheańską konstatacją o śmierci Boga i końcu panowania dotychczasowej metafizyki. Również dla niego jest to sytuacja dająca nadzieję na zmianę.

Poprzez swoją krytykę ontoteologii jako sztucznej logiczno-teologicznej konstrukcji Heidegger sprecyzował sedno zarzutu wobec dotychczasowej metafizyki. Uznając zasadniczy błąd metafizyki klasycznej, która skupiając się na bytach przyjęła niewłaściwy przedmiot swoich badań, śledził Heidegger liczne konsekwencje tego zafałszowania. Podobnie jak Nietzsche uważał on, iż połączenie filozofii i teologii stało się szkodliwe nie tylko dla obu tych dziedzin, ale przede wszystkim dla człowieka i świata. Jak zauważał, metafizyka, wybierając niewłaściwy przedmiot analiz, stała się podatna na wykorzystanie jej przez chrześcijaństwo kształtujące swoją teologię.

Choć Heidegger słusznie zaakcentował fakt, iż rozumowe dociekania człowieka o Bogu mogą zagubić wymiar tajemnicy i głębi wiary, to jednak wydaje się on nie brać w ogóle pod uwagę możliwości współzależności filozofii i teologii. Radykalne rozdzielanie wiary i rozumu kwestionuje zasadność teologii naturalnej, ale także jakiegokolwiek teologii pozytywnej. Pozostawia ono jedynie możliwość myśli apofatycznej; Heidegger, podobnie jak Nietzsche, opowiada się za koncepcją słabego rozumu. Rozum taki niewiele może pomóc wierze, ponieważ nie ma on żadnej możliwości poznania obiektywnej prawdy.

Zwrócenie uwagi na obecną sytuację świata i człowieka, czyli uprzedmiotowienie świata, rozwój cywilizacji naukowo-technicznej oraz spustoszenie, jakich cywilizacja ta dokonała, są genialnymi myślami filozofa. Heideggerowska krytyka prymatu indywidualności i subiektywności, jakie zapanowały w czasach nowożytnych, jest niezwykle drobiazgową i celną. Niewątpliwie analizy wielu ludzkich doświadczeń zostały najlepiej opisane w filozofii Heideggera. Zwrócił on uwagę na konieczność rozważenia sensu bycia człowieka i odnalezienia głębszego wymiaru w coraz płytszej myślowo ludzkiej egzystencji. Należy jednak podkreślić, iż zdaniem Heideggera sytuacja ta jest konsekwencją początkowego błędu metafizyki i jej szkodliwego przekształcenia

w ontoteologię.

Radykalne odrzucenie dotychczasowej, błędnej metafizyki i zwrócenie uwagi na nicość i bycie stają się źródłem Heideggerowskich analiz człowieka. Należy podkreślić, że analizy te są z konieczności mocno zubożone. Wydaje się, iż Heidegger opisuje raczej człowieczeństwo naznaczone kryzysem. Filozofia Heideggera, odrzucając myślenie w nurcie metafizyki klasycznej w analizie człowieka, podobnie jak filozofia Nietzschego, nie unika niebezpieczeństw niemal nieskrępowanej wolności tworzenia oraz skrajnego indywidualizmu jednostki. Oddzielenie bycia od wartości i dobra w myśli Heideggera sprawia, że człowiek nie posiada żadnej etyki poza własną autentycznością. Heidegger pozbawia człowieka rozumu jako nadrzędnej władzy, ale, w przeciwieństwie do Nietzschego piszącego o woli mocy, nie daje nic w zamian poza namową do oczekiwania na głos bycia.

Przeprowadzona w dalszej części pracy konfrontacja metafizyki Arystotelesa z zarzutami krytyków wykazała, iż przedmiot metafizyki i stawiane przez nią pytania są w pełni zasadne. Główne pytanie metafizyki, a więc pytanie o byt, nie utrudnia poznania sensu bycia bytów, co więcej, może pomóc go odkryć. Jak ukazała analiza pism Arystotelesa, klasyczna metafizyka zwraca uwagę na sens rzeczy zawarty w niej samej, obiektywny sens jej istnienia. Poznanie tego obiektywnego sensu nie wyklucza pytania o subiektywny sens. Wydaje się zatem, że pewna synteza obiektywnego i subiektywnego poznana staje się czymś szczególnie cennym i pomocnym w pełniejszym poznaniu człowieka i świata.

Należy zauważyć, iż uznanie przez metafizykę niezmiennej i obiektywnej formy w człowieku nie stanowi ograniczenia jego sił twórczych, jedynie nadaje im kierunek. Ujęcie to jest niezwykle istotne, ponieważ wskazuje, iż natura ludzka w rozumieniu klasycznej metafizyki nie zaprzecza możliwości rozwoju człowieka, co zarzucali jej krytycy. Zasadne zatem staje się ujęcie uznające w człowieku zarówno niezmienną formę, jak i jego możliwości twórcze. Podejście takie chroniłoby człowieka przed chaotycznymi próbami poszukiwania swojej wciąż zmiennej tożsamości, na jakie skazuje go Nietzsche, a pośrednio także Heidegger.

W swoim opisie cywilizacji naukowo-technicznej i jej konsekwencjach dla człowieka i świata Heidegger tworzy niezwykle celną i przenikliwą analizę współczesnej sytuacji. Niemniej wydaje się, iż błędnie wskazał on źródło problemu. Na podstawie przeprowadzonych analiz trudno uznać, iż klasyczna metafizyka jest odpowiedzialna za

błędy tej cywilizacji. „Nowożytna metafizyka podmiotowości”, którą celnie opisał Heidegger, była raczej nową odpowiedzią na rodzące się potrzeby epoki, niż kontynuacją lub prostym zaprzeczeniem klasycznej metafizyki. Jeśli można doszukiwać się jej źródeł, to wydaje się, iż są one mocno osadzone w nurcie nominalizmu. Pozwala to wnioskować, iż raczej wypaczenie lub porzucenie klasycznej metafizyki stało u początków powstania cywilizacji naukowo-technicznej i śmierci Boga.

Jak wskazały analizy koncepcji Boga zawartej w pismach Arystotelesa, w klasycznej metafizyce nie dochodzi do prostego utożsamienia Boga z pojęciami, jakimi jest opisany, także z pojęciem „stałej obecności”. Nie tworzy ona ontoteologicznych karykatur Boga. Arystoteles wskazuje, iż rozum ludzki jest zdolny do poznawania rzeczywistości, lecz także ma ograniczenia. W pismach Arystotelesa teologia i filozofia pozostają autonomiczne. Bóg nie zostaje wprowadzony do filozofii jako założenie przyjęte *a priori*. To badanie świata i odkrywanie zawartej w nim racjonalności prowadzić może do Boga. Zatem ponownie nie można zgodzić się z Heideggerem, że teologia skaziła filozofię, sztucznie wprowadzając do niej ideę Boga.

Analizy przeprowadzone w czwartym rozdziale pracy wykazały, że bez wątplenia jednym z największych dokonań świętego Tomasz z Akwinu, ważnym dla podejmowanego tematu, było ukazanie w bycie różnicy istoty i istnienia. Tomasz w swojej filozofii podkreśla tę różnicę, wskazując tym samym, że istnienie jest czymś więcej niż byt. Dlatego można stwierdzić, iż nie ogranicza on rozumienia bycia, jak uważał Heidegger. Tomasz dokonał rozróżnienia na istotę i istnienie, opierając się na filozoficznych przesłankach; w jego pismach nie zachodzi pomieszczenie porządków filozofii i teologii. Tym bardziej, trudno w nich odnaleźć jakiegokolwiek próby naginania filozofii, by zgadzała się z przesłankami wiary. Należy zaznaczyć, iż zastosowana przez niego w mówieniu o Absolucie metoda analogii chroni przed wieloznacznością, ale także przed prostą jednoznacznością; tym samym to, co Tomasz mówi o Bogu nie posiada znamion ontoteologii.

Badanie wybranych dróg poznania Boga wykazało, iż nie dochodzi w nich do stworzenia ontoteologicznej karykatury Boga. Ukazanie Boga jako aktu istnienia prowadzić może jedynie do uznania istnienia Absolutu jako przyczyny istnienia bytów i sprawcy zmian. Co więcej, to badanie posiada ciekawe implikacje wskazując człowieka jako przyczynę wtórną odpowiedzialną za świat i własny rozwój. Zagadnienie to może stanowić inspirację w próbach zestawienia koncepcji człowieka, o jakiej pisali krytycy

