

wobec  
metafizyki  
filozofia – sztuka – film

antologia

pod redakcją  
Urszuli Tes  
i Andrzeja Gielarowskiego

Akademia Ignatianum  
Wydawnictwo WAM

Kraków 2012

Copyright © by Akademia Ignatianum w Krakowie, 2012  
Copyright © by Stowarzyszenie EKSIT

Publikacja wydana w ramach Festiwalu Filmu Filozoficznego.  
Projekt współfinansowany przez PISF



POLSKI INSTYTUT SZTUKI FILMOWEJ

Publikacja dofinansowana ze środków przeznaczonych na działalność  
statutową Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie

RECENZENT NAUKOWY

Dr hab. Maria Kostyszak

ADIUSTACJA I KOREKTA

Grzegorz Bogdał

WSPÓŁPRACA

Marzena Dudziuk-Koluch (Festiwal Filmu Filozoficznego)

Sylvia Szczepańska-Horoszko (Festiwal Filmu Filozoficznego)

WYDAWCY

Akademia Ignatianum

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620, faks 12 39 99 501

e-mail: [wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl), [www.ignatianum.edu.pl](http://www.ignatianum.edu.pl)

Wydawnictwo WAM

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200, faks 12 42 95 003

e-mail: [wam@wydawnictwowam.pl](mailto:wam@wydawnictwowam.pl), [www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

ISBN 978-83-7614-119-0 (Ignatianum)

ISBN 978-83-7767-822-0 (Wydawnictwo WAM)

ORGANIZATORZY FESTIWALU FILMU FILOZOFICZNEGO



Stowarzyszenie Eksit  
ul. Wietora 15, 31-067 Kraków  
eksitkrakow@gmail.com



Staromiejskie Centrum Kultury Młodzieży  
ul. Wietora 13/15, 31-067 Kraków  
biuro@sckm.krakow.pl

PROJEKT OKŁADKI I SKŁAD

Marianna Cielecka / libellicosa.pl

Na okładce wykorzystano kadr z animacji autorstwa Elżbiety Wysoc-  
kiej, stanowiącej czołówkę Festiwalu Filmu Filozoficznego

DYSTRYBUCJA

Wydawnictwo WAM

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200, faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

www.wydawnictwowam.pl

Dział handlowy: tel. 12 62 93 254-255, faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447

faks 12 62 93 261

e.wydawnictwowam.pl

DRUK

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

# Spis treści

Wstęp	7	Urszula Tes Andrzej Gielarowski
I		
Metafizyka dla człowieka, a nie człowiek dla metafizyki: kilka uwag o potrzebie myślenia metafizycznego we współczesności	11	Krzysztof Śnieżyński
Obecność metafizyki, czyli sztuka odnoszenia się do horyzontu horyzontów	35	Stanisław Buda
O imaginatywnych aspektach dyskursu metafizycznego	47	Krzysztof Korzyk
II		
Bzik metafizyczny	81	Aneta Kliszcz
Myślenie religijne w kulturze współczesnej. O metafizyczności wybranych filmów Krzysztofa Kieślowskiego	95	Andrzej Gielarowski
<i>Ludzie Boga</i> . Metafizyka sytuacji granicznych	135	Krzysztof J. Pawłowski
Bóg i car. Prawosławne misterium w <i>Iwanie Groźnym</i> Siergieja Eisensteina	161	Joanna Wojnicka
Dionizyjczyk śmierci i postaniec piękna. Nietzsche i Platon w noweli Tomasa Manna i filmie Luchino Viscontiego <i>Śmierć w Wenecji</i>	191	Marcin Maron
Wtajemniczenia Rycerza — o filmie Lecha Majewskiego	219	Urszula Honek
Żałoba i melancholia — obrazy pamięci we współczesnym filmie japońskim	241	Krzysztof Loska
Wątki metafizyczne we współczesnym kinie dokumentalnym	265	Urszula Tes

### III

- Między filmem a malarstwem. Metafizyka obrazu w *Melancholii* Larsa von Triera 293 Ewa Fiuk
- Film *Las* Piotra Dumaty i leśne pejzaże Jacoba van Ruisdaela jako dopełniające się wizje przemijania 307 Krzysztof Wałczyk
- Symbolika Wygnania* Andrieja Zwiagincewa — konteksty religijne i malarskie 345 Urszula Tes
- Krystiana Lupy poszukiwania „aktora transcendentalnego” 361 Lilianna Dorak-Wojakowska

### IV

- Poza granice widzialności 395 Z Władysławem Podrazikiem, artystą malarzem, rozmawia Agnieszka Tes
- Lekcja Mistrzowska z Lechem Majewskim 411 Rozmowa prowadzona przez Michała Oleszczyka i Urszulę Tes
- O metafizyce najlepiej milczeć 427 Z Piotrem Dumatą rozmawia Łukasz Maciejewski
- 449 Bibliografia do tekstów
- 465 Wykaz ilustracji
- 467 Noty o autorach

