

JERZY W. GAŁKOWSKI

PODSTAWOWE PYTANIE FILOZOFII NA MARGINESIE ARTYKUŁU JULIÁNA MARÍASA „FILOZOFIA A CHRZEŚCJAŃSTWO”

Julián Marías, uczeń i kontynuator Ortegi y Gasset, w artykule zatytułowanym *Filozofia a chrześcijaństwo* (Znak 357/358, s. 1048—1076) stara się określić wpływ, jaki od chwili swego pojawienia się wywarło chrześcijaństwo na filozofię, oraz określić specyfikę czy też nowatorstwo tzw. filozofii chrześcijańskiej. Piśzę o tak zwanej filozofii chrześcijańskiej, bo mimo trwającej od setek lat dyskusji na ten temat (jawnej lub ukrytej pod innymi problemami) nie doszło jeszcze do jakiegoś wyraźnego uzgodnienia stanowisk w tej materii.

Julián Marías kontynuuje myśl Ortegi y Gasset, którą podziela z większością chyba filozofów, że „filozofia nie bierze się z niczego (...) wychodzi od pewnej wiedzy — niekiedy bardzo rozległej — od wstępnych założeń, które się przyjęły i na których pojawia się i zakorzenia problem filozofii...” (s. 1048). I dalej pisze: „...nie ma jakiegó początkowej filozofii, która zaczynałaby się od zera. Filozofia wychodzi od zespołu wierzeń, idei, wiadomości. Natomiast nie ma ona założeń w tym sensie, że założenia, od których wychodzi, nie są filozoficznie walentne. Znaczy to, że filozofia bierze każdorazowo początek w całym zespole wierzeń, idei, obyczajów etc. (...) lecz wszystkie one do filozofii nie należą, a więc ta ostatnia musi szukać swojego uzasadnienia i swojej oczywistości sama przez się” (s. 1049). Ten zespół przekonań, za Ortegą y Gassetem, nazywa Julián Marías „prefilozofią”. Jak można dalej rozumieć, owa „prefilozofia”, jako pewien zasób doświadczenia ludzkiego pełni, lub pełnić może, rolę inspiratorki i „zaczynu” filozofii. Owa „prefilozofia” warunkuje filozofię; lecz nie jest filozofią, póki ta nie dokona na niej pracy, nie uzasadni jej (s. 1050).

Taką „prefilozofią” dla filozofujących chrześcijan jest religia

chrześcijańska, „... która niesie z sobą pewną wizję rzeczywistości, pewną interpretację rzeczywistości, sposób jej rozumienia, czy nawet więcej, sposób jej odczuwania” (s. 1050).

Chcąc uwyraźnić odmiennność, specyfikę i nowatorstwo myśli chrześcijańskiej, ukazuje ją na kontrastującym tle myśli greckiej. I choć są to rzeczy znane aż do banalności, trzeba jednak dla pełnego zrozumienia myśli Autora ukazać ich zarys. Upraszczając całość i pomijając drugorzędne modyfikacje można powiedzieć, że dla Greków świat został wyprodukowany z wiecznej materii rękami bogów, lub też został z Boga wyemanowany (Plotyn). Dlatego też pierwiastek boski jest immanentny Kosmosowi — czy to będą pomniejsi bogowie — producenci, czy też Arystotelesowski nieruchomy Primus Motor, czy też emanujący świat z siebie Bóg Plotyna. Zmiany zachodzące w Kosmosie, rodzenie i ginięcie rzeczy, skłaniają greckich filozofów do poszukiwania ukrytego pod powierzchnią tych zmian rzeczywistego, prawdziwego i trwałego bytu, wiecznej rzeczywistości — „Cała myśl grecka poszukuje rzeczywistości, która jest wieczna: elementy, idee platońskie, arystotelesowska esencja, (...) z tego poczucia przemijalności rodzi się myśl grecka, która jest poszukiwaniem tego, co trwałe, wieczne, co naprawdę jest (...)” jak pisze Marías (s. 1054).

Chrześcijańska wizja Kosmosu jest zdecydowanie odmienna od greckiej — Bóg ani nie ulepił Kosmosu z odwiecznej materii, ani nie wyemanował z siebie, ale stworzył z nicości. Bóg transcendentny jest jego przyczyną i stwórcą.