ontoteologii, z podejściem klasycznej metafizyki. Niezwykle ważny w konfrontacji z zarzutem o ontoteologię staje się fakt, iż Tomasz podkreśla niemożność poznania istoty Boga. Stwierdzenie to, silnie przez niego akcentowane, stanowi jeden z najważniejszych argumentów przeciw jego krytykom. Teologia naturalna rozpoczynając od poznania świata, prowadzi do poznania pewnej ograniczonej wiedzy o Bogu. Na sposób indukcji wiedzy ona człowieka od poznania efektu do poznania przyczyny. Według Heideggera i Nietzschego ontoteologia/metafizyka miała narzucać ludzkiemu poznaniu świata implikacje płynące z poznania Boga. Myślenie ontoteologiczne wiodłoby zatem od znajomości przyczyny, a więc Boga, do poznania efektów Jego działań. W myśli Tomasza nie zachodzi taka zmiana kierunku poznania.

Analiza pism Tomasza wskazała na niezwykle połączenie i zachowanie równowagi pomiędzy teologią pozytywną a tajemnicą Boga. Przenikanie się tego, co można powiedzieć o Bogu i Jego niezgłębionej i niewyczerpanej tajemnicy pozostaje jednym z najważniejszych i najbardziej inspirujących wątków teologii naturalnej. Dlatego można wnioskować na podstawie przeprowadzonych badań, iż opinie uznające Akwinatę za przedstawiciela myśli apofatycznej nie są do końca słuszne. Należy natomiast stwierdzić, że metafizyka Tomasza uległa w ciągu ostatnich wieków licznym wypaczeniom. Pozostaje otwartym pytanie, na ile degradacje te podlegają zarzutowi o ontoteologię i jak bardzo przyczyniły się do pewnej niechęci myślicieli współczesnych wobec tomizmu. Dlatego myśl Tomasza potrzebuje wciąż odkrywania na nowo jej bogactwa i głębi, zawiera ona bowiem w sobie ważne i ponadczasowe myśli.

Analizy prowadzone w dysertacji ukazały najważniejsze argumenty sporu o ontoteologię oraz wskazały na inspirujące i ważne myśli zawarte zarówno w dziełach krytyków klasycznej metafizyki, jak i na ponadczasowość arystotelesowsko-tomistycznej teologii naturalnej. Zaznaczyliśmy możliwe punkty syntezy pomiędzy analizami krytyków filozoficznej teologii oraz myślą Arystotelesa i Tomasza. Stanowi to dużo szerszy temat poszukiwania syntezy pomiędzy subiektywnością, tak mocno podkreślaną przez Nietzschego i Heideggera, a obiektywnością poznania akcentowaną przez klasyczną metafizykę. Całościowe ujęcie tego tematu, szczegółowe analizy powiązań oraz wspomnianych w pracy prób takiej syntezy przechodzą możliwości niniejszej dysertacji. Zagadnienie to powinno stanowić osobny problem badawczy. Wobec sytuacji współczesnego świata i człowieka naznaczonego coraz silniejszym rozdarciem pomiędzy wiarą i rozumem, subiektywizmem i obiektywizmem w doświadczaniu i poznaniu Boga,

ludzką słabością i obiektywnymi wymaganiami moralnymi, podjęcie dalszych badań nad sporem o ontoteologię, i prób poszukiwania syntezy pomiędzy zaznaczonymi w pracy wątkami, stanowić może dalsze zadanie i wyzwanie dla współczesnej teologii.

## Bibliografia

### Pismo Święte

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. IV, Poznań 1984.

### Dokumenty Magisterium Kościoła

Jan Paweł II, *Evangelium vitae* [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996.

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.

Leon XII, *Aeterni Patris*, Rzym 1879.

### Literatura źródłowa

Arystoteles, *Analityki wtóre*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2007.

Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968.

Arystoteles, *Kategorie*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2013.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.

Arystoteles, *Meteorologika*, przeł. A. Paciorek, Warszawa 1982.

Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1972.

Arystoteles, *O powstaniu i niszczeniu*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Topiki*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1978.

Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Michalski, K. Pomian, M. J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, Warszawa 1877.

Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.

Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. J. Gerasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997.

Heidegger M., *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2010.

Heidegger M., *Nietzsche*, t. I-II, tłumacze różni, Warszawa 1998-1999.

Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.

