

# Bogdan Bakies

---

## Bóg jako przedmiot metafizyki

---

Studia Philosophiae Christianae 15/2, 7-32

---

1979

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BOGDAN BAKIES

**BÓG JAKO PRZEDMIOT METAFIZYKI**

Wprowadzenie. I. Byt a metafizyka. II. Przedmiot materialny i formalny metafizyki. Zakończenie.

**WPROWADZENIE**

Motto: „Istnieje jeden tylko byt zasługujący naprawdę na miano Boga... imieniem własnym tego Boga jest Byt”

*E. Gilson*

W przytoczonej myśli Gilsona kryje się głęboki sens. Sens ten coraz bardziej uwyrażniał się w trakcie, wiele wieków trwającego, rozwoju metafizyki — nauki racjonalnie i ostatecznie wyjaśniającej wszystko, co jest. Metafizyka dostarcza wyjaśnienia ostatecznego wskazując na czynnik lub czynniki konstytuujące wszystko co istnieje, i decydujące o tym, że rzeczy są. To, co jest, określa się mianem bytu. Metafizyka ma więc dostarczyć koncepcji, zrozumienia tego, czym jest byt.

Jest kwestią sporną kiedy myśl ludzka powiązała pojęcie bytu z pojęciem Boga. Według Jaegera stało się to już w filozofii greckiej, zdaniem Gilsona dopiero w filozofii inspirowanej Objawieniem Boga Jedyne. Jakkolwiek historycznie rzecz się miała, faktem jest, że dopiero przez myślicieli chrześcijańskich Bóg był wyraźnie ujmowany w kategoriach bytu<sup>1</sup>.

Wyrazem tego było przeprowadzanie filozoficznych rozwa-

<sup>1</sup> Można uznać, że w sercu greckiej filozofii leżało zagadnienie ab-solutu — dążność do wykrycia jakiejś ostatecznej rzeczywistości. Ab-solut nie mógł być jednak identyfikowany z Bogiem, ponieważ Grecy nigdy nie wykroczyli poza politeizm. Zob. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, 45—65.

zań o Bogu w ścisłym powiązaniu z teorią bytu.<sup>2</sup> Ujęcia jednak, w których Bóg był określany jako najdoskonalszy byt — mimo, że zasadniczo słuszne — nie mogły być automatycznie wolne od błędu, bowiem nie zawsze prawdziwie rozeznawano, na czym polega natura bytu<sup>3</sup>. Tymczasem tylko właściwe jego odczytywanie może prowadzić do właściwego pojęcia Boga.

Wszystkie koncepcje bytu do czasu św. Tomasza z Akwinu, jak też liczne interpretacje doktryny Tomaszowej, wskutek jej niezrozumienia przez następców (oprócz Suttona i w pewnej mierze Baneza), określa się jako esencjalistyczne. Wspólne im wszystkim było, że o byciu bytem decyduje w nich zawsze jakaś treść lub jej układ. Zatem treść okazuje się ważniejsza nawet niż byt, posiada nad nim prymat. Dlatego coś jest, że jest „jakieś”. Przy takiej koncepcji Bóg jest określany np. jako niezmienny, czy nieskończony nie dlatego, że wynika to z natury Jego bytu, lecz dlatego jest określany jako najdoskonalszy byt, ponieważ jest niezmienny, nieskończony.

Radykalnie odmienne stanowisko prezentuje tomizm egzystencjalny, którego twórcy odkryli w dziełach Tomasza koncepcję bytu stojącą na przeciwległym biegunie w stosunku do ujęć esencjalnych. Istnienie otrzymało w bycie prymat przed istotą, najpierw bowiem trzeba być (nie w sensie czasowym) by być jakimś. Przy zastosowaniu do istnienia i istoty arystotelesowskiej teorii możności i aktu, istnienie stało się czynnikiem aktualizującym, istota czynnikiem aktualizowanym, możliwościowym w porządku bytu. Wskutek tego Bóg, jako byt najdoskonalszy, który nie jest ograniczony żadną możliwością, okazał się Czystym Istnieniem, bytem nieuprzączynowanym istniejącym na mocy własnej natury.

W świetle powyższych ustaleń tendencje esencjalizujących myślicieli okazały się o tyle słuszne, że — jak stwierdza Gilson — „nie można dążyć do uzyskania filozoficznego pojęcia Boga, które by nie było substancjalnie tożsame z metafizycznym pojęciem bytu”.<sup>4</sup> Koncepcja bytu uzyskała jednak nową, odmienną perspektywę, wskutek czego filozofia Boga została jeszcze ściślej powiązana z teorią bytu. Wydawało się na-

<sup>2</sup> Stan taki trwał aż do F. Bacona, który pierwszy wyłączył filozofię Boga z metafizyki. U Ch. Wolffa ontologia była już tylko teorią przedmiotowych możliwości i nie zawierała teorii Absolutu. Zob. S. Kamiński: *Teoria bytu a inne dyscypliny filozoficzne*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 23 (1975) z. 1, 9.

<sup>3</sup> Zob. J. Różycki: *Religijne i filozoficzne pojęcia Boga*, „Znak”, 50—51 (1958), 878.

<sup>4</sup> E. Gilson: *Byt i Bóg*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1968, 287.

wet, że jedyną możliwą konsekwencją płynącą z rozważań przeprowadzonych nad naturą bytu w tomizmie egzystencjalnym, winno być utożsamienie filozofii Boga z metafizyką ogólną. Takiej tezy nie postawił jednak żaden myśliciel reprezentujący omawiany kierunek filozoficzny. Spotkać się można tylko z propozycjami, że filozofia Boga jest: częścią metafizyki ogólnej, jej dalszym ciągiem lub stanowi jedną z metafizyk szczegółowych. Tymczasem analiza metodologiczna systemu metafizyki wypracowanego na terenie tomizmu egzystencjalnego potwierdza tę właśnie tezę, że filozofia Boga jest tożsama z metafizyką ogólną. Ostateczne wyjaśnienie świata w aspekcie jego istnienia okazuje się tożsame z drogą prowadzącą do stwierdzenia istnienia Boga.<sup>5</sup> Wydaje się zresztą, że tylko przy takim ujęciu stwierdzenie Gilsona, że pojęcie Boga jest tożsame z metafizycznym pojęciem bytu, uzyskałoby pełne pokrycie. Inaczej pozostanie tylko deklaracją.

Powodem niejednorodnych stanowisk, jakie zajmują tomiści egzystencjalni w kwestii statusu filozofii Boga wydaje się być — mimo doniosłych kroków, jakie przedstawiciele tego kierunku poczynili w tej kwestii — nieskrystalizowana jeszcze dostatecznie koncepcja bytu.<sup>6</sup> W ramach tomizmu egzystencjalnego funkcjonują różne koncepcje bytu, na co wskazał K. Kłósak.<sup>7</sup> Nie możemy się tu zajmować koncepcjami bytu, jakie prezentują poszczególni autorzy. Trzeba by na to osobnych monografi. Wskażę tylko na te wypowiedzi wybranych myślicieli, które pozwolą ukierunkować dalsze rozważania. Uwagę zwracają szczególnie dwie sprawy:

1. Spotykamy się z tekstami, w których terminu byt używa się zamiennie z terminem esse. Anderson na przykład, by wyjaśnić co rozumie przez „being”, w nawiasie dodaje „esse”.<sup>8</sup> M. A. Krapiec omawiając analogię transcendentálną podaje zamiennie „byt” i „istnienie”, jako jej analogon.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat zob. B. Bakies: *Filozofia Boga a filozofia bytu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 13 (1977) nr 1, 85—100.

<sup>6</sup> Nigdy zresztą nie będzie taką w zupełności. Byt zawsze będzie krył przed umysłem poznającym go, swe tajemnice.

<sup>7</sup> Zob. K. Kłósak: *Koncepcja bytu a filozofia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, 11—26. Tenże: *Próba współczesnienia Tomaszowej argumentacji za istnieniem Boga z przyczynowości sprawczej*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973, 206 nn. Kłósak zwraca tam uwagę na trzy różne teorie bytu występujące u tego samego autora — Maritaina.

<sup>8</sup> Zob. J. F. Anderson: *The bond of being.; An Essay on Analogy and Existence*, St. Louis 1954<sup>2</sup>, 118.

<sup>9</sup> Zob. M.A. Krapiec: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, 204.

2. Cały szereg autorów uważa, że byt to coś, co tkwi w rzeczach, jest w nich zawarte. Z pewnym wahaniem stwierdza to Gilson: „dociekania filozoficzne zależą całkowicie w swych ostatecznych przesłankach od poznania przedmiotu, o którym rzec by można, że zawarty jest we wszystkich innych, mianowicie od bytu”.<sup>10</sup> Według innych, byt to coś wspólnego lub zawartego w tym, co jest w jakikolwiek sposób poznawane.<sup>11</sup> Anderson uważa, że jedność metafizyki jest możliwa przez zredukowanie jej różnych obiektów (substancji, przypadłości, stawania się, przeciwieństw) do analogicznej jedności bytu. Jest to możliwe, bo choć byt jest różnie partycypowany w rzeczach, to w pewien sposób istnieje w nich wszystkich.<sup>12</sup> Ten sam autor precyzuje, że byt obecny w rzeczach jest ich aktem, gdy pisze: „The analogates of being, that is, all beings, are mutually diverse and have unity only in virtue of the fact that being is present in them as their act”.<sup>13</sup> Z licznych tekstów Maritaina, które możnaby tu przytoczyć ograniczę się do dwu najbardziej charakterystycznych z pracy *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*.<sup>14</sup> Na s. 64-tej czytamy o „être imbibé en elles” (w rzeczach — BB), a na s. 172-giej o „L'être détenu par la chose”. Określenie: trzymamy w posiadaniu, zatrzymany bezprawnie, więziony — wydaje się tu wyjątkowo celne. Podobne sformułowanie znajdujemy zresztą także u Tomasza z Akwinu. Pisząc, że wspólny charakter analogiczny musi istnieć wewnątrznie w każdym z analogatów Akwinata dodaje: tak jak byt istnieje wewnątrznie w substancjach i przypadłościach.<sup>15</sup> Czyżby zatem termin byt nie oznaczał żadnego poszczególnego bytu, ani sposobu bytowania, jak konstatuje Anderson?<sup>16</sup> A przecież terminu byt najczęściej używa się właśnie — zwłaszcza w tomizmie egzystencjalnym — na oznaczenie istniejącego konkretnego. Z tego powodu odnośna koncepcja bytu uzyskała miano konkretystycznej. Z jednej zatem strony nazywa się bytem istniejącym konkretny z całym jego uposażeniem, z drugiej coś, co się w tymże konkretnym zawiera i do czego ujawnienia potrzebny jest specjalny *habitus*

<sup>10</sup> E. Gilson: *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, 273.

