

Ks. Maciej Raczyński-Rożek\*  
PWT, Warszawa

## „ANALOGIA ENTIS” ERICHA PRZYWARY JAKO MODEL MYŚLENIA KATOLICKIEGO W POSTMODERNISTYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI

Współczesny katolik porusza się w szeroko pojętej kulturze postmodernistycznej, która już w swoich założeniach nie da się pogodzić z myśleniem katolickim, zwłaszcza ze względu na negację istnienia prawdy obiektywnej. Musi on więc zadbać sam o swoją wizję rzeczywistości. Erich Przywara przedstawia światopogląd, który może być odpowiedzią na to zapotrzebowanie. Z jednej strony jest on bowiem głęboko osadzony w tradycji katolickiej, a z drugiej strony otwarty na myślenie współczesne. Uwzględnienie historyczności podmiotu i przedmiotu sprawiło, że *analogia entis* Przywary nie zamyka się w jakimś statycznym systemie, ale jest dynamicznym ujęciem, które pozwala wchodzić w dialog lub polemikę z gorącymi kwestiami bieżącymi.

Katolik żyje obecnie w szeroko pojętej kulturze postmodernistycznej, która już w swoich założeniach nie da się pogodzić z myśleniem charakterystycznym dla jego poglądów religijnych. Najważniejszą i podstawową kwestią, sprzeczną z katolicką wizją świata, jest twierdzenie, leżące u podstaw postmodernizmu, że nie istnieje prawda obiektywna. Istnieje tylko język-dyskurs. Nie ma różnicy między tym, czym coś jest obiektywnie, a tym, czym coś jest dla danego człowieka, nie ma bowiem czegoś takiego jak istota czy też natura rzeczy<sup>1</sup>. W związku z tym w kulturze postmodernistycznej liczy się wyłącznie eksponowanie własnych myśli, uczuć i doznań. W takim świecie pluralizmu, w kulturze, w której wszystkie opinie i poglądy mają tę samą wartość, nie ma miejsca dla jakiegokolwiek filozofii, która pretendowałaby do miana „filozofii pierwszej”, czyli filozofii, która próbuje wskazać niezienne zasady świata – *arche* wyznaczającą fundament rzeczywistości. Takiej roli, według Richarda Rorty’ego, jednego z najbardziej znanych

\* Ks. dr Maciej Raczyński-Rożek – ksiądz archidiecezji warszawskiej; adiunkt Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie oraz wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie; e-mail: mrazynskirozek@pwtw.pl.

<sup>1</sup> Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, w: *taż, Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 221.

teoretyków postmodernizmu, nie ma prawa pełnić ani metafizyka, ani ontologia. Współczesny człowiek nie ma już bowiem zaufania do metanarracji wielkich systemów filozoficznych<sup>2</sup>.

Taką postawę wyraża też stworzona przez Jacquesa Derridę, innego znanego teoretyka postmodernizmu, kategoria *differance* (różni). Różnia nie jest ani bytem, ani substancją, ani przedmiotem. Ona w ogóle nie podlega próbie opisu („wysławianiu”). W jej głębi wciąż wytwarzają się różnice, systemy odmienności. Dlatego różni nie można określić. Każda próba wyrażenia różni jest bowiem nieustannym odraczaniem obecności. Jedyne, co można robić, to odkrywać transcendentalne funkcje różni, czyli „warunki” jej zaistnienia<sup>3</sup>. Postmodernizm podaje więc w wątpliwość ludzkie zdolności poznawcze. Według Derridy nie należy szukać substancji, *arche*, Absolutu, bytu. Jedyne, co należy robić, to „afirmować różnię”. Afirmacja różni polega zaś na dekonstrukcji, czyli burzeniu przekonania, że można dotrzeć do substancjalnego opisu świata. Podważona zostaje klasyczna definicja prawdy jako odpowiedniości między intelektem a rzeczą. Nie można takiej odpowiedniości stwierdzić, ponieważ tym, co łączy nas z rzeczywistością, jest język uwikłany w subiektywność i przygodność. Pozostaje więc nie tyle inteligibilne rozpoznanie rzeczywistości, ile jej tworzenie. Polega ono, według Rorty’ego, na upowszechnieniu pewnych metafor, które nie muszą odpowiadać prawdzie (bo takowej nie ma), ale po prostu mają być skuteczne<sup>4</sup>.

Taki światopogląd jest nie do pogodzenia z postawą wierzącego katolika. Po pierwsze dlatego, że samo pojęcie człowieka religijnego zakłada jakąś wiarę w Absolut, tymczasem, jak zauważa Terry Eagleton, „kultura postmodernizmu jest [...] podejrzliwa wobec absolutów i niechętna wnętrzu”<sup>5</sup>. Po drugie, wiara zakłada przekonanie, że to, w co człowiek wierzy, jest prawdziwe. Natomiast postmodernizm twierdzi, że żadnej prawdy nie ma. Jakakolwiek więc religia postmodernistyczna jest niemożliwa z definicji, a co więcej, można uznać postmodernizm za pierwszą konsekwentnie ateistyczną (tzn. odrzucającą jakiegokolwiek odniesienia do czegoś transcendentnego) filozofię w historii myśli europejskiej<sup>6</sup>. Postmodernista może zatem przyjąć wobec religii dwie postawy: albo traktuje ją jako przeciwnika, z którym trzeba walczyć, ponieważ religia opiera się na pojęciu prawdy i na autorytecie, a według postmodernistów prawda i autorytet służyły w historii kultury Zachodu głównie szerzeniu przemocy i opresji<sup>7</sup>; albo uważa ją za kolejny „język” w pluralizmie wypowiedzi, który należy traktować jak każdy inny. Tymczasem

---

<sup>2</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 86.

<sup>3</sup> Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 109.

<sup>4</sup> Por. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980, s. 13.

<sup>5</sup> T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 186.

<sup>6</sup> Por. M. Dobrzeński, *Nowy i jeszcze nowszy ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), z. 2, s. 147.

<sup>7</sup> Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 165–170.

religia, jaką jest katolicyzm czy chrześcijaństwo, musi być jedyna, ponieważ Jezus Chrystus, według chrześcijan, jest jedynym Zbawicielem człowieka i świata. Poza tym katolicyzm, będąc religią objawioną, wierzy w prawdę daną Kościołowi od samego Boga. W rozumieniu katolickim to Bóg-Prawda udziela się nieustannie Kościołowi i jego członkom. Człowiek wierzący może więc mieć relację z Bogiem i dostęp do Niego, a w związku z tym dostęp do prawdy obiektywnej, którą może odkrywać. Natomiast według myślenia ponowoczesnego nie tylko nie możemy dotrzeć do żadnej prawdy obiektywnej, lecz tę prawdę sami tworzymy i jesteśmy jej źródłem<sup>8</sup>.