Na tym tle pojawia się pytanie, które Marías nazywa „podstawowym pytaniem filozofii”. Skoro świat został stworzony przez Boga z nicości, to „(...) ze wszystkim, co zawiera, jest rzeczywistością wtórną, pochodną, otrzymaną: jest rzeczywistością stworzoną” (s. 1065); to „(...) realność ta jest dana, jest nadaniem pochodzącym od Boga. Realność świata — a także, oczywiście, człowieka — jest podtrzymywana przez akt stwórczy Boga i odnosi się w swej istocie do niego” (s. 1066). Ontologia Arystotelesa jest docieraniem do pierwocin bytu, do najgłębszych warstw rzeczywistości — „Kiedy Arystoteles mówi, że filozofia pierwsza (*próte philosophia*) jest teologią, *theos* Arystotelesa znajduje się ponad wszelką wątpliwość wewnątrz systemu świata, nie jest Bogiem transcendentnym, a tym bardziej stwórczym. Jest nieruchomą pierwszą przyczyną, Bogiem, w ostatecznym rozrachunku, „kosmicznym” (s. 1067). Dlatego też z chrześcijańskiego punktu widzenia „cała filozofia grecka okazuje się »przedostatnia«, bo kwestią ostateczną jest właśnie myślenie o rzeczywistości bytu stwórczego, o Bogu-stwórcy” (s. 1068).

Perspektywa chrześcijańska jest całkowicie odmienna od greck-

kiej. Marías uważa, że „(...) prawdziwą rzeczywistością nie jest świat ze wszystkim, co zawiera: jest nią właśnie Bóg — stwórca, ten, który powołał świat do istnienia i nadał mu realność. Pytanie Greka kieruje się ku rzeczywistości, która jest tutaj, rzeczywistości widzialnej i temu na czym naprawdę ona polega, a co jest przed oczami ukryte. Pytanie chrześcijanina pomija to wszystko, co się widzi lub czego się nie widzi, całą rzeczywistość stworzoną, i kieruje się ku Bogu — stwórcy, od którego chrześcijanin zależy w swojej własnej realności (...) Wobec powyższego podstawowy przedmiot filozofii, rzeczywistość, dla której chrześcijanin musi przedstawić uzasadnienie, jest nie tyle światem, co Bogiem. I to Bogiem nie tylko odmiennym od świata w sensie tego, co później będzie nazywane transcendencją, lecz Bogiem — stwórcą, którego byt jest zupełnie innego typu, niż byt świata. Byt świata jest stworzony; byt Boga, stwórcy, jest określany przez atrybuty całkowicie odmienne i w pewnej mierze przeciwstawne” (s. 1066).

Dalej Marías *novum* filozofii chrześcijańskiej widzi w „osobowej motywacji filozofii” oraz w ujęciu „rzeczywistości jako miłości osób”. Tymi problemami jednakże nie będę się tutaj zajmował. Tak określwszy filozofię chrześcijańską widzi jej dotychczasową historię w ciemnych raczej barwach. Tomasz z Akwinu „buduje swoją filozofię w szczelinach arystotelizmu. Podobnie dzieje się z trawą, która wyrasta między blokami kamienia” (s. 1071). Także u innych — u św. Augustyna, św. Anzelm, Hugona i Ryszarda od świętego Wiktora, u Eckharta — pojawia się jedynie „niekiedy na przestrzeni średniowiecza ta radykalna i głęboka nuta, która stanowi o nowatorstwie chrześcijaństwa” (s. 1071).

Ostatecznie, konkluduje Marías, filozofii chrześcijańskiej właściwie jeszcze nie ma — ten sposób myślenia okazał się dotąd za trudny i „pozostaje (choć to przygnębiające) wciąż nie wypracowany” (s. 1076). Jest to dopiero nasze zadanie.

Jest chyba faktem niepodważalnym, że religia, że objawienie judeo-chrześcijańskie stanowi dla filozofii wyzwanie, że stać się może, i w wielu wypadkach stanowi osobową, psychologiczną inspirację filozofowania. Ukazuje niewystarczalność stawianych przez Greków (i nie tylko) pytań i dawanych przez nich odpowiedzi. Pozwala przesunąć granice poznania do rzeczywiście ostatecznych horyzontów. Ale czy to wszystko usprawiedliwia stawiane przez Marías ocenę? Czy uzasadnia wszystkie jego opinie? Przynajmniej niektóre wydają się być nieuzasadnione. Wymienię kilka z nich.