<sup>11</sup> Zob. G. Smith, L. H. Kendzierski: *The philosophy of being*, New York 1961, 1.

<sup>12</sup> Zob. J. F. Anderson: dz. cyt., 316.

<sup>13</sup> Zob. j. wyż., 306.

<sup>14</sup> Paris 1932.

<sup>15</sup> *Zob. In I Sent. XIX, 5, 2 ad 1.*

<sup>16</sup> Zob. J. F. Anderson: dz. cyt., 258 n.

(Maritain). Wydaje się konieczne zanim ustosunkujemy się do zarysowanego problemu, uzyskanie perspektywy historycznej zagadnienia.

### I. BYT A METAFIZYKA

Rozdział niniejszy stanowi próbę wyeksponowania istotnych momentów w kształtowaniu się wiedzy o bycie — metafizyki.

Za pierwszego w dziejach metafizyka należy uznać bezsprzecznie Parmenidesa z Elei. Wprawdzie już Jończycy postawili pytanie o „arche” natury oraz uświadomili sobie podstawowy dla filozofii problem jedności i wielości. Ich „fyzis” jest obecna we wszystkich rzeczach i — zdaniem Heideggera — reprezentuje pierwsze znaczenie terminu „byt”.<sup>17</sup> Odmawiamy im jednak miana metafizyków przede wszystkim dlatego, że praelementy rzeczy, na które wskazywali były składnikami przyrody, fizycznymi elementami świata. Z tego właśnie względu otrzymali nazwę „fizyków”. Nie wyeksponowali także stosunku rzeczy do wykrywanych przez siebie elementów, co sprawiło, że problem jedności i wielości — choć postawiony — nie doczekał się próby rozwiązania.

Metafizyka, jak celnie zauważa M. Gogacz, zaczyna się wtedy, gdy pada pytanie o granicę między bytem a niebytem.<sup>18</sup> Parmenides stwierdzając, że „byt jest i nie może nie być, a nie ma i być nie może niebytu”<sup>19</sup> nie tylko ustalił tę granicę, określając tym samym, czym jest byt, ale drogą logicznego rozumowania wyprowadził szereg jego koniecznych własności. Byt jest: niestworzony, niezniszczalny, cały, nieruchomy, wieczny, niepodzielny — zatem jeden. Zwłaszcza ten ostatni atrybut bytu okazał się bardzo ważny.<sup>20</sup> Byt jest jeden, bo to,

<sup>17</sup> Zob. M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, 48.

<sup>18</sup> Zob. M. Gogacz: *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, 36.

<sup>19</sup> Cyt. za: A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, 156.

<sup>20</sup> Można żywić wątpliwości co do słuszności interpretacji, według której tożsamość ma u Parmenidesa pierwszeństwo przed bytem. Tak na przykład zdaniem Gilsona stwierdzenie Parmenidesa „byt jest” nie oznacza w pierwszym rzędzie, że byt istnieje, ale raczej, że to, co jest, jest tym, czym jest. Byt jest określony jako identyczny ze sobą i nie podlegający zmianie. W konsekwencji Gilson sądzi że w doktrynie Parmenidesa funkcjonuje przeciwstawienie bytu i istnienia (zob. E. Gilson: *Byt i istota*, 22). Wydaje się, że Gilson spogląda na teorię Parmenidesa poprzez pryzmat platońskich idei a także imputuje mu współczesną terminologię. To według nas rzeczy zmienne istnieją, choć nie wykazują cech bytu parmenidowskiego. Według Parmenidesa natomiast istnieje tylko ów wykryty przez niego byt. Cała reszta, rze-

co znajduje się poza nim, nie jest bytem — zatem jest nicością. Nastąpiło więc u Parmenidesa zerwanie z dotychczasową tradycją filozofów jońskich, według których zmiana była zjawiskiem, w które niepodobna wątpić. Przeciwnie, to co zmienne i wielorakie okazało się niebytem, nicością. Po raz pierwszy realność świata zjawiskowego została zakwestionowana. Ruch i wielkość to fałszywe światła zmysłów. Podkreśla to wyraźnie wierny Parmenidesowi Melissos<sup>21</sup>. Zatem byt Parmenidesa to już nie joński „fyzis”. Przeciwnie — trzeba się przedrzeć przez „fyzis”, by uchwycić prawdę bytu. Nie można zwieść się tym, że ów na drodze apriorycznej odkryty byt — Parmenides przedstawił pod postacią jednorodnej, nieruchomej kuli. To nie jest opis kosmosu, świata zjawisk, to opis abstrakcyjnie ujętego bytu — nie mający zresztą dla meritum sprawy żadnego znaczenia.<sup>22</sup> Filozoficznie ważne jest to, że raz na zawsze zostało określone, czym jest byt. Zerwana została natomiast łączność między bytem a światem rzeczy zmiennych. Pozostał zatem problem jak pogodzić realność świata z odkrytymi przez Parmenidesa własnościami bytu, tego co „prawdziwie rzeczywiste”. To właśnie zagadnienie stało się w metafizyce centralne od Empedoklesa, Anaksagorasa, Leucypa po dzień dzisiejszy.

Określając właściwości bytu Parmenides wskazał tym samym na atrybuty Boga. Nie chcę przez to powiedzieć, że sam Parmenides utożsamiał swój byt z Bogiem, jakiego znamy z Objawienia,<sup>23</sup> nie ma bowiem u Parmenidesa przyczynowość-

---

czy zmienne są niebytem, zatem nie istnieją. Jedność jest wyraźnie prawem bytu, jego własnością, odkrytą przez zrozumienie, że to, co istnieje, musi być czymś jednym.

<sup>21</sup> „Nie może zawsze istnieć to, co nie istnieje w całości”; „Jeśli jest nieograniczone jest czymś jednym. Gdyby bowiem było ich dwa, nie mogłyby być nieograniczone, ale stanowiłyby wzajem dla siebie granicę”. Cyt. za: *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna*, pod red. J. Legowicza, Warszawa 1970, 87 n. Nb. mamy tu do czynienia z prawozorem Tomaszowskiego argumentu na to, że nie może być wielu Bogów. Por. *In Sent.* I, d. 2, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>22</sup> Z tego właśnie względu nie można się zgodzić z Gilsonem, że „Parmenides był jeszcze jednym z owych „filozofów” którzy poszukują «natury», czyli ostatecznej zasady rzeczywistości, próbowali określić tworzywo, z którego uczynione jest wszystko, co jest”. (E. Gilson: *Byt i istota*, 21. Por. tamże, 23) Tworzywo jońskie, to tworzywo kosmosu, zaś parmenidesowskie nie, bo nie mówi on o świecie rzeczy zmiennych. To jest świat mniemań, a Parmenides chce iść drogą prawdy.

<sup>23</sup> Chociaż dla Parmenidesa byt był niewątpliwie bóstwem. Jego koncepcja wpłynęła zresztą na osłabienie tendencji antropomorficznych w określaniu bóstwa. Wspomnijmy tylko Empedoklesa: „boski sfairos

ci między jednym a wielością, nie ma zatem problemu różności Boga od stworzeń.<sup>24</sup> Zagadnienie jedności i wielości — jak się okaże — może zostać rozwiązane jedynie przez przyjęcie kreacjonizmu. Ciekawe jednak, że gdy Tomasz z Akwinu podjął tę problematykę, to stał się w swej teorii partycypacji bliższy Parmenidesowi, niż Platonowi i Arystotelesowi, bowiem do istoty bytu należy to, że wszystko, co uczestniczy w jego naturze — jest, tego zaś co w niej nie uczestniczy — nie ma<sup>25</sup>.

Parmenides mówiąc o bycie nie mówił o Bogu. Ex post możemy jednak stwierdzić, że to, co powiedział o bycie przysługuje Bogu i nic w podanych przez niego atrybutach nie da się zmienić. Można je tylko uzupełnić. Atrybuty Boga to przecież transcendentalne właściwości bytu jako takiego. Są one nawet wyprowadzone w sposób podobny do tego, jak to czynił Parmenides, mianowicie za zdania „Bóg jest” (u Parmenidesa „byt jest”). Z tym, że najpierw wykazuje się prawdziwość zdania „Bóg jest”, czego Parmenides nie czynił w stosunku do zdania „byt jest”. Z tego względu nie przekroczył granic ontologii. Jego przemyślenia są jednak o tyle ważne dla metafizyki, że poszukiwał warunków bycia czymś realnym, warunków bycia bytem. Otaczające nas rzeczy nie są bytami, bo nie spełniają owych warunków.<sup>26</sup> Fizycy jõescy pytali, czym jest otaczająca nas rzeczywistość, jakie jest jej tworzywo. Parmenides jest metafizykiem, z tego względu, że pytał o naturę bytu jako takiego.

Myśl Parmenidesa podjął i wzbogacił o nową problematykę Platon. On także wyszedł od próby ustalenia, co jest „prawdziwym” bytem (*ontos on*). Odpowiedź brzmiała: być bytem to znaczy być tym, czym się jest. Ale od razu mamy tu do czynienia z pewnym przesunięciem akcentu, które oddala Platona od Parmenidesa. Podczas, gdy u Parmenidesa tożsamość z samym sobą była naczelną właściwością bytu jako takiego, to u Platona jest to właściwość „tego bytu”. Nie pyta już Platon, co to znaczy być w ogóle bytem, ale co to znaczy być bytem danej kategorii. Byt Parmenidesowy został w ten sposób „rozmięziony” na wielość idei. To one, bezcielesne, toż-

nie ma rąk ni nóg, jak ludzie, lecz... jest kulisty i ze wszystkich stron sobie równy”. Cyt. za: A. Krokiewicz; dz. cyt., 177.