Współczesny katolik musi więc zadbać o swoją wizję rzeczywistości, w czym dzisiejsza kultura postmodernistyczna mu nie pomoże. Może ona tylko dostarczyć mu pytań i wątpliwości odnośnie do możliwości poznania prawdy w historii. Niniejszy artykuł przedstawia więc model myślenia jednego z XX-wiecznych teologów, mogący stanowić odpowiedź na zapotrzebowanie dzisiejszego katolika. Jest to model myślenia, na którym wzorowali się tak znani myśliciele, jak Hans Urs von Balthasar czy Karl Rahner<sup>9</sup>. Chodzi o koncepcję analogii bytu niemieckiego jezuita Ericha Przywary. Jest to współczesna interpretacja teologii św. Tomasza z Akwinu, uwzględniająca problematykę filozoficzną XX wieku, w szczególności dynamiczną strukturę rzeczywistości i jej historyczność.

## „METAFIZYKA STWORZENIA” JAKO RELACJA NOETYKI I ONTOLOGII

Przywara próbuje znaleźć pewien sposób myślenia o rzeczywistości, który nazywa „metafizyką stworzenia”. Poszukuje, jak mówi tytuł jego głównego dzieła na ten temat, „podstawowej struktury” i „uniwersalnego rytmu”<sup>10</sup>. To one stanowią metafizykę stworzenia.

Niemiecki jezuita wychodzi w swojej refleksji od analizy terminu „metafizyka”. Słowo „metafizyka” bierze się od tytułu tomu dzieł Arystotelesa, który następował po *Fizyce*. W dzisiejszym myśleniu „fizyczny” przeciwstawiany jest „psychicznemu”, a idąc dalej, „byt” staje się przeciwieństwem „świadomości”. U Arystotelesa natomiast w tym rozróżnieniu bardziej chodziło o relację tego, co uniwersalne, do tego, co indywidualne. *Physis* (natura) dotyczy bardziej wymiaru uniwersalnego i opisuje taki sposób bycia, gdzie byt opiera się na sobie w swoim

---

<sup>8</sup> Por. A. Kołakowska, *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?...*, s. 230–231.

<sup>9</sup> Por. J.R. Betz, *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, w: *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Th.J. White OP, Cambridge 2011, s. 42–43; por. także Th.F. O'Meara OP, *Erich Przywara. His Theology and His World*, Notre Dame 2002, s. 133–148.

<sup>10</sup> E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, w: tenże, *Schriften*, t. III, Hrsg. H.U. von Balthasar, Freiburg 1996.

istnieniu i działaniu. *Psyche* (dusza) natomiast odnosi się do wymiaru indywidualnego i jest „definiującą-formą” (*eidos-morfe*) ciała. Ta „definiująca forma” znajduje swój punkt szczytowy w *nous* (rozum), gdzie może uzasadnić swoje istnienie, i odnajduje „fundament, cel i definicję samą w sobie” (*entelechia*). Innymi słowy to „miejsce definicji jako takiej”. „Meta-fizyka” jest w takim razie wychodzeniem „poza” (*meta*) *physis*, to badanie samych podstaw bytu. Najważniejszą rolę w tym badaniu odgrywa *psyche*. Podstawowym problemem formalnym więc, jakie stawia Przywara, poszukując formuły na swoją „metafizykę stworzenia”, jest pytanie o „fundament, cel i definicję samą w sobie”<sup>11</sup>.

Czymś pierwotnym, zdaniem niemieckiego jezuita, jest pewien neutralny dualizm pomiędzy aktem poznania i bytem, który jest przedmiotem poznania. Ten neutralny dualizm między aktem poznania i przedmiotem poznania nie pozostawia możliwości, żeby wycofać się i zamknąć w jakiegokolwiek „czystej” pozycji – noetycznej, bądź ontologicznej. Dzieje się tak dlatego, że działanie pytającego, czyli akt poznania, skierowane jest na swój „fundament, cel i definicję” (czyli byt) i to one stanowią jego przedmiot poznania. Pytanie przechodzi przez świadomość, zmierzając *poza nią* (*meta*) do samego bytu. Przywara będzie mówił więc o „meta-noetyce” i „meta-ontologii”. Meta-noetyka przekracza siebie, poruszając się naprzód w swojej intencjonalności, w stronę meta-ontologii. Meta-ontologia porusza się w tył, w stronę samokrytyki, w stronę meta-noetyki. Ten dualizm wskazuje na problem formalny między aktem a przedmiotem. Która z tych form ma pierwszeństwo: wiedza czy przedmiot? Przecież obydwie siebie przekraczają i wskazują na drugą<sup>12</sup>.

Pierwsza forma (meta-noetyka) wydaje się nie mieć żadnych założeń. Polemizując z tym poglądem, trzeba stwierdzić, że zachodzi pewne *in infinitum*, ponieważ akt poznania musi dotrzeć do swojego istnienia, potwierdzić je. Poza tym każda refleksja prowadzona jest w formie pewnych kategorii ontologicznych (nawet ta, która mówi o czystej świadomości). W związku z tym noetyka przekracza siebie w stronę ontologii i stanowi meta-noetykę. Druga forma (meta-ontologia) ma pierwszeństwo w życiu codziennym, które zadowala się sytuacjami faktycznymi. Natomiast obowiązkiem metafizyki jest naukowe dociekanie i krytyczna ocena. Epistemologia tej metody zakłada całkowitą odpowiedniość między wiedzą a bytem. Jest to naiwne założenie i musi być zweryfikowane przez metodę. Wiedza to nic innego jak byt, który został wyrażony – byt, który wyraża siebie wobec siebie. A jeśli tak, to oznacza, że pierwszeństwo na płaszczyźnie metody należy do meta-noetyki. W swojej formalnej strukturze metafizyka musi więc zacząć od aktu poznania (meta-noetyka). Natomiast meta-ontologia jest pierwsza w kategoriach bytu<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 23.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 24–25.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 25–27.

Pierwszy formalny problem metafizyki stworzenia to jej formalna struktura, czyli przynależności „jedna do drugiej” (*zueinander*), meta-noetyki i meta-ontologii (świadomości i bytu). Świadomość i byt to awers i rewers metafizyki stworzenia. Należy więc pamiętać, że podstawą metafizyki stworzenia jest zawieszenie w napięciu (*Spannungs-Schwebe*) pomiędzy świadomością a bytem. W przeciwnym razie popada się w absolutyzację jednej z form filozofii, a przedmiotem rozważań nie jest już byt stworzony<sup>14</sup>. W związku z tym, aby zachować napięcie, refleksja przebiega w rytmie naprzód-w tył między meta-noetyką a meta-ontologią. W ten sposób metoda metafizyki dopasowuje się do jej przedmiotu i to przedmiot metafizyki staje się niejako jej metodą. Ta relacja naprzód-w tył, według Przywary, nie jest niczym innym jak starą zasadą „stań się, czym jesteś”. Innymi słowy, cel, do którego dążysz w swoim stawaniu się, jest już w tobie<sup>15</sup>. Cel jest „w i poza” tym, co teraz<sup>16</sup>. W związku z tym ruch naprzód-w tył między meta-noetyką i meta-ontologią wskazuje na podstawową formułę metafizyki stworzenia: istota (świadomość) w i ponad egzystencją (byt) (*Sosein in-über Dasein*)<sup>17</sup>.