## Wstęp

Kultura współczesna, spadkobierczyni nowożytnych mistrzów podejrzeń (Nietzsche, Marx, Freud) nie sprzyja refleksji metafizycznej. Zapowiedź kresu metafizyki, głoszona wielokrotnie od XIX wieku, wydaje się skutecznie spełniać w wielu wymiarach współczesności. Pytać więc o metafizykę w czasach dominacji myśli ostrożnej (według Vattimo „myśli słabej”) wydaje się zadaniem ryzykownym i narażonym na niepowodzenie. Metafizyka klasyczna zdaje się bowiem nie trafiać do współczesnego człowieka. Zarazem jednak nie ulega wątpliwości, że metafizyka, rozumiana inaczej niż w filozofii starożytnej, średniowiecznej czy nowożytnej, ma się dobrze, chociaż jej sens ulega znacznym przekształceniom. Potwierdzeniem tego przekonania jest prezentowany Czytelnikowi tom pt. *Wobec metafizyki. Filozofia–sztuka–film*. Kluczem do tekstów zamieszczonych w tej interdyscyplinarnej publikacji, poświęconej tak odmiennym dziedzinom ludzkiej twórczości, jest różnorodność — zarówno co do rozumienia terminu metafizyka, jak i co do doboru często nieoczekiwanych przykładów i kontekstów. Filozofowie, piszący o filmach, odkrywają bowiem nową przestrzeń dialogu między kinem a filozofią, zaś filmoznawcy, sięgający do refleksji filozoficznej, wskazują na pogłębione możliwości interpretacji dzieła filmowego.

Publikację otwierają teksty poświęcone teoretycznym kontekstom metafizyczności. Refleksja filozoficzna prezentowana w naszej publikacji ujmuje metafizykę z perspektywy, która pozwala na dotarcie do człowieka współczesnego. Jest to myślenie wyrastające z horyzontu współczesnych badań naukowych oraz z doświadczeń egzystencjalnych bliskich każdemu z nas. Wśród tekstów filmoznawczych znalazły się artykuły dotyczące niekwestionowanych arcydzieł, które jednak dopiero w perspektywie metafizyki, można na nowo odkryć. Autorzy chętnie sięgali również do najnowszych filmów, dotąd nieopisanych, stąd wiele interpretacji ma prawdziwie pionierski charakter. Wielu autorów w ciekawy sposób wykorzystuje konteksty malarstwa, dramatu,

teatru, literatury — wskazując na wielopłaszczyznowy dialog między różnymi dziedzinami sztuki. W tomie znalazły się również, podejmujące tytułowe zagadnienie, rozmowy: z Władysławem Podrazikiem, który jako jeden z niewielu współczesnych malarzy konsekwentnie eksploruje sferę duchowości; z Lechem Majewskim (zapis Lekcji Mistrzowskiej) i z Piotrem Dumatą — artystami, którzy podejmują metafizyczną refleksję o świecie w swoich dziełach filmowych.

Inspiracją do wydania obecnej publikacji była szósta edycja Festiwalu Filmu Filozoficznego poświęconego metafizyce, w ramach którego dokonana się także naukowa refleksja nad obecnością metafizyki we współczesnym świecie, tak w obszarze filozofii, jak i w sztuce filmowej. Marzena Dudziuk-Koluch i Sylwia Szczepańska-Horoszko — spiritus movens Festiwalu — zainicjowały także wydanie antologii *W stronę kina filozoficznego* (pod redakcją naukową Urszuli Tes, Kraków 2011), podejmującej problematykę związków filmu i filozofii, której niniejsza książka stanowi kontynuację.

Urszula Tes i Andrzej Gielarowski

Krzysztof Śnieżyński

## **Metafizyka dla człowieka, a nie człowiek dla metafizyki: kilka uwag o potrzebie myślenia metafizycznego we współczesności**

Człowiek chce myśleć w tych kategoriach, w których żyje, a nie żyć  
w tych kategoriach, w których nauczył się myśleć.

Lew Szestow<sup>1</sup>

Filozofia jest ludzkim produktem każdego filozofa, a każdy filozof jest  
człowiekiem z krwi i kości, kierującym się do innych ludzi z krwi i kości,  
takich samych jak on. I cokolwiek by czynił, filozofuje przy użyciu nie tylko  
samego rozumu, lecz również woli, uczucia, a także krwi i kości, filozofuje  
całą duszą i całym ciałem. Filozofuje konkretny człowiek.