Na s. 1066 Marías pisze, że „(...) prawdziwą rzeczywistością nie

jest świat (...)"'. Na innych miejscach jednakże łagodzi tę tezę (choć nie jest w tym kosekwentny) tak, że z całości rozważań wydaje się wynikać, iż świat jest jednak rzeczywisty, ale „słabszy” w istnieniu od Boga.

Te zagadnienia mają charakter ontologiczny, a ściślej biorąc egzystencjalny, bo odnoszą się do sposobu istnienia świata i Boga. Obok nich Marías porusza również zagadnienia teoriopoznawcze — „Pytanie chrześcijanina pomija to wszystko, co się widzi lub czego się nie widzi, całą rzeczywistość stworzoną, i kieruje się ku Bogu — stwórcy, od którego chrześcijanin zależy w swojej własnej rzeczywistości” (s. 1066). To pozornie niewinne stwierdzenie (a czy rzeczywistość „chrześcijańska”?) niesie ze sobą całkiem niebagatelny kłopot, tym bardziej jeśli połączy się je z zakwestionowaniem przez Autora teorii analogii bytu, co znowu w sposób pośredni podważa „prawdziwą rzeczywistość świata”. Analogii bytu nie kwestionuje Marías całkowicie, bo uważa, że można ją stosować do analizy bytu stworzonego. Nie można natomiast, jego zdaniem, stosować jej zarazem do bytu stworzonego i stwórczego, bo właściwie nie można objąć jednym pojęciem — byt — tego, co stworzone i tego, który stwarza, gdyż są to „radikalnie odmienne formy bytu”. Stworzenie to „rzeczywistość zależna od innej, ułomna, niewystarczająca, pozbawiona atrybutów, które tradycyjnie uznawano za właściwe bytowi” (s. 1067). Szkoda, że Autor nie określa bliżej tych atrybutów właściwych bytowi, bo może by się okazało, że stwierdzenie to musiałby wycofać, a tak to robi ono na pozór mocne wrażenie. Jeśli do tych dwóch rzeczywistości, stworzonej i stwarzającej, „stosuje się słowo »byt«, to już w zupełności innym sensie”. Dlatego też Marías uważa, że tradycyjnej teorii analogii bytu nie można tutaj stosować i wątpi czy w ogóle jakaś inna może być stosowana — „Istnieje więc jeszcze znacznie głębszy stopień analogii — jeśli można tu jeszcze mówić o analogii — między Bogiem-stwórcą i światem stworzonym. Jeśli możemy odnosić słowo »byt« jednocześnie do Boga i do świata, trzeba będzie odkryć ową problematyczną zasadę analogii” (s. 1067).

Jak zdaje się wynikać z powyższych słów nie ma poznawczego przejścia od bytu stworzonego do bytu stwórczego. Ale zarazem Marías uważa, że „podstawowym przedmiotem filozofii” jest Bóg. Jak więc można do Niego dotrzeć, jeśli nie jest On dostępny przez naturalne poznanie świata? Pozostaje albo jakaś bezpośrednia intuicja Boga, o której zresztą Marías nic nie mówi, a więc to nie wchodzi w grę, albo po prostu objawienie. Cóż z tego, kiedy sam Autor mówi o zasadniczej różnicy między objawieniem a odkrywaniem (jako źródłem filozofii) — „Widziane od strony człowieka, objawienie jest bierne: rzeczywistość, jakakolwiek ona

jest, objawia się jeśli chce i kiedy chce. Za to odkrycie, zdejmowanie zasłon, sprawianie, by rzeczywistość ukryta stawała się widoczna, jest dokonywane przez człowieka, jest jego dziełem" (s. 1065). No tak, ale skoro już człowiek zedrze ostatnią maskę z oblicza bytu stworzonego, to będzie mógł jedynie spojrzeć w twarz pustce.

Cóż wtenczas można uczynić? Są co najmniej trzy drogi możliwe: albo przemyśleć sprawę od początku i wyciągnąć stąd pewne konieczne wnioski, jak to uczynili np. Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, albo skoczyć za Kierkegaardem w przepaść, albo też przyjąć Boga wiarą. Tak właśnie, jak w ostatnim przypadku, zdaje się czynić Marías, pisząc, że „podstawową kwestią, w której myśl filozoficzna uwarunkowana przez chrześcijaństwo różni się od helleńskiej, jest bez wątpienia pojęcie stworzenia" (s. 1052). Wszystkie te określenia Marías'a razem wzięte nasuwają poważną wątpliwość — czy rzeczywiście na początku filozofowania (a tak zdaje się czynić Autor) można stawiać tezę o stworzeniu, oraz czy stworzenie (bez dalszych, ściślejszych określeń) w ogóle może być tezą filozoficzną.

