

Tadeusz Klimski

"Problem Absolutu w filozofii
Arystotelesa", Włodzimierz Dłubacz,
Lublin 1992 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 29/2, 146-148

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

zasadę wyboru działań chroniących człowieka, czyli zasadę postępowania, która wyznacza etykę.

Odkrywamy tu podstawę etyki chronienia osób. Jest nią mądrość czyli jednoczesne ujmowanie prawdy o człowieku z odpowiednim dla niego dobrem. Jest nim z kolei kontemplacja czyli świadczenie człowieka o trwaniu relacji, wiążących byty. Jest nią także sumienie jako kierowanie się woli do dobra.

W tej etyce, wspartej na kontakcie osób aż przez ich istnienie, znajdujemy też podstawy chronienia realnych więzi z Bogiem. Odróżniając w tych więziach treść wnoszoną przez człowieka, od treści wnoszonej przez Boga, dochodzimy do rozpoznania tego, co nadprzyrodzone. Objawienie chrześcijańskie wyjaśnia nam nadprzyrodzoność jako dokonujące się w Chrystusie przez Wcielenie spotkanie się miłości Ojca z miłością człowieka. Ta miłość ludzka opornie zbliża się do otwartych ramion Boga. Poziom oporu to miara ciemnej nocy miłości.

Bóg nas pouczył, jak przewycięzać ciemną noc, a mądrość Kościoła przechowuje dla każdego z nas tę informację.

Aż w tych rejonach, w spełnianiu się i trwaniu miłości człowieka do człowieka oraz miłości do Boga, ma swój początek ochrona środowiska jako chronienie osób w ich istnieniu i w relacjach osobowych, łączących ludzi z ludźmi przez humanizm oraz łączących ludzi z Bogiem przez religię, lecz w tej jej wykładni, według której Chrystus dostosował w sobie miłość Ojca do miary człowieka i udostępnia tę miłość ludziom przez Ducha Świętego.

Możemy powiedzieć, że ochrona środowiska w swych najgłębszych uzasadnieniach i działaniach polega na wiązaniu ludzi przez miłość z Chrystusem.

Więź ludzi przez miłość z Chrystusem to Kościół. Tylko więc Kościół może skutecznie chronić środowisko osób.

Włodzimierz Dłubacz: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 197.

Sam tytuł książki wywołuje zainteresowanie filozofów ze względu na dwa ważne terminy: „absolut” i „Arystoteles”. Termin „absolut” zapowiada analizę zagadnienia Boga, a imię Arystotelesa informuje, że będą to rozważania poważne i doniosłe. Nie ma filozofa, który by był obojętny na poglądy Arystotelesa.

Zapowiadany w tytule książki problem Absolutu jest w książce utożsamiany z zagadnieniem Boga. Rozdział trzeci książki jest wprost zatytułowany *Koncepcja Boga*. Przy okazji podajmy, że w rozdziale pierwszym autor rozważa *Uwarunkowania epistemologiczno-metodologiczne*. Omawia tu przedmiot i sposób ludzkiego poznania, naturę wiedzy naukowej i jej przedmiot oraz problem poznania przyczynowego. W rozdziale drugim mówi o uwarunkowaniach fizykalno-metafizycznych problemu absolutu i bliżej zajmuje się obrazem świata i rozumieniem bytu. Zajmuje się bliżej budową kosmosu, fizykalnym i filozoficznym ujęciem ruchu, pojęciem bytu i substancji.

Wszystkie te tematy są w myśli Arystotelesa ważne a dla nas wciąż właśnie interesujące. Jednak przyciąga uwagę rozdział trzeci, wprost podejmujący problem Boga.

Trzeba od razu zauważyć, że utożsamienie Boga i Absolutu jest zrozumiałe, jednak od pracy naukowej wymagałoby się szerszego uzasadnienia zamienności tych terminów. Dziś bowiem, głównie w nurcie tomizmu, rozumie się Boga jako samoistne istnienie i zarazem osobę. Termin „Absolut” pod wpływem upowszechnianej myśli Hegla kojarzy się nam z duchem absolutnym. Arystoteles, co stwierdza autor książki na s. 133. utożsamia Boga z substancją pierwszą jako czystą formą. Trochę więc niepokoi niespójność terminologiczna między tytułem książki i tytułem trzeciego rozdziału.

Historyk filozofii uważa za historyczną niedokładność wprowadzenie terminu istnienie do analizy i prezentowania myśli Arystotelesa. Owszem, Arystoteles uważa pierwszego poruszyciela za przyczynę ruchu. Wciąż jednak rozważa wewnętrzną strukturę bytowa pierwszego poruszyciela. Wykazuje, że jeżeli jest ruch jako skutek, to musi być jego przyczyna. Termin „byt” nie odnosi u Arystotelesa do istnienia, lecz właśnie do bytowej struktury, a więc raczej do istoty. Można przypomnieć tu wielką polemikę ks. prof. M. A. Krąpca z ks. prof. S. Adamczykiem na temat problemu istnienia w filozofii Arystotelesa (patrz np. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, Lublin 1963, 308—356). Wynikało z tej polemiki, że Arystoteles nie podejmował rozważań nad istnieniem jako aktem bytu. Wciąż wiązał realność bytu z formą. Autor książki stwierdza, że Arystoteles ujmuje ruch w sposób fizyczny (s. 148). Termin istnienie jest więc w książce używany w znaczeniu potocznym. Wskazuje na to np. zdanie „wieczny ruch wymaga więc istnienia wiecznej substancji” (s. 149). Na takie potoczne rozumienie istnienia wskazuje też twierdzenie, że „jedyną przyczyną ruchu (ostatecznie) może być tylko akt w sobie” (s. 149). Termin „istnienie” jest więc u Arystotelesa zamienny z terminem „być”. Dodajmy też, że pierwsza przyczyna sprawcza jest według Arystotelesa zawsze przyczyną sprawczą ruchu. Przypomina to autor na s. 166. Wskazywanie więc na istnienie pierwszej przyczyny prowadziłoby do problemu istnienia świata. Arystoteles nie podejmuje takiego tematu. Przyczynowanie u Arystotelesa dotyczy istoty substancji jako bytu, a nie istnienia substancji. Nie jest więc wierne arystotelizmowi stwierdzenie, że „istnienie Boga jako przyczyny celowej jest więc dla świata czymś koniecznym” (s. 172). Przyczyna bytu (ontos arche) nie jest tym samym co przyczyna istnienia bytu (s. 172).

Problem stnienia Boga jest aktualnie w świecie i w Polsce przedmiotem szczególnej uwagi. Istnienie Boga jest kwestionowane. Trzeba prezentować ten problem z dużą precyzją. Także więc precyzyjnie musi być prezentowane ujęcie Arystotelesa. Uważny czytelnik książki natychmiast zauważy niedokładności, które polegają na utożsamieniu istnienia z bytowaniem i będzie sądził, że Arystoteles dość beztroško formułuje swoje stwierdzenia, bez wymaganego ładu terminologicznego.

Dobrze jednak się stało, że do literatury filozoficznej w Polsce można dopisać książkę o poglądach Arystotelesa. Książka wypełnia ogromną lukę w bibliografii. Rzadko już teraz się pisze o Arystotelesie. Autor skupia swe rozważania głównie na księdze VIII *Fizyki* i na księdze XII *Metafizyki*. Jest ona szerzej znana, gdyż przetłumaczył ją H. G. Gadamer, którego teksty wciąż jeszcze z uwagą się czyta. H. G. Gadamer jednak przetłumaczył termin „możność” jako „możliwość — *Möglichkeit*”. Zmienia to radykalnie myśl Arystotelesa. Realna możliwość staje się bowiem tożsama z pojęciem. Według Arystotelesa moż-

liwość jest tzw. czystą możliwością i realnie nie istnieje. Przekład H. G. Gadamera sugeruje, że metafizyka dotyczy pojęć, a nie rzeczy. Trzeba pisać o Arystotelesie i badać treść jego tekstów.

Recenzowana książka dotyczy, jak stwierdza jej autor w zakończeniu, zagadnienia pierwszego poruszcyciela. Słuszna też jest teza, że pierwszy poruszciciel uniesprzecznia obserwowany w świecie ruch. Powtórzmy jednak raz jeszcze, że ostrożniej należy sformułować podany wniosek Arystotelesa. Ten wniosek autor ujął następująco: „Arystoteles konkluduje, iż musi istnieć taki byt, który ostatecznie uniesprzecznia istnienie ruchu” (s. 179).

Tadeusz Klimski

Michael Gabel: *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchung zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik”*, Benno Verlag, Leipzig 1991, s. 247.

Praca (doktorska) Gabela zasługuje, już tylko ze względu na podjęty temat, na bacniejszą uwagę. Otwiera ją: *Słowo wstępne*, wykaz źródeł i literatury (s. V—XIX). We *Wprowadzeniu* (s. 1—34) autor koncentruje się na przedstawieniu dzieła i okresów twórczości Schelera oraz opisaniu jego metody filozofowania. W rozdziale I: *Intencjonalność jako struktura ducha* (s. 35—106), podejmuje zagadnienia związane z: wymiarami doświadczenia, redukcji fenomenologicznej oraz intencjonalnej struktury ducha. W rozdziale II: *Intencjonalność jako wydarzenie ducha* (s. 107—237), zajmuje się problematyką przeżycia intencjonalnego, zwłaszcza warunkami możliwości jego dynamiki. Pracę zamyka: *Słowo podsumowujące* oraz *Wykaz osób* (s. 237—247).

Max Scheler należy do grona najwybitniejszych myślicieli XX w. Podczas 30 lat pracy twórczej — od doktoratu w 1897 po niespodziewaną śmierć w 1928 — jego myśli koncentrowały się wokół pięciu tematów: miłości, wartości, osoby, świata i Boga. Jego oryginalny i inspirujący wkład do takich dyscyplin jak: antropologia filozoficzna, etyka, aksjologia, socjologia, filozofia religii i fenomenologia nie podlega dyskusji. Z rozpiętością zainteresowań i bogactwem myśli tego filozofa nie szła jednak w parze troska o systematyczne opracowanie poszczególnych twierdzeń. Scheler nie jest „robotnikiem” na polu filozofii, ona należy do filozoficznych wizjonerów.

W tych 30 latach twórczej pracy Schelera — przerywanych krótszymi i dłuższymi okresami milczenia — można wskazać trzy okresy (lub fazy). Powszechnie przyjmuje się, że pierwsza faza (trwająca do I wojny światowej) i trzecia (od około roku 1921 do śmierci) mają największe znaczenie ze względu na genialne zastosowanie metody fenomenologicznej i odwrócenie się Schelera od tradycji filozofii europejskiej, konkretnie: od chrześcijańskiego rozumienia Boga. Im też poświęcono do tej pory najwięcej uwagi. I w tym miejscu praca Gabela zasługuje na szczególną uwagę, gdyż koncentruje się na środowiskowym, najmniej znanym okresie twórczości Schelera, na jego rozumieniu intencjonalności w tym czasie. Gabel analizuje szczegółowo,