

Bogdan Bakies

Zawartość pojęcia bytu

Studia Philosophiae Christianae 18/1, 5-26

1982

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BOGDAN BAKIES

ZAWARTOŚĆ POJĘCIA BYTU

Wprowadzenie. 1. Absolutna i relatywna wartość bytu. 2. Poglądy Henryka z Gandawy, Dunsza Szkota i Suareza. 3. Tomaszowe ujęcie bytu. 4. Sprowadzenie bytu na płaszczyznę istnienia.

WPROWADZENIE

Terminem byt posługujemy się na codzien i czynimy to sensownie, co znaczy, że sens tego terminu jest nam znany. W potocznej mowie chodzi nam jednak zwykle o pewien konkretny przypadek bytowania, o „jakiś byt” a nie o byt jako taki. Zadaniem filozofii jest uchwycić sens tego ostatniego.

Wysiłki filozofów nie zostały, jak do tej pory, uwieńczone pełnym powodzeniem. Musi to budzić niepokój, jeżeli weźmie się pod uwagę, że od właściwego określenia czym jest byt jako taki zależy, czy nasza wiedza o poszczególnych typach bytu okaże się prawidłowa¹. Według mego rozeznania najbliższym rozwiązaniem tego najbardziej podstawowego zagadnienia filozoficznego jest tomizm egzystencjalny zwany także egzystencjalną teorią bytu. Z drugiej strony sądzę, że także ten kierunek nie dostarcza pełnego rozwiązania interesującej nas kwestii. Warto zatem wytropić powody występujących niedostatków oraz zarysować próbę ich przezwyciężenia.

Niniejszy artykuł posiada dość specyficzny charakter. Jest zapisem pewnego etapu rozważań na temat pojęcia bytu. Etapu zakładającego poczynione wcześniej ustalenia i bynajmniej

¹ Zresztą nie tylko. Ustalenie zawartości pojęcia bytu jest zagadnieniem absolutnie pierwotnym, zatem rozwiązanie innych problemów ogólnej teorii bytu także jest zależne od niego — a nie odwrotnie. Należy sobie jasno zdać z tego sprawę. Czasami wszakże próbuje się naginać teorię bytu jako takiego do tych rozwiązań ogólnej teorii bytu, które uznano się za słuszne. A przecież metafizyka dochodzi do swych twierdzeń dopiero poprzez badanie rzeczywistości w aspekcie pojęcia bytu.

nie zakończonego. Uważam jednak, że na tyle bardziej sprecyzowałem swoje stanowisko w kwestii zawartości pojęcia bytu, w stosunku do tego, co zawarłem we wcześniejszych artykułach², iż warto poddać je pod dyskusję. Prezentowana publikacja nie stanowi zatem wyczerpującego przedstawienia problemu, lecz naświetla go pod pewnym kątem. Stąd także brak w niej pełnej dokumentacji omawianej kwestii. Nie chcąc się powtarzać (bez wyraźnej konieczności) zamieszczam tutaj tylko te przemyślenia, jakie nasunęły mi się przy lekturze kilku pozycji. Okazało się, że czytanie znanego już tekstu, ale czynione z pewnego określonego punktu widzenia, po wyrobieniu sobie własnego poglądu na zagadnienie — pozwala wykryć to, co uszło uwadze przy lekturze czynionej bez owego nastawienia. Ponadto uważam, iż dobór tekstów, na których się opieram, nie ma w tym przypadku istotnego znaczenia. Przytaczane teksty dzielą się na dwie grupy. Pierwsza to te, które pozwalają poddać krytyce poglądy tomistów egzystencjalnych na temat zawartości pojęcia bytu. Nie gra tu żadnej roli czyje są to teksty i z jakich dzieł zostały zaczerpnięte, ponieważ to, co w nich poddaje się krytyce jest wspólne dla całego kierunku. Druga grupa to te wypowiedzi, które można interpretować (nie wnikać, czy zgodnie z intencjami ich autorów) jako otwierające perspektywę na ujęcie prezentowane w niniejszej publikacji.

