

MAREK SZULAKIEWICZ

Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Bydgoszczy

NOWY POWRÓT PLATONA?

Werner Beierwaltes: *Platonismus im Christentum.*
Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 222 s.

Problem powrotu filozofów, którzy po okresach zapomnienia, nieobecności, wracają w samo centrum filozofii, jest jednym z ważniejszych zagadnień dla historyków. We współczesnej literaturze dostrzec można w sposób wyraźny „powrót neokantyzmu”, o którym się nie tylko mówi, ale również odczytuje na nowo, podkreślając jego znaczenie w kulturze przełomu wieków. Oto skazana na zapomnienie „szkolna filozofia” wraca w roli pomocnika w rozumieniu współczesnej kultury. Podobnie w ród tych powrotów dostrzec można obecność Platona. Wiele prac na ten temat każe przypuszczać, że zmienia się forma jego obecności, ale wraca również Platon¹.

Wiek XX nie jest wiekiem Platona. Mimo znanego i często cytowanego stwierdzenia Whiteheada, filozofia XX wieku rozwijała się w oddalaniu od Platona. Owo oddalanie, przyjmujące niekiedy postać antyplatonizmu, sięgające korzeniami do wartościowania zmysłowości przez I. Kanta, zostało utwierdzone w XIX wieku przez F. Nietzschego, który kazał Platonowi „czervenąć się ze wstydu” za formę metafizyki i przyjęte za drogę dla przyszłej filozofii przez M. Heideggera. Ten ostatni właśnie na rozstaniu z Platonem buduje swoją filozofię i nadaje kierunek podstawowemu nurtowi filozofii XX wieku. Proces ten pod koniec naszego stulecia doprowadza do skrajnego antyplatonizmu, w którym nie tylko redukuje się „uniwersalia” do tego, co „przygodne”, lecz również samej idei filozofowania odbiera się chęć „poszukiwania prawdy” na rzecz jedynie „podtrzymywania konwersacji” (R. Rorty).

Takie antyplatonistyczne demaskowanie idei, uniwersaliów umieściło w XX wieku filozofii Platona na pozycjach z góry przegranych. Nie tylko jednak w ten sposób, ale filozof ten został rozpoznany jako twórca fałszywych konstrukcji metafizyki. Konsekwentne demaskowanie Platona i neoplatonizmu

¹ Jako przykład może służyć: T. Kobusch (Hrsg.): *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte.* Darmstadt 1997; P. Paczkowski: *Jedno filozofii Platona.* Rzeszów 1998.

oznaczało co więcej: oto nie ma już żadnej prawdy i zasady w imię której można na prowadzić sam proces demaskowania. Lecz jeżeli i to jest niemożliwe, to antyplatonizm przekształca się w konieczność **milczenia** o Platonie. Nieobecność Platona pod koniec wieku to ostatni etap antyplatonizmu, w którym filozofia dowodzi tezy Nietzschego, że skoro „prawdziwy wiatr” stał się bańką, to również „wiatr pozorny” uległ rozpadowi, a z metafizyki Platona nic już nie zostaje i najlepiej o niej milczeć, jak o czymś wstydliwym.

Rozstanie z metafizyką w XX wieku i porzucenie funkcjonalistycznej koncepcji myślenia oznacza wielką trudność w podejmowaniu prób powrotu do Platona. Centrum filozofii wydaje się być przed Platonem zamknięte. Skoro bowiem – jak mówi Rorty – „absurdem jest sama platońska idea Prawdy”², to inne niż tylko historyczne przypomnienie Platona musi oznaczać zawracanie filozofii ponownie ku metafizycznemu poszukiwaniu, „rzeczywiście ci samej w sobie”, czyli w tej interpretacji ku absurdowi. Dlatego ta filozofia współczesna wydaje się być skazana na milczenie o metafizyce Platona, albo też na podjęcie rewolucyjnej próby zmiany nastawienia wobec metafizyki i wyzwolenie się od jej zapomnienia. To ostatnie napotyka jednak na tak wielki opór hermeneutyczno-zykowego nurtu filozofii współczesnej, że nazbyt prędko rezygnuje się z potrzeby pewności i Prawdy, aby tylko pozostać wiernym zabiegom pozbawiającym ją metafizyk. Dla Platona nie ma tu miejsca.