## TRANSCENDENTALIA JAKO ISTOTNY ASPEKT BYTU

Ustaliwszy relację między porządkiem noetycznym i metafizycznym, Przywara dokonuje dalszych uściśleń terminów: „meta-noetyka” i „meta-ontologia”. Termin „noetyka” bierze się od *nous*, a *nous* to połączenie w jedno prawdy, dobra i piękna. Termin „ontologia” natomiast bierze się od *on* (byt) i nie oznacza tylko istnienia. Dla Platona i Arystotelesa *on* jest synonimem „właściwego bytu” istniejącego w prawdzie, dobru i pięknie<sup>18</sup>. Trzeba więc świadomie uwzględnić istnienie transcendentaliów w metodzie metafizycznej, bo inaczej nie rozważa się prawdziwego bytu stworzonego. Pretranscendentalne ujęcie bytu już zakłada prawdę, czyli transcendentalium.

To prowadzi do drugiego formalnego problemu metafizyki stworzenia, czyli zagadnienia transcendentaliów. Prawda, dobro i piękno nazywane są transcendentaliami. W antyku określano je przede wszystkim jako metaontologiczne tzn., że stanowiły część rzeczywistości i można je było w niej odkrywać. Natomiast w transcendentalizmie Kanta stały się przede wszystkim metanoetyczne, czyli postrzegano je jako wewnętrzne formalne akty: „czystego rozumu” (czysty rozum jest ukierunkowany na prawdę – wiedzę), „rozumu praktycznego” (ukierunkowany

---

<sup>14</sup> Tu warto zauważyć, że samo pojęcie „stworzoneści”, którym posługuje się Przywara, nie jest pojęciem filozoficznym. Niemiecki jezuita jest zawsze najpierw teologiem.

<sup>15</sup> To odpowiada Arystotelesowskiej koncepcji duszy (*entelechia*), która mówi, że stworzenie zawiera już cel w swojej naturze.

<sup>16</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 27–28.

<sup>17</sup> Tamże, s. 28.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 29.

na dobro) i podsumowanie nazwane „sądem”, którym było piękno jako połączenie obydwu. Przywara zadaje więc pytanie o miejsce transcendentalizmu w metafizyce stworzenia. Czy transcendentalia są określeniami noetycznymi, czy też zawierają ontyczną prawdę?<sup>19</sup>

Aby odpowiedzieć na to pytanie, niemiecki jezuita przypomina scholastyczną formułę o *notiones transcendentales*, gdzie wyliczone są cztery transcendentalia: *esse*, *unum*, *verum*, *bonum*. *Verum* i *bonum*, które razem z *pulchrum* (które dla Tomasza jest w nich zawsze zawarte<sup>20</sup>) oznacza wyrażenie transcendentaliów w węższym sensie. *Esse* jest, w węższym sensie, sklasyfikowane pod metafizyką (Arystoteles, Tomasz). *Unum*, natomiast to koncepcja matematyczna, która stoi w centrum metody Platona, Arystotelesa, Augustyna i Tomasza i która ma decydujący charakter zarówno dla (subiektywnej) dokładności (*Stringenz*)<sup>21</sup>, jak i (obiektywnego) systemu (*System*)<sup>22</sup>.

W tym miejscu pojawiają się trzy możliwości:

1) pozycja transcendentalizmu, która wychodzi od logiki (prawda), etyki (dobro), estetyki (piękno) i matematyki, do bytu (Kant), którą Przywara nazywa metafizycznym transcendentalizmem;

2) pozycja metafizyki, która zaczyna się od metatranscendentalnego uchwycenia bytu i zmierza do prawdy, dobra, piękna jako „trzech promieni bytu”, a zatem do uchwycenia jedności tych trzech w *unum* bytu. Tę pozycję Przywara nazywa transcendentalną metafizyką;

3) pozycja matematyczna pojęta jako model pitagorejski, który odkrywa istotę bytu i jego trojacie promieniowanie (trzy transcendentalia) w problemie jedności i wielości (matematyka zastępuje metafizykę).

Historia pokazała jednak, że specyficznie matematyczny problem jedności i wielości okazał się ostatecznym problemem formalnym każdego możliwego systemu (Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza, Kanta, Hegła). W związku z tym trzy możliwości mogą zostać zredukowane do dwóch: metafizycznego transcendentalizmu i metafizyki transcendentalnej. Ponadto trzeba podkreślić, że transcendentalizm jest wewnętrżnie metafizyką, ponieważ próba zrozumienia prawdy, dobra i piękna prowadzi do zrozumienia bytu (*esse*) w jego jedności (*unum*)<sup>23</sup>. Natomiast

---

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>20</sup> Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I, q. 5, a. 4, ad 1: „pulchra dicuntur quae visa placent” (piękne są te rzeczy, które jako poznane podobają się).

<sup>21</sup> Filozofowie chcieli uprawiać filozofię tak ściśle, jak matematykę, ponieważ ona wypowiada zdania pewne, czyli trwałe.

<sup>22</sup> Stefan Świeżawski rozróżnia trzy stopnie abstrakcji: od najbardziej prymitywnej, fizycznej, przez matematyczną, do metafizycznej. Przywara najprawdopodobniej nie zna jeszcze abstrakcji metafizycznej jako najwyższej formy abstrakcji, dlatego stosuje *unum* wymiennie z *esse*. Zob. S. Świeżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 69–74.

<sup>23</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 31, 33–34.

metafizyka zaczyna od pretranscendentalnego, czystego rozumienia bytu w jego trojakim objawianiu się (*verum-bonum-pulchrum*) i jego jedności. Niemożliwa więc jest „utopijna czystość stylu”. Obydwa podejścia uzupełniają się. Następuje, tak jak w przypadku metanoetyki i metaontologii, dynamika naprzód-w tył. Przywara wraca więc do podstawowej formuły „istota w i ponad egzystencją”.

## PODMIOT I PRZEDMIOT HISTORYCZNY W „METAFIZYCE STWORZENIA”

Oprócz kwestii transcendentaliów i zagadnienia relacji świadomości i bytu w metafizyce stworzenia Przywara stara się ująć problematykę podmiotu poznającego i przedmiotu poznania. Ponieważ jest tu mowa o „metafizyce stworzenia”, należy pamiętać, że zarówno jedno, jak i drugie znajduje się w obrębie stworzenia i związanego z tym aspektu stawania się (*in fieri*).