<sup>24</sup> Zob. C. Fabro: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain — Paris 1961, 93.

<sup>25</sup> Zob. tamże, 90. Por. E. Gilson: *Byt i istota*, 21.

<sup>26</sup> Zauważa to Melissos: „gdyby istniała wielość rzeczy, to musiałyby one być takie, jakie jest owo jedno, o którym głoszę”. Cyt. za: A. Krokiewicz: dz.cyt., 177.



same ze sobą, wyzwolone z pęt przestrzeni i czasu, wieczyste i niezienne istnieją pod każdym względem, zatem spełniają kryterium bycia bytem. One są przedmiotem rozumu, zaś zjawiska, które powstają i giną stanowią przedmiot mniemania — zatem tak, jak u Parmenidesa z tym, że świat stawania się nie jest już absolutnym niebytem. To, co traci tożsamość z samym sobą nie staje się nicością, ale innym bytem, nie — tym — bytem, jakim był poprzednio.<sup>27</sup> Utrata tożsamości to zmiana sposobu bytowania. Ale to, co zmieniło sposób bytowania — nadal jest.<sup>28</sup> Termin byt, wprawdzie w specyficznym sensie, został jednak uratowany dla świata rzeczy zmiennych. Światu rzeczy została przywrócona realność. Chociaż jest to świat cieni, imitacja tego, co istnieje w sensie ścisłym — idei, jednak ów świat w jakiś sposób jest.

We wczesnych dialogach Platona (zwłaszcza w *Rzeczypospolitej* i w *Parmenidesie*) dualizm idei i świata jest bardzo wyraźny. Znane trudności związane z teorią idei, które sam Platon doskonale sobie uświadamiał i z którymi się borykał (*Parmenides*) doprowadziły w *Sofiście* do znacznego stonowania tego dualizmu. Ale jeżeli świat zjawiskowy w jakiś sposób bytuje, to powstaje pytanie w jaki sposób jest to możliwe, skoro rzeczy świata nie spełniają warunków bycia bytem. Jest to drugie — po pytaniu Parmenidesa o warunki bycia czymś rzeczywistym i ostatnie z zasadniczych pytań, jakie metafizyka stawia pod adresem rzeczywistości.<sup>29</sup> Więcej ważkich pytań myśl metafizyczna już nie postawi. Będą tylko różne na te pytania odpowiedzi. Platon pierwszy udzielił własnej, swą teorią partycypacji. Rzeczy zmienne o tyle są, o ile uczestniczą w istocie tego, co jest naprawdę. Odpowiedź Platona, implikująca wspólność w istocie, jest fałszywa. Dla Platona istnieć,

<sup>27</sup> Ponieważ każdy rodzaj jest, zatem partycypuje w bycie, lecz będąc tym, czym jest — jest różny od innych, więc inny niż byt, więc jest nie-bytem. I odwrotnie, inne są różne od niego, zatem są nie-bytem. Zob. P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962, 147.

<sup>28</sup> Nie-byt Platona (taki jak w *Sofiście*) nie jest niebytem Parmenidesa, pojętym jako nicość bytu i myśli. Jest to nie-byt bytowania przynależący — w jakiejś mierze — do bytu i myśli. A to dlatego, ponieważ jest on fałszem, a fałsz przynależy w jakiś sposób do duszy, zatem w jakiś sposób jest. Nie-byt musi w jakiś sposób być, skoro jest powodem błędu. Zob. C. Fabro: *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*, 122.

<sup>29</sup> Nie jest zapewne przypadkiem, że w czasowym rozwoju myśli filozoficznej pytanie drugie padło po pierwszym. Najpierw bowiem trzeba dysponować wiedzą, czym jest byt, by móc stwierdzić, że otaczające nas rzeczy nie odpowiadają jego charakterystyce.

to partycypować w idei, lecz jeśli platońska idea jest w rzeczywistości klasą, wtedy partycypacja jest faktycznie czysto logiczną. Uczestnictwo, wspólność, która jest bazą partycypacji — musi być uczestnictwem logicznym. Człowieczeństwo jest wspólne wszystkim ludziom, ale człowieczeństwo jako takie nie istnieje.<sup>30</sup>

Z powyższego wynika, że u Platona nie ma przyczynowości pojętej jako stawianie się bytem. Błędna odpowiedź Platona okazała się jednak bardzo płodna. Była błędna, bo Platon nie odkrył właściwej natury tego, co jest naprawdę — bytu. Nie mógł zatem dostrzec, że w rzeczach zmiennych i w tym, co jest naprawdę, w bycie — jest to wspólne, że są, istnieją. Dla rozwoju metafizyki istotne okazało się zaprezentowane przez Platona postępowanie badawcze: ujmowanie świata rzeczy zmiennych w aspekcie tego, co „rzeczywiście rzeczywiste” — bytu, aby stwierdzić, że rzeczy na tyle są, na ile mają z bytu (w jego przypadku z idei).

Tym, który nadał metafizyce ostateczny kształt był Arystoteles. U Platona, jak w każdym intuicjonizmie poznawczym, rzeczy istnieją tak, jak są poznawane. Jeśli pojęcia są ogólne, to istnieją realne, ogólne byty, które są przedmiotem naszych pojęć. Arystoteles zerwał z teorią poznania Platona, nastąpiło odróżnienie porządku logicznego i realnego. Nie ma innej rzeczywistości, jak istniejące konkrety. „Prawdziwego bytu” nie należy zatem szukać poza rzeczami dostępnymi zmysłom, ale w nich. Będzie nim to, co w zmiennych rzeczach stałe (wpływ Parmenidesa). Nastąpiło przewyciężenie radykalnego dualizmu bytu i świata zmiennego Parmenidesa, a także mniej radykalnego dualizmu Platona (idee nie były tworzywem rzeczy zmiennych. Te były odbitką na ich wzór uczynioną). Okazało się, że wszystko, co istnieje posiada wspólne tworzywo, zatem pozornie tak, jak u jończyków. Pozornie, bo tam tworzywo było jedno, przybierało tylko różne formy. U Arystotelesa, chociaż „prawdziwy byt” nie jest już wobec rzeczy transcendentny, to jednak — tkwiąc w nich — jest różny od całej jej reszty. Pozostał dualizm tego, co w rzeczy stałe i tego, co zmienne. Wydobycie „entitas” rzeczy, jej określenie, czyli danie odpowiedzi na pytanie „co to jest byt?”, to podjęcie odwiecznego problemu filozofii.<sup>31</sup> „Sofija” nie zajmuje się tym, co powstaje i ginie, lecz czynnikiem decydującym o rzeczywistości rzeczy.<sup>32</sup> Pow-

<sup>30</sup> Zob. J. F. Anderson: dz. cyt., 57.

<sup>31</sup> Zob. *Met.* VII, 1, 1028 b 2.

<sup>32</sup> Zob. *Eth. Nic.* VI, 13, 1143 b 19.

staje nauka o bycie jako bycie i własnościach, które mu przysługują w sposób konieczny.<sup>33</sup>

Określenie, co Arystoteles rozumiał przez wyrażenie „wiedza o bycie jako bycie” nie jest łatwe.

Pytanie „czym jest byt” utożsamia on z pytaniem „czym jest substancja”<sup>34</sup>, co jest oczywiste wobec tego, że nie ma innych bytów, jak konkretne substancje. Ale określenie substancji jako rzeczy jednostkowej, konkretnego indywiduum,<sup>35</sup> nie jest u Arystotelesa jedyne. W innym znaczeniu<sup>36</sup> substancją jest to, co przebywając w rzeczach jest przyczyną ich realności.<sup>37</sup> I w takim znaczeniu substancja była dla Arystotelesa tym, o czym orzeka się termin byt w sensie pierwotnym. Ale wtedy przypadłości wydają się być wyrzucone do niebytu. Tak być z kolei nie może, bo są one wyrażane w słowniku bytu, na przykład „człowiek jest biały”. Trzeba było zatem zrezygnować z jednoznacznego używania terminu byt.<sup>38</sup> „Jest” przysługuje wprawdzie wszystkim kategoriom, lecz nie w ten sam sposób, jednej w znaczeniu pierwotnym, drugiej w znaczeniu pochodnym.<sup>39</sup> Stąd właśnie płynnie możliwość zastosowania formuły „byt jako byt” na określenie przedmiotu metafizyki. Bada ona byt (realnie istniejący konkret wzięty z całym jego uposażeniem) w aspekcie bytu (to znaczy tego, co — tkwiąc w konkretności — przesądza o jego realności).

Arystoteles nie odkrył właściwego czynnika decydującego o realności rzeczy. Przesądziła o tym jego koncepcja nauki. Nie mógł dotrzeć do powodów istnienia rzeczy jednostkowych, bo nauka nie dotyczy tego, co jednostkowe, ale tego, co ogólne (wpływ Platona). Znać coś, to podciągnąć rzecz pod jakiś ogólny typ, którego rzecz jednostkowa jest przykładem.<sup>40</sup> Stąd można było wyciągnąć wniosek, że Arystoteles nigdy nie prze-

<sup>33</sup> Zob. *Met.* IV, 1, 1003, a 21.

<sup>34</sup> Zob. *Met.* VII, 1, 1028 b 3. Por. W. Marx: *The Meaning of Aristotle's Ontology*, Haga 1954, 29.

<sup>35</sup> Zob. *Met.* I, 8, 1017 b; VII, 3—4, 1028 b—1030 b.

<sup>36</sup> Arystoteles wyróżnia cztery znaczenia terminu substancja, pozostałe dwa jednak nas tu nie interesują.

<sup>37</sup> Zob. *Met.* V, 8, 1017 b 10—26.

<sup>38</sup> Zob. P. Aubenque: dz. cyt., 140 nn.