Wydaje się zatem, że Platon jest skazany na nieobecność. Ale oto znajduje się nowa droga uratowania Platona i metafizyki. Jest to droga wskazywania jego „wobecności” poza filozofię i podkreślanie tym samym, że potrzeba pewności i Prawdy nie jest wcale przywilejem filozofów, a człowiek pragnie tego nawet wtedy, gdy filozofia zgłasza swe wyrażenie *votum separatum*. Jedną z tych dróg wyznacza odnajdywanie i podkreślanie obecności Platona i neoplatonizmu w chrześcijaństwie. Recenzowana książka jest tego wyrazem przejawem.

Werner Beierwaltes, profesor filozofii na uniwersytecie w Monachium, autor między innymi *Heideggers Rückgang zu den Griechen* (1995), zajmuje się w sposób szczególny Platonem i neoplatonizmem (*Platonismus und Idealismus*, 1972). *Platonismus in Christentum* jest pracą, w której próbuje przedstawić, „że idea chrześcijańska, wraz z odpowiednimi jej formami refleksji, musiała odnaleźć jedno z centralnymi elementami filozofii neoplatonickiej” (s. 20). Aby ukazać ten proces, wybiera autor formy „szczytnej symbiozy” i przedstawia ją w filozofii Mariusza Wiktoryna, Dionizego, Bonaventury, Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy i Marsilia Ficino.

² R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka. Warszawa 1994, s. 335.

Uratowanie Platona przez teologię chrześcijańską wymaga jednak pewnego zabiegu, który dosyć często dokonywany jest z perspektywy współczesnej filozofii, ale również i teologu. Zabieg ten widoczny jest także w omawianej pracy. Polega on na ustanowieniu trwałego związku między filozofią i teologią chrześcijańską i wyraznym podkreśleniu, że ta ostatnia, będąc rozumieniem wiary, nie może istnieć bez filozofii, za zmieniając się tylko formy wzajemnych relacji, i że występuje w niej „pojęcia i struktury myślowe zapożyczone z określonej tradycji filozoficznej”³. Chrześcijańska teologia konstytuuje się w horyzoncie **jakiej** filozofii. Tę drogę podąża również autor recenzowanej książki: „Teologia - stwierdza - potrzebuje filozofii jako formy refleksji pojęciowej i jako rzeczowego fundamentu i implikatu jej centralnych treści myślenia; i filozofia potrzebuje teologu, o ile nie rezygnuje z centralnych dla niej odnośników pytań o Absolut, byt, Boga jako pełni bytu i myślenia, tzn. o ile nie chciałaby się pozbawić tego wszystkiego przez nieodpowiedzialne niedbalstwo, ignorancję lub z powodu jakiejś negacji systematycznej” (s. 8). Autor zmienia zatem historyczne już pytanie Tertuliana „Co mają ze sobą Ateny i Jerozolima?” na bardziej dosadne pytanie „Czym byłaby chrześcijańska teologia bez Jerozolimy i bez Aten?”. Efektem tych rozważań jest stwierdzenie, że „... filozoficzna terminologia i metaforyka w teologii chrześcijańskiej nie są dowolnymi ornamentami jakiegoś całkowicie innego myślenia, lecz są wyraznymi znakami współkreślenia (*Mit-Bestimmung*) istoty teologu” (s. 12). Oznacza to zatem, że hellenizacja chrześcijaństwa wcale nie prowadzi do sekularyzacji, czy też jakiegoś niebezpiecznego dla obu stron kompromisu, lecz staje się warunkiem jakoś nowego obszaru, w którym teologia i filozofia zachowują swoją własność.

Metodologicznym rozważaniom na temat spotkania teologii i filozofii poświęca autor obszerny *Wst p.* Na szczególnie uważać zasługuje tu wskazanie kilku „antytezy” w zestawianiu „greckiego myślenia” i chrześcijańskiej teologii (s. 14 i n.). Greckie myślenie zwrócone jest ku „ogólności”, „istocie”, chrześcijańska teologia zaś ku „faktyczności”, pierwsze jest „niehistoryczne”, drugie właściwie „historyczne”, greckie myślenie jest „kosmocentryczne”, chrześcijańskie zaś „antropocentryczne”, pierwsze jest statyczne i apersonalne, drugie dynamiczne i personalne, greckie myślenie zna Erosa jako „dążenie do innego”, chrześcijańskie jako Agape itd. Takich sprzeczności może na oczywiste znaleźć znacznie więcej. Autor nie chce ich jednak szukać, wkraczając na inną drogę. Nie chcąc konfrontować filozofii greckiej z chrześcijaństwem próbuje przedstawić owo spotkanie jako „zlewanie się horyzontów” (*Horizontverschmelzung*) (s. 17).

