

D a n i l o F a c c a

Antymodernizm i „postmodernizm” we włoskiej neoscholastyce. Cornelio Fabro i Gustavo Bontadini

Nowożytna myśl filozoficzna w XX stuleciu była często przedmiotem krytyki, a nawet jawnej wrogości. Od Husserla, który interpretował ją jako naturalistyczny scjentyzm, skrywający prawdziwie ludzki wymiar *Lebensweltu*, przez Heideggera, który epokę „techniki” objął ogólną *Destruktion* „zachodniej metafizyki”, po szkołę frankfurcką i jej utopistyczną krytykę „instrumentalnego rozumu”, wydaje się, że to właśnie niemiecka myśl postnietzscheańska zagrzewa do boju w antymodernistycznej batalii, podjętej później w wielu dziedzinach współczesnej kultury. Nie należy jednak zapominać, że zakwestionowanie nowożytnej myśli charakteryzuje także ważne działy współczesnej filozofii katolickiej, w szczególności zaś neoscholastykę lub neotomizm. Najważniejsze nasuwające się tu nazwiska to Maritain, który jednak z czasem złagodził swój antymodernizm, oraz Gilson, który w swoim *L'etre et l'essence* (I wyd. 1948) zaproponował całościową interpretację historii filozofii, w ramach której faza nowożytna uznana została za okres kryzysu.

Chciałbym tutaj przedstawić dwóch filozofów zaliczanych do grona najwybitniejszych przedstawicieli włoskiej neoscholastyki XX wieku – ojca Cornelio Fabro i Gustavo Bontadiniego, którzy podjęli problem całościowej interpretacji filozofii postkartezjańskiej. Takie zestawienie pozwala, z jednej strony, pokazać swoiste cechy neotomizmu włoskiego, a z drugiej, jego znaczne wewnętrzne zróżnicowanie. Wybór tych autorów podyktowany był zarówno ich autorytetem, jak i tym, że choć zasadniczo żaden z nich nie był historykiem filozofii, interpretacja myśli nowożytnej ich autorstwa charakteryzuje się dostateczną wyrazistością.

1. Cornelio Fabro. Neotomizm i filozofia egzystencji

O. Cornelio Fabro¹ debiutował w 1939 dziełem pt. *Metafizyczne pojęcie uczestnictwa według św. Tomasza z Akwinu*², które to dzieło wpisuje się w ruch odnowy i głębszej analizy myśli Akwinaty zapoczątkowany przed sześćdziesięciu laty encykliką *Aeterni Patris*, a obejmujący w istocie kilkadziesiąt lat wcześniejszych badań neotomistycznych, zwłaszcza we Francji, w Belgii i w Niemczech. Młody Fabro chce jednak w tej książce wykazać się oryginalnością na tle europejskiego neotomizmu. Doktrynę *actus essendi*, zwornik tomizmu, należy rozumieć w świetle platonizującego pojęcia uczestnictwa, czyli – pojęcie aktu i możliwości są pochodne; pierwotne są natomiast pojęcia „uczestniczący” i „uczestniczony”³. Według Fabro wszystkie istniejące byty uczestniczą mniej lub bardziej w akcie bytu, który z kolei w swoim najdoskonalszym wydaniu, czyli najwyższym akcie, jest *ipsum esse subsistens* – czystym aktem bycia. W bycie stworzonym zatem relacja uczestnictwa jest bardziej podstawowa od rozróżnienia na istotę i istnienie⁴. Z tego powodu uczestnictwo stanowi „ostatnią metafizyczną rację tomistycznego pojęcia stworzenia”⁵, czyli dostarcza filozoficznej interpretacji biblijnego pojęcia stworzenia. Tym samym umożliwia ufundowanie owej chrześcijańskiej filozofii, której z lepszym lub gorszym skutkiem tak wielu poszukuje.

To młodzieńcze dzieło świadczy o tym, że Fabro był całkowicie pochłonięty zabezpieczaniem teoretycznych podstaw tomizmu, a przy tym pozornie nie wykazywał żadnego zainteresowania kolejami losu myśli nowożytnej. Jest to jednak wrażenie mylne i nietrudno je sprostować. W tym celu wystarczy uznać przed chwilą omówioną pracę za pewien etap drogi, zainicjowanej pracą magisterską z filozofii zatytułowaną *D. Hume e la critica del concetto di causa* [D. Hume i krytyka pojęcia przyczyny] (czyli krytyką jednego z kluczowych momentów nowożytnego odrzucenia metafizyki) i ukoronowanej *opus maximum* Fabro, tj. *Partecipazione e causalità in S. Tommaso d'Aquino*⁶, gdzie tomistyczna nauka o uczestnictwie została już bezpośrednio zestawiona z filozofią nowożytną. Tym samym

¹ Okolice Udine 1911 – Rzym 1995, należał do zgromadzenia stygmatyków. Ukończył studia na wydziale filozofii, teologii i biologii, wykładał m.in. na papieskich uniwersytetach Laterańskim i Urbaniańskim, w Angelicum, przez rok (1957–8) na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie oraz w Perugii do 1981 roku. W 1959 na Uniwersytecie Urbaniańskim założył Instytut Historii Ateizmu. Był doradcą naukowym Kongregacji Nauki Wiary (czyli byłego Świętego Oficjum).

² *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Milano 1939.

³ Tamże, s. 361.

⁴ To zarzut wymierzony w Gilsona, który ignorując uczestnictwo – być może dlatego, że Tomasz uważał za czystego arystotelika i antyplatonika – zatrzymał się na wstępnym rozumieniu pojęcia *esse*, tamże s. 205

⁵ Tamże, s. 25.

⁶ Torino 1960.

wypracowanie pojęcia przyczynowości jako uczestnictwa przestaje być zwykłym wkładem w badania nad myślą Akwinaty, wewnętrzną sprawą neotomizmu. W swoich pracach Fabro urzeczywistnia to, co w istocie było powołaniem tego ruchu – równoprawną konfrontację z nowożytną filozofią, której podstawy uznano za niedające się pogodzić z chrześcijańskim światopoglądem. Neotomizm zatem, zdaniem Fabro, dysponuje środkami, by stać się czymś znacznie więcej niż tylko doktryną filozoficzną dla alumnów seminariów duchownych czy katolickich szkół. Jeśli tylko uda mu się odnowić i uporządkować własne przesłanki, będzie mógł zmierzyć się z nowożytną myślą bez kompleksów, a nawet z pozycji wyższości. Filozofia ta jest bowiem syntezą klasycznej myśli platońskiej i arystotelesowskiej, co więcej, wierną wykonawczynią dziedzictwa ojca założyciela metafizyki – Parmenidesa⁷, jednym słowem zasługuje na miano „wieczystej”.

Dobry przykład tej witalności tomizmu w zakresie teorii podaje sam Fabro w tekście z dziedziny psychologii teoretycznej *Myśl i percepcja*⁸, gdzie pojęcie uczestnictwa zostaje rozciągnięte z płaszczyzny ontologicznej na gnozeologiczną: zmysły „uczestniczą” we wspólnym zmyśle – ten z kolei w wyobraźni, wyobrażenia w poznaniu... i pamięci, które wreszcie uczestniczą w inteligencji – i dzieje się tak dlatego, że nawet zwykły akt postrzeżenia zakłada poznanie absolutnego Bytu (a zatem „uczestniczy” w nim). Pozwala to wyjaśnić dynamiczną („dialektyczną”) jedność poznania, w którego niższych stopniach obecne są potencjalnie następne i te ostatnie przejmują pierwsze. Teoria ta – wedle autora – w porównaniu do nowożytnych koncepcji logicznych, mających tendencję do matematyzującego formalizmu, lepiej dostosowuje się do języka i problemów współczesnych nauk o człowieku, by nie wspomnieć o metafizyce i filozofii.

Z historycznego punktu widzenia natomiast Fabro jest teraz w stanie stworzyć swego rodzaju trybunał, w którym sędziami są, z jednej strony, neotomistyczna koncepcja istnienia jako uczestnictwa w akcie bytu, a z drugiej, tradycyjne pojmowanie zasady autorytetu Kościoła katolickiego. Przed majestat tego trybunału zostają wezwani najważniejsi przedstawiciele myśli nowożytnej, poczynawszy od reformacji, od tzw. drugiej scholastyki, przez Kartezjusza, aż po lata 50. XX wieku. Tę konfrontację Fabro przeprowadza w wielu tekstach. Tutaj weźmiemy pod uwagę dwa najważniejsze i najobszerniejsze: *Od bytu do istnienia*⁹ i *Wprowadzenie do nowożytnego ateizmu*¹⁰.

⁷ Odwołania do Parmenidesa pojawiają się u Fabro coraz częściej od połowy lat 50. XX w. Należy przypuszczać, że są one konsekwencją zasymilowania Heideggera. Należy poza tym zwrócić uwagę, że „powrót do Parmenidesa” jest zjawiskiem typowym dla neoscholastyki tego okresu. Pozwalam sobie odesłać do własnego *Wstępu*, w: E. Severino, *Powrót do Parmenidesa*, Warszawa 2005.

⁸ *Pensiero e percezione*, Brescia 1962, II. wyd. (I wyd. Milano 1941).

⁹ *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1965, II wyd. (I wyd. 1957). Dzięki temu tomowi wygrywa konkurs na stanowisko profesora zwyczajnego. Fabro był pierwszym duchownym mianowanym profesorem zwyczajnym w państwowym uniwersytecie od czasów zjednoczenia Włoch.

¹⁰ *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964 (II wyd. 1969).

W pierwszym Fabro zajmuje się przede wszystkim dojrzałą fazą myśli nowożytnej, w której – jego zdaniem – można już dostrzec nieuchronne jej wyczerpanie, tj. Kantem, Heglem, ich krytykiem Kierkegaardem oraz ich współczesnymi kontynuatorami – Jaspersem i Heideggerem. Fabro wysuwa tezę, że „protestancka duchowość”, rezygnując z pośrednictwa Kościoła w interpretacji objawionych dogmatów, „wywołała proces pogłębiającego się kryzysu chrześcijaństwa; w wyniku tego niepowstrzymanego procesu korozji i drgawek sam protestantyzm – jako religia objawiona – uległ najpierw oświeceniowemu racjonalizmowi i romantycznemu idealizmowi (Kant, Hegel, Schleiermacher), a później tzw. liberalnej teologii, aż po najnowszy teologiczny historycyzm i samego Jaspersa, z winy których ulotniła się bez śladu nadprzyrodzona i transcendentna treść chrześcijaństwa”¹¹. Negacja wiary w dogmat jest, zdaniem Fabro, jedynie pewnym momentem bardziej zasadniczego zjawiska. Chodzi o to, że pod naporem protestanckiej duchowości myśl nowożytna zaczęła negować wartość wszelkiej „wiary”, także „wiary przyrodzonej” (*fede naturale*), dzięki której człowiek nie wątpi, że jego akty poznawcze i praktyczne natrafiają na konkretny, „obecny”, „sytuacyjny” byt, czyli „aktualny” byt filozofii tomistycznej. Odwołując się tutaj do *leitmotiv*u filozofii neoscholastycznej z pierwszej połowy stulecia, Fabro podkreśla, że w ujęciu nowożytnym świadomość natrafia jedynie na treści, na „istoty” (*essenze*). Nie będąc zatem w stanie dokonać skoku (*Sprung*) do rzeczywistego istnienia, ogranicza się ona do kontemplowania świata czystych możliwości. Byt myślny, byt możliwy, staje się więc pierwotny wobec bytu rzeczywistego.

Historycznie istnieje zatem *fil rouge* między Kartezjańskim *cogito*, ukazującym poznanie jako zamknięte w sobie, Hegłowską absolutną myślą, która jest „pojęciem”, a współczesnym ateizmem w jego ukrytych i jawnych formach (można by powiedzieć: „od Kartezjusza do Sartre’a”): przyczyną jest zawsze brak wiary w to, że w poznaniu zwracamy się wprost do rzeczywistego bytu¹². Konieczne jest więc odbycie „nowej drogi wstecz, by odnaleźć – kolejno, poczynawszy od filozofii współczesnej przez transcendentalny idealizm aż do Kanta i dalej – ów wątek wiary jako organu poznania istnienia i poczucie rzeczywistości (*facoltà del reale*), który czyni z człowieka »istotę ek-statyczną« w świecie i każdego człowieka w jego świecie”¹³.

W tym punkcie w intelektualnej drodze Fabro czymś naturalnym staje się spotkanie z tym, kto właśnie z pozycji pewnej filozofii istnienia piętnował zarazem zlaicyzowane chrześcijaństwo protestanckie i heglizm. To Fabro właśnie, bardziej niż ktokolwiek inny, dzięki swoim tłumaczeniom i pracom na temat Kierkegaarda, przyczynił się do wprowadzenia do Włoch duńskiego myśliciela. Inspiracja

¹¹ *Dall'essere all'esistente*, wyd. cyt., s. 71–72.

¹² Tamże, końcowy rozdział „La verità della fede come sintesi in atto della »persona«”.