- Heidegger M., *The Fundamental Concept of Metaphysics. World, Finitude, Solitude*, trans. by W. McNeill, N. Walker, Bloomington and Indianapolis 1995.
- Heidegger M., *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, B. Baran, Suszyński, Kraków 2001.
- Nietzsche F., *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Ecce homo. Jak stajemy się tym czym jesteśmy*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Jutrzenka. Myśl o przesadach moralnych*, przeł. M. Kalinowski, Kraków 2006.
- Nietzsche F., *Listy*, Kraków 1994.
- Nietzsche F., *Ludzkie arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2016.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii albo grecy i pesymizm*, przeł. J. Mortkowski, Kraków 2001.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. W. Beret, Warszawa 1990.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2003.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910-1911.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2003.
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, przeł. W. Seńko, Kęty 2009.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae. De potentia Dei*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t.1–5, Warszawa 2008–2011.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, przeł. A. Białek, Lublin 1999.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles: prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1–2, przeł. Z. Włodek, T. Zega, Poznań 2003-2007.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, cz.1–2, Londyn 1975-1977.
- Tomasz z Akwinu, *Super Boetium de Trinitate*, [wyd. pol.:] Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga: wydanie łacińsko-polskie, tłumacze różni*, Kraków 2005.



## Literatura przedmiotu

- Adamczyk S., *Wartość epistemologiczna pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu*, „Znak” 1965 nr 1, s. 13-19.
- D. Ahlquist, *Common sense: 101 lessons from G. K. Chesterton*, San Francisco 2006.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1987.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa 2014.
- Arendt H., *Ludzie w mrocznych czasach*, przeł. M. Godyń, A. Kopacki, H. Krzeczkowski, A. Pokojka, E. Rzanna, A. Wołkowicz, Gdańsk 2013.
- Arendt H., *Wola*, przeł. R. Piłat, Warszawa 1996.
- Awicenna, *Księga wiedzy*, przeł. B. Składanek, K. Leśniak, Warszawa 1974.
- Balthasar H. U., *Epilog*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Balthasar H. U., *Teodramatyka*, t. II, *Osoby dramatu: Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003.
- Beck M., *Referat und Kritik von Martin Heidegger: „Sein und Zeit”*, „Philosophische Hefte” 1928 nr 1, s.
- Berti E., *Arystoteles w XX wieku*, tłum. A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Warszawa 2015.
- Bierdiajew L., *Zawód: żona filozofa. Dzienniki*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2004.
- Bierdiajew M., *O przeznaczeniu człowieka*, przeł. H. Paprocki, W. Polanowski, Kęty 2006.
- Bloom A., *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Camus A., *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 2002.
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Warszawa 1974.
- Chesterton G. K., *Heretycy*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki 2012.
- Chesterton G. K., *Obrona niedorzeczności pokory, romansu brukowego i innych rzeczy wzgardzonych*, przeł. S. Baczyński, Warszawa 1927.
- Chesterton G. K., *Obrona Rozumu. Wybór publicystyk (1930-1936 oraz wydania późniejsze)*, przekł. J. Rydzewska, Warszawa 2014.
- Chesterton G. K., *Obrona wiary. Wybór publicystyk (1920-1930)*, przeł. J. Rydzewska, Warszawa 2012.
- Chesterton G. K., *Ortodoksja*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa 2012.

- Chesterton G. K., *Święty Tomasz z Akwinu*, przeł. A. Chojecki, Warszawa 1974.
- Chesterton G. K., *Wiekuiesty Człowiek*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa 2004.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VII, Warszawa 2006.
- Deluze G., *Nietzsche*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 2000
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.
- Descartes R., *Reguły kierowania umysłem*, przeł. L. Chmaj, Kęty 2002.
- Diogenes z Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Kroński i in., Warszawa 1988.
- Dlaczego lubię/nie lubię Nietzschego ?*, „Znak” 2002 nr 567, s. 73-94.
- Dłubacz W., *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Dodds M. J., *The One Creator God in Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, Washington 2020.
- Dziedzictwo diabła. Spotkanie Czesława Miłosza i Józefa Tischnera*, „Znak” 1993 nr 7, s. 125-132.
- Filek J., *Dwie nauki: dwie miłości, dwie wieczności*, „Znak” 2002 nr 567, s. 45-70.
- Galarowicz J., *Antropodramatyka. Giganci filozofii człowieka*, Kraków 2020.
- Gilson E., *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. R. Rybała, Warszawa 2003.
- Granat W., *Teodycea. Istnienie Boga i Jego natura*, Lublin 1968.
- Grygiel W., *Mechanika Arystotelesowska a współczesna fizyka. Na tropach ciągłości wewnętrznej logiki rozwoju nauki*, „Filozofia nauki” 2020 nr 28, s. 5–24.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych*, tłum. J. Bronowicz i in., Kraków 1969.
- Guardini R., *Wolność, łaska, los. Rozważania o sensie istnienia*, tłum. J. Bronowicz, Kraków 1995.
- Halik T., *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2011.
- Halik T., *Co nie jest chwiejne jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004.

- Halik T., *Radziłem się dróg*, przeł. J. Babuchowski, Poznań 2001.
- Halik T., *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, t. I, przeł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Heller M., *Bóg i nauka. Moje dwie drogi do jednego celu*, Kraków 2013.
- Heller M., *Filozofia przyrody. Zarys historyczny*, Kraków 2005.
- Heller M., Życiński J., *Wszechświat – maszyna czy myśl? Filozofia mechanicyzmu: powstanie – rozwój – upadek*, Kraków 1988.
- Historia Filozofii. Część II Moc zakorzenienia*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020.
- Janowski P., *Nietzsche*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XIII, Lublin 2009.
- Janowski P., *Nietzscheanizm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. XIII, Lublin 2009.
- Jaspers K., *Nietzsche*, przeł. D. Stroińska, Warszawa 1997.
- Jaspers K., *Rozum i egzystencja. Nietzsche, a chrześcijaństwo*, przeł. Cz. Piecuch, Warszawa 1991.
- Jastrzębski A., *Chrystocentryczny wymiar antropologii Hansa Ursa von Bathasara*, „Polonia Sacra” 2020 nr 1, s. 151–165.
- Kamiński K., *Święty Tomasz a tomizm(y) – zarys stanowiska S. Swieżawskiego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2002–2003 nr 11–12, s.
- Kaniowski W., *Nietzsche sfalszowany?*, [w:] *Renesans nietzscheanizmu a marksizm współczesny*, red. W. Mackiewicz, Warszawa 1990.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kokoć D., *Awerroes i esencjalna reinterpretacja metafizyki Arystotelesa*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2017 nr 2, t. 6, s. 233–252.
- Kołakowski L., *Niepewność epoki demokracji*, Kraków 2014.
- Krapiec M. A., *Komentarz do „Metafizyki” Arystotelesa*, Lublin 2018.
- Krapiec M. A., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1978.
- Krapiec M. A., *Struktura bytu: charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.
- Kurdziałek M., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996.

- Laskowska E., *Przywrócić wolność intelektualną w „epoce Nonsensu”*. *Analiza myśli Gilberta Keitha Chestertona*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2020 nr 15, s. 249–266.
- Le Guillou M.-J., *Tajemnica Ojca. Wiara apostołów dzisiaj*, przeł. W. Szymona, Poznań 2019.
- Lowith K., *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, przeł. S. Gromadzki, Warszawa 2001.
- Luter M., *Wyznanie o Wieczery Pańskiej*, przeł. J. Pospiech, Bielsko-Biała 1999.
- Łysień L., *Bóg, rozum, wiara. Problematyka filozofii Boga od Talesa z Miletu do G. W. F. Hegla*, Kraków 2003.
- Łysień L., *Przygody myślenia religijnego*, Kraków 2016.
- Łysień L., *Religia, ateizm, wiara. Problematyka filozofii Boga w XIX i XX wieku*, Kraków 2004.
- Łysień L., *Spór o Boga i religię w oświeceniu niemieckim*, „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne” 2012 t. 13, s. 181-198.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, przeł. W. Stazryński, U. Idziak-Smoczyńska, Kraków 2016.
- Marion J.-L., *On Descartes's Methaphysical Prism. The Constitution and The Limits on Onto-theo-logy in Catresian Thought*, trans. by J. L. Kosky, Chicago and London 1999.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, przeł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005.
- Mazierski S., *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań-Lublin-Warszawa, 1972.
- Melsen A. V., *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Mielnik D., *Epistemologia Arystotelesa i epistemologia Kanta. Studium porównawcze*, „Rynek-Społeczeństwo-Kultura” 2018 nr 2, s. 72-78.
- Milbank J., *The Word Made Strange. Theology. Language. Culture*, Oxford 1997.
- Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1986.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, przeł. W. Szymona OP, Poznań 1987.

- Mróz M., *Bliskość i nieskończoność. Kilka uwag na temat obecności Boga w świecie na kanwie „filozofii negatywnej” św. Tomasza z Akwinu odczytanej dzisiaj*, „Pedagogia Christiana” 2013 nr 2, s. 27–52.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, przeł. A. Turowiczowa, Paris 1980.
- O odpowiedzialności filozofa, dyskusja w redakcji „Znaku” dnia 14.XII.1973*, „Znak” 1974 nr 240, s. 725-726.
- Oby wszyscy tak milczeli o Bogu. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń–Okońska*, Kraków 2015.
- Odcięci od źródeł, O encyklice Fides et ratio ze S. Swieżawskim i K. Tarnowskim rozmawia A. Karoń–Ostrowska*, „Więź” 1999 nr 1, s. 15-21.
- Odkupieni to znaczy wolni. Z ks. Tomaszem Halikiem rozmawia Jan Jandourek*, „Tygodnik Powszechny” 13 VI 2002 nr 25, s. 9.
- Orwell G., *1984*, Kraków 1981.
- Ott H., *M. Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Żeleński, Warszawa 1997.
- Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Gliwice 2018.
- Plotyn, *Enneady I–III*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2000.
- Plotyn, *Enneady VI–V*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 2001.
- Popper K., *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992.
- Przyłębski A., *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.
- Puntel L. B., *Being and God. A systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger Emmanuel Levinas ang Jean-Luc Marion*, trans. by A. White, Evaston 2011.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 1994.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 1975.
- Rozmowy o filozofii*, red. A. Zielińskiego, Lublin 1996.
- Safranski R., *Nietzsche. Biografia myśli*, Warszawa 2003.
- Sartre J. P., *Byt i nicość*, przeł. J. Kielbasa, Kraków 2007.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Sartre J. P., *Słowa*, przeł. J. Rogoziński, Warszawa 1968.
- Schleiermacher F., *Mowy o religii*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 1995.
- Scheler M., *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987,

- Schultz M., *Beyond Being: Outline of The Catholic Heidegger School*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2017 nr 3, s. 177-192.
- Spór o uniwersalia a nauka współczesna*, red. M. Heller, W. Skoczny, J. Życiński, Kraków 1991.
- Steenberghen F. Van, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005.
- Stein E., *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2015.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. Adamska, Poznań 1995.
- Stein E., *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Aeropagicie i przekład jego dzieł*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2006.
- Stein E., *Potency and Act. Studies Toward a Philosophy of Being*, trans. W. Redmond, Washington 2009.
- Stein E., *Światło rozumu i wiary. Duchowa droga Edyty Stein Św. Teresy Benedykty od Krzyża*, oprac. I. Adamska OCD, Poznań 2002.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, tłum. J. I. Adamska, Poznań 1998.
- Stępień T., *Teologia negatywna w pismach „Corpus Aeropagitym”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1994 nr 7, s. 231–255.
- Swieżawski S., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999.
- Swieżawski S., *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993.
- Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 2002.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szestow L., *Początki i końce*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szestow L., *Potestas clavium*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005.
- Szymkiewicz M., *Teorie ostateczne w naukach przyrodniczych. Studium metodologiczne*, Poznań 2009.
- Tabaczek M., *A Trace of Similarity within Even Greater Dissimilarity. Thomistic Foundations of Erich Przywara`s Teaching of Analogy*, „Forum Philosophicum” 2018 nr 23, s. 95-132.
- Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, t. II, Warszawa 2009.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1998.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1996.

- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekład zbiorowy, Warszawa 2001
- Tillich P., *Pytanie o nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Spowiedź rewolucjonisty. Czytając „Fenomenologię ducha” Hegla*, Kraków 2016.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 2013.
- Torrell J-P., *Wprowadzenie w św. Tomasza z Akwinu. Osoba i dzieło*, przeł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2021.
- Wesoły M., *Platon i Arystoteles w ocenie Kanta*, „Przegląd filozoficzny” 1997 nr 3, s. 67–78.
- White T. J., *Wisdom in The Face of Modernity. A Study in Thomistic Natural Theology*, Ave Maria 2009.
- Wojtyła K., Wykłady Lubelskie, [w:] *Człowiek i moralność*, t. III, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1986.
- Woźniak R., *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 2013 nr 8, s.
- Źądło Nietzschego*, „Znak” 2002 nr 567, s. 13-28.

## **Netografia**

[www.miesiecznik.znak.com.pl/tischner-i-tomizm/](http://www.miesiecznik.znak.com.pl/tischner-i-tomizm/)