Jak już to zostało pokazane, analizując słowo „metafizyka”, można otrzymać jej najbardziej formalny przedmiot, jakim jest „fundament i cel, i definicja” (*Grund und Ziel und Sinn*). W związku z tym metafizyka ukierunkowuje się na poszukiwanie „głębi” bytu (*Hintergründe*). Czy jednak byt stworzony ma dostęp do „głębi” bytu, czy tylko do tego, co na „powierzchni” (*Vordergründe*)? Rodzi się więc pytanie dotyczące relacji pomiędzy „głębią” a „powierzchnią”, pomiędzy „fundamentem i celem i definicją”, a tym, co jest ugruntowane na tym fundamencie, ukierunkowane na ten cel i określone przez tę definicję (*begründet, berichtet, bestimmt*)<sup>24</sup>.

Patrząc przedmiotowo, to metafizyka jest ukierunkowana na byt jako byt sam w sobie i to on nadaje kierunek wszystkiemu, co jest „ugruntowane, ukierunkowane i określone”. Patrząc podmiotowo (od strony aktu poznania), formalny przedmiot metafizyki to kategorie bytu jako bytu (*on he on*) czy też pierwotnego bytu (*proton on*): *eidos* u Platona czy *morfe* u Arystotelesa, (idealna bądź realna pierwsza forma), *uniwersalia ante rem* bądź *uniwersalia in rebus*, (Kantowskie idee bądź potencjalności Schellinga) i ostatecznie prawda-dobro-piękno samo w sobie. Metafizyka więc, to nauka o kategoriach poszerzona o uniwersalia, w potrójnej odsłonie logiki, etyki i estetyki. Metafizyka w tym właśnie podwójnym sensie, obiektywnie ukierunkowana na obiektywną pierwotność bytu, została nazwana przez Przywarę metafizyką *a priori*<sup>25</sup>.

Ale taka metafizyka *a priori* potrzebuje odpowiedniej metody. Metoda ta ma pomóc zrozumieć nie tylko trzy rodzaje zawartości właściwe dla przedmiotu formalnego (kategorie czy też uniwersalia w ramach logiki, etyki i estetyki), ale także to, że ukazują się one jako konkretne ukierunkowanie pierwotnego bytu.

---

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 36.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 37.

Metafizyk nie ma przed sobą po prostu, w sposób naturalny i bezpośredni, tego konkretnego kierunku. Raczej on sam jest jego częścią. W odniesieniu do przedmiotu i aktu metafizyk znajduje się naturalnie i bezpośrednio nie „w głębi”, ale na „powierzchni”, nie w „fundamencie, celu i definicji”, ale w tym, co jest „ugruntowane, ukierunkowane i określane”. Konkretnie byty (*das konkret Seiende*) znajdują się na powierzchni, są oczywiste, więc pytanie zaczyna się od nich. Ostatecznie jednak chodzi o „fundament, cel i definicję”. Dlatego metoda musi wychodzić od tego, co „ugruntowane, ukierunkowane i określone”. Tę zależność Przywara nazywa metafizyką *a posteriori*<sup>26</sup>.

Po uwzględnieniu tego, warto się przyjrzeć na nowo metafizyce przedmiotu. Przywara stawia sobie za cel ukazanie napięcia pomiędzy pytaniem o istotę (*Sosein*) i pytaniem dotyczącym faktyczności czy egzystencji (*Dasein*) oraz sformułowanie pytania z wewnątrz konkretnie istniejącego świata. Wyróżnia w tym następujące kierunki: dedukcyjna metafizyka będzie wyjaśniać egzystencję „na powierzchni” z „głębi” istnienia, natomiast indukcyjna metafizyka będzie wyjaśniać egzystencję „na powierzchni”, zmiernając w kierunku „głębi” istnienia. Rozumując precyzyjniej, obydwie kwestie przenikają się: czy ktoś zaczyna od przyczyny do skutku (przedmiot *a priori*; metafizyka dedukcyjna), czy ktoś zaczyna od skutku do przyczyny (przedmiot *a posteriori*; metafizyka indukcyjna)<sup>27</sup>.

Przywara zauważa, że metafizyka ostatecznie pyta, „co to jest”. Metafizyka, która porusza się do tyłu, od skutku do przyczyny, musi przed rozważaniem, „co to jest”, obiektywnie zbadać „to jest” przyczyny, tak jak metafizyka, która idzie naprzód od przyczyny do skutku, przed rozważaniem „co to jest”, obiektywnie bada „to jest” skutku. Mimo to w obydwu przypadkach pytanie dotyczące „to jest” jest stawiane na bazie pytania, „co to jest”. W przypadku metafizyki przedmiotu *a priori* pytanie zaczyna się od założonego „to jest” przyczyny i skutku w stronę poszukiwanego „co to jest” relacji przyczyny do skutku. W przypadku metafizyki przedmiotu *a posteriori* pytanie zaczyna się od zakładanego „to jest” skutku do jego „co to jest”, a przez to do „to jest” i „co to jest” przyczyny. W ten sposób w obu przypadkach pytanie dotyczące „co to jest” określa metafizyczny zamiar. Przywara uważa, że Platon miał rację, określając każde pytanie nauki, *episteme*, jako pytanie dotyczące *eidōs*. Ogólna forma – czy w metafizyce *a priori*, czy też *a posteriori* – jest konkretnie wyrażona w metafizyce idealnego „co to jest” (platońska „forma”, surowe *eidōs* mieszkające poza wszystkimi rzeczami: metafizyka eidetyczna) lub w metafizyce realnego „co to jest” (arystotelesowska „forma”, wewnętrzne *morfe* w rzeczach: metafizyka morfologiczna)<sup>28</sup>.

Eidetyczna metafizyka zmierza do „co to jest”, zaczynając od przyczyny (z głębi bytu) i zmiernając do skutku (do konkretnego bytu), a zatem, ostatecznie, to, co

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 37–38.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 38–39.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 39–40.



tworzy specyficzny prymat przyczyny: idealne przed-zawieranie swojego skutku wewnątrz siebie (w najwyższej instancji: *ordo idearum* w Bogu). Metafizyka dedukcyjna jest zatem wewnętrznym sposobem działania metafizyki ejdetycznej: w sensie takim, że kontemplacja tych idealnych przed-zawartości poprzedza obserwację skutku wynikającego z przyczyny. Morfologiczna metafizyka, z drugiej strony, podchodzi do „co to jest”, podążając od skutku do przyczyny, a zatem znajduje swoje granice i swoją miarę w spojrzeniu poprzez wewnętrzny kształt skutku. Morfologiczna metafizyka zatem realizuje swoje cele poprzez metafizykę indukcyjną. Problematyka przedmiotu oscyluje pomiędzy tymi dwoma jednościami: metafizyki dedukcyjnej z metafizyką ejdetyczną (*a priori*) i metafizyki indukcyjnej z metafizyką morfologiczną (*a posteriori*)<sup>29</sup>.