¹³ Tamże, s. 504.

jego myślą towarzyszyła rozważaniom Fabro przez całe życie. Sam lubił określać się mianem „filozofa wolności” i właśnie w aktach egzystencjalnej wolności widział najwyższą ludzką formę wyrazu aktualności bytu. Jeśli wykluczyć pewną przychylność wobec Heideggera (ostrożną jednak i ograniczoną do *pars destruens* jego myśli), Kierkegaard jest zasadniczo jedynym filozofem, którego Fabro docenia na tle ogólnego marazmu epoki nowożytnej. Choć chaotyczny i wewnętrznie sprzeczny, choć ograniczony przez fakt, że żył w dusznym, prowincjonalnym środowisku, choć jego krytyka protestanckiej mentalności i religijności jest znacznie bardziej zrozumiała niż konstruktywna część jego myśli, Kierkegaard z pewnością utrzymał odpowiednią koncepcję relacji „jednostki” i prawdy dzięki temu, że odrzucił Heglowską tożsamość rzeczywistości i racjonalności oraz zdobył się na konsekwentny „skok” do istnienia. Poza tym, ostrzegając co prawda przed robbieniem z Kierkegarda myśliciela i teologa katolickiego, Fabro nie wyklucza, że taka hipoteza nie jest całkowicie pozbawiona podstaw. W takich tekstach jak *Okruchy filozoficzne*¹⁴ czy *Dopisek (Efterskrift)* z 1846 r. niewiele jest w gruncie rzeczy punktów, na które święty Tomasz by nie przystał.

Nowożytność i ateizm

Jak widać, Fabro przygotował już teren, umożliwiający odczytanie nowożytności za pośrednictwem kategorii „ateizmu”. Ten temat i tę interpretację rozwinął obszernie w monumentalnym dziele *Wprowadzenie do nowożytnego ateizmu*, które należy postawić obok innych dzieł wydanych w tamtych dziesięcioleciach, by przypomnieć tylko filozofów – Maritaina¹⁵, Gilsona¹⁶ i we Włoszech Augusto del Noce¹⁷. Fabro opisuje – nie bez akcentów heideggerowsko-apokaliptycznych – z pozycji obserwatora ery atomowej zagubienie współczesnej cywilizacji, „która z niczego uczyniła fundament bytu [...]. I tak, by z tej aktywnej nicości dotrzeć do centrum świadomości, nie tylko filozofia wyzbyła się żywego Boga, ale także literatura, sztuka, polityka i cały szereg nauk o duchu wykluczyły ze swego pola widzenia prawdziwego Boga, który przez stulecia wspierał twórców cywilizacji i obrońców wolności, jako Ojciec ludzi i jedyna prawdziwa upragniona ucieczka w zwątpieniu i bólu”¹⁸.

Katastrofa ta ma swoje korzenie w niedostosowaniu filozofii zrodzonej z „upadającej i formalistycznej” (czyli posttomistycznej) scholastyki do wyzwań nowożytnej cywilizacji, przede wszystkim nowego ducha naukowego i jego woli two-

¹⁴ Warszawa 1988 (tłum. K. Toeplitz).

¹⁵ *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1949.

¹⁶ *God and Philosophy*, London 1941, i *L'athéisme difficile*, Paris 1979.

¹⁷ *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.

¹⁸ *Introduzione all'ateismo moderno*, wyd. cyt., s. 9.

zenia *regnum hominis*¹⁹. Odpowiedzią filozofii na to wezwanie było bowiem Kartezjańskie *cogito*, będące pierwszym przejawem tego, co Fabro określa mianem „zasady immanencji” (*principio di immanenza*). Zasada ta charakteryzuje cały bieg filozofii nowożytnej. Począwszy od Kartezjusza, byt będzie tylko bytem myślanym przez świadomość lub bytem pożądanym przez ludzką *praxis*. Nie ma więc transcendentnego aktu bytu – czyli zewnętrznego w stosunku do świadomości. Za pośrednictwem Spinozy, Leibniza, scholastyki Wolffiańskiej, Kanta – ta immanentystyczna tendencja przechodzi do Hegla, u którego święci triumfy przede wszystkim w pojęciu absolutnej wiedzy i negacji rzeczywistości tego, co skończone. Nowożytna filozofia zastąpiła w ten sposób pojęcie uczestnictwa (*partecipazione*), będące podstawą relacji Byt–byt stworzony, pojęciem „przynależności” (*appartenenza*): to, co skończone, „należy” do nieskończonego, ztraca się w nim i jako skończone nie może się utrzymać²⁰.

Historia nowożytnej filozofii jest zatem historią „zapomnienia o bycie”, którego ostatecznym skutkiem jest zanik rozróżnienia między Bogiem a człowiekiem. Zrodzony w ten sposób ateizm towarzyszy zarówno formom zdesperowanego nihilizmu, jak i tendencjom do „radikalnego humanizmu”, które nie są niczym innym jak nieuchronnie skazaną na niepowodzenie próbą ubóstwienia człowieka. Parabola nowożytnej filozofii zamyka się zatem wraz z Nietzscheańskim nihilizmem, który jednak jest zarazem jej *cul de sac*.

W XX wieku jednak, zwłaszcza w okresie powojennym, podniosły się głosy zwracające uwagę na wyczerpanie się nowożytności. Za najważniejszy, zarówno przez wzgląd na pewne pokrewieństwo teoretyczne z własną problematyką (byt, prawda jako otwarcie i odkrywanie), jak i ze względu na radykalizm wizji historycznej (krytyka „epoki techniki” i „czasu świato-obrazu”), uznaje Fabro głos Heideggera, myśliciela, którym wiele się zajmował i z którym łączyły go także osobiste kontakty. Wspomnieliśmy wcześniej o temacie *Seinsvergessenheit*²¹, a także ogólniej o licznych stronicach *Introduzione all'ateismo* oraz *Partecipazione e causalità*, podejmujących poglądy myśliciela z Messkirch na temat historii myśli zachodniej. Z ogólnej klęski tej ostatniej, zdaniem Fabro, należy naturalnie wyłączyć św. Tomasza. Nie można mu zarzucić wyparcia „różnicy ontologicznej” między bytem a byciem, ponieważ w tomizmie *esse* jest nie tylko „faktem istnienia”

¹⁹ Tamże (wyd. 1964), s. 985 i n.

²⁰ Tamże, s. 964–980.

²¹ Właśnie ta problematyka rozpoczyna kolejną konfrontację z myślą nowożytną w późniejszej pracy Fabro o znamienym tytule: *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano 1997 (I wyd. 1983), s. 12 i nn. oraz 252 i nn. Pokrewieństwo (tematyczne, językowe) Fabro wobec Heideggera ma historyczne podstawy, warto tu bowiem przypomnieć, że także korzenie myśli Heideggera są scholastyczne. Na ten temat zob. F. Volpi, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova 1976 i H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, Warszawa 1997 (rodz. I, II).

(gdyby tak było, bycie byłoby rzeczywiście postrzegane jako „konieczne zdarzenie historyczne, zamknięte w historyczno-czasowych współrzędnych”, a zatem pojmowane wzorem bytu jako zwykła „obecność”), lecz także aktem, a w swoim najpełniejszym, granicznym wyrazie, czystym aktem, czyli istniejącym bez szczególnej istoty jak byty skończone²². Pozostała część analizy Heideggera trafia jednak w sedno i – by powrócić do tematu ateizmu – działa uzdrawiająco, ponieważ, ukazując fałszywego Boga metafizyki, stwarza możliwość szczerego spotkania człowieka z *sacrum*: „myśl bez Boga, taka, która musi porzucić Boga filozofii, Boga *causa sui*, jest być może najbliższa boskiemu Bogu”²³. Naturalnie Fabro nie ma zamiaru podążać za Heideggerem do końca i jego wzorem odrzucić teologię naturalną i przyjąć, że metafizyka, wszelka metafizyka, jest mistyfikacją sensu *sacrum*, które z kolei jest dostępne tylko mistykom i poetom oraz doświadczeniu religijnemu²⁴. To odrzucenie autentycznego dyskursu filozoficznego na temat bytu (będącego powrotem do kantyzmu) ze strony Heideggera powoduje, że ostatecznie Fabro negatywnie ocenia jego filozofię. Przez pojęcie bytu jako *Ereignis* także Heidegger bowiem pozostaje uwikłany w immanentyzm (tutaj gnozeologiczno-antropologiczny, czyli zastępujący „transcendencję” – „transcendentalnością”), którym skażona jest cała nowożytna myśl:

Stwierdzenie za Heideggerem, że Byt nie jest wynikiem myśli, lecz że myśl jest „zdarzeniem” bytu, nie jest jeszcze realizmem, choć nie jest już idealizmem w sensie systematycznym. Niemniej pozostaje immanentyzmem, czyli wiernością transcendentalizmowi, rozumianemu jako ufundowanie prawdy na możliwości (a priori) podmiotu, jakim jest człowiek²⁵.

Strategia Fabro – mimo wielości zagadnień i autorów, którymi się zajmuje – zawsze jest łatwo rozpoznawalna. Jego prace historyczne, w których pewną rozwlekłość stylu rekompensuje subtelność analizy, są ważnym przykładem historiografii „teoretyzującej”. Autor nie waha się wyrażać ocen na temat biegu myśli i historii różnych koncepcji, wychodząc od konkretnego, zadeklarowanego filozoficznego punktu widzenia. Poprzednio posłużyłem się metaforą trybunału, nieco drastyczną być może, ale trafnie oddającą otwarcie „walczącego” ducha prac Fabro i jego postawę jako filozofa i historyka, zmagającego się z kryzysem nowoczesnego człowieka²⁶. Historię filozofii nowożytnej interpretuje on zatem jako historię błędu, niepowodzenia, duchowego zagubienia (wszystkie te sformułowania – a są i bardziej dramatyczne – znaleźć można bez trudu w obszernych tomach Fabro), tu i ówdzie z przeblyskami geniuszu, spośród których najjaśniej-

²² *Partecipazione e causalità*, wyd. cyt., s. 25.

²³ *Introduzione all'ateismo*, wyd. cyt., s. 881.

²⁴ Tamże, s. 891.

²⁵ Tamże s. 886–7.

²⁶ Zob. np. podniosłe końcowe stronicie *Dall'essere all'esistente*.

szym był Kierkegaard, przywracającymi żywotność owej prawdzie, którą odkryto definitywnie przed epoką nowożytną. Nie przypadkiem i całkiem słusznie mówiło się o „odrzuconiu” nowożytnej myśli przez o. Fabro²⁷ i, jak sądzę, można tę wybitną postać zaliczyć po prostu do antymodernistycznego nurtu kultury katolickiej XX wieku.

2. Gustavo Bontadini

Wraz z Gustavo Bontadinim²⁸ zmieniamy perspektywę. Mediolański filozof lubił nazywać samego siebie „metafizykiem zakorzenionym w myśli nowożytnej”. On też podchodził do historii filozofii przede wszystkim jako teoretyk²⁹, w związku z tym jego koncepcjom będziemy musieli poświęcić nieco miejsca. Punktem wyjścia dla Bontadiniego jest przekonanie o konieczności odrodzenia metafizyki w konsekwencji zakończenia cyklu myśli nowożytnej i jej rezultatów teoretycznych. Skoncentrujemy się tutaj zatem przede wszystkim na głównych kierunkach zaproponowanej przezeń rekonstrukcji i interpretacji myśli nowożytnej, by w dal-

²⁷ Zob. A. Crescini, *Il tomismo di Cornelio Fabro e il rifiuto del pensiero moderno*, „Giornale di Metafisica” NS, I część: 19 (1997), s. 481–500; II część 20 (1998), s. 87–126. Crescini, podobnie jak Fabro duchowny i zwolennik neotomistycznej koncepcji bycia, jest znany przede wszystkim ze swoich badań nad początkami nowożytnej metody naukowej. Choć jego obrona nowożytnych filozofów (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant) przed postawionym przez Fabro zarzutem „immanentyzmu” (II część: s. 115 i n.) nie jest zadowalająca, z pewnością nie mija się on z prawdą, zauważając, że uwagi Fabro na temat „uroku” i „bogactwa” nowożytnego ducha są mało przekonujące. Tamże, s. 114.

²⁸ Mediolan 1903–1990, przez większość życia związany z Katolickim Uniwersytetem Sacro Cuore w Mediolanie, na temat którego warto tutaj powiedzieć kilka słów. Słynna „La Cattolica” była i nadal wyróżnia się na tle innych katolickich uczelni, zwłaszcza rzymskich. Jej założycielom – po niepowodzeniu „modernizmu” (potępionego listem *Pascendi* w 1907) – przyświecała idea stworzenia ośrodka, który przeciwdziałałby zamknięciu kultury katolickiej, w zjednoczonych Włoszech zdecydowanie wypartej przez kulturę „laicką”, najpierw pozytywistyczną, a później neoidealistyczną. *Spiritus movens* tej inicjatywy (zwieńczonej sukcesem w 1919) był o. Agostino Gemelli, franciszkanin, eks-socjalista i eks-pozytywista, posiadający m.in. wykształcenie medyczne. Żył on głębokie przekonanie, że filozofia katolicka musi zmierzyć się z myślą nowożytną i otworzyć na konstruktywną konfrontację z aktualistycznym idealizmem G. Gentilego. Gemelli był także twórcą (już w 1909) „Rivista di filosofia neo-scolastica”, do dziś dnia jednego z najbardziej prestiżowych włoskich czasopism poświęconych historii filozofii. Nie należy tu zapomnieć o dwóch innych wybitnych nazwiskach związanych z Katolickim Uniwersytecie – o. Francesco Olgiatim i o. Antonio Masnovo. Na temat filozofii na Katolickim Uniwersytecie w Mediolanie zob. M. Lenoci, *Le discipline filosofiche*, w: (A. Bausola et al.) *L'Università Cattolica a 75 anni dalla fondazione*, Milano 1998, s. 73–144.

²⁹ W dyskusji z najwybitniejszymi włoskimi historykami: M. Dal Pra i przede wszystkim E. Garinem (zob. *Conversazioni di metafisica*, 2 t., Milano 1979, t. 1, s. 354–385, t. 2, s. 65–75) – Bontadini bronić będzie takiego podejścia do historii filozofii, tj. idei, że przyjęcie określonego stanowiska teoretycznego nie tylko nie podważa wartości pracy historyka filozofii, a wręcz ją umożliwia.

szej części wystąpienia przejść do scharakteryzowania „postmodernistycznej” metafizyki typu „neoscholastycznego” lub „neoklasycznego” i zadań, jakie Bontadini przed nią stawia.

Kres „filozofii poznania” i aktualizm Gentilego

Rozwijając temat wspólny całej neoscholastyce, Bontadini wyjaśnia, że nowożytną myśl można sprowadzić do dialektycznych wariacji na temat pierwotnego oddzielenia myśli od bytu. To, że byt jest *zewnętrzny* w stosunku do poznania jest bowiem wielką „Przesłanką” – (*il Presupposto*, dużą literą), bezkrytycznie przyjętym przekonaniem całej filozofii od Kartezjusza po Kanta. Przesłanka ta – porównywalna z „zasadą przynależności” Fabro – polega na tym, że uznaje się za oczywiste, iż porządek idei i porządek rzeczywistości są wobec siebie zewnętrzne, iż byt znajduje się „poza” myślą. Owa Przesłanka obecna jest już w Kartezjańskim rozróżnieniu, przedstawionym w III *Medytacji*, na byt formalny (płaszczyczna rzeczywistości) i byt obiektywny (płaszczyczna idei). Tylko w jednym przypadku dla Kartezjusza byt formalny i byt obiektywny są tym samym, czyli w bycie *cogito*, i tylko w tym przypadku myśl jest zarazem myślą bytu. Dla porównania – w klasycznej scholastyce myśl jest *zawsze* myślą bytu. W konsekwencji wraz z Kartezjuszem dokonuje się kolejna zmiana. Zamiast pojawiających się w filozofii scholastycznej *species* (zmysłowych lub intelektualnych), które były „pośrednikami” między myślą a bytem, miejscem ich intencjonalnej tożsamości, u autora *Rozprawy* i u Malebranche’a znajdziemy „idee”, które stają się „celem, meta” (*termine*) poznania, sama zaś rzeczywistość sytuuje się poza nimi³⁰. Oznacza to, że nie poznajemy bytu, lecz nasze własne idee.

Stąd zresztą charakterystyczny dla myśli nowożytnej problem wyjaśnienia pochodzenia, początku tych idei. Próbuje się go rozwiązać, stwierdzając, że rzeczywistość jest „przyczyną” idei, czyli prekonstytuowaną zasadą, wywołującą w umyśle „fenomen”, zjawisko. Jest to m.in. podstawą Kartezjańskiego twierdzenia, że Bóg jest przyczyną naszej wrodzonej idei Jego samego, również sformułowanego w *Medytacjach* – i będącego zarazem punktem wyjścia nowej wersji dowodu ontologicznego. Śladami Kartezjusza poszli najwybitniejsi przedstawiciele nurtu racjonalistycznego, Leibniz i Spinoza, zanim jeszcze dowód został obalony przez Kanta. Filozofia Kartezjusza jest zatem aporetyczną filozofią poznania³¹, jest „filozofią przesłanek”³², właśnie ona, która chciała jak najradzykalniej się ich pozbyć.

Kontynentalny racjonalizm naraża się zatem na empirystyczną krytykę (np. pojęcia idei wrodzonych, przyczyny, istoty itd.), która jednak obejmie wszystko

³⁰ *Studi di filosofia moderna*, Milano 1996 (I wyd. Brescia 1966), s. 12.

³¹ Tamże, s. 39.

³² Tamże, s. 43.

poza samą Przesłanką³³. Ta pojawia się ponownie np. w Baconowskiej koncepcji, wedle której doświadczenie konstytuuje się *najpierw* w sposób całkowicie autonomiczny, a umysł ma do niego dostęp dopiero *później*³⁴. Dalej – w koncepcji Hobbesa, który interpretuje poznanie jako receptywność (doświadczenie jest pobudzeniem, odczucie jest wywołane przez poruszenia ze strony ciał zewnętrznych, a zatem jest „przyległością-akcydentem podmiotu”)³⁵, we wprowadzonym przez Locke’a rozróżnieniu na własności pierwotne i wtórne³⁶ (pierwsze bowiem są zewnętrzne, drugie są wewnętrzne) itd. Wraz z Hume’em następuje apogeum procesu destrukcji racjonalizmu. Radykalny sceptycyzm szkockiego filozofa nie jest zatem niczym innym jak konsekwentnym rozwinięciem bezkrytycznego przyjęcia Przesłanki: jeśli rzeczywistość stoi poza myślą, ta ostatnia poznaje jedynie własne „idee”, które z kolei nie mają żadnego fundamentu *in re*³⁷.

Przesłanka przetrwała także w Kantowskiej „rzeczy w sobie”, choć wraz z filozofem z Królewca i jego konstruktywistyczną koncepcją poznania rozpoczyna się pozytywny cykl filozofii nowożytnej. Obejmuje on Hegłowski idealizm (który właśnie, wykluczając „rzecz w sobie”, eliminuje ostatnie teoretyczne rezydium Przesłanki), a pełną dojrzałość osiągnie w myśli włoskiego idealizmu. W praktyce dla Bontadiniego oznacza to, że ostatnim krokiem filozofii nowożytnej jest aktualizm Giovanniego Gentile, niewątpliwie najwybitniejszego filozofa włoskiego XX wieku. Gentile definitywnie przewyższa naturalistyczną przesłankę, stwierdzając, że nie ma bytu poza świadomością, byt jest zawsze bytem danym świadomości, ta ostatnia z kolei jest nieuchronnie świadomością bytu.

Oparta na tej rekonstrukcji ocena *wartości* myśli nowożytnej zdecydowanie odbiega od oceny Fabro. Nawet jeśli uzna się nowożytną myśl za patologię, jest to „chorobą zakończoną pomyślnie”³⁸, w trakcie której samorzutnie wytworzyły się przeciwciała. Proces uzdrawiania w fazie wstępującej filozofii nowożytnej polegał zasadniczo na *remotio prohibentis*, na wykluczeniu dogmatycznej koncepcji zewnętrżności/transcendencji bytu wobec myśli. Można powiedzieć, że – uwzględniając całkowicie dialektyczną koncepcję historii filozofii u Bontadiniego – postkartezjański dogmatyzm to *felix culpa*, dzięki której na koniec cyklu nowożytnego prawda filozoficzna mogła się umocnić za pośrednictwem negacji własnej negacji. Tym samym nowożytną filozofię można uznać za rzeczywisty „postęp” myśli³⁹. Jednocześnie z punktu widzenia prawdziwego wyzwania filozoficznego jest to jedynie *praeambulum*, „najważniejsze ma dopiero nadejść”⁴⁰. Celem

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 71.

³⁵ Tamże, s. 81–82.

³⁶ Tamże, s. 111.

³⁷ Tamże, s. 226 i n.

³⁸ *Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975, s. 39.

³⁹ *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1979, t. 1, s. 123.

⁴⁰ *Conversazioni di metafisica*, wyd. cyt., t. 1, s. 37.

pozostaje *ufundowanie* odnowionej „metafizyki”, która – tym razem w sposób krytyczny, niedogmatyczny – ukazuje, że jednak pewien Byt musi być poza świadomością, poza myślą, poza doświadczeniem.

Rozważania na temat wartości i oczywiście na temat granic nowożytnej myśli można dalej sprecyzować, sytuując te ostatnie na tle całej historii filozofii. Jej specyfika w porównaniu do cyklu starożytnego („ontologicznego” i „kosmologicznego”) i patrystyczno-scholastycznego („teologicznego”) polegała na tym, że była filozofią poznania, „gnozeologizmem” – i w tej dziedzinie nie można jej dokonań pominąć. Postawiła ona bowiem przed sobą zadanie, którego nie podjął się nikt przedtem, tj. wymóg stworzenia – wychodząc od problemu świadomości – w pełni krytycznej metafizyki. Rezultatem było owo nowe postidealistyczne pojęcie „doświadczenia”, odgrywające kluczową rolę w teorii Bontadiniego:

Stworzenie pojęcia doświadczenia i ogólnie rzecz biorąc poznania było trudem, którego myśl nowożytna podjęła się świadomie. [...] Znaczenie nowożytnej filozofii polegało początkowo i nadal polega, z czym jak sądzimy, wszyscy się zgodzą, na tym, że udało jej się postawić ludzką świadomość przed owym nieredukowalnym i niepodważalnym *primum*, od którego na pewno można podjąć wszelką konstrukcję logiczną lub które samo będzie mogło wytwarzać lub będzie zawierało reprezentację świata, to, co człowiek jest w stanie ze świata poznać. [...] tym, czego nowożytna dusza najbardziej potrzebuje, nie jest wznoszenie kolejnych gmachów, które bez końca powstają i rozpadają się, ale – o ile to możliwe – położenie mocnych podwalin pod jeden tylko gmach. *O ile to możliwe* oznacza, że w żadnym przypadku nie będzie można dla tego pragnienia *jedności* i odpoczynku poświęcić prawa do *krytyki*: a zatem trzeba będzie pogodzić się z niekończącymi się peregrynacjami, nie licząc na wygodne mieszkanie tylko dla tego jednego pragnienia. W tym sensie nowożytny krytycyzm przeciwstawia się dogmatyzmowi, starożytnemu lub współczesnemu, a filozofię jako gnozeologię – filozofii jako metafizyce.

To przeciwstawienie myśli klasycznej jest jednak przeciwstawieniem *in eodem genere*. Zaraz potem Bontadini dodaje:

Oczywiście nikt nie twierdzi, że szukanie i krytyka *primum – primum* logicznego (także metodologicznego) – nie było także zamiarem antycznego filozofa: nie byłby filozofem! Czymże bowiem była cała arystotelesowska dyskusja na temat zasady sprzeczności? Przeciwstawienie starożytności i nowożytności nie wyklucza zatem, lecz akcentuje, niemal przeciwstawia sobie różne fazy w ruchu wahadła⁴¹.

⁴¹ *Saggio*, wyd. cyt., t. 1, s. 127–8. W *Metafisica e deellenizzazione* (wyd. cyt., s. 47) Bontadini podkreśla dystans dzielący filozofię klasyczną od nowożytnej i wskazuje, że wynika on zasadniczo z radykalnej odmienności dwóch koncepcji bytu: klasycznej, parmenidejskiej, gdzie byt nie może nie być, i nowożytnej, w której byt naśladuje byty doświadczenia, jest „obojętny sobie samemu”, czyli może być lub nie być. Dlatego, by „powstrzymać” byt przed wpadnięciem w przepaść niebytu, Kartezjusz potrzebuje Boga (III *Medytacja*), co jednak, zważywszy na arbitralność przesłanki, jest inferencją nieuzasadnioną. Jako bezkrytyczne przesłanki własnej filozofii Kartezjusz przejął, jak twierdzi Bontadini, pewne religijne reprezentacje Boga.

Teraz, na zakończenie naszej prezentacji, przyjrzyjmy się bardziej z bliska, jakie dziedzictwo nowożytna filozofia pozostawiła współczesności, dla Bontadiniego prawdziwy *tema es aei*. Jest to pojęcie „czystego doświadczenia” (*esperienza pura*).

„Jednostka doświadczenia” i metafizyka

Gentilego filozofia czystego aktu, zamykająca myśl nowożytną, dowiodła raz na zawsze, że *primum* nie jest byt ani też myśl, ale jedność jednego i drugiego w „bezpośrednim doświadczeniu” (*esperienza immediata*).

Dalszemu rozwinięciu tego pojęcia Bontadini poświęci jedną ze swoich podstawowych prac teoretycznych, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, „już prawie w całości gotową” w 1929 roku, wydaną w 1935 roku, a potem z uzupełnieniami i zmianami w 1938 roku i 1979 roku, przez co uznaje się ją za *summę* jego teorii.

Doświadczenie jest zatem *primum*, punktem wyjścia filozofii. Należy jednak zwrócić uwagę, by było naprawdę „czystym” doświadczeniem, pozbawionym przesłanek, które skaziły dociekania filozofów nowożytnych. By było naprawdę *bezpośrednią* obecnością, poprzedzającą wszelką refleksję, a tym samym wszelką determinację, zwłaszcza rozróżnienie podmiot–przedmiot⁴². Jeśli przestrzega się tego kryterium, doświadczenie jawi się wówczas jako pewna całość (*un intero*). Tak właśnie Bontadini charakteryzuje „jednostkę doświadczenia” (*unità dell'esperienza*), czyli zwykły akt świadomości. Jednak ta bezpośrednia całość jawi się nam od razu jako „niespokojna”, otwarta, płynna, nieprzerwanie się rozrastająca⁴³. Świadomość z kolei ciągle wykracza poza ową bezpośredniość i jako zmysł, umysł i rozum dokonuje pewnych „pośredniczeń” (*mediazioni*)⁴⁴. W tym punkcie możliwe są dwie postawy, tj. przyjęcie, że świadomość ogranicza się do tego ciąglego przekraczania, lub przyjęcie, że możliwe jest „pośredniczenie”, które relatywizuje nie to czy inne doświadczenie, tę czy inną „część” bytu, lecz byt i doświadczenie w całości, czyli jako takie. Pierwszą drogą poszli ci, którzy absolutyzowali stawanie się, historię (jak ostatecznie Gentile i jego uczniowie, którzy stali się zwolennikami radykalnego historycyzmu), drugą – klasyczna metafizyka, która pojmuje Absolut jako całkowicie inny, transcendentny wobec doświadczenia i stawania się.