Swój program filozoficzny wydaje się Autor wyrażać w takich słowach: „Moment, w którym pojawia się na gruncie chrześcijaństwa filozofia jako taka, czy też kiedy chrześcijaństwo wkra- cza jako takie na teren filozofii, wyraża formuła Augustyńska, której użyje niebawem w sposób bardziej pełny i dogłębny święty Anzelm: *Fides quaerens intellectum*, wiara, która szuka zrozumienia. W bliskim związku z nią pozostaje inna formuła: *Credo ut intelligam*, wierzę, by zrozumieć. Pojawia się tu bezwzględna konieczność rozumienia i szuka się wiedzy teologicznej czy filozoficznej, która wychodzi od wiary. Szuka się samego rozumienia, ale motorem jest wiara" (s. 1060). Mamy więc tutaj do czynienia z anzelmiańskim programem filozofii, która jest metodą rozumowego rozjaśniania wiary, jej racjonalizacją. Punktem wyjścia i punktem dojścia jest wiara, a rozum działa jedynie wewnątrz pola wiary. Św. Anzelm wychodził z założenia, że wszystko, świat i Bóg, jest możliwe do przeniknięcia rozumem ludzkim. Nawet na terenie teologii nie był to wówczas pogląd powszechnie przyjmowany, nadto św. Anzelm nie wytyczał wyraźnej granicy pomiędzy teologią a filozofią. Zapewne „ojciec scholastyki" zaczął wyraźniej niż poprzednicy stawiać zadania filozofii, poznaniu naturalnemu czy rozumowi. Ale do autonomicznej filozofii, stojącej na własnych podstawach, było jeszcze daleko.

W dwieście lat później Tomasz z Akwinu sformułował mniej „ambitny" program filozofii, jeśli chodzi o jej zakres, tzn. jeśli chodzi o „rzeczy boskie", ale za to wyraźnie zakreślił granicę

między wiarą a rozumem, między teologią a filozofią, i bardzo wyraźnie opowiedział się za autonomią filozofii — teologia wychodzi w swych założeniach metodologiczno-teoriopoznawczych od wiary, filozofia od poznania naturalnego. Wprawdzie są pewne wspólne dziedziny, ale większość prawd wiary (w tym także stworzenie świata w czasie, choć nie sam fakt stworzenia) jest dla rozumu, dla poznania naturalnego niedostępna.

Jeśli na samym początku założy się, że rzeczywistość świata nie jest rzeczywistością „prawdziwą”, to również w punkcie wyjścia daje się pewną gotową interpretację świata, interpretację typu platońskiego, wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami. Jeśli zaś na początku nadto przyjmuje się, że rzeczywistość świata jest „pochodna”, to zakłada się to, czego winno się dowieść w filozofii, czyli istnienie Boga, nie pytając nawet czy filozofia w ogóle jest do tego zdolna i jak może tego dokonać. Czyli całe to pytanie, istotne przecież, jest pytaniem „na niby”, bo odpowiedź się już zna, i to nie skądinąd, ale właśnie na płaszczyźnie filozoficznej. Dlatego też Marías może napisać, że „chrześcijanin pomija to wszystko” — chrześcijanin może tak, ale filozof nie może tego w sposób zasadny uczynić. Chyba, że utożsamia rzeczywistość wiary i poznania naturalnego. Czy naprawdę „podstawowym przedmiotem filozofii” jest Bóg, a nie ta otaczająca, dotykalna rzeczywistość? Nie bardzo zresztą wiadomo, co znaczy i oznacza pojęcie „podstawowy przedmiot”. Czy naprawdę musimy dochodzić do poznania świata przez poznanie Boga (a takie wydają się być konsekwencje tej ostatniej tezy), a nie na odwrót? Czy wszystkie „prawdy wiary” są przekładalne na język „prawd filozoficznych”? Jeśli przymie się koncepcję Marías, to wiara będzie nie tyle inspiracją, co źródłem poznania filozoficznego, a filozofia w gruncie rzeczy stanie się teologią. Czy Marías program rozwoju filozofii chrześcijańskiej nie zmierza raczej do jej likwidacji? W średniowieczu, gdy zaczęto tworzyć koncepcję „filozofii chrześcijańskiej” jako dyscypliny autonomicznej w stosunku do teologii (czy wiary), stanowisko św. Anzelm było z pewnością odważne i nowatorskie. Jednakże dzisiaj traci troszkę myszką. Co nieco już od tej pory zrobiono w tej materii. Wystarczy sięgnąć do Gilsona *Ducha filozofii średniowiecznej*, do zawartych tam *Not bibliograficznych do historii pojęcia filozofii chrześcijańskiej*, gdzie zawarto 80 nazwisk, od św. Augustyna do Maritaina, aby się o tym przekonać.

Przy okazji można dodać, że odbieranie „prawdziwej rzeczywistości” świata i postulat jej „pomijania” (choćby tylko poznawczego) bliski jest wczesnośredniowiecznej postawie odwrócenia się, pogardy dla świata — *contemptus mundi* — postawie raczej mar-

ginalnej, niezbyt dobrze rozumianej, ale o wielu negatywnych konsekwencjach, i dalekiej od współczesnej teologii rzeczywistości ziemskich.

Są jeszcze dwie sprawy, które chciałbym poruszyć. Na s. 1068 Marías pisze: „Cała filozofia grecka okazuje się «przedostatnia», bo kwestią ostateczną jest właśnie myślenie o rzeczywistości bytu stwórczego, o Bogu — stwórcy. Kwestia ta jest tak zasadnicza, że pierwszą rzeczą, jaką należy uczynić, jest sprawdzenie, czy można tu jeszcze mówić o »bycie«, czy to pojęcie jest wystarczające i adekwatne”. Jak wynika z dalszych słów Autora zarzut odnoszący się do filozofii greckiej rozciąga się również i na filozofię chrześcijańską — „Wszystko to jest obce myśli greckiej. Można dodać: i chrześcijańskiej również” (s. 1076). Czy tak naprawdę jest? Czy podsuwane przez Autora intuicje filozofii „przedostatniej” i „ostatniej” są dopiero współcześnie (czytaj: przez Juliána Marías) zauważone? W innym miejscu Marías pisze o pojawiającej się „niekiedy radykalnej i głębokiej nucie” właściwej filozofii, która u Tomasza z Akwinu jak trawa „wyrasta między blokami kamienia” arystotelizmu. Czy ten obraz jest trafnie namalowany, to inna sprawa, bo może należałoby przyrównać arystotelizm nie tyle do jałowej skały, co do gleby, na której ta trawa rośnie. Ale nie ma potrzeby wnikać dalej w tę geologię i botanikę filozofii. Przecież to właśnie Tomasz z Akwinu i jego kontynuatorzy, także współcześni, idą tą drogą, którą wskazuje — trochę może późno — Julián Marías.

Słynne „pięć dróg” Tomaszowych polega właśnie na tym, że stosując przede wszystkim arystotelesowski sposób myślenia o świecie dochodzi się do pewnego kresu. Używając terminologii Marías — człowiek zdarł ostatnią maskę z oblicza świata i okazało się, że dalej nie ma nic, że nie dotarł do „rzeczywistego bytu” (ale to jest niejako na końcu filozofii — „ostatnia maska” — a nie na jej początku). Nie ma więc w świecie „usprawiedliwienia” dla niego samego — świat sam w sobie jest niezrozumiały. I tu właśnie pojawia się istotne pytanie — „Tajemnica czy absurd w ostatecznym tłumaczeniu świata” (takie pytanie zadał kiedyś Mieczysław Krąpiec w „Tygodniku Powszechnym”). To właśnie egzystencjaliści, do których idei nawiązuje Marías, zatrzymali się na tym etapie. To oni stanęli na tym „greckim”, „przedostatnim” etapie filozofii — świat jest absurdalny. Część z nich, przerażona otwierającą się przed ich stopami i umysłami pustką, cofnęła się i przyjęła absurd jako najgłębszą rzeczywistość świata, część dokonała rozpaczliwego skoku w przepaść. Marías natomiast proponuje ratować sens świata i filozofii — wiarą.