Problematyka metafizyki *a priori* i *a posteriori* leży dokładnie pomiędzy metafizyką *a posteriori* (morfologii „w” empirii) i metafizyką *a priori* (eidetyki empirii). Według Przywary rozwiązanie jest tam, gdzie znaleźli je Platon, Arystoteles i Tomasz: we wzajemnej korelacji. *Morfe* i *eidosis* spotykają się. *Morfe* („w” egzystencji), rozumiane jako wewnętrzny realny „kształt rzeczy” (*Gestaltigkeit der Dinge*), oznacza „zaktualizowaną istotę” albo – jeśli wolimy – „istotę w egzystencji”; *eidosis* („ponad” egzystencją), z drugiej strony oznacza wewnętrzną idealną „ideę rzeczy”, „istotę jako prowadzącą do aktualizacji”, albo – jeśli wolimy – „istotę ponad egzystencją”. Problem wzajemnej relacji między morfologiczną i eidetyczną metafizyką – twierdzi niemiecki jezuita – można określić znowu jako „w i ponad”, które oznacza oscylowanie pomiędzy obydwojema. W takim razie indukcja jest rozumiana jako realistyczne *in fieri morfe* (tam w stronę idei), a dedukcja jako idealistyczne *in fieri eidosis* (tu z idei): indukcja jako rytm „w”, w stronę „ponad” (w » ponad); dedukcja jako rytm „ponad” w stronę „w” (w « ponad)<sup>30</sup>. W ten sposób w relacji między metafizyką *a priori* i *a posteriori* w aspekcie przedmiotu Przywara dochodzi znowu do formuły „istota w i ponad egzystencją”. Ta formuła nie jest jednak czymś statycznym, ale oznacza oscylację między *morfe* („istota w egzystencji”) i *eidosis* („istota ponad egzystencją”), między indukcją (od „w” w kierunku „ponad”) i dedukcją (od „ponad” w kierunku „w”)<sup>31</sup>.

Innym aspektem „metafizyki stworzenia” jest metafizyka ujęta od strony aktu poznania (czyli od strony podmiotu). We wszystkim, co zostało omówione do tej pory, było przyjęte, że myślący w metafizyce, jako myślący, nie jest „tym” konkretnym człowiekiem różnym od „tamtego”, ale myślącym „jako takim” – po prostu myślą „samą w sobie” *in actu*. Metafizyka aktu *a priori* ma bowiem charakter systemu ponadhistorycznego. W związku z tym myśl jest tym wyjątkowym regionem, który pozwala myślicielowi oddzielić się od stworzoneści, która go charakteryzuje w innych wypadkach – oddziela go od jego indywidualnych

---

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 42–45.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 46.

ograniczeń („występowanie obok” innych stworzeń – *Nebeneinander*) i jego historycznej zmienności („następowanie” – *Nacheinander*). Jest to więc region *a priori* dla całej rzeczywistości myśliciela jako stworzenia. Taką myśl można opisać jako prawdziwą boskość. Boskość czystej myśli zdominuje później niemiecki idealizm, wyrażając się np. jako „podmiot transcendentálny” u Kanta czy „Duch absolutny” u Hegla. Chodzi tu o boskość wewnątrz ludzkiej empirii. Te skrajności Przywara nazywa teopanimem, czyli sprowadzeniem Boga do poziomu stworzenia. To pozycja dokładnie przeciwna do artykułów 5 i 6 kwestii 1. *De Veritate* św. Tomasza, gdzie nie mówi on nic o prawdzie wiecznej stworzonej. Istnieje tylko pozytywna redukcja całej stworzonej wiedzy o prawdzie do jednego boskiego podmiotu myśli poza stworzeniem. A zatem jedyna wieczna prawda Boga objawia się noetycznie w prawdzie stworzonej w ten sam sposób – jak boski byt objawia się ontycznie w bycie stworzonym, tzn. w różnorodności tworzonej przez „występowanie obok” i „następowanie”<sup>32</sup>. Biorąc to pod uwagę, warto uzupełnić metafizykę aktu *a priori* (myśl sama w sobie) o metafizykę aktu *a posteriori* (konkretna historyczna myśl). Rodzi się wtedy pytanie o relację między metafizyką aktu *a priori* i metafizyką aktu *a posteriori*.

Przywara ukazuje niektóre systemy filozoficzne, zwracające szczególną uwagę na dynamizm historii, które próbowały odnieść się do problemu (nie być metafizyką aktu *a priori*). Nie uwzględniły one jednak, według niemieckiego jezuita, kluczowego dla św. Tomasza odróżnienia Boga (Prawdy) od stworzenia (historia). Najważniejsze z nich to myśl dialektyczna i myśl oświeceniowa. Pierwsza z nich, próbując uwzględnić historyczną zmienność, pozbawia myśl o Wiecznej Prawdzie wszelkiej boskości, przekształcając Prawdę w absolutność Wiecznej Dialektyki, jak jest np. u Karola Marksa. Jednocześnie jednak ubóstwia ona badania prowadzone przez człowieka (stworzenie), przekształcając je w Absolut Dialektyki. W związku z tym obiektywne *a priori* staje się faktycznie po prostu inną wersją ubóstwienia myśli immanentnej wewnątrz ludzkiej empirii. Inną próbą uwzględnienia historii („występowania obok” i „następowania”) jest myśl oświeceniowa, która mówi o zmienności bytu. Natura bytu stworzonego jest zmienna naprzód. Nie jest ona po prostu czystym byciem, swoim „tutaj”, swoją istotą, ale raczej staje się swoją istotą. Stworzona myśl jest zatem w pełni stworzona tylko wtedy, kiedy jest zmienna „naprzód”, w byciu, które jest progresywne. Stwierdzenie, że prawda się staje, wydaje się uwzględniać stworzonność. Pojawia się jednak problem, że przez „progresję” jest rozumiany ciągle przyrost prawdy, wyzwolony od wahań góra-dół, które występują w historii. W związku z tym, działający w historii muszą się „przetranponować” poza wahania góra-dół i przenieść do logicznej linearności ciągłego wzrostu (idiom wymyślony przez oświecenie). Te próby nazywa Przywara panteizmem – ubóstwieniem stworzenia. I tutaj po raz kolejny staje się jasne, że panuje boskość czystej myśli. Logiczna linearność ciągłego progresu stoi *a priori*

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 47–48.

wobec rzeczywistości stworzonych wahań góra-dół. Z jednej strony progres pociąga za sobą odbóstwienie, bo niezmiennosc Wiecznej Prawdy staje się zmienna w wiecznym progresie („ewoluującego Ducha”). Z tego samego powodu dochodzi jednak do ubóstwienia, przez przejście od „nie-czystości” wahań góra-dół do „czystego wzrostu”.

Jedyna forma metafizyki aktu *a posteriori*, która zdaniem Przywary dostrzega różnicę między ponadhistoryczną Prawdą i historią, to pogląd, który nazywa on regresją (w przeciwieństwie do oświeceniowego progresu). Nic wewnątrz-historycznego nie może być ciągłym wzrostem. Dokładnie na odwrót: historia ukazuje początkowe momenty, w których coś naprawdę nowego „poczyna się”, czyli nie wynika jedno z drugiego, nie chodzi o stały progres, ale co jakiś czas wystrzela jakaś „fontanna”, coś nowego. Wraz z nowością tworzy się tradycja. Taka nowość jest przed historią, bo jest nowością i jest celem historii, bo stanowi wzorzec, do którego inni się porównują. Metoda historyczna, która jednostronnie powierza się „zamkniętej przypadkowości” nauk przyrodniczych, będzie lekceważyć te początkowe momenty i nie może zrobić nic innego, jak sklasyfikować je jako „przedhistoryczne”. Dla neutralnego obserwatora jednak te dwie rzeczywistości – pochodzenie (pierwotna historia) i proces (historia) – są najprostsze do wyróżnienia. To, co pierwotne, otrzymuje zatem pewną ponadhistoryczność. „Proces” jest w pewnym stopniu samodeklaracją tej ponadhistorycznej formy w wewnątrz-historycznym rozwoju. Platon i Arystoteles, na przykład, są obydwaj czasowymi uczestnikami historii. W nich jednak filozofia „poczęła się” i zaczęła przyjmować taki kształt, który przetrwał bieg historii, odkrywając i zmieniając się w i przez jej bieg. Ponadhistoryczna prawda ma swój wewnątrzhistoryczny bieg<sup>33</sup>.

Metafizyka stworzenia ma więc znaleźć równowagę pomiędzy *a priori* i *a posteriori* metafizyki aktu – równowagę, która nie tylko bierze pod uwagę podział między idealizmem i realizmem, ale także ciekawą uporządkowaną zależność między nimi: Ani prawda nie pochodzi z historii, ani historia nie wywodzi się z prawdy. W metafizyce stworzenia, w związku między prawdą i historią (zachowując rozróżnienie), to prawda wskazuje formalnie kierunek, ponieważ metafizyka nie jest uważana za znajomość tego, co historycznie zostało uznane za prawdę, ale za znajomość prawdy. Jednocześnie jednak historia musi być świadomym medium, dzięki któremu ta znajomość staje się dostępna. Dla retrospektywnego spojrzenia myśli uwarunkowanej historycznie to oznacza pozytywne i świadome wyrastanie z tradycji. Dla współczesnego spojrzenia (patrzac na terażniejszość) oznacza to, że wyrastanie z tradycji jest ciągle zapładniane przez życie we wspólnocie i poprzez jej aktualne intelektualne aspekty. Dla spojrzenia prospektywnego (patrzac w przyszłość) oznacza to antycypowanie kreatywnego myślenia, które nie zakłóci przepływu historycznie trwającej myśli poprzez niewzruszoną skałę ostatnich „systemów nie-do-obalenia”, ale będzie ostatecznie niczym więcej niż

---

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 52.

miejszem w posłudze terażniejszości. Takie kreatywne myślenie bowiem jest cichą „konkurencją” dla bieżącego i w ten sposób wychodzi „poza siebie”<sup>34</sup>.

W ten potrójny sposób historia może stać się medium. Ale musi zawierać w sobie *explicite* intencję dążenia do obiektywnej prawdy, którą zakłada koncepcja medium. To znaczy, że wyrastanie z tradycji jest słusznym krokiem metafizyki, dopóki posiada intencję dążenia do wypełnienia. A zatem w kwestii metody musi wychodzić od czystej, obiektywnej problematyki i zmierzać do czystego, obiektywnego rozwiązania. Ta relacja jest czymś ostatecznym. Z jednej strony, krytyczna refleksja nad tradycją (metafizyka aktu *a posteriori*) nie może być prowadzona bez wewnętrznej wiedzy o obiektywnych problemach, które leżą u jej podstaw, ani bez znajomości kierunków, w jakich zmierzają ewentualne rozwiązania. Z drugiej strony opracowywanie tych obiektywnych pytań (metafizyka aktu *a priori*) nigdy nie będzie „czyste”, ale będzie uzależnione od pozycji myśliciela wewnątrz całości tradycji, nawet jeśli sam jest tego nieświadomy. Prawda jest więc „ponad historią”, ale daje się poznać „w historii” jako ta, która jest „ponad historią”. To myślenie można ująć za pomocą formuły „prawda w-i-ponad historią”<sup>35</sup>.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że nie istnieje czysta forma metafizyki *a posteriori* ani czysta forma metafizyki *a priori*. Innymi słowy, wszystkie aktualne filozofie historyczne zmierzają do wewnętrznej równowagi, w swych systemach, pomiędzy *a priori* i *a posteriori*. Ta równowaga jest bardziej kategoryczną wersją ich „czystości”. Jak zostało ukazane, tamte czyste odniesienia okazują się jednostronne, a zatem wskazują one poza siebie. Nie ma bowiem czystych form. Żadna filozofia nie jest „czysta” i nie stanowi zamkniętego koła. Często natomiast próbuje zamaskować tę prawdę i staje się hybrydą. Przywara w związku z tym, nie mówi o zamkniętym kole, ale o dynamice. W metafizyce stworzenia należy pamiętać o odniesieniu między dwoma zawieszonymi równowagami *a priori* i *a posteriori* (zarówno w przedmiocie, jak i w podmiocie). Nie tworzą one bowiem zamkniętego koła, w sensie dwóch połówek, które się uzupełniają i tworzą całość, przeciwnie, stanowią one (jak wskazuje formuła „w-i-ponad”) ciągły ruch tył-przód, który nigdy nie zostaje dopełniony. To jak wahadło, które musi się poruszać. Nawet zatrzymanie „w środku” nie jest rozwiązaniem<sup>36</sup>.

## „METAFIZYKA STWORZENIA” JAKO ANALOGIA

Wychodząc od problematyki słowa „metafizyka”, Przywara doszedł do wniosku, że jej przedmiotem jest *meta* od *physis*, czyli „fundament, cel, definicja same w sobie”. Do tej pory zostały ukazane „fundament, cel, definicja” w odniesie-

---

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 59.

niu do świadomości lub bytu, czyli problematyki meta-noetyki i meta-ontologii (par. 1) i transcendentaliów jako takich (par. 2) oraz zagadnienie „fundamentu, celu, definicji” w odniesieniu do „ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego”, czyli problematyka *a priori* i *a posteriori* (par. 3). Teraz pozostaje rozważyć drugą część zdania „fundament, cel, definicja same w sobie”, czyli „same w sobie”. Jako pytanie metafizyczne nie oznacza to oczywiście stwierdzenia, jakoby „ten” (*that*) byt *physis* zawierał w sobie *meta* „fundamentu, celu, definicji”, w takim sensie, jakby był „fundamentem, celem, definicją samymi w sobie”. Trzeba zadać raczej pytanie o to, „jak” każdy byt niesie w sobie fundament-cel-definicję („bycie w”), oraz o to, „jak” metafizyka na mocy swojej istoty porusza się w stronę *meta* tego fundamentu-celu-definicji, czyli do fundamentu-celu-definicji samych w sobie. To zakłada, po pierwsze, że metafizyka zajmuje się nie tylko „w pomiędzy” umieszczonym pomiędzy fundamentem-celem-definicją i ugruntowanym-ukierunkowanym-określonym, ale dochodzi dodatkowy element, jakim jest fundament-cel-definicja same w sobie. Po drugie jednak czyni to tak, że pytanie dotyczące fundamentu, celu, definicji jest skierowane do tego „w pomiędzy” (dynamika przód-tył), od niego zaczyna, ale też przenika go i przekracza „ponad” nim<sup>37</sup>.

Należy więc zacząć od tego „w pomiędzy”, tak jak zostało przedstawione wcześniej (par. 3). Tym, co zachodzi w metafizyce *a priori* (czy to przedmiotu, czy aktu), jest dedukcja ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego z fundamentu, celu, definicji. Ten fundament, cel, definicja, jeśli chodzi o przedmiot, to eidetyczny wymiar rzeczy realnych. Ale kiedy realne rzeczy są dedukowane w sposób „absolutny” z niego, ten fundament, cel, definicja okazuje się, jeśli chodzi o podmiot (akt poznania), Absolutną Prawdą. Na mocy tej Absolutnej Prawdy konsekwentny metafizyk *a priori* określa fundamentalność, ukierunkowanie i uwarunkowanie bytu. Tym, co ostatecznie zachodzi w takiej metafizyce, jest pewna relacja między Bogiem a stworzeniem, dokładnie: jedność Boga „Idei” i Boga „Prawdy”, do tego stopnia, że fundamentalność, ukierunkowanie i uwarunkowanie całej rzeczywistości jest odtwarzane z Boga (*Mitvollzug* – jak student na egzaminie powtarza wiedzę wyuczoną i zrozumianą przez siebie). W czystej metafizyce *a posteriori* (zarówno przedmiotu, jak i aktu) widać odwrotny kierunek: od dołu do góry. Jeśli chodzi o przedmiot, to celem jest, wychodząc od powszechności ugruntowanego, ukierunkowanego, określonego, otworzyć perspektywę na fundament, cel, definicję. Jednocześnie, jeśli chodzi o akt poznania, to rozumie on prawdę jako syntezę ostateczną wszystkich różnych perspektyw dotyczących prawdy. Tutaj ostateczna relacja między Bogiem a stworzeniem jest relacją pomiędzy „sumowaniem” i „sumą”<sup>38</sup>.

Jeżeli któreś z tych rozwiązań będzie pretendowało do bycia jedynym i absolutnym, to skutkiem będą skrajne pozycje: teopанизm bądź panteizm. Teopанизm

---

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 60–61.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 61–62.

będzie się tu charakteryzował przekonaniem o możliwości dotarcia bezpośredniego do Bytu czy do Boskiej myśli (np. „Duch Absolutny” Hegla czy „podmiot transcendentálny” Kanta), natomiast panteizm – ukierunkowaniem stworzenia samego na siebie, rozumianym jako ograniczenie rzeczywistości tylko do bytu stworzonego i jego procesów (np. dialektyka materialistyczna Marksa). Obydwie koncepcje będą wtedy prowadzić do absurdalnych rozwiązań, czyli: albo do utożsamienia Boga ze stworzeniem, albo do ubóstwienia stworzenia. Z tego wynika, że pojęcie Boga musi być usytuowane poza zasięgiem tych pojęć Boga, jakie zostały zastosowane w poprzednich paragrafach niniejszego artykułu. W związku z tym pojęcie Boga właściwe dla „odróżnienia” będzie miało fundamentalną formę „Bóg ponad stworzeniem”<sup>39</sup>.

Jednak formuła „Bóg ponad stworzeniem” i jednocześnie Bóg, o którym można coś powiedzieć, jest możliwa w pełni tylko w teologii. Dzieje się tak przez objawienie, gdzie Bóg ukazuje w darmowy sposób stworzeniu prawdę o sobie. Teologia ma Słowo Boga jako swój przedmiot materialny oraz Boga jako podmiot (Boga, który wypowiada Słowo Boga). Ponieważ jest ona ruchem Boga do ludzkości, widzialnym wejściem w widzialność, musi wewnętrznie – mając to, co boskie, za podmiot – być widzialnym aktem boskości. Tym jest Magisterium Kościoła. Przywara chce jednak w swojej metodzie wychodzić od stworzenia (od filozofii). Trzeba więc postawić pytanie, w jaki sposób filozofia może mieć do czynienia z „Bogiem ponad stworzeniem”, nie sprowadzając Boga do wewnątrz stworzenia. Z jednej strony, metafizyka stworzenia jest „do tego stopnia” częścią filozofii, dopóki nie potrzebuje teologii w swojej wewnętrznej strukturze formalnej (choć teologii nie wyklucza). Z drugiej strony, metafizyka w swoim ogólnym sensie „wychodzi poza”, „na głębiej” *physis* (bytu), „do tego stopnia”, na ile ugruntowany, ukierunkowany, określony wskazuje na fundament, cel, definicję jako działające w nim. Ruch intelektu przechodzi tutaj „z” i „wewnątrz” tego, co ugruntowane, ukierunkowane, określone. Formalnie warunki fundamentu, celu, definicji spełnia sam Bóg i to ten fundament, cel, definicja jest „pozytywnym pojęciem granicznym” metafizycznego ruchu myśli. Można więc stwierdzić, że „do tego stopnia”, specyficzne dla filozofii, działa wewnątrz tego ruchu: Bóg jest przedmiotem metafizyki stworzenia „do tego stopnia”, dopóki stworzenie jest przedmiotem<sup>40</sup>.

W tym kontekście Przywara powołuje się na formułę św. Tomasza z Akwinu: „*fides non destruit, sed supponit et perficit rationem i gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*”<sup>41</sup>. *Fides* i *gratia* należą ściśle do dziedziny teologii. *Ratio* i *natura* oznaczają dotyczącą „stworzenia” domenę filozofii: noetyczną (*ratio*) i ontyczną (*natura*). Jest domeną *ratio*, że rozpoznaje z pewnością Boga

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 62–63.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 72–73.