Miguel de Unamuno<sup>2</sup>

### **Wstęp**

W naszej pometafizycznej teraźniejszości mamy rozprawiać  
o metafizyce i jej przyszłym losie. Trudno w tych sprawach być  
prorokiem. Jedno wszakże można powiedzieć z dużym prawdopo-  
dobieństwem: metafizyka może znaleźć swoje miejsce we współ-  
czesnej kulturze tylko wtedy, gdy przed „filozofią pierwszą” jako  
ideałem ostatecznego ugruntowania postawimy ludzką egzysten-  
cję. Paul Ricoeur stwierdził: „Filozofia jako pierwsza z punktu

---

<sup>1</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 2009, s. 77.

<sup>2</sup> M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*,  
tłum. H. Woźniakowski, Kraków–Wrocław 1984, s. 35.

widzenia fundamentu może być pierwsza tylko pod warunkiem, że będzie druga z punktu widzenia źródła, egzystencjalnego zasiłania, pierwotnego wytryśnięcia”<sup>3</sup>. Co to jednak znaczy postawić żywotną siłę egzystencji przed metafizyką?

Postawienie człowieka przed metafizyką w tytule tych rozważań zapowiada, że nasze zainteresowania poznawcze będą się obracały wokół problemu metafizyczności, albo lepiej — świadomości metafizycznej, a nie metafizyki jako skryzalizowanej doktryny. Zresztą różne próby określenia i definiowania metafizyki nie mogą się wyrzec świadomości, że chodzi o ujęcie takiego ruchu myśli, który właśnie wyprzedza wszelkie definicje i dopiero je umożliwia. Jest to ruch transcendującego myślenia, które wykacza poza to, co istniejące, zapytuje o to i próbuje udzielić odpowiedzi. Nas będzie interesował właśnie ów ruch myśli rozumiany jako naturalna dyspozycja człowieka do uprawiania metafizyki. O ile bowiem metafizyka występująca w doktrynach filozoficznych nie budzi żadnego zdziwienia, o tyle skłonność ludzkiej natury do przyjmowania postawy metafizycznej współcześnie zanika albo wydaje się dziwacznym i anachronicznym podejściem do życia. Metafizyka angażuje bowiem całego człowieka, gdyż — jak zauważa Karl Jaspers:

jej istotna treść ukazuje się nam tylko wtedy, jeśli w szyfrze zdolamy usłyszeć rzeczywistość. Tej zaś trzeba nastuchiwać rzeczywistością własnej egzystencji, nie samym tylko intelektem, który nie widzi w tym żadnego sensu<sup>4</sup>.

W technokratycznym, konsumpcyjnym i zlaicyzowanym społeczeństwie coś takiego jak elementarne zrozumienie samego siebie, tego kim się jest i dokąd ostatecznie się zmierza, nie jest już

---

3 P. Ricoeur, *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, s. 173, cyt. za: A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 154.

4 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000, s. 23.

problemem. Człowiek utracił dziś nie tylko całościowy i ostateczny sens życia, ale w ogóle samo pytanie o sens. Dla współczesnego człowieka liczy się tylko cudowne i ulotne „teraz”. Zygmunt Bauman określił takie podejście do życia mentalnością nomadyczną, która różni się od mentalności pielgrzyma:

Pielgrzymi wybierają swe przeznaczenie wcześniej i planują stosownie do niego swą marszrutę życiową. Możemy powiedzieć, że kierują się całkowicie jakimś „projektem życia”, jakimś całościowym „planem życiowym”. Nomadowie natomiast rzadko kiedy sięgają swą wyobraźnią poza następne miejsce zatrzymania się karawany. Zmuszani do nadania sensu swej marszrucie wolą raczej spojrzeć wstecz niż do przodu<sup>5</sup>.

Dla nomadów, którzy nie mają stałej tożsamości, gdyż projektują ją tylko „na dziś”, pytanie o sens życia jako całości wydaje się dziwaczne i niezrozumiałe.

Powstaje zatem pytanie: czy ludzkie poszukiwanie i odkrywanie sensu całości — tak w odniesieniu do ludzkiego życia, jak i do świata — było jedynie przejściową formą rozwoju świadomości? Czy „pielgrzymia świadomość” stawiająca człowieka wobec całości bytu musi bezpowrotnie odejść i ustąpić miejsca „świadomości nomadycznej”, która żyje wyłącznie chwilą obecną, bez odniesienia do jakiegokolwiek całości?