³ Por. Jan Paweł II: *Fides et ratio*. Kraków 1999, s. 75.

Ksi ąska składa si ę z sze ścią samodzielnych cz ęści, w których autor pokazuje, jak praktycznie wygl ądało owo „zlewianie si ę horyzontów”. Jako pierwszy temat podejmuje Beierwaltes problem Trójcy ęwi tej, który pojawia si ę z perspektywy neoplatonizmu u tłumacza Ennead Mariusza Wiktoryna. (*Trinitarisches Denken. Substantia und Subsistentia bei Marius Victorinus*, s. 25-43). Przypomnijmy tu, ę Credo nicejskie (325 r.) zatwierdzało jedynie wiar ę w Ducha ęwi tego i dopiero po kilkudziesi ęciu latach pojawia si ę dyskusja na te tematy. Na Wschodzie uczestniczyli w niej Ojcowie kapadoccy, na Zachodzie za ędwaj filozofowie zwi ęzani z Platonem i neoplatonizmem. Pierwszym z nich był w ła nie Mariusz Wiktoryn, drugim ęw. Augustyn. Autor wskazuje, ę „trynitarno ę” wyrasta ze strony objawienia, lecz jednocze ęnie nie burzy „hellenizacji chrze ęcija stwa” (s. 27). Wraz z dyskusj ę na temat *Mysterium Trinitatis* nie tylko okre lone my ęli filozoficzne, lecz tak ę konkretne koncepcje filozoficzne sta ły si ę istotnymi momentami refleksji teologicznej. Platon i neoplatonizm pojawiaj ę si ę tu w samym centrum chrze ęcija stwa. W ła nie Wiktoryn, czerpi ęc natchnienie z Plotyna, sformułowal ę twierdzenia filozoficzne dotycz ęce tego chrze ęcija skiego dogmatu (s. 28).

Rozdział drugi *Dionysios Areopagites - ein christlicher Proklos?* (s. 44 - 84) podejmuje zagadnienie znacznie powa ęniejsze ni ę tylko wykorzystanie my ęli neoplato ęskich. Autor formuluje tu problem, na ile filozofia neoplato ska przeformułowala ę chrze ęcija skie my ęlenie i na ile stworzyła z nim syntez ę (s. 49). Dionizy Areopagita zostaje tu przedstawiony jako przyk ęład my ęliciela, którego twórczo ęnie jest do pomy ęlenia bez filozofii ate ęskiego neoplato czyka Proklosa (s. 48), a jednocze ęnie który neoplatonizm rozwija dalej chrze ęcija skiemu objawieniu. Stworzona przez Dionizego Areopagit ę teologia jest ekstremalnym przyk ęładem hellenizacji chrze ęcija stwa (s. 49) tworzc ę udane chrze ęcija skie odpowiedniki stanowiska neoplato ęskiego. Jeszcze dalej idzie jednak ęw. Bonawentura (rozprawa trzecia *Gutheit als Grund der Trinität. Dionysius und Bonawentura*, s. 85 - 99), którego my ęlenie jest „motywowane i formowane przez filozofi ę neoplato ęsk ę” (s. 86). Z neoplatonizmu przejmuje on przede wszystkim „poj ęcie Boga, który jest jednocze ęnie 'ponad wszystkim' i 'we wszystkim'” (s. 87). Podobnie dowodzi Beierwaltes - cz ę czwarta *'Und das Ein machet uns saelic'. Meister Eckhart Begriff der Einheit und der Einung*, s. 100-129 - ę Mistrz Eckhart powi ęzał plato ęski paradygmat my ęlenia metafizycznego z wy ęszym szczeblem religijno ęci (s. 100). Za Miko ęłaj Kuza czyk - cz ę pi ęta *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius* - prowadzi dalej my ęlenie neoplato ęskie ł cz ęc neoplato ęsk ę metafizyk ę jedno ęci z chrze ęcija ska nauk ę o Trójcy. „Ca ęła filozoficzna teologia lub teologiczna filozofia Kuza czyka na temat podstawy (*Grund*) jest - stwierdza autor - neoplato ęska” (s. 157).