Tomasz z Akwinu poszedł inną drogą. Przyjął narzucający się,

tak jemu jak i innym, w tym także egzystencjalistom, wniosek, że świat rozpatrywany sam w sobie jest niezrozumiały, jest sprzeczny, jest absurdalny. Świat nie ma w sobie racji go uniesprzeczniającej, nie ma w sobie racji swojego istnienia, sam z siebie nie może istnieć — ale przecież istnieje! Doświadczamy tego, a *contra experimentum nullum argumentum*. Dlaczego istnieje świat, „dlaczego istnieją rzeczy”? Absurd, jako ostateczne tłumaczenie świata, sam jest absurdalny, jest obrazą rzeczywistości i rozumu. Tomasz z Akwinu miał odwagę odrzucić absurd i przyjąć tajemnicę, której rozjaśnieniem jest „dopełnienie” świata istnieniem Boga jako koniecznej i jedynej jego racji. Samo więc bytowanie świata, i jego wewnętrzna struktura, domagają się z konieczności „uzupełnienia”, poszukiwania jego egzystencjalnego początku i źródła, które by usensowniało i „uprawomocniało” sam w sobie sprzeczny i absurdalny, a więc niemożliwy do istnienia, a przecież istniejący świat. Problem Boga wynika więc z problemu świata, z wnętrza filozofii, a nie z czegoś zewnętrznego. I w tym sensie problem Boga jest „końcem” filozofii, jej kresem. Natomiast Marías daje w tym względzie sprzeczne postulaty — z jednej strony Bóg jest tą „ostateczną rzeczywistością”, przedmiotem filozofii „ostatniej”, z drugiej jest On wniesiony z „prefilozofii” na początku filozofowania jako „wstępne założenie”, a więc Marías zakłada to, co chciałby na końcu udowodnić.

Co wspólnego ma świat i Bóg? To, że świat i Bóg istnieją. Tylko tyle? Aż tyle. Sartre na przykład, w ogóle tego „drobnego” faktu nie zauważył, czy nie chciał brać w rachubę i dlatego świat i Bóg są jak dwa okręty obojętnie się mijające. Bo on chciał absurdu i chaosu. Wtedy z niczym nie trzeba się liczyć. W mętnej wodzie...

A jaka jest różnica między światem a Bogiem? Istnieją odmiennie — Bóg swoją mocą, koniecznie, a świat jako pochodny, mocą udzieloną, przygodnie. Jeden i drugi jest bytem, czyli istniejącym, ale radykalnie inaczej. Takie są końcowe, ostateczne wnioski filozofii. Tu jest już kres, i to jest rzeczywiście „filozofia ostatnia”, wynikająca z poprzednich, a nie założona. Tak właśnie przedstawia problem filozofii, problem świata i Boga współczesny tomizm, między innymi tzw. szkoła lubelska. A więc czy tradycyjna filozofia chrześcijańska sięga tylko do filozofii „przedostatniej” czy do „ostatniej”?

Pozostaje jeszcze zarzut nieuprawnionego obejmowania jednym pojęciem bytu zarówno świata jak i Boga. Marías wyraża tu obawę (co jest tylko delikatnym wyrazem zarzutu), że używanie wspólnego pojęcia bytu dla tych dwóch różnych rzeczywistości powoduje „zatopienie” Boga w świecie, ujęcie Go nie jako odmien-

nego od świata, transcendentnego, ale jako Boga kosmicznego, „greckiego”, jakim był na przykład *Primus Motor* Arystotelesa. Oczywiście groźba taka istnieje, ale czy historia filozofii chrześcijańskiej ją urzeczywistniła? Łatwo to sprawdzić sięgając np. do tekstów dwóch czołowych przedstawicieli scholastyki — Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza zwanego Szkotem. Te dwa przykłady są bardzo reprezentacyjne, bo obaj sięgają do Arystotelesa, ale kształt ich filozofii jest odmienny. Zacznę od Tomasza, jako wcześniej żyjącego.

Dla Tomasza pojęcie bytu, a właściwie bytu jako bytu, znaczy istniejącą konkretną, określoną treść. Z tym, że między ową „treścią” (tym, co istnieje), a jej istnieniem (że istnieje) zachodzi proporcjonalność, współmierność. Inaczej istnieje człowiek, inaczej jego myśl, inaczej chmura, a jeszcze inaczej biel tej chmury. Wszystko to istnieje, jest rzeczywiste, ale inaczej. Odnosi się to również i do Boga. Gdziekolwiek otworzy się pisma Tomasza z Akwinu — czy to będzie *Summa Theologiae*, czy *Summa contra gentiles*, czy pomniejsze traktaty — wszędzie napotkać można na podkreślanie różnicy w sposobie istnienia bytu stwórczego i stworzonego. Gdyby chciało się wykazać wszystkie określenia i miejsca w jakich występują, to zebrałoby się ich na całkiem sporą książkę. Można więc dać jedynie kilka przykładów.