<sup>39</sup> Zob. *Met.* VII, 4, 1030 a 5—20.

<sup>40</sup> Nie mogło być inaczej przy arystotelesowskiej teorii poznania intelektualnego. Jeśli utożsamia się ono z pojęciowaniem (wydawanie sądów polega tylko na kojarzeniu pojęć), to jednostkę można poznać tylko jako konkretyzację ogółu. Przedmiotem metafizyki okazuje się zatem nie rzecz konkretna, ale substancja ogólna. To, dającego jakaś rzecz istnieje, sprowadza się ostatecznie do jej pojęcia. Zob. *Met.* I, 3, 983 a 24—33.

kroczył różnicy między tym, co rzeczywiste, a tym co poznawalne.<sup>41</sup>

Wróćmy jednak do koncepcji metafizyki Arystotelesa. Nauka o bycie jako bycie jest przede wszystkim przeciwstawiona nauce partykularnym o poszczególnych rodzajach bytu,<sup>42</sup> ponieważ traktuje o właściwościach, które są wspólne wszystkim typom bytów. Jako taka jest pierwsza w stosunku do fizyki (traktującej o bytach separowanych, lecz ruchomych) i w stosunku do matematyki (o bytach nieruchomych i nieseparowanych).<sup>43</sup> Z racji wspomnianego pierwszeństwa w stosunku do filozofii traktującej o poszczególnych typach bytu, nadaje Arystoteles wiedzy o bycie jako bycie miano filozofii pierwszej.<sup>44</sup> Niektórzy jednak sądzą, że wspomniana dyscyplina dlatego określana jest przez Arystotelesa jako pierwsza, ponieważ utożsamia się z teologią traktującą o bycie wiecznym, nieruchomym i separowanym.<sup>45</sup> Filozofią pierwszą nazywa Arystoteles omawianą wiedzę także dlatego, że traktuje ona o zasadach rzeczy, zaś „wszystkie zasady to mają wspólne, że są czymś pierwszym, z czego coś innego jest, powstaje lub bywa poznane”.<sup>46</sup>

Jak widać z powyższego sprawa jest skomplikowana. Pomijając nazwę „metafizyka” przydaną później na określenie tej grupy pism arystotelesowskich, które następowały po jego *Fizyce* — u samego Arystotelesa występują następujące określenia filozofii: nauka o bycie jako bycie, filozofia pierwsza, teologia raz mądrość. Czy oznaczają one jedną, czy różne dyscypliny filozoficzne? Zagadnienie to posiada bogatą literaturę i nadal nie wydaje się zamknięte. Jego rozstrzygnięcie posiada jednak zasadnicze znaczenie dla określenia przedmiotu metafizyki u Arystotelesa. Nie tu miejsce na szersze omawianie

<sup>41</sup> Zob. W. D. Ross: *Aristotle*, London 1930, 171.

<sup>42</sup> Zob. *Met.* IV, 1, 1003 a 22 nn.

<sup>43</sup> Zob. *Met.* VI, 1, 1026 a 20. Ściśle mówiąc przedmioty matematyki, chociaż nie są separowane, to są rozważane przez matematyka jako separowane. Zob. *De An.* III, 7 4316 12—16.

<sup>44</sup> Tak np. A. Mansion: *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain”, 56 (1958) 165—221.

<sup>45</sup> Zob. P. Aubenque: dz. cyt., 37 n. Por. J. Kalinowski: *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne”, 6 (1958) z. 1, 5—17. Tę interpretację wydają się potwierdzać następujące teksty arystotelesowskie: *Met.* VI, 1, 1026 a 10; a 20; XI, 7, 1064 b 13. Dla niniejszej kwestii ważne jest określenie w jakich znaczeniach mówi Arystoteles o pierwszeństwie danej dyscypliny przed inną. Zob. w tej sprawie P. Aubenque: dz. cyt., 45.

<sup>46</sup> *Met.* V, 1, 1013 a 1.

tego problemu, dlatego odwołuję się do artykułu M. A. Krapca *Zagadnienie przedmiotu metafizyki Arystotelesa*.<sup>47</sup> Uważam, że można się zgodzić z ogólnym tenorem artykułu, jak również z wnioskami. Te brzmią u Krapca następująco:

„1. byt — substancja jest przedmiotem metafizyki pojętej jako nauka jedna;

2. jedność zarówno samej nauki metafizyki jak i jej przedmiotu jest analogiczna i dlatego jest możliwe postawienie akcentów w rozpatrywaniu bytu — substancji. Stagiryta sam akcentował trzy momenty przedmiotowe, w wyniku czego pojawiły się trzy nazwy poznania metafizycznego: mądrość, filozofia pierwsza, teologia;

2. to trojokie ujęcie nie jest jednak świadectwem ewolucji myśli Arystotelesa oddalającej się od platonizmu w kierunku materializmu, lecz da się wytłumaczyć zarówno charakterem samego przedmiotu metafizyki jak i przyjętą teorią nauki;

4. byt — substancję jako przedmiot metafizycznego poznania należy pojmować nie w jej aspekcie „tode ti”, ale w aspekcie „to ti en einai”;

5. Istnieje jedyny wypadek, w którym „tode ti” i „to ti en einai” całkowicie się utożsamiają; wypadek ten zachodzi w koncepcji arystotelesowskiego Boga jako formy czystej... Stąd chętnie Stagiryta na oznaczenie poznania metafizycznego używał nazwy „poznanie teologiczne”;<sup>48</sup>

Do powyższego chciałbym dołączyć jeszcze argumentację przemawiającą za tezą, że wszystkie określenia Arystotelesa, o których wspomniano wyżej, odnoszą się do jednej nauki: wiedzy o bycie jako bycie, tożsamej z tym, co później nazywano metafizyką. Jej przedstawienie pozwoli, być może, na bliższe scharakteryzowanie, czym była metafizyka w ujęciu Arystotelesa. Sądzę, że sprawa jest ważna, ponieważ koncepcja metafizyki wypracowana przez Stagirytę funkcjonuje nadal, zwłaszcza w tomizmie egzystencjalnym. Zmieniła się tylko koncepcja bytu.

Według Aubenque'a filozofia pierwsza utożsamia się u Arystotelesa z teologią, zaś nauka o bycie jako bycie jest od nich odrębną dyscypliną filozoficzną. Dlaczego? W *Fizyce* filozofia pierwsza jest przez Arystotelesa określana jako nauka o formie, ale (w przeciwieństwie do fizyki, która zajmuje się formą zatopioną w materii) o formie w stanie „czystym”, czyli „se-

<sup>47</sup> „Roczniki Filozoficzne KUL”, 12 (1964) z. 1, 17—26.

<sup>48</sup> Tamże 26.

parowanej”.<sup>49</sup> Taka zaś istnieje tylko w dziedzinie rzeczy boskich. Istnienie tej dziedziny umożliwia budowanie filozofii innej, niż filozofia natury — mianowicie filozofii pierwszej. Ta zwłaszcza jest także, właśnie ze względu na dziedzinę, której dotyczy — teologią. Jeżeliby owe substancje separowane nie istniały, fizyka utożsamiałaby się z całą filozofią, albo przynajmniej ona właśnie otrzymałaby miano filozofii pierwszej. W tę walkę o prymat nie jest zdaniem Aubenque’a, zaangażowana nauka o bycie jako bycie. Ta ostatnia istniałaby nawet w przypadku, gdyby nie było teologii, natomiast filozofia pierwsza nie, gdyż jej rolę przejęłaby fizyka.<sup>50</sup>

Aubenque w oparciu o szczegółową analizę tekstów Arystotelesa uzasadnia obszernie, w cytowanym dziele swe stanowisko.<sup>51</sup> Poprzestaniemy na powyższych wypowiedziach, ponieważ wydaje się, że w nich właśnie zawiera się błąd który nie pozwolił Aubenque’owi odkryć, czym jest arystotelesowska nauka o bycie jako bycie. W efekcie doprowadziło go do uznania jej za odrębną od filozofii pierwszej lub teologii. Arystoteles poszukuje warunków sprawiających, że coś jest realne. Bada więc byty (konkretne substancje) jako byty — to znaczy w aspekcie tego, co je urealnia. Warunkiem realności rzeczy materialnych są u niego formy zatopione w materii. I rze-

<sup>49</sup> „Separowany” ma u Arystotelesa podwójne znaczenie: 1) oddzielony od materii; 2) to, co istnieje w sobie i nie potrzebuje innego bytu, by istnieć. Te dwa sensy zbiegają się u Platona, dla którego idea — oddzielona od materii — była jednocześnie jedyną realną substancją. Nie zbiegają się u Arystotelesa, u którego substancja fizyczna jest separowana w drugim sensie, lecz nie w pierwszym, byt matematyczny, w pierwszym, lecz nie w drugim. Natomiast byt boski jest „separowany” w obu sensach. Zob. P. Aubenque: dz. cyt., 36.

<sup>50</sup> Zob. P. Aubenque: dz. cyt., 37 nn. W świetle powyższego rysowałyby się dwie koncepcje nauki, nazwanej później metafizyką: 1) nauka o tym, czym jest byt i o własnościach, które mu przysługują jako takiemu; 2) nauka mająca za przedmiot klasę bytów, które zasługują na miano bytów, ponieważ w pełnym tego słowa znaczeniu są. Tak rozumiana staje się teologią. Klubertanz, za którym przytaczam powyższe rozróżnienie, sądzi jednak — nie eksplikując szerzej swego stanowiska, — że teologia jest również nauką o bycie jako takim i utożsamia się z metafizyką w znaczeniu (1). Zob. G. P. Klubertanz: *Introduction to the Philosophy of Being*, New York 1955, 265.

<sup>51</sup> Wykazuje mianowicie, że taki jest tenor wszystkich wypowiedzi Arystotelesa, jakie znajdują się w *Corpus aristotelicum*. Jedyne w księdze K *Metafizyki* termin „filozofia pierwsza” jest używany na oznaczenie nauki o bycie jako bycie. Wobec toczonej od lat dyskusji na temat pochodzenia tej księgi, jest to zdaniem Aubenque’a, argument przemawiający przeciwko jej autentyczności. W świetle przedstawionych poniżej rozważań wydaje się, że rzecz ma się odwrotnie i właśnie księga K jest ta, która najlepiej oddaje poglądy Arystotelesa na naturę metafizyki.

czywiście gdyby nie istniały formy czyste, seperowane w podwójnym znaczeniu tego terminu — to fizyka utożsamiałaby się z nauką o bycie jako bycie i z filozofią pierwszą. Arystoteles jednak, zgodnie ze swą koncepcją filozofii, szukał ostatecznych warunków rzeczywistości rzeczy. Znane powszechnie rozumowanie, doprowadziło go do stwierdzenia, że istnieją formy czyste,<sup>52</sup> które są właśnie ostatecznymi przyczynami rzeczywistości rzeczy materialnych. W tej sytuacji nauka o bycie jako bycie nie mogła się zatrzymać na poziomie fizyki. Istnienie wspomnianej dziedziny bytów nie tylko umożliwia — jak pisał Aubenque — istnienie filozofii innej, niż filozofia natury, ale zmusza badacza do jej ukonstytuowania, jeśli ma doprowadzić do końca wyjaśnianie bytów, właśnie w aspekcie bytu. Fizyka dlatego została u Arystotelesa filozofią wtórą, ponieważ nie dostarcza ostatecznych wyjaśnień. Okazała się tylko etapem wstępnym nauki o bycie jako bycie. Jeszcze raz warto podkreślić, że byłaby z nią tożsama, gdyby forma rzeczy materialnych okazała się ostateczną racją tego, że rzeczy są. Tymczasem ostateczne wyjaśnienie świata w aspekcie jego rzeczywistości dokonuje się poprzez wskazanie Czystej Formy, zatem ten proces badawczy zasługuje na miano filozofii pierwszej. Jest ona jednocześnie teologią, bo traktuje o bycie boskim. Jest jednocześnie główną częścią nauki o bycie jako bycie, ponieważ wyjaśnia świat w aspekcie tego, co jest „rzeczywistą rzeczywistością”.<sup>53</sup>

Dokonane przez Arystotelesa utożsamienie teologii z nauką o bycie jako bycie wskazuje, że ostatecznie przedmiotem formalnym tej wiedzy („jako bytem”) okazuje się Czysta Forma.

Jest sprawą zupełnie odrębną, że Arystotelesowi z przyczyn

<sup>52</sup> Arystotelesowi często zarzuca się powrót od tradycji platońskiej i to w dwu momentach: 1) w tym, że za przedmiot metafizyki przyjął substancje ogólne, separowane (w drugim znaczeniu tego terminu); 2) w tym, że przyjął istnienie substancji separowanych (w obu sensach tego terminu). Oba zarzuty wydają się niesłuszne. Do (1) doprowadziła Arystotelesa jego własna teoria poznania, do (2) jego własny sposób wyjaśniania świata.

<sup>53</sup> „From this viewpoint, the various Aristotelian ways of designating the science of separate Entity can now be readily seen to describe the same Primary Philosophy. The science of the highest causes of things, the science of Being, the science of Entity, the science of primary Entity, the science of form, the science of truth — all denote the same discipline. The philosophy is a science of „pros en” equivocals, and so studies the nature of the primary instance, which is expressed in all the others. The primary instance of Entity, of Being qua Being, of Form, of the causes, of truth in this objective sense, is equally separate Entity”. J. Owens: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1957 2, 298.

częściowo już wspomnianych, nie udało się odkryć właściwej natury bytu a w konsekwencji wskazać przyczyn istnienia rzeczy. Czysta Forma nie miała i nie mogła mieć żadnego kontaktu ze światem, nawet poznawczego. Pierwszy Nieruchomy Motor nie był bowiem przyczyną sprawczą, lecz tylko źródłem ruchu, nie sprawiał istnienia, lecz był przyczyną zmian. Arystoteles odkrył zatem tylko taki sposób bycia każdej rzeczy, który sprawia, że jest ona poznawalna.<sup>54</sup> Przetrwiał natomiast sposób postępowania badawczego, jaki Arystoteles zastosował w metafizyce — sposób poszukiwania czynnika, który urealnia wszystko, co istnieje. Czynnikiem tym, przedmiotem formalnym metafizyki, w którego aspekcie bada się wszystkie inne byty, okazała się Czysta Forma. Z wielu przyczyn nie był to Bóg znany nam z Objawienia.<sup>55</sup> W każdym razie metafizyka Arystotelesa, tak jak ontologia Parmenidesa, zajęła się substancją nieruchomą, niepodległą powstaniu i ginięciu, aby określić, jakie są właściwości, które jej koniecznie przysługują. Tylko odkrycie jej natury pozwala na zrozumienie rzeczy zmiennych, ponieważ bada się je dysponując koncepcją tego, co jest „naprawdę bytem”. Skoro zadaniem metafizyki jest wykrycie ostatecznych warunków rzeczywistości, to po stwierdzeniu, że aby coś istniało musi być złożone z materii i formy (fizyka) trzeba wskazać na jeden unikalny byt, którego istnienie jest ostatecznym warunkiem rzeczywistości wszystkich rzeczy. Wiedza o pierwszej przyczynie wszystkich rzeczy otrzymuje także — i słusznie — miano filozofii pierwszej. Teologią zwaną jest zaś dlatego, że traktuje o najważniejszym rodzaju bytu, takim bez którego nie byłoby innych.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Zob. C. Fabro: dz. cyt., 148.

<sup>55</sup> Przede wszystkim Czysta Forma nie była Stwórcą. Zob. R. Jolivet: *Aristote et la notion de création*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 19 (1930) 218—233. Arystoteles przyjął zresztą ostatecznie hipotezę politeistyczną (55 bogów). Każda sfera niebieska miała u niego własny czynnik uruchamiający. Zob. W. W. Jaeger: *Aristotle*, Oxford 1948 2, 379 n. Por. M. D. Roland-Gosselin: *Aristotle*, Paris 1928, 97.

<sup>56</sup> Wydaje się, że dopiero u komentatorów i następców nauka Arystotelesa o bytach separowanych i boskich staje się nauką o pewnych kategoriach bytu, o takich istniejących przedmiotach, które (jak Bóg i dusza) są niedostępne dla doświadczenia, ale są konieczne do wyjaśnienia wszystkich rzeczy lub zjawisk pewnego rodzaju. Następuje stopniowa coraz dalej idąca zmiana w rozumieniu metafizyki. I tak Kartezjusz i jego następcy uważali niematerialność za rys charakterystyczny przedmiotów metafizyki. Melabranche sądził, że przedmioty, którymi zajmuje się metafizyka przeciwstawiają się istotnie temu, co przestrzenne i zmysłowe. Podobnie Leibniz, gdy nazywa monady „punktami metafizycznymi”. Mniemanie, że metafizyka ma za przedmiot



Zadaniem metafizyki od Parmenidesa było dotarcie nie do tych bytów, które się stają, ale do tych, które po prostu są. W ten sposób arystotelesowskie „einai”, które początkowo straciło charakter absolutnej rzeczywistości, jaką posiadało w formule Parmenidesa, odzyskało ją w punkcie dojścia.

Kończąc omawianie koncepcji metafizyki Arystotelesa trzeba zaakcentować, że wypracował on transcendentálne i analogiczne pojęcie bytu. Transcendentálne w jego ujęciu, gdyż każdy byt posiada wykryty przez niego czynnik konstytuujący wszystko, co jest — formę. Analogiczne nie tylko z tej racji, że desygnaty pojęcia bytu posiadają oprócz elementów stałych, także elementy zmienne, jednostkujące. Przede wszystkim dlatego, że terminem byt określa się trzy różne sfery bytowania: jednostkowe, zmienne konkrety, stały czynnik będący warunkiem ich rzeczywistości i Czystą Formę, która jest ostatecznym warunkiem rzeczywistości wszystkiego, co jest. Tej ostatniej termin byt przysługuje w sposób właściwy, pozostałym w sposób pochodny.

Plotyn na początku swych rozważań wydaje się kontynuować „metafizyczne” tradycje Parmenidesa, Platona i Arystotelesa. U swych poprzedników znalazł jednak także wypowiedzi, w oparciu o które nastąpił jego odwrót od metafizyki. W *Rzeczypospolitej* Platona wyczytał, że dobro stoi ponad bytem, w *Państwie*, że Dobro nadaje ideom sensowność, w *Timajosie*, że Bóg jako dobry pragnie, by wszystko upodobniało się do niego.<sup>57</sup> Arystoteles przez zasadę w każdym rodzaju rozumiał te prawdy, których istnienie jest niemożliwe do uzasadnienia.<sup>58</sup> Jeśli każda nauka przy pomocy zasad już znanych naświetla to, co mniej znane — to pierwsze zasady nie mogą być przedmiotem poznania naukowego. Dlatego u początków wiedzy trzeba się, według Arystotelesa, posłużyć intuicją. Inne rozwiązanie to agnostycyzm, w stosunku do tego, co pierwsze. Tą drogą poszedł Plotyn.

rzeczy niematerialne (jedni mówią tu o bytach najbardziej niematerialnych jak np. Bossuet, drudzy o wielu bytach niematerialnych: inteligencje, aniołowie, dusze), przekształciło się w XVIII w. w tezę, że jest ona nauką o duchu, ideaach, ich powstaniu. (np. Condillac). Ryc może nastąpiło to pod wpływem Logiki z „Port-Royal”.

Zwrócenie uwagi na niezmienność, na badanie rzeczy w tym, co jest w nich stałe, doprowadziło z drugiej strony do przeciwstawienia metafizyki dialektyce, pojętej jako badanie tego, co się staje. Zob. A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1968 10, 611—621.

<sup>57</sup> Zob. B. A. G. Fuller. *Historia filozofii*, t. 1, tłum. Z. Glinka, Warszawa 1963, 318 n.

<sup>58</sup> Zob. *Met.* X, 10, 76 a 31.

Na początku jednak wyszedł z Parmenidesa. Zestawił wykryte przez Parmenidesa własności bytu z rzeczami tego świata (po Platonie nikt już nie mógł zrezygnować z konfrontowania „rzeczywistej rzeczywistości” z rzeczami dostępnymi zmysłom) i stwierdził, że te ostatnie ich nie posiadają. „Prawdziwa rzeczywistość” musi być zatem transcendentna wobec świata. Właśnie jego Jednia, charakteryzowała się tym wszystkim, co u Parmenidesa określało byt jako taki. Plotyn usiłował jednak ratować bytowość rzeczy. Każda rzecz jest pod pewnym względem czymś jednym, ale jest to jedność niedoskonała, bo złożona. W rzeczy złożonej zaś jedność może pochodzić tylko stąd, że uczestniczy w doskonałej jedności, nosi jej ślady.<sup>59</sup> Nosi zaś dlatego, że powstaje przez emanację z Jedni.

Sprawę plotyńskiej emanacji pominiemy jako nieistotną dla niniejszych rozważań. Ważne jest to, że u Plotyna nastąpiło odwrócenie ustalonego przez poprzedników porządku. Nie najwyższa realność jest bytem, w którym inne rzeczy partycypują, ale rzeczy są bytami, zaś ich Przyczyna znajduje się poza bytem. Próba ratowania realności rzeczy stała się równoznaczna z odejściem od metafizyki. Byt nie ma już cech eleackich, ma je natomiast coś, co jest poza bytem — Jednia. Nie jest to tylko zmiana terminologii, ponieważ Jednia Plotyna, owa najwyższa realność, jest całkowicie niepoznawalna. Jest czymś niewypowiedzianym, ponieważ cokolwiek się mówi, mówi się o czymś, o bycie. Jedno zaś nie może być tym lub owym. Orzekanie czegokolwiek o jedności właśnie burzyłoby jej absolutną jedność.<sup>60</sup> Dlatego do Jedni nie można stosować żadnej nazwy, nawet określenia „id”,<sup>61</sup> ponieważ odnosi się ono do istoty. Jeżeli — jak w każdym esencjalizmie — istota u Plotyna utożsamia się z bytem, to rzeczywiście w przypadku Jedni mamy do czynienia z czymś stojącym poza bytem. Jest to zatem zupełna zmiana dotychczasowej perspektywy, nie tylko odwrócenie terminologii. Gdyby uznać, że Jednym nazywa Plotyn to, co dotychczas nazywało się bytem, to musiałyby ono być poznawalne przede wszystkim — tak jak byt Parmenidesa, idee Platona i Czysta Forma Arystotelesa (najbardziej zrozumiała w sobie, chociaż nie dla nas). Tak nie jest, stąd — sygnalizowane wyżej — odejście Plotyna od metafizyki. Rozwiązanie problemu: jedność — wielość przesunęło się u Plo-

<sup>59</sup> Zob. J. F. Anderson: dz. cyt., 65 nn. Anderson zwraca uwagę, że najwyższa realność (Jednia) jest ta sama we wszystkich rzeczach — jest więc doskonałością jednoznaczna.

<sup>60</sup> Zob. *Enneady* III, 9, 9.

<sup>61</sup> Zob. *Enneady* V, 5, 6.

tyna ze sfery ontycznej w sferę poznawczą. Myśl jest poszukiwaniem, kontemplacją Jedni, sprowadza różnorodność świata do spoistego sytemu typów i prawd, nad którymi rozmyśla.<sup>62</sup>

Z powyższego wynika, że dla rozważań mających na celu określenie przedmiotu metafizyki, przemyślenia Plotyna nie są istotne. Płynie z nich jednak ważny wniosek. Jednią dlatego była u Plotyna ponad bytem,<sup>63</sup> ponieważ terminu byt używał on tylko w jednym znaczeniu, na określenie istniejących konkretów. Wtedy to, od czego owe konkrety pochodzą nie jest bytem, lecz czymś stojącym ponad bytem, bo ponad konkretnymi rzeczami. Należy zatem terminu byt używać zarówno na oznaczenie konkretnych, zmiennych rzeczy, jak i na oznaczenie „prawdziwej rzeczywistości” — oczywiście nie w tym samym znaczeniu, lecz analogicznym. W koncepcji utożsamiającej „prawdziwą rzeczywistość” z Bogiem, trzeba uznać, że Bóg nie jest bytem w tym sensie, w którym słowo to jest używane w stosunku do naturalnego świata.<sup>64</sup> Wrócimy do tej sprawy niżej. Zaznaczmy tylko, że Boecjusz był tym, który odróżnił terminologicznie byt (*id, quod est*) i istotę (w jego terminologii *esse*) jako to, dzięki czemu coś jest bytem. Mamy więc konkretystyczną koncepcję bytu — tego, co jest i wskazanie na element, który (jego zdaniem) decyduje o bytowaniu czegoś.

## II. PRZEDMIOT MATERIALNY I FORMALNY METAFIZYKI

Przeprowadzone w rozdziale pierwszym rozważania nad kształtowaniem się metafizyki wystarczają do określenia jej przedmiotu. Późniejsze kierunki i systemy nie wniosły w tym względzie nic istotnie nowego.

Nauka o bycie jako bycie traktuje o wszystkim, co w jakikolwiek sposób jest. Przedmiotem materialnym metafizyki jest więc cała rzeczywistość. Przedmiot metafizyki nie jest jednak jednolity, lecz „spiętrzony”, metafizyk bowiem badają rzeczywistość wykrywa jej trzy poziomy: 1. Wszystkie istniejące konkrety, wzięte w ich pełnym uposażeniu. Szukając warunków bycia bytem, pragnąc ująć jądro rzeczywistości, które wyjaśnia pozostałe jej przejawy, dociera się do: 2. — elementu, dzięki któremu rzeczy są. Kiedy okaże się — na różnej u poszczególnych myślicieli drodze i przy pomocy różnych metod —

<sup>62</sup> Zob. B. A. G. Fuller: dz. cyt., 320.

<sup>63</sup> Podobnie jak później ponad bytem będzie „realność”. Zob. F. H. Bradley: *Appearance and Reality*, Oxford 1939, 354, 403, 405.

<sup>64</sup> Por. M. Bierdiajew: *Freedom and the Spirit*, New York 1935, 67

że obecność w rzeczach elementu, który sprawia, że one są, także wymaga wyjaśnienia, metafizyk wykrywa: 3. — to, co ostatecznie decyduje o tym, że cokolwiek jest. Bez wskazania na (3) rozważania metafizyki nie mogą być skończone. Tylko Czysty Byt (o którym mówił już Parmenides, a później rozmaicie określony) wyjaśnia swoje własne istnienie i tylko on może być ostateczną racją istnienia tego wszystkiego, co owym czystym bytem nie jest. Stąd, chociaż rzeczywistość posiada trzy poziomy, to jednak jej sferę określoną przez (3) trzeba uznać za główny przedmiot metafizyki. Metafizyka jest nauką o bycie jako takim i jego właściwościach, zaś poszczególnymi przejawami bytowania zajmuje się wtórnie — wyjaśnia istnienie wszystkich rzeczy właśnie poprzez ustalenie ich reakcji do (3).<sup>65</sup> Przedmiot metafizyki jest więc analogiczny, ale w pewien sposób jeden, ponieważ byt ujmuje się ze względu na jakąś jedną naturę, na co wskazał już Arystoteles w drugim rozdziale księgi *Gamma*.

Powyższe pozwala przejść do przedmiotu formalnego metafizyki. W fazie początkowej metafizyki, przedmiotem formalnym dla (1) jest (2), bada się bowiem rzeczy dane w doświadczeniu jako byty, to znaczy wyłącznie w aspekcie tego, co te rzeczy urealnia. A urealnia je warstwa rzeczywistości określona przez (2). W momencie, kiedy okazuje się, że zastosowany proces poznawczy nie dostarczył ostatecznego wyjaśnienia istnienia rzeczy, sięga się do (3).<sup>66</sup> Ta właśnie sfera rzeczywistości, pełnia bytu, bytowość jako taka — staje się właściwym przedmiotem formalnym metafizyki. Metafizyka bowiem bada to wszystko, co nie jest „czystym bytem” w aspekcie bytowości jako takiej. Tylko taki aspekt badań może dostarczyć wyjaśnienia, dlaczego rzeczy są, chociaż być nie powinny, bo nie posiadają właściwości, jakie cechują byt jako taki. Nie znaczy to, że metafizyka ma dwoisty przedmiot formalny. Pojęcie bytu, będące właśnie przedmiotem formalnym metafizyki, jest przecież analogiczne. Do tej sprawy powrócimy niżej.

Charakterystyczne dla metafizyki jest utożsamienie głównego przedmiotu materialnego z przedmiotem formalnym. Czysty

<sup>65</sup> Dlatego zapewne Awicenna pisał: „przedmiotem metafizyki nie jest rzecz jednostkowa, ale byt absolutny jako taki”. Awicenna: *Księga Wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, 77. Rzeczy jednostkowe metafizyka bada pod kątem posiadania przez nich bytu, dlatego śledzi „występowanie jego w wielu rzeczach”. Zob. tamże, 78.

<sup>66</sup> Przykład Awerroesa, według którego należy tak długo abstrahować kolejne istoty rzeczy, aż osiągnie się istotę substancji oddzielonej — doskonale ilustruje drogę metafizyka, pragnącego wykryć ostateczną rzeczywistość.

byt będąc głównym przedmiotem materialnym metafizyki jest jednocześnie tym, w aspekcie czego bada się wszystkie pozostałe byty, sam owemu aspektowi nie podlegając. Jest on bowiem „tylko bytem”, jak celnie wyraża to w twierdzeniu ósmym *Liber de causis*. Metafizyka wskazuje tylko na konieczność jego istnienia, jeśli istnienie świata nie ma być absurdalne. Istnienie wszystkich pozostałych przejawów bytowania staje się tylko wtedy zrozumiałe, gdy wskaże się na ich pochodzenie (sposób tego pochodzenia jest zależny od przyjętej koncepcji bytu) od tego, co „rzeczywiście rzeczywiste”. Przez zwrot „badanie bytu jako bytu” należy zatem rozumieć badanie wszystkiego, co w jakikolwiek sposób jest, w aspekcie bytowości czystej. Ona właśnie jest w powyższym zwrocie określona słowami „jako bytu”.

Wskazane spiętrzenie przedmiotu, tak formalnego, jak materialnego, metafizyki, stało się powodem nieporozumień. Terminem byt oznaczano bowiem: jednostkowe rzeczy, elementy rzeczy decydujące o ich realności, oraz „prawdziwą rzeczywistość”. Niestety nie zawsze wiadomo, o którą warstwę rzeczywistości autorowi w danym przypadku chodzi lub co należy rozumieć przez zwrot „jako byt”. W każdym razie staje się zrozumiałe, skąd się brały rozmaite określenia przedmiotu nauki o bycie jako bycie. Jeśli chciano wskazać, że jej przedmiotem jest cała rzeczywistość używano różnych nazw, ale wszystkie one denotowały przedmioty należące do sfery (1). Podkreśleniu, że metafizyka zajmuje się tym, co stałe, trwałe, poznawalne, definiowalne, bardziej rzeczywiste — towarzyszyły terminy oznaczające elementy sfery (2). Pragnąc wskazać, że metafizyka zajmuje się przede wszystkim tym, co decyduje, że wszystko inne w jakikolwiek sposób jest — używano nazw określających (3). Zwróceniu uwagi na aspekt poznawczy, na to, co łatwiejsze, pierwsze w poznaniu, a co ułatwia poznanie rzeczy bardziej skomplikowanych, towarzyszyły takie nazwy jak: filozofia pierwsza, nauka o pierwszych zasadach, o pierwszych przyczynach itp.

Wyróżnienie wspomnianych sfer rzeczywistości legło u podstaw metafizyki. Dalszy rozwój myśli metafizycznej polegał na precyzowaniu relacji między tymi sferami i na określaniu natury tego, co rzeczywiste. Ważną, inspirującą rolę odegrało tu Objawienie. Decydujące było to, że Bóg Objawienia jest Stwórcą. Dopóki tłumaczyło się tylko „czym rzeczy są” i w jaki sposób w odwiecznie i koniecznie istniejącym świecie za-

chodzą zmiany — można było oprzeć się na Grekach. Teraz należało wytłumaczyć filozoficznie, dlaczego rzeczy są. Powstała nowa koncepcja przygodności bytu Al-Farabiego. Byty naturalne są przygodne, ponieważ nie istnieją z konieczności, mogą swe istnienie utracić. W związku z tym musiało się pojawić pojęcie przyczynowości sprawczej, powodującej istnienie rzeczy. Stąd przyczyna działająca (*causa agens*) Awicenny — spopularyzowana przez Algazela jako „*causa efficiens*”. Powyższe wpłynęło na sposób kontrastowania tego, co „prawdziwie realne” w stosunku do tego co „pochodne”. Pierwsze określone jako konieczne, drugie jako możliwe. Zwroćcie uwagi na istnienie, choć jego rola w bycie została źle pojęta,<sup>67</sup> stanowiło jednak poważny krok w kierunku uzyskania koncepcji bytu, w której istnienie gra główną rolę.

Św. Tomasz z Akwinu był tym, który uznał istnienie za element rzeczy decydujący o jej bytowaniu, aktualizujący całą pozostałą zawartość treściową rzeczy — za element dzięki któremu ona jest. Uwzględniając zmianę koncepcji bytu wróćmy do określenia przedmiotu metafizyki w ujęciu Tomasza.

Za przedmiot metafizyki Akwinata uznaje: to, co nadnaturalne, *ens commune*, byt w ogólności, byt jako substancja. Wydaje się jednak, że mimo różnorodności określeń, Tomasz nie odbiega od poprzedników (zwłaszcza od Arystotelesa) w poglądach na przedmiot metafizyki. I u niego okaże się on analogiczny z tym, że poznanie metafizyczne jest głównie podporządkowane poznaniu Boga. Wyróżnione wyżej trzy „poziomy” rzeczywistości u Tomasza będą się przedstawiały następująco: 1) Istniejące, indywidualne rzeczy. 2) Istnienie (*esse*) — akt, dzięki któremu rzeczy są. 3) Czyste Istnienie, Bóg — ostateczna przyczyna istnienia wszystkich rzeczy. Termin byt będzie zatem u Tomasza odpowiednio oznaczał: (1), (2) lub (3).

Z powyższego wynika, że termin byt jest analogiczny nie tylko w tym sensie (co dotychczas było podkreślane), że odnosi się do swych wszystkich desygnatów w sposób nie jednoznaczny, ale właśnie analogiczny, lecz także w tym sensie, że ma trzy wyróżnione wyżej znaczenia. W swym znaczeniu głównym odnosi się do samego, czystego bytu — Boga (*Ipsum Esse Subsistens*). W znaczeniu pochodnym do tego co w rzeczy decyduje o tym, że jest ona bytem — do istnienia. W znaczeniu jeszcze bardziej pochodnym do tego wszystkiego, co uczestniczy w istnieniu, co istnieje dzięki temu, że ma byt. W termi-

<sup>67</sup> Według Awicenny „*esse*” jest przypadłością istoty. Zob. Awicenna: *Metafizyka*, tłum. M. Gogacz i zespół, Warszawa 1973, 100, 149.

nologii łacińskiej przyjęło się używać w tym znaczeniu terminu „ens” jako właśnie „esse habens”. „Ens” jest orzekany o wszystkich konkretach w sposób analogiczny. „In praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens”.<sup>68</sup> Dlatego jednak wszystkie rzeczy otrzymują miano bytu, ponieważ posiadają coś, co jest im wspólne i co decyduje o tym, że są. Chodzi o „esse”,<sup>69</sup> które tym samym zasługuje na miano bytu w sensie bardziej pierwotnym, niż „ens” (to, co tylko ma byt). Tomasz wyraźnie podkreśla, że chociaż byt jest w sobie nieograniczony, to jednak jest w sposób konieczny ograniczony przez naturę tego, co go otrzymuje, odbiera.<sup>70</sup> Dodajmy: co właśnie z tej racji nazywamy bytem w sensie pochodnym.<sup>71</sup> Prawdziwy charakter bytu pochodzi bowiem od aktu bytu, nie od tego, do czego ów akt przynależy<sup>72</sup>.

Na powyższym tle stają się zrozumiałe, cytowane we wprowadzeniu, wypowiedzi utożsamiające byt z „esse” oraz mówiące o obecności bytu w bycie. Niejasność tych tekstów została spowodowana brakiem zaznaczenia, że raz przez byt rozumie się sumę tego wszystkiego, co składa się na każdy istniejący konkret, drugi raz to, co decyduje o tym, że każdy istniejący konkret jest. Do tego należy dodać najbardziej pierwotne znaczenie terminu byt — samą czystą bytowość.

Przedmiotem materialnym metafizyki jest cała rzeczywistość, zatem wszystko, co w jakikolwiek sposób istnieje. Jest to więc, co niejednokrotnie podkreślano, przedmiot analogiczny. Głównym przedmiotem metafizyki jest jednak byt jako taki, wzięty bez żadnych „domieszek” stanowiących jego ograniczenie, bez tego wszystkiego, co niepotrzebne do bytowania. Takim przedmiotem jest Bóg. Wszystko inne tylko w Nim partycypuje. Metafizyka wszelkimi innymi sposobami bytowania zajmuje się tylko o tyle, o ile one istnieją. One zaś istnieją o tyle o ile uczestniczą w Czystym Byciu. Interesujemy się nie wielością i różnorodnością rzeczy przejawiającą się w „mie-

<sup>68</sup> I, 13, 5 ad 1.

<sup>69</sup> „jak sam byt jest wspólny wszystkim rzeczom, tak ipsum esse jest wspólne dla wszystkiego”. I, 4, 3, c.

<sup>70</sup> Zob. *De ente et essentia*, VI.

<sup>71</sup> Ponieważ jest czymś, czego akt jest byciem. Zob. R. Garrigou-Lagrange: *Dieu, son existence et sa nature*, Paris 1933, 537.

<sup>72</sup> Zob. *De Veritate* I, 1, ad 3. Przytaczając na poparcie niniejszych przemyśleń teksty wybranych autorów, nie chcę utrzymywać, że żyli oni taką koncepcją przedmiotu metafizyki, jaka jest tutaj prezentowana. Wydaje się tylko, że w oparciu o ich słuszne intuicje należy taką właśnie koncepcję przyjąć.

szaninie” możliwości i aktu, ale jednością bytu, która się w tej wielkości przejawia. Zadaniem metafizyki jest tę jedność wydożyć i na nią wskazać. Dlatego Tomasz pisał: „*Philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus*”,<sup>73</sup> oraz że „*Philosophia prima est scientia eius veritatis, quae est origo omnis veritatis*”.<sup>74</sup> Jeśli tak, to rozważania o przedmiocie materialnym metafizyki można także zamknąć słowami św. Tomasza: „*totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur*”.<sup>75</sup>

Metafizyka bada rzeczywistość poprzez pryzmat pojęcia bytu. Ono zatem jest przedmiotem formalnym metafizyki. Przed przystąpieniem do próby określenia tego ostatniego należy zatem kilka słów poświęcić zawartości pojęcia bytu.

Pojęcie bytu, choć analogiczne, jest jedno. Zawartość (treść nie jest tu określeniem adekwatnym) tego pojęcia winna zatem być taka, by mogło ono odnosić się do wszystkiego, co w jakikolwiek sposób istnieje (transcendentalność). Stanie się tak wtedy, gdy w pojęciu bytu zostanie ujęte wyłącznie to, co decyduje o byciu bytem. Jeśli w pojęciu bytu uchwyci się ten element, który decyduje o realności, to będzie się ono odnosiło do wszystkich istniejących rzeczy — czy to posiadających tylko ten element (Sam, Czysty Byt — Bóg), czy też posiadających jeszcze coś, co do bycia bytem nie jest konieczne. Elementem, o którym mowa może być tylko istnienie, jest ono bowiem jedynym elementem konstytuującym bytowość jako taką, a nie jakiś rodzaj bytowania na przykład bytowanie przygodne. Dlatego, wbrew przyjmowanym poglądom, nie można uznać, że być bytem to znaczy być jakąś treścią i istnieć. W zawartości pojęcia bytu nie może występować istnienie i jakaś treść, ponieważ byłoby to wtedy wyłącznie pojęcie bytu przygodnego. Nie możemy tu wnikać w kwestię, czy możliwe jest mieć pojęcie istnienia oraz w obszerny problem sposobu tworzenia pojęcia bytu. Jest to sprawa odrębna. Rozważania nad naturą bytu stanowią tylko sygnał, że być może trzeba wprowadzić pewną korekturę do procesu tworzenia pojęcia bytu w tomizmie egzystencjalnym.

Przez zwrot „badanie bytu jako bytu” należy rozumieć badanie poszczególnych rzeczy w aspekcie tego, co decyduje o tym, że one są — czyli w aspekcie istnienia. Dlatego właśnie pojęcie bytu, którego zawartość stanowi istnienie jest

---

<sup>73</sup> C. G. I, 70.

<sup>74</sup> C. G. I, 1.

<sup>75</sup> C. G. I, 4.



przedmiotem formalnym metafizyki. W pierwszym etapie badań metafizyk stwierdza, że rzeczy posiadają w sobie element sprawiający, że są. Spostrzega jednak, że chociaż istnienie jest tym elementem w rzeczy, dzięki któremu ta istnieje, to niewyjaśniona pozostaje sprawa obecności istnienia w rzeczach. Rzeczy bowiem mają istnienie (byt), lecz nie są istnieniem (bytem jako takim, bytem czystym). Posiadają treść — możliwość ograniczającą ich akt bycia (który sam w sobie, jak to wyżej za Tomaszem podkreślono, jest nieograniczony). Powodem wyjaśniającym obecność owego ograniczonego aktu w rzeczach może być tylko działanie aktu pełnego, bytowości nieograniczonej. Akt jest nieograniczony w tym sensie, że oznacza samo „esse” bez żadnej domieszki potencjalności. Akt jest ograniczony tylko przez możliwość różną od niego i jest ograniczony, jeśli sam akt jest w możliwości do innego aktu.<sup>76</sup> Dlatego stwierdzenie ograniczoności rzeczy w stosunku do pełni bytu odnosi badacz do owej pełni. Słusznie więc Tomasz pisze, że możemy wiedzieć czym rzeczy są bez odniesienia ich do Stwórcy, lecz nie możemy znać ich jako bytów stworzonych, aktualnie istniejących, bez odniesienia ich do Stwórcy. Sam byt (*esse*) obecny w stworzonych rzeczach nie może być pojęty inaczej, niż jako oderwany z Bytu Bożego (*Esse*). Jako właściwy skutek przyczyny może być poznany tylko przez relację do przyczyny.<sup>77</sup> Świat rzeczy zatem otrzyma wyjaśnienie swego istnienia tylko wtedy, gdy spojrzy się nań poprzez pryzmat Czystego Bytu, Pełni Bytu-Boga, jeśli „ens” przymierzy się do wzorca, jakim jest dla niego *Ipsum Esse*. On jest przyczyną sprawiającą obecność istnienia (bytu) w rzeczach. Badanie bytów (istniejących rzeczy) jako bytów okazuje się badaniem ich jako pochodnych od Boga. Metafizyka bada byty o ile partycypują one w Bycie. Dlatego w zwrocie „badanie bytu jako Bytu” należałoby używać po słowie „jako” dużej litery. Bóg jest bowiem przedmiotem formalnym simpliciter metafizyki, nauki badającej wszystkie rzeczy w aspekcie bytu jako takiego (nie posiadającego żadnego ograniczenia, niczego, co zbędne dla bytowania) i właściwości, które mu przysługują.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Zob. J. F. Anderson: dz. cyt., 307.

<sup>77</sup> Zob. *De Pot.* 3, 5 ad 1. Por. *In I Sent.*, Pröl.; I, 2, ad 2; I, 44, ad 1. Tomasz zaznacza, że pochodzenie rzeczy stworzonych od Boga nie dopuszcza żadnych pośredników. Zob. I, 45, 5.

<sup>78</sup> Nie rozumiem, co ma na myśli Gilson nazywając Boga „bytem jako bytem” (zob. E. Gilson: *Duch filozofii średniowiecznej*, 53, przyp. 13.). Albo nazywamy Boga bytem z tej racji, że jest istniejącym konkretem, albo „jako Bytem” w znaczeniu podanym wyżej. Krapiec wy-

Bóg jest także przedmiotem formalnym quod metafizyki, ponieważ jest ostateczną przyczyną istnienia wszystkich rzeczy. Jest wreszcie przedmiotem formalnym quo, gdyż bada się rzeczy poprzez pryzmat pierwszych zasad, które są właśnie zasadami Jego bytowania.<sup>79</sup> W tym względzie miał rację Parmenides. Pierwsze prawa są prawami bytu jako takiego. Nie miał racji wyrzucając poza nawias bytu wszystko to, co nie jest bytem jako takim, do czego prawa tego ostatniego nie stosują się ściśle. Rzeczy, owszem, są poza Bytem, ale mają byt od Niego otrzymany. Prawa Bytu odnoszą się także do nich, chociaż już tylko relatywnie.

### ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy dotyczyły ukształtowanego systemu metafizyki. Ich celem było uzasadnienie tezy, że tak przedmiotem materialnym, jak i przedmiotem formalnym metafizyki jest Bóg. Stanowią także argument na to, że filozofia bytu i filozofia Boga utożsamiają się. Osiągnięte wyniki są efektem strukturalnego ujęcia metafizyki. Oczywiście jest, że sprawy inaczej się mają w ujęciu genetycznym. W tym ostatnim stwierdzenie istnienia Boga jest ostatecznym wnioskiem rozważań metafizycznych.

Filozofia należy do tych dyscyplin, w których istnieje ściśle, wzajemne powiązanie poszczególnych problemów. Zagadnienia poruszane w niniejszym artykule zyskałyby niewątpliwie pełniejsze naświetlenie, gdyby zostały rozwinięte kwestie łączące się z nimi, a które były zaledwie dotknięte lub zupełnie pominięte. W szczególności chodzi tu o sposób tworzenia

---

jaśnia, że „bytem jako bytem jest coś ze względu na to, że istnieje” (M. A. Krapiec: *W 700-lecie śmierci Tomasza z Akwinu i Bonawentury*, „Roczniki Filozoficzne KUL”, 22 (1974) z. 1, 7.) a więc chodzi o ujęcie czegoś jako istniejącego. Dobrze określa to Maritain, według którego proces poznawczy doprowadza do ujęcia samej bytowości (ens sub ratione entitatis). Tak ujęty byt określa się nazwą „byt jako byt”. (Zob. J. Maritain: *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison speculative*, Paris 1934, 91 n). Zwrot „jako byt” określa zatem porządek poznawczy, aspekt pod którym ujmuje się badane przedmioty. Bóg jest tym aspektem dla wszystkich bytów przygodnych, ale sam owemu aspektowi nie podlega, jak już wyżej zaznaczono. Nie można badać samej bytowości jako samej bytowości.

<sup>79</sup> „Dieu est l'être même subsistant par soi, ipsum Esse per se subsistens; le nom „Celui qui est”, est par excellence son nom propre, le concept d'être passé en Dieu avec son intelligibilité propre, et la loi de l'être en tant qu'être, le principe d'identité continue de se vérifier en Dieu, ou plutôt commence par se vérifier en lui”. J. Maritain: *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir*, 450 n.

pojęcia bytu, o uporządkowanie kolejności kroków poznawczych w metafizyce oraz o określenie relacji między bytami przygodnymi a Absolutem.

### DIEU COMME OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

(résumé)

La première partie de l'article présente l'évolution de la métaphysique depuis Parménide jusqu'à Aristote. Il semble que le Stagirite lui a donné sa forme définitive et, aussi, a rendu durable sa conception d'après laquelle la connaissance méthodique consiste dans la recherche des facteurs de réalité des choses. Ces facteurs, ce sont, d'après Aristote, des éléments stables, impliqués dans les choses et qu'on appelle formes. Mais, en dernier lieu, ce qui décide de la réalité de tout c'est la Forme Pure. Aristote utilise cette notion en trois sens, conformément aux trois „niveaux” de la réalité qu'il a découvert. Tous ces „niveaux” sont considérés par lui comme objets de la métaphysique, mais avec cette précision que la Forme Pure en constitue l'objet principal, car elle est ce qui est „réellement réelle”. Par conséquent, c'est à elle-même que la notion de l'être appartient en propre. Aux autres, à savoir aux formes et aux substances concrètes et changeables, il appartient en manière dérivée.

La métaphysique se caractérise par ce que les „niveaux” supérieurs de la réalité constitue l'objet formel pour les „niveaux” inférieurs. En définitive, l'objet formel de la métaphysique est la Forme Pure.

St Thomas d'Aquin a fait le sien le point de vue d'Aristote sur la structure de la métaphysique, mais il a changé sa conception de l'être. Etant donné que Thomas a pris pour élément qui décide de la réalité des choses l'existence et non plus la forme, il était possible d'essayer de présenter, dans la deuxième partie de l'article, la conception thomiste de l'objet de la métaphysique. Notre philosophe considère comme être (objet de la métaphysique): 1. les choses existente, concrètes, 2. actes de l'existence des choses (esse), 3. l'Existence Pure (Dieu). L'objet de la métaphysique est donc analogue. Mais son objet principal est Dieu (Être comme tel), l'objet secondaire tout ce qui est grâce à ce qu'il participe en être. En même temps Dieu est: a. objet formel simpliciter de la métaphysique, car celle-ci considère toutes les choses dans la mesure où elles existent, c'est-à-dire dérivent de l'Être Pur — Dieu; b. objet formel quod — Dieu est cause dernière de toute chose; c. objet formel quo, car on scrute les choses à travers les premiers principes et ceux-ci sont principes de l'Être comme tel — Dieu.