Ostatnia cz *Der Selbstbezug des Denkens: Plotin-Augustinus-Ficino* (s. 130-204) podejmuje problem obecności neoplatonickiego pojęcia ducha w myśleniu chrześcijańskim. Autor prowadzi, w jaki sposób „myślenie Jedni” (*Denken des Einen*) pojawia się w historii myślenia w trzech odstępach: Plotyna, w. Augustyna i Ficina.

Po przeczytaniu książki Beierwaltesa czytelnik nieuchronnie musi zadać pytanie o znaczenie przypomnienia - czasem oczywistych - faktów i myśli z dziejów filozofii i chrześcijaństwa. Nie ulega bowiem w wątpliwość, że chrześcijaństwo - wywodzi się z życia religijnego późnego judaizmu - przeszło gruntowne przemiany pod wpływem idei greckich. Za właściwy Platon stał się znakomitym przewodnikiem, który odwracał ludzkie spojrzenie od rzeczywistości zmysłowej i kierował je ku światu niematerialnemu. Teologia, która wyrastała w tym platońskim (i plotynskim) kontekście, była zupełnie inną niż ta, która podstawą swego istnienia znalazła się u Arystotelesa. Ten pierwszy - jak to przedstawił Rafał w „Szkoła atejskiej” - wskazywał palcem na niebo, drugi zaś na ziemię. Beierwaltes przypomina zatem pojęcie i strukturę myślenia teologii zapożyczonych z określonej tradycji filozoficznej, platońskiej i neoplatonickiej, która dzisiaj nie pojawia się często w centrum teologii. Lecz aparatura ta jest przecież obecna w chrześcijaństwie, stanowić swoiste przechowanie myślenia Platona i Plotyna. Prawdą jest oczywiście, że przez wiele wieków posługiwano się nie platońską (plotynską), lecz arystotelesowsko-tomistyczną aparaturą pojęć. Ta pierwsza opierała się na metafizyce Jedni, druga na metafizyce Bytu, implikując całkowicie odmienny stosunek Boga do stworzenia. Bóg jako Jedno nie był bytem, ten ostatni pojawia się dopiero na poziomie stworzonym. Takie odmiennie podstawy ustanawiały zupełnie inne teologii nie te, w których z góry (wcześniej) zakładało się, że stosunek Boga do stworzenia określony jest „transmisją ontologiczną”. Skoro Bóg jest bytem - jak chce tego tradycja arystotelesowsko-tomistyczna - to inaczej wygląda teologia, inaczej stworzenie itp.

Lecz nawet wtedy, gdy podstawowy nurt teologii chrześcijańskiej związał się z Arystotelesem, a nie z Platonem i Plotynem, to jednak ten ostatni nigdy nie został z niego wyrzucony. Czy chce się tego, czy nie, Platon i neoplatonizm pozostali trwałymi jej elementami i wracają coraz częściej w mistyce (do wiadczenia jedno ci).

Przypomnienie w tku platońskiego w chrześcijaństwie w recenzowanej książce prowadzi również do pytania o to, jaka filozofia nadaje się dzisiaj do tego, aby rozjaśnić i oświecić ewangeliczne ludziom naszych czasów? Wydaje się bowiem, że aparat pojęciowy filozofii bytu okazuje się niewystarczający, lub też nieprzystający do współczesnej umysłowości, czego wyrazem była np. „teologia miernicy Boga”. Czy może zatem i tu wraca czas Platona i neo-

platonizmu? To jest naturalnie problem teologii za wybór musi być dokonany z pełną wiadomością i jasnością umysłu, gdy jego następstwa są niezwykle poważne.

Dla filozofii przypomnienie obecności Platona i neoplatonizmu ukazuje, że wiążąc ten nadal żyjący i mój należałoby, jak Hölderlin, powiedzieć :

„Ich glaube, wir werden am Ende alle sagen:
heiliger Plato, vergib! man hat schwer
an dir gesündigt”.