I tak w *De veritate* (q. 2, 3) Tomasz pisze, że stworzenie (byt przygodny) ma w sobie więcej z nieistnienia niż z istnienia, natomiast w kilku miejscach powtarza (np. ST. I, q. 25), że istotą Boga (i tylko Boga) jest czysty akt istnienia. W CG pisze, że jedynie Bóg jest bytem (istnieje) ze swej istoty, a każdy inny byt (stworzony) jest bytem (istnieje) przez uczestnictwo w Bogu. W *Komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda* (1, d. 8) pisze, iż istnienie bytów stworzonych w porównaniu z Bogiem jest „jakby niczym”, i że Bóg jest przyczyną ich istnienia, ale właśnie dlatego są rzeczywiste. W innych jeszcze miejscach podkreśla, że istnienie Boga tym różni się od istnienia bytów stworzonych, że Bóg istnieje sam z siebie, że nie staje się, ani się nie zmienia, że istnienie Boga nie różni się od Jego istoty, że tylko Bóg (i nie prócz Boga) istnieje sam z siebie, istnieje w sposób konieczny. Tyle przykładów chyba wystarczy.

Jeśli chodzi o Jana Dunsza Szkota, zwanego również Doktorem Subtelny (dla precyzji swoich analiz), to oprę się na książce o. E. Zielińskiego (*Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980), znawcy tegoż autora. Na s. 31 Zieliński pisze: „W doświadczeniu mamy zawsze do czynienia z wielością konkretnych bytów. Stopień doskonałości posiadanej przez poszczególne byty różni je między sobą. Ale mimo całej różno-

rodności wszystkie posiadają jeden wspólny wymiar: są czymś innym niż nicość, niebyt. Ten wspólny dla wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest poza nicością, wymiar Szkot nazywa »bytem wspólnym« (*natura communis*). On stanowi treść pojęcia »byt«, które jest pojęciem absolutnie prostym (*simpliciter simplex*) i jednoznacznym». Najbardziej pierwotną determinacją bytu są „skończoność” i „nieskończoność” (podobnie do tego rozwija się myśl Pascala w jego słynnym „zakładzie”), jako jego *modi intrinseci*, czyli wewnętrzne sposoby bytowania, a wszystkie inne determinacje (doskonałości) w danym bycie są już „skończone”, już to „nieskończone”. Taka właśnie jest różnica między Bogiem, bytem stwórczym i nieskończonym, a światem, bytem stworzonym, skończonym. Uwypuklając różnice między tymi dwoma rodzajami bytu Zieliński pisze: „odległość między Bogiem a nie-Bogiem będzie nieskończona jedynie z tej racji, że Bóg jest nieskończony. Natomiast odległość między bytem a nie-bytem będzie taka, jak wielka jest doskonałość kresu doskonalszego. A zatem jeśli nicość przeciwstawi się stworzeniu, odległość stworzenia od nicości będzie skończona, gdyż skończona jest doskonałość stworzenia. Jeżeli zaś nicości przeciwstawi się Boga, odległość będzie nieskończona, bo nieskończony jest kres doskonalszy, czyli Bóg” (s. 43). Chyba nie trzeba wiele wyobraźni, by zobaczyć podobieństwo myśli Tomasa i Dunsza Szkota, oraz zasadniczą różnicę, którą oni przedstawiają, między bytem a Bytem.

Jak z powyższych uwag widać, postulowane przez Juliána Marfása filozoficzne „nowości” są bardzo wątpliwe, bo albo prowadzą do zakwestionowania autonomii filozofii, albo są daremnym wysiłkiem wyważania dawno już otwartych drzwi. Wielu już i przed Marfasem próbowało od początku „stawiać” filozofię, a później okazywało się, że inni wcześniej już wpadli na takie same pomysły, tak jak w tej znanej anegdotce — ród mój wywodzi się od Macieja, starosty z XVI wieku... ale kto wie, czy i on nie miał ojca...

Mistrzem Juliána Marfása był Ortega y Gasset, który na początku naszego wieku kolegował z Władysławem Tatarkiewiczem w Marburgu. Pewnie Tatarkiewicz był lepszym od niego historykiem filozofii.

Jerzy W. Gałkowski