W swoich następnych pracach Bontadini kładzie nacisk na to, że ten Absolut, z definicji transcendentny wobec doświadczenia, nie może być przedmiotem samego doświadczenia w formie np. jakiejś intelektualnej intuicji. To znaczy, że

⁴² *Saggio*, wyd. cyt., t. 1, s. 152–160; zob. także, *Conversazioni*, wyd. cyt., t. 1, s. 42.

⁴³ Tamże, s. 39.

⁴⁴ Tamże, s. 177 i n.

metafizyka konstryuuje się wyłącznie za pośrednictwem logicznej inferencji, albo lepiej: dialektycznej inferencji. Polega ona na stwierdzeniu, że doświadczenie „ukazuje”⁴⁵ sprzeczności (niebyt bytu, byt jest nie-bytem) i że sprzeczność tę można usunąć, tylko przyznając, że „przyczyna” stawania się, przyczyna doświadczenia jest metaempiryczna. Racjonalność realnego doświadczenia można zatem „ocalić” (to echo antycznego *sozein ta phainomena*), tylko przyznając, że zasada, „racja”, które je tłumaczy, całkowicie poza nie wykracza. Innymi słowy, stawanie się może tłumaczyć wyłącznie to, co nieruchome. Zarazem całkowita inność Przyczyny w stosunku do świata i całkowita (czyli dotycząca jego bytu) zależność tego ostatniego od Przyczyny oznacza racjonalne ufundowanie ich relacji jako relacji Stwórcy i stworzenia. „Teoremat Stworzenia” – jak go nazywał Bontadini, podkreślając czysto filozoficzne uzasadnienie tego biblijnego pojęcia – stanowi uwięzienie ścisłej metafizyki, wychodzącej od neoidealistycznego pojęcia doświadczenia⁴⁶.

„Ponowoczesne” i wieczyste

Trochę szkoda, że trzeba się ograniczyć do tak skrótowego i pomijającego istotne etapy przedstawienia myśli Bontadiniego, zważywszy zwłaszcza, że mediolański filozof uważał, że jego oryginalny wkład polega właśnie na uściśleniu (*rigorizzazione*) procedur w metafizyce. To, co powiedzieliśmy, wystarczy jednak, jak sądzę, by pokazać, że Bontadini zajmuje znaczącą i oryginalną pozycję w panoramie współczesnej filozofii włoskiej, pozycję założyciela „szkoły”⁴⁷. Jego metafizyka „doświadczenia” jest więc w swej strukturze czymś głęboko innym od metafizyki uczestnictwa Fabro, by nie wspomnieć o tym, że inne są jej źródła historyczne (czyli nie tyle Tomasz z Akwinu, ale Gentile, który *notabene* był *bête noire* katolickiej filozofii międzywojennej i powojennej). Warto w tym miejscu przypomnieć, że Bontadini nie cofał się przed krytyką pozostałej filozofii kato-

⁴⁵ Właśnie tę „oczywistość” zaneguje E. Severino, uczeń dysydent, z którym leciwy już Bontadini prowadzić będzie zaciekle dyskusje. Zob. D. Facca, *Wstęp*, w: E. Severino, *Powrót do Parmenidesa*, wyd. cyt.

⁴⁶ Owo historyczno-dialektyczne przejście zostało zilustrowane w dwóch tomach *Dall'attualismo al problematicismo*, Brescia 1946, i *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952 i 1996. Temat „metaempirycznej inferencji” był przedmiotem licznych prac, z których wiele można znaleźć w *Conversazioni di metafisica*, wyd. cyt., lub w nowszej wersji w *Per una teoria del fondamento*, obecnie w *Metafisica e deellenizzazione*, wyd. cyt., s. 3–34. Zastanawiano się, czy Bontadini utrzymał tę samą koncepcję „metafizycznego teorematu” czy też zmieniał ją w wyniku dyskusji toczonych z E. Severino, począwszy od końca lat 50. (zob. F. Turollo, *Omaggio a Bontadini. Osservazioni sulla coerenza interna e sugli sviluppi del pensiero bontadiniano*, s. 51–68 w: tenże, *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti su Dio l'Essere e il Nulla*, Venezia 2001).

⁴⁷ Mówiono wręcz o „szkole mediolańskiej”, zob. C. Vigna, *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Milano 2000, XIX.

lickiej, zarzucając jej zawsze brak filozoficznej mocy, czyli zdolności wykazywania. Krytyka ta była wymierzona w tzw. chrześcijańskich spirytualistów (lub fideistów, egzystencjalistów, personalistów: Battaglia, Guzzo, Sciacca, Pareyson, Prini itd.), sceptycznych wobec neoscholastycznego „intelektualizmu”. „Antymetafizycyzm” tych myślicieli to dla Bontadiniego postawa po prostu irracjonalistyczna⁴⁸, to „dehellenizacja” chrześcijaństwa. Warto podkreślić, że Bontadini skrytykował również neotomistów, wytykając im wady i braki podjętych przez nich prób „uściślenia racjonalnej teologii”⁴⁹. Ofiarą tej krytyki padł zresztą nie tylko sam Fabro⁵⁰, ale i obrońcy tomistycznego *actus essendi* (Maritain i Gilson), którzy nie zdołali wykazać „inferencjalnej nośności”, czyli płodności metafizyki tego pojęcia⁵¹. Nie przypadkiem z biegiem czasu Bontadini wolał określić własną filozofię jako „neoklasyczną” (ze względu na odwołanie się do Parmenidejskiego pojęcia bytu), a nie neoscholastyczną.

Pokuszę się tutaj o to, by nadać temu zdeklarowanemu zwolennikowi *philosophia perennis* epitet – „postmodernistyczny”, choć zdaję sobie sprawę, że to propozycja nieco prowokacyjna. Postmodernizm bowiem uważa, że „choroba” modernizmu nie jest do końca uleczalna, czyli nie ma właściwego „post-” nie ma *Aufhebung*, bo oznaczałoby to pewien postęp, a postęp to dla postmodernistów tylko mit⁵². Oczywiście natomiast, że dla Bontadiniego nowa metafizyka to krok naprzód wobec czystego krytycyzmu epoki nowożytnej.

Po pierwsze, Bontadini przedstawia argumenty przemawiające za koniecznością przezwyciężenia nowożytności, definiując ją zresztą bardzo dokładnie, tj. analizując jej istotę (gnoseologizm), chronologię i wewnętrzny rozwój⁵³.

Po drugie, chciałbym zwrócić uwagę na znaczenie, jakie Bontadini przypisuje rdzeniowi (*omne punctum*, jak lubił powtarzać) swojej filozofii, metafizyce.

⁴⁸ *Conversazioni*, wyd. cyt., t. II, s. 97 i nn. i *passim*. Powiedziałbym, że w dzisiejszej filozofii katolickiej ta właśnie orientacja wzięła górę. Na temat włoskiej filozofii katolickiej XX w. zob. P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1996.

⁴⁹ *Conversazioni*, wyd. cyt., II, s. 267–301. W owych próbach – zdaniem Bontadiniego – zabrakło *reductio ad primum principium*, czyli wykazania, że przeciwna teza (czyli ta, wedle której stawianie się jest samoistne) łamie „zasadę Parmenidesa”, że „byt nie może nie być”.

⁵⁰ Warto być może przypomnieć, że relacje między tymi dwoma koryfeuszami neoscholastyki dalekie były od idylli. W wywiadzie dla dziennika „La Repubblica” (31 X 2001) E. Severino wspomina, że Fabro, który przez krótki okres w 1958 roku wykładał na Katolickim Uniwersytecie Mediolańskim, był zasadniczo przeciwny filozoficznej orientacji uczelni (dla niego zbyt mało ortodoksyjnej, bo „gentiliańskiej”) i w konsekwencji próbował nawet usunąć z niej głównego inspiratora tego kierunku, czyli samego Bontadiniego. Próba, dość makiaweliczna, zważywszy, że starał się o poparcie Severino, ucznia Bontadiniego, zakończyła się jednak niepowodzeniem.

⁵¹ *Con Tommaso oltre Tommaso w Metafisica e deellenizzazione*, wyd. cyt., s. 59 i n.

⁵² Zob. polemikę Paola Rossiego z tym stanowiskiem w tegoż. *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998.

⁵³ Zob. przede wszystkim wyżej wspomniany tom *Studi di filosofia moderna*.

Przede wszystkim sformułowana przez Bontadiniego podstawa metaempiryzmu nie ma nic wspólnego z dawną, „modernistyczną” *theologia rationalis*, która za pośrednictwem obfitych sylogizmów starała się wycisnąć z istoty Boga jak największą ilość atrybutów. Jest ona nawet znacznie skromniejsza od skromnej przecież teologii z XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa, pokomplikowanej problemami kosmologicznymi. W gruncie rzeczy o Bogu Bontadini mówi bardzo niewiele. Jego zamiarem jest wyłącznie wykazanie, że istnieje, że jest jeden i że stworzył świat (to, co kiedyś nazywano *praeambula fidei*). Jest to jednak minimum niezbędne do tego, by wszelki dyskurs o Bogu był „znaczący”, a nie wyłącznie „ekspresyjny”, tzn. by opierał się także na wspólnym *logos*, a nie tylko na subiektywności wierzącego. I o to właśnie chodzi. Bontadiniego apologię metafizyki, apologię w dosłownym znaczeniu – „obronę”, należy rozumieć nie tylko na tle kultury „laicyzmu” szczególnie silnej we Włoszech oraz Heideggerowskiej *Destruktion*, ale zwłaszcza na tle ataków „neoempirystów” (Carnap i Koło Wiedeńskie), którzy kładli nacisk na „brak znaczenia” (*insignificanza*) metafizycznych terminów i zawierającego je dyskursu, a tym samym negowali jego racjonalność, czyli samą *możliwość* metafizyki. To jest – zdaniem Bontadiniego – typowa postawa „wykluczająca”, czyli upraszczająca, dogmatyczna i, w gruncie rzeczy, nietolerancyjna. O ile jest ona uzasadniona jako reakcja na złą metafizykę epoki nowożytnej, o tyle niesłusznie kwestionuje wszelką metafizykę⁵⁴. Bontadini odpowiada na to, proponując temat, który nie może nie przypaść do gustu naszemu postmodernistycznemu duchowi, doceniającemu pluralizm egzystencjalnych opcji: w praktyce nie ma u Bontadiniego tekstu, który nie zawierałby odwołania do tego, co filozof określa mianem „różnic antropologicznych” (*differenze antropologiche*). One to sprawiają, że niektórzy ludzie odczuwają „potrzebę” metafizyczną, a inni nie. Różnic tych nie da się zniwelować za pośrednictwem jakiejś teorii, ponieważ dotyczą sfery życia i doświadczenia jednostki⁵⁵. Tak więc próba obudzenia postawy metafizycznej wyłącznie za pośrednictwem racjonalnych dowodów istnienia Boga byłaby równie absurdalna jak wykazywanie wierzącym, że ich słowa są pozbawione sensu.

Z drugiej strony pierwotny charakter tych różnic nie oznacza, że należy rezygnować ze wspólnego *logos*: każde stanowisko egzystencjalne, które wyraża się w określonej koncepcji, teorii, ma obowiązek poddać próbie swoje racjonalne podstawy, w przeciwnym bowiem razie stanie się zwykłym wyborem praktycznym, który można oceniać wyłącznie na płaszczyźnie powodzenia i siły oddziaływania.

Uwagi te pozwalają nam zamknąć te rozważania na temat sformułowanej przez Bontadiniego koncepcji nowożytnej filozofii. W stuleciach po kryzysie średnio-

⁵⁴ *Conversazioni*, wyd. cyt., t. I, s. 76–77.

⁵⁵ Tamże, s. 85.

wiecznej scholastyki filozofia po prostu nie potrafiła znaleźć sposobu, by spełniać swoją wieczystą rolę, czyli nadać radykalnie krytyczną, filozoficzną formę metafizycznym potrzebom (wystarczy pomyśleć o Kartezjuszu, który z pewnością chciał dowieść istnienia Boga i nieśmiertelności duszy, ale uczynił to w niezadowalający sposób). Nie oznacza to jednak wcale, że owa potrzeba została zduszona lub zanikła – właśnie dlatego, że jest pierwotna, jest niezależną zmienną wobec dyskursu filozoficznego. Konkluzja – mam oczywiście na myśl Fabro – że epoka nowożytna jest epoką, w której „zapomnienie bytu”, immanentyzm, ateizm, sekularyzacja, wzajemnie ze sobą powiązane, spowodowały bezprecedensowy kryzys duchowy, jest konkluzją błędną i świadczy o tym, że nie umie się dostrzec, iż *homines metaphysici*, czyli ludzie wyznający światopogląd metafizyczny, są zawsze obecni, w każdym stuleciu, niezależnie od tego, czy ich teorie filozoficzne są adekwatne do owej wizji.

Antimodernism and Postmodernism in the Italian Neoscholasticism

Two outstanding figures among the 20th century neoscholastics in Italy are Cornelio Fabro and Gustavo Bontadini. The article presents their views on the essence, historical role and chronological boundaries of modern thought. Their views are far from similar. Fabro favours antimodernist approach, Bontadini is more dialectical. These differences can be explained by theoretical orientations which they have adopted. Fabro postulated a return to pure thomism reinterpreted as an existentialist philosophy. Bontadini, inspired by the “philosophy of act” of Giovanni Gentile, proposed to convert thomism to a form of neoparmenideism.