<sup>41</sup> „Wiara nie niszczy, lecz zakłada i doskonali rozum” i „Łaska nie niszczy, lecz zakłada i doskonali naturę” (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* I q. 1 a. 8 ad 2; q. 2, a. 2, ad 1).

jako *principium et finis natura*. Ten *ratio* i ta *natura* nie są ponadto zanegowane przez teologię (*fides et gratia*), ale raczej zachowane każda w swojej istocie. *Fides* i *gratia* natomiast stanowią doskonałą formę *ratio* i *natura* i są „wydoskonaleniem” metafizyki filozoficznej. Metafizyka, która je „lekceważy”, nie będzie fałszywa (ponieważ lekceważyć nie oznacza „zaprzeczyć”), ale w stosunku do swojego przedmiotu („stworzenia”) pozostanie „tymczasowa”. Jest „ostateczna” wyłącznie, jeśli bierze pod uwagę faktyczną, obiektywną „celowość” stworzenia, gdzie *fides* i *gratia* stanowią jakoby stenogram dla stworzenia rozumianego jako „nadprzyrodzone, wyniesione i odkupione” świadomość (*fides*) i byt (*gratia*). Ale powiedzieć o metafizyce „tymczasowa” jako filozofia, to powiedzieć, że ona potrzebuje „celowości” przez teologię – „przez”, a nie „jak” teologia, ponieważ formalnym przedmiotem metafizyki filozoficznej jest „do tego stopnia” stworzenie<sup>42</sup>.

Z tego wynika, że do tego stopnia, jak to, co teologiczne, jest obecne w relacji Bóg–stworzenie, do tego stopnia to, co teologiczne, obiektywnie poprzedza to, co filozoficzne, i stanowi jego *telos*. Ten *telos* wyrasta przed myślącym jako rzeczywistość ostateczna i przez to nie tylko ciągnie go naprzód, ale aktywnie wpływa na jego teraz. Ale do tego stopnia, jak celem nie jest teologia, tylko metafizyka, oraz do tego stopnia, jak teologia, w jakiś sposób nie będąc obiektywnie osadzona w filozofii, a jednak pozostaje czymś rozpoznawalnym w rozważaniach właściwych dla tego, co filozoficzne, do tego stopnia formalny prymat teologii jest realizowany w strukturze filozoficznej. To, co teologiczne, jest więc *telos* filozofii (Bóg ponad stworzeniem) do tego stopnia, dopóki jest „wewnętrznym *telos*” metafizyki (Bóg w stworzeniu). Można w ten sposób sformułować ostateczną formułę w relacji filozofii i teologii „Bóg ponad i w stworzeniu”<sup>43</sup>.

Przywara odnajduje formułę „Bóg ponad i w stworzeniu” w orzeczeniu Soboru Laterańskiego IV (1215): „inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”<sup>44</sup>. W ten sposób „metafizyka stworzenia” jest nowym ujęciem Tomaszowej *analogia entis*. Ujęcie to charakteryzuje pięć zasad: (1) zawieszenie „pomiędzy” jako coś różnego od jednej pozycji, z której można by wyciągać wnioski; (2) z tego właśnie powodu wskazuje ona ponad siebie jako coś różnego od skierowania na samą siebie; (3) jej wewnętrzna forma mówi o ciągłym przekraczaniu samej siebie w odróżnieniu od formy, która mówi o pozostawaniu ciągle tym samym; (4) to dynamiczna antyteza, nieredukowalność dwóch biegunów, pewna dialektyka, ale bez syntezy, która byłaby ostatecznym wyczerpaniem tajemnicy w pojęciu; (5) prowadzi przez pozytywną

---

<sup>42</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 75.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 79–80.

<sup>44</sup> Nie można stwierdzić podobieństwa między Stworzycielem a stworzeniem, chociaż jest ogromne, jeśli stwierdzi się jednocześnie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi (DS 432).

artykulację i ponad nią do negatywnej deklaracji, w odróżnieniu od czegoś, co może być w pełni pozytywnie wyartykułowane<sup>45</sup>.

## PODSUMOWANIE

Erich Przywara dostarcza więc wierzącemu katolikowi, zwłaszcza teologowi, światopogląd, który z jednej strony jest głęboko osadzony w tradycji katolickiej, a z drugiej – otwarty na dyskusję ze współczesnymi prądami kulturowymi. Uwzględnienie historyczności podmiotu i przedmiotu sprawiło, że *analogia entis* Przywary nie zamyka się w jakimś statycznym systemie, ale jest dynamicznym ujęciem, które pozwala wchodzić w dialog lub polemikę z gorącymi kwestiami bieżącymi, zwłaszcza odpowiadać na wątpliwości dotyczące poznania prawdy. Przy tym wszystkim nigdy nie traci z pola widzenia Boga, który jest „ponad” stworzeniem i który stanowi jego cel. W ten sposób ukazuje jako absurdalne wszelkie próby utożsamienia stworzenia z Bogiem, nie tracąc jednocześnie przekonania o możliwości poznawania Boga „w” stworzeniu. Takie podejście uczy nas typowo katolickiego podejścia do świata, które zawsze było poglądem wyważonym<sup>46</sup>, niepopadającym w skrajności.

## BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Interview with Tanneguy de Quénétain*, w: tenże, *Gespräche 1959–62*, Zürich 1995.
- Betz J.R., *After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's Analogia Entis*, w: *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, ed. Th.J. White OP, Cambridge 2011, s. 35–87.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Dobrzeńcki M., *Nowy i jeszcze nowszy ateizm*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 27 (2014), z. 2, s. 137–148.
- Eagleton T., *Kultura a śmierć Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Kołąkowska A., *Czy możliwa jest religia postmodernistyczna?*, w: A. Kołąkowska, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa 2012, s. 219–236.
- O'Meara, Th.F. OP, *Erich Przywara. His Theology and His World*, Notre Dame 2002.
- Przywara E., *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, w: E. Przywara, *Schriften*, t. III, Hrsg. H.U. von Balthasar, Freiburg 1996.

---

<sup>45</sup> Por. E. Przywara, *Analogia entis...*, s. 97.

<sup>46</sup> „Inkluzywność i relacyjność są typowymi atrybutami teologii katolickiej, nie dualizmy bądź ostro sformułowane alternatywy albo-albo” (T. Rowland, *Catholic Theology*, London–New York 2017, s. 26). Karl Barth natomiast twierdził, że najbardziej charakterystyczną cechą teologii katolickiej jest łącznik „i” (K. Barth, *Interview with Tanneguy de Quénétain*, w: tenże, *Gespräche 1959–62*, Zürich 1995, s. 530–531).



Rorty R., *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996.

Rowland T., *Catholic Theology*, London–New York 2017.

Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004.

Swieżawski S., Jaworski M., *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.

**Słowa kluczowe:** Przywara, *analogia entis*, teologia naturalna, postmodernizm

#### ERICH PRZYWARA’S ANALOGIA ENTIS AS A MODEL OF CATHOLIC THINKING IN POSTMODERN REALITY

##### Summary

The contemporary Catholic is living in the broadly understood postmodern culture, which in its assumptions cannot be reconciled with Catholic thinking, above all, because of the negation of objective truth. Therefore, he must take care of his vision of reality alone. Erich Przywara presents a worldview that can be a response to this demand. On the one hand, because it is deeply rooted in the Catholic tradition, on the other hand, it is, in the same time, open to culture. Taking into account the historicity of the subject and the object, the Przywara’s *analogia entis* does not close in some static system, but is a dynamic approach that allows entering into a dialogue or polemic with hot current issues.

**Keywords:** Przywara, *analogia entis*, natural theology, postmodernism