Nawet w rozpadzionym do granic możliwości społeczeństwie konsumpcyjnym są takie miejsca i środowiska, w których ujawnia się metafizyczne poczucie sensu życia jako całości, tzn. świadomość tych wszystkich ważnych i pierwszych pytań, których trwają i niezbywalną obecność w sobie zastajemy. Trzeba jednak dodać, że siła tych pytań i moc ich oddziaływania została dziś tragicznie uśpiona. W naszych filozoficznych dociekaniach przyjrzymy się

---

<sup>5</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, tłum. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Warszawa 1996, s. 150.

bliżej jednemu takiemu środowisku, w którym wyraźnie odżywa naturalna skłonność człowieka do „uprawiania” metafizyki. Będą to świadectwa wywodzące się ze środowiska kończącego się ludzkiego życia<sup>6</sup>. Trzeba przy tym podkreślić, że świadectwa te, skądinąd interesujące, w naszych rozważaniach mogą wystąpić jedynie na drugim planie. Jest tak dlatego, że filozofia ze swej istoty dąży do komunikacji, do wypowiedzania siebie i chce być słyszana i rozumiana, a jej przekazywalności nie da się oddzielić od prawdy, której się w niej poszukuje. Natomiast człowiek umierający, będący w agonii, nawet jeśli w tym stanie dokonuje weryfikacji idei religijnych czy filozoficznych, to jednak włączenie takiej weryfikacji w obieg komunikacji międzyludzkiej jest raczej niewykonalne. Będąc świadkiem czyjejsz agonii, można odnieść wrażenie, że dokonuje się tu jakiś istotny wgląd w tajemnicę rzeczywistości. Nie zmienia to jednak faktu, że wielka tradycja filozoficzna powstała jako owoc żmudnej pracy wybitnych i systematycznych umyśłów, a nie przypadkowych osób, które doznawały „metafizycznego olśnienia”. Poza tym środowisko kończącego się życia jest naznaczone strachem i lękiem, który fałszuje obraz rzeczywistości.

Spróbujmy zatem filozoficznie pokazać, jak budzi się w człowieku metafizyczna świadomość, która skłania nas do przekraczania tego, co naturalne (widzialne, chwilowe, przypadkowe) w kierunku „czegoś więcej” i „inaczej”, przy jednoczesnej świadomości, że żadna z odpowiedzi jawiących się na horyzoncie człowieka myślącego metafizycznie nie spełni nigdy jego oczekiwań. Skoro odpowiedzialnie uprawiana metafizyka nie może złożyć obietnicy ostatecznych odpowiedzi na postawione jej pytania, to zapytajmy wprost i nieco pragmatycznie: z czego w takim razie wyrasta metafizyka, skoro musimy ją uprawiać i nie możemy się od niej uwolnić?

---

6 Mam na uwadze trzy świadectwa: rozmowy Paula Ricoeura z lekarzami z oddziału paliatywnego, świadectwo księdza Jacques’a Piqueta pracującego wśród ludzi chorych i umierających oraz moje skromne doświadczenie siedmioletniej postugi kaptańskiej w szpitalu onkologicznym.

## 1. Naturalna skłonność człowieka do metafizyki

Immanuel Kant, podobnie jak św. Augustyn, dostrzegł, że w umyśle ludzkim istnieje głęboki niepokój, który stawia rozum na rozdrożu.

Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie można uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość<sup>7</sup>.

Przed Kantem stanęło zadanie zbadania powstawania owych niemożliwych do uchylania pytań rozumu, do których rozwiązania skłania rozum jego własna potrzeba. A jakie są to potrzeby?

Aby człowiek mógł się w swoim życiu realizować, potrzebuje zaspokojenia swoich elementarnych potrzeb. Należą do nich: poznanie, chcenie i działanie oraz potrzeba szczęścia. Według tego człowiek stawia sobie podstawowe pytania: Co mogę wiedzieć? (jakie są granice mojej wiedzy?); Co powinienem czynić? (jaką moralnością mam się kierować, czego powinienem chcieć i jak powinienem działać?); Na co wolno mi żywić nadzieję? (na czym polega ostateczne szczęście człowieka). Wszystkie te pytania dotyczące podstawowych pragnień człowieka streszczają się, według Kanta, w czwartym podstawowym pytaniu: Czym jest człowiek? Ważna jest jednak wiedza, dlaczego streszczają się one w czwartym pytaniu.

Otóż próbując odpowiedzieć na podstawowe pytania człowieka, Kant dochodzi do wniosku, że streszczają się one w pytaniu o człowieka, gdyż człowiek jest istotą skończoną. Wszystkie trzy pytania niosą w sobie obraz człowieka jako istoty skończonej, która chce się sama rozumieć jako skończona. Martin Heidegger komentuje to następująco:

---

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 7 (A VII).

Stąd wynika, że ludzki rozum nie tylko dlatego jest skończony, że stawia wspomniane pytania; przeciwnie: stawia on owe pytania, gdyż jest skończony — i to skończony w taki sposób, że w swym byciu-rozumem chodzi mu o samą tę skończoność. Ponieważ owe trzy pytania pytają o jedno: o skończoność, zatem dają się „odnieść” do czwartego: Czym jest człowiek?<sup>8</sup>

O skończoności człowieka świadczą już, zdaniem Heideggera, czasowniki modalne użyte w trzech podstawowych pytaniach:

Chodzi tu o moc (*Können*), powinność (*Sollen*) i uprawnienia (*Dürfen*) ludzkiego rozumu. (...) Istota wszechmocna nie potrzebuje zapytywać: Co mogę? tzn.: Czego nie mogę? Nie tylko nie potrzebuje ona tak pytać, ale pytania takiego w ogóle, zgodnie ze swoją istotą, stawiać wręcz nie może. (...) Ten, kto pyta: Co mogę? ujawnia tym samym swą skończoność. To, co pytanie to porusza w całkowitej zgodzie z najgłębszym interesem pytającego, ujawnia skończoność w najgłębszych pokładach jego istoty<sup>9</sup>.

Możemy zatem powiedzieć, że jedynie dla istoty skończonej pytania o jej moc, powinność i uprawnienia jawią się jako problematyczne, co odstawia problematyczną sytuację samego pytającego — człowieka i jego skończoności. Fakt, że człowiek jest istotą skończoną, ma według Kanta doniosłe konsekwencje. Ludzkie życie może osiągnąć swoje spełnienie tylko w sposób niedoskonały i tymczasowy. W człowieku tkwi jednak dążenie do czegoś, czego nie może on ani zrozumieć, ani urzeczywistnić. Człowiek żyje w nieustannym napięciu i rozdarciu między swoją skończonością a nieskończonymi dążeniami. W swojej skończoności człowiek odkrywa, że jest nakierowany na absolutną prawdę, ale niestety jego skończoność każe mu zapytać o granice ludzkiego poznania (Co mogę wiedzieć?); człowiek jest powołany ostatecznie do dobra, ale jego ułomna natura ciągle każe mu pytać o powinność moralną,

---

8 M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 242.

9 Tamże, s. 241.

gdyż człowiek doświadcza boleśnie różnicy między tym, jak z nim jest, a tym, jak z nim być powinno (Co powinienem czynić?); człowiek jest powołany do nieskończonej szczęśliwości, a jednocześnie nie potrafi jej urzeczywistnić na ziemi w poszukiwany przez siebie sposób, dlatego musi siebie pytać o to, na co może mieć jeszcze nadzieję. Człowiek żyje zatem w nieustannym napięciu między skończonością swego życia a nieskończonością swych dążeń. Tego napięcia nie jest w stanie ostatecznie sam rozładować. W spełnianiu siebie jest ciągle sobie na nowo zadawany, a mimo to nie jest w stanie określić swego prawdziwego życia. Stąd ludzka rozumna natura wykazuje naturalną skłonność do metafizyki, czuje się wewnętrznie przynaglona do wykraczania poza to, co doczesne, zmysłowe i skończone. Człowiek transcenduje ku temu, co nadnaturalne, choć nie jest w stanie tego poznać. Na tej podstawie Kant dochodzi do wniosku, że porządek naturalny nie może człowiekowi wystarczać do szczęścia.

Podejmując myśl Kanta, powiemy, że niemożliwość spełnienia się o własnych siłach zmusza człowieka do stawiania najbardziej podstawowych pytań. Wychylają go one w bliżej nieokreśloną przyszłość i stawiają jego życie w perspektywie nieogarnionej tajemnicy. Ta tajemnica zachowuje wobec człowieka swoją moc przyciągania tak długo, jak długo człowiek gotów jest przyznać, że jego wola poznania wszystkiego w całości nie jest jeszcze tożsama z rzeczywistym poznaniem; że metafizyka, którą uprawia, myśląc ku tajemnicy, nosi na sobie nieuchronne znamiona ludzkich ograniczeń. Karl Rahner napisał:

Metafizyka jest jednak nauką *ludzką*. Jest więc ona zawsze i w swej istocie związana z poczuciem zagrożenia i ciemnością, które należą w sposób nie dający się znieść do istoty człowieka. I jeśli pojedynczy człowiek uprawia metafizykę, to siłą rzeczy taka metafizyka będzie naznaczona jego własnym ograniczeniem i niedoskonałością<sup>10</sup>.

---

10 K. Rahner, *Słuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 39.

Słowa Karla Rahnera, z pewnością niepopularne w niektórych kręgach filozoficznych, stanowią dla naszych rozważań moment przełomowy. Jeśli bowiem mamy poważnie mówić o skłonności do metafizyki, która budzi się w duszach ludzi stojących na krawędzi swego doczesnego życia, to najpierw należy wyzbyć się pewnego intelektualnego przyzwyczajenia, które bezwiednie nabywa się (czy tylko w Polsce?), obcując z postacią tradycyjnej (scholastycznej i neoscholastycznej) metafizyki.

## 2. Rozstanie z metafizyką „dnia siódmego”

Biblia podaje w poetycki sposób, że gdy Bóg ukończył swe dzieło stwórcze, wówczas „odpoczął” w „siódmym dniu” (Rdz 2, 2–3)<sup>11</sup>. Podobny odpoczynek, już nie w sensie poetyckim, lecz dostównym, zamarzył się także człowiekowi. Próbując zracjonalizować rzeczywistość w jakiejś ostatecznej formie, uczynić ją „gotową” do pomyślenia i nauczenia się, człowiek stworzył ideę filozofii „ostatecznego uzasadnienia”. Jej wcieleniem miała się okazać nauka o bycie, jego ostatecznych przyczynach i zasadach. Naiwność takiej metafizyki wyrażała się jednak w jej niepoahamowanych ambicjach do stworzenia pojęciowej konstrukcji ostatecznego uzasadnienia, do odkrycia „ostatecznych fundamentów” wszystkiego.

*Logos* metafizyki miał za zadanie ujarzmić to, co pierwotne, uregulować w ostateczne zasady to, co jedynie możliwe, nieokiełznane. Zamyka się tu rzeczywistość w pojęciu „bytu” i głosi się, że „wszystko jest bytem” i „byt jest wszystkim”, że wzywany, czy nie wzywany byt będzie obecny. Filozofia bytu może tak twierdzić, gdyż ma zamknięty horyzont, który wyraża się w konstatacji: „że jest”. Możliwość jest dla niej zawsze czymś mniej niż rzeczywistość. Tomáš Halík napisał o metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej:

---

<sup>11</sup> Pisma Święte Starego i Nowego Testamentu. Opracował Zespół Bibliotów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań/ Warszawa 1980. Wszystkie moje odwołania do Biblii pochodzą z tego wydania.

Stara metafizyka widziała w tym, co jest, zawsze więcej niż to, co może być, co aż do chwili swego urzeczywistnienia jest „tylko możliwością”. Istnienie w takim ujęciu znaczyło spełnienie, urzeczywistnienie możliwości (entelechia, *potentia*)<sup>12</sup>.

Metafizyka usiłuje nas przekonać, że myślenie o Bogu, człowieku i świecie w kategoriach „bytu” i „najwyższego bytu”, a więc w kategoriach myślowo zinterpretowanych, stanowi jednak pierwotne ludzkie doświadczenie. Dzięki temu metafizyka może wystąpić w roli „ostatecznej filozofii”, która, myśląc „bytem” i jego zasadami, uspokaja, usypia, przyzwyczajają i nie pozwala myśleć inaczej. I tak w istocie bytu. Metafizyka jako „filozofia dnia siódmego” skazywała nas na życie gotowymi myślami, gestami, formami, zabraniając wyrastania z tego, co „dziecięce”, i poszukiwania tego, co „dorosłe”. Wszystko zostało już powiedziane, dlatego nie należy liczyć na „coś więcej” i „inaczej”.

Obecna epoka niesie ze sobą przekonanie, że definitywne i ostateczne rozwiązania są w tym świecie niedorzecznością. W myśleniu o rzeczywistości trzeba wziąć pod uwagę podstawowe dążenie tkwiące w samym człowieku jako istocie kulturowej. Nie zadowolamy się przecież przemijającą postacią tego świata. Nieustannie z nią walczymy. Przekształcamy świat z jednoczesną świadomością, że nie ma takich „bytów” (przynajmniej na tym świecie), które oparłyby się przemijającej sile doczesności. Prawdziwa samowystarczalna doskonałość („bytu jako bytu”), która nie miałaby swojej historii, nie podlegałaby sile czasu i przemijania, w naszym świecie nie występuje. Co zatem z metafizyką i jej obrazem rzeczywistości?

Rozpoznanie, że „przemija postać tego świata”, nie musi wcale oznaczać końca każdej filozoficznej metafizyki, lecz jej gruntowne przewartościowanie. „Musimy więc uprawiać metafizykę, gdyż czynimy to już od zawsze”<sup>13</sup> — przypomina Karl Rahner, ale nie

---

<sup>12</sup> T. Halík, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 38.

<sup>13</sup> K. Rahner, *Stuchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, dz. cyt., s. 41.

zawsze musimy/możemy uprawiać metafizykę tak samo. Metafizyka, jeśli chce być dziś słyszana i rozumiana, powinna brać pod uwagę „skąd” myślenia współczesnego człowieka, uwzględniać wielość form istnienia i obszarów ważności. Max Scheler stwierdził:

Pełną wartość, jaką metafizyka może uzyskać jako poznanie, ma jedynie wtedy, gdy głęboko i szeroko czerpie (*gegründet ist*), jeśli chodzi o przedmiot, z całej różnorodności istnienia i świata, oraz gdy wyrasta, jeśli chodzi o początek, ze źródła całego życia duchowego jej twórcy, a jako całościowe zjawisko historyczne — z danej epoki<sup>14</sup>.

Metafizyczna filozofia bytu żyła z przekonania, że potrafi myśleć o rzeczywistości „z punktu widzenia wieczności”. Temporalne, egzystencjalne i językowe przewartościowanie paradygmatu współczesnego myślenia filozoficznego sprawiło jednak, że nie sposób już dalej myśleć o rzeczywistości w kategoriach ostatecznych zasad i przyczyn bytu. Zamykając całość rzeczywistości w granicach wyznaczonych przez swoje zasady, pojęcia i definicje, metafizyka sugerowała, że uniwersum można objąć umyśłem i wypowiedzieć, choćby tylko analogicznie. Kiedy przyjrzymy się temu, co właściwie da się wypowiedzieć, to okaże się, że ów obszar jest niewielki. Filozofia radykalnie postawionych kwestii i ostatecznych, nieobalalnych rozwiązań każe nam jednak uwierzyć, że właśnie jej metafizyczne wyjaśnienia są ostateczne i obejmują całość rzeczywistości. Tego rodzaju metafizyka wywołuje „duchową klaustrofobię” (Ludwig Wittgenstein), ponieważ każe nam żyć i myśleć w ciasnej przestrzeni tego, co wyrażalne. Przewyciężenie tej klaustrofobii może się dokonać tylko przez uznanie prawomocności tego, co w filozofii można wypowiedzieć jedynie w twórczym, wymownym milczeniu. Wymowa tego milczenia, wskazująca na niepojętą transcendencję, może wypływać z różnych źródeł i być interpretowana jako odczucie boskiej obecności. Św. Augustyn wyznał: „Jakże Ty tajemny jesteś, na wysokości

---

<sup>14</sup> M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 75.

trwający wśród milczenia, Panie, jedyny w takim wywyższeniu!”<sup>15</sup>. Milczenie zbliża się do człowieka z wielką siłą także w godzinie śmierci. Bernhard Welte pisał: „Milczenie śmierci sprawia coś w tym, kto wychodzi mu naprzeciw szczerze i na serio. Jest to działające, sprawiające, odstawiające milczenie”<sup>16</sup>. Jest zatem wielkość, która może być uobecniona jedynie w tajemnicy milczenia. W filozoficznym milczeniu, które z racjonalności konstruującej pojęcia i symbole wynosi rozum na poziom racjonalności nastuchującej, poszukującej „czegoś więcej” i „inaczej”, nie chodzi jedynie o przekroczenie jednego tylko typu myślenia: jednostronnego konceptualizmu tradycji scholastycznej i neoscholastycznej. W takim milczeniu przekraczamy również inne próby związania myślenia o rzeczywistości z jakimś jednym tylko wymiarem, np. marksistowską zależnością myśli teoretycznej od środowiska społecznego, jednostronnym konceptualizmem nowoczesnej tradycji racjonalistycznej, tak oświeceniowej, jak i idealistycznej, pozytywistycznej i neopoztywistycznej.

Rodzi się zatem pytanie: jak wystrzegać się niebezpiecznych jednostronności, które fałszują rzeczywistość i zagrażają poszukiwaniom nowego filozoficznego uniwersalizmu? Skoro metafizyka ma być dla człowieka, a nie człowiek dla metafizyki, skoro metafizyka zamiast odstręczać ma pomagać w orientowaniu się w świecie, to powinna być ona tam, gdzie jest dzisiaj człowiek. Człowiek żyje w wydarzeniach, co dla metafizyki powinno oznaczać, że poznanie jest związane z czasem i zmiennością. Czas jest nie tylko formą życia człowieka, ale i warunkiem poważnego myślenia o nim. Nie może tu być mowy o żadnych absolutyzmach. Filozofia żyje w pojęciach, ale człowiek żyje w wydarzeniach. Metafizyka jednak zawsze dążyła do tego, aby stać się ontologią (filozofią bytu): abstrakcyjną i ponadczasową próbą ujarznienia czasu za pomocą „prawd wiecznych” odkrywanych przez rozum. Być może w ten sposób usiłowała obronić człowieka przed grozą

---

<sup>15</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, (I, 18), s. 41.

<sup>16</sup> B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966, s. 132.

czasu, który nieuchronnie przynosi ze sobą śmierć. Czy jednak ucieczka metafizyki przed czasem i śmiercią w świat „odwiecznych prawd” może poważnie obchodzić człowieka, który teraz właśnie umiera? Czy filozofii, która w obliczu śmierci bawi się w obiektywizowanie za pomocą kategorii „bytu”, nie brakuje taktu, krytycyzmu? W tej sprawie należałoby się zgodzić z Martinem Heideggerem: „Twierdzenie, że wszelkie myślenie ma charakter obiektywizujący jako myślenie, jest bezpodstawne. Polega ono na lekceważeniu fenomenów i zdradza brak krytycyzmu”<sup>17</sup>.

Myślenie metafizyczne, jeśli rzeczywiście chce brać pod uwagę całość rzeczywistości, powinno także uwzględnić okoliczności czasu i irracjonalnego fenomenu śmierci. Wymazanie czasu i zmienności z obrazu świata i człowieka „zaczarowuje” rzeczywistość tylko na krótką chwilę. Gdy ona minie, wychodzi na jaw, że popełniliśmy wielki błąd: „gigantyczny błąd filozofii Zachodu (od Arystotelesa do Hegla): transformacja faktów w substancje, a uwarunkowań historycznych w metafizyczne”<sup>18</sup>. Trzeba jednak przyznać, że uwzględnienie czasu i zmienności w myśleniu metafizycznym ma też swoją cenę i to wysoką: utratę spokoju, poczucia bezpieczeństwa, gorzki smak rezygnacji z ustalonego już porządku, skoro okazało się, że z rzeczywistością może być „jeszcze inaczej”, że nie jest ona „tym, czym jest tu i teraz”. Marek Szulakiewicz zauważył, że czas był od dawna wrogiem filozofów, gdyż

przeszkadzał w filozofowaniu i ujawniał swoją demoniczną istotę. Kto chciał walczyć „o prawdę”, dla tego czas był największym wrogiem, gdyż wprowadzał zmienność i chwiejność, tam gdzie marzyło się o absolutności. Również ten, kto chciał pokonać śmierć, musiał przezwyciężyć czas. I tylko nieliczni z filozofów mieli odwagę wskazać, że filozofia zawsze jest ograniczona

---

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, J. Mizera, w: *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1999, s. 67.

<sup>18</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 1955, cyt. za: R. Schull, *Befreiung durch Veränderung. Herausforderungen an Kirche, Theologie und Gesellschaft*, München 1970, s. 204.

duchem swego czasu i uczynić z tej myśli zasadę własnego filozofowania<sup>19</sup>.

Czas ma zatem to do siebie, że wcale nie uspokaja. Wręcz przeciwnie, może budzić przerażenie: „Czas jest złem, jest śmiertelną chorobą, wydzielającą zgubną nostalgię. Uptyw czasu poraża serce człowieka rozpaczą i napętnia jego spojrzenie smutkiem”<sup>20</sup> — pisał Mikołaj Bierdiajew.

Smutek rodzi się stąd, że od czasu nie można uciec, a on sam prowadzi nas nieuchronnie w kierunku śmierci. Bliskość śmierci staje się zarazem bliskością tajemnicy, ku której rozsądny filozof zbliża się w pokornym milczeniu. Romano Guardini pisał:

Kiepskim byłby filozofem ten, kto by próbował rozproszyć tę tajemnicę istnienia jakimiś racjonalnymi sztuczkami! Powinien ją poczuć bardzo wyraźnie. Doświadczyć, jak ona co dzień gęstnieje. Wtedy zauważy, że coś się zmienia. Jest to bliskość Tajemnicy. Objawia się nam ona jako fakt bycia stworzonym przez wolność Bożą. Nowej mocy nabierają w tej atmosferze wypowiedzi wyptywające z wiary: słowa o Bogu, o stworzeniu, o łasce, o Opatrzności, o właściwym i wiecznym sensie. (...) Pozostaje jeszcze ostatnie doświadczenie — doświadczenie śmierci. Ale to doświadczenie nie stanie się już pokarmem filozofii. (...) Kto doświadczył śmierci, przestaje uprawiać filozofię i zdaje sprawę ze swojego filozofowania przed Panem Prawdy. Ważne natomiast staje się doświadczenie rzeczywiście zbliżającego się końca. Kiedy ten koniec nie jest tylko możliwością, która należy do porządku życia, ale jego strumieniem, który trzeba przebrnąć, wtedy człowiek czuje, że zbliża się koniec. Doświadczyć tego, to bardzo wiele dla filozofa. Niezmiernie ważną rzeczą jest, czy filozof, doświadczając tych uczuć, sprostą im, czy też odsunie je

---

<sup>19</sup> M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, s. 61.

<sup>20</sup> M. Bierdiajew, *Solitude and Society*, s. 134, cyt. za: A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Halkowski, Kraków 2009, s. 163.

w cień, utopi w gadaniu. Czy zrozumie, że śmierć jest krokiem w prawdziwą rzeczywistość, czy też dostrzeże w niej tylko koniec wszystkiego<sup>21</sup>.

Wobec powyższego pytamy: skoro metafizyka powinna nam pomóc głębiej rozumieć nasze życie i nasz świat, to czy agonia, jako proces umierania poprzedzający samą śmierć, mogłaby stać się okazją do dokonania metafizycznego wglądu w rzeczywistość?