1. ABSOLUTNA I RELATYWNA WARTOŚĆ BYTU

Sprawa zasadnicza: dopóki przez „byt” rozumie się wyłącznie „istniejącą treść”, nie dociera się do bycia jako takiego, lecz tylko do tego, co bytuje, do jakiegoś konkretnego bytu. Pomińmy na razie to, iż umieszczenie w zawartości pojęcia bytu „istniejącej treści” przesądza uzyskanie pojęcia bytu przygodnego, a nie pojęcia transcendentального. Przede wszystkim dziwi fakt posługiwania się terminem byt tylko w jednym, powyższym znaczeniu. Filozofia stale przecież była zmuszona operować dwoma pojęciami bytu. Oznaczały one odpowiednio: to, co decyduje o rzeczywistości czegokolwiek oraz realne konkrety w ich pełnym uposażeniu. Dlaczego więc nie doszło do wyraźnego rozróżnienia dwu znaczeń terminu byt?

² Zob. następujące artykuły: *Bóg jako przedmiot metafizyki*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 15 (1979) 2, 7—32; *Proces tworzenia pojęcia bytu a kwestia istnienia Boga*, „*Analecta Cracoviensia* 10 (1978) 49—65.

Tym bardziej, że powszechnie posługiwano się formułą „badanie bytu jako bytu” w której termin byt użyty jest w dwu różnych znaczeniach. Chodzi przecież o badanie realnych konkratów w aspekcie tego, co je urealnia.

Sądząc z powyższego mogłoby się wydawać, że w metafizyce należy tworzyć dwa pojęcia: bytu, czyli tego, co jest oraz bycia³, czyli tego, co jest podłożem bytowania czegokolwiek. Nie przypuszczam, aby to było konieczne. Postaram się mianowicie wykazać, że tworząc „pojęcie” bycia sprawia się jednocześnie, iż jego desygnatami będą wszystkie istniejące konkrety, wszystkie tegoż bycia przejawy. Na razie zaznaczmy, że pojęcie bycia, co już zauważono⁴, musi odnosić się do konkratów, lecz w specyficznym sensie.

Tomizm od początku upatrywał w istnieniu wartość fundamentalną, najwyższą doskonałość, którą każda rzecz posiada w tej mierze, w jakiej uczestniczy w bytowaniu. Uczestniczenie w byciu jest warunkiem istnienia wszystkiego, co nie jest samym byciem. Ponieważ jednak rzeczy uczestniczą w byciu w różnej mierze — różnią się między sobą⁵. Jeżeli tak, to żadna z rzeczy uczestniczących w byciu nie wyczerpuje sobą pełnej bytowości. Dlatego filozofów interesuje ostatecznie bycie, a nie jego przejawy, chociaż wiedzę o samym byciu można uzyskać tylko poprzez badanie jego przejawów. Z tym, że do zawartości pojęcia bytu nie można wprowadzać żadnych form bytowania, określać ich, nie można umieszczać w nim tego, co byty różni między sobą. Wtedy bowiem miano bytu przyzna się pewnej kategorii bytów, tym bytom miano-

³ Tej terminologii będę niżej przestrzegał w celu uniknięcia nieporozumień, jakich wiele powstało wskutek posługiwania się terminem byt w różnych znaczeniach, bez wyraźnego zaznaczania tegoż. Terminologia pochodzi od Heideggera z tym, że przez bycie, ów fundament rzeczywistości, rozumiem oczywiście nie nicłość (za Heideggerem), lecz istnienie (za Tomaszem).

⁴ „While being directly applicable to present data the idea of being goes beyond them infinitely, since it is universal and applicable to everything”. „...order which the idea of being indicates is absolutely radical and constitutive of all things, and hence it is inseparable from these from every point of view, logical and real”. L. de Raeymaeker, *The Philosophy of Being. A synthesis of metaphysics*, przeł. E. H. Ziegelmeier, St. Louis-London 1957², 37.

⁵ „Thomism sees in being the fundamental value, the supreme perfection which every thing possesses in the measure in which it shares in being. All things participate in being under penalty of otherwise not being at all, but they all differ among themselves, since they do not participate in being in the same measure”. Tamże, 51.

wicie, które istnieją w sposób zaznaczony w pojęciu bytu⁶. Transcendentalne pojęcie bytu, jeżeli ma zawierać wirtualnie całą wiedzę o istniejących konkretach, musi zatem jednocześnie oznaczać wielość izolowanych bytów w całym ich bytowym bogactwie oraz ową absolutność, w której wszystkie te byty znajdują swoją fundamentalną jedność⁷.

Innymi słowy chcemy w metafizyce wiedzieć czym jest owo bycie, którego nie wyczerpują sobą poszczególne istniejące rzeczy. Wielość bytów jest nam dana w doświadczeniu, wszystkie one jako byty należą do jednego porządku. Ich jedność musi wynikać z tej bazy, jaką jest absolutna wartość bytu. Pojęcie bytu musi wskazać na tę zasadę fundamentalnej jedności bytów, umożliwić zredukowanie wszystkich rzeczy do jednej, unikalnej syntezy⁸.

Fakt, że żaden partykularny byt nie wyjaśnia swego istnienia wskazuje, iż byty te nie są poszukiwanym przez metafizykę byciem. Z drugiej strony każdy z danych w doświadczeniu bytów, mimo że zmienny, ograniczony, zniszczalny — posiada w sobie coś z absolutności, niezniszczalności⁹. Bada-

⁶ Warto przytoczyć w tym miejscu ciekawe przemyślenia Raeymaekera. Do niektórych wątków będziemy dalej nawiązywać: „...if it is true that this reality «is» in the fullest sense, it is equally well established that other beings «are». We will not therefore say that it is «the» being, but rather that it shares in being; it possesses being in a particular fashion, which differs from the manner of being of all other things. It possesses and reveals the value of being precisely by the reality which is peculiar to it, and which is individual to the point of being incommunicable to the others. From this it follows that a particular being could not be conceived in a simple manner; we must always consider at one and the same time that it is, and that its mode of being is peculiar to it. And yet these two elements of thought are necessarily related one to the other, and they remain indissolubly united; for the bond which unites them is not to be added to that which they are in themselves, but on the contrary it is a part of their integral make-up”. L. de Raeymaeker, dz. cyt., 39.

⁷ „The transcendental idea of being does not merely signify a multiplicity of isolated beings, it envisages at the same time the absolute in which all these beings find their fundamental unity... To deny this absolute value in a being is to deny the principle on which this being, and likewise the whole order of beings, are founded”. Tamże, 57. I zaraz powstaje pytanie: „How can we formally lay hold of in one single idea, at one and the same time, the absolute and the relative, the one and the many, the universal and the concrete?” Tamże, 39.

⁸ Zob. tamże, 61.

⁹ „...every particular being bears witness to its value of absolute, non-relative being” Tamże, 76. Zob. też s. 73.

jąc zmienne byty nieustannie jesteśmy przeświadczeni, że zawierają one coś z tego, co nie może nie być, co jest przyczyną ich trwałości. Zatem byty dane w doświadczeniu partycypują tylko absolutną wartość bycia, same nim nie będąc.

Ta fundamentalna zasada jedności wszystko, co bytuje musi być różna od — nawet kompletnego — porządku skończonych bytów. Jeżeli wszystkie ograniczone bytowości tylko uczestniczą w byciu, to znaczy, że absolutna wartość bycia nie jest w nich immanentnie zawarta. Nawet nieskończona ilość wartości cząstkowych nie „przemieni” się w wartość absolutną. Bycie jako takie jest więc czymś transcendentnym w stosunku do tego, co bytuje, co partycypuje w byciu. Właśnie w tym stanie rzeczy, w zasadniczej odmienności bycia i tego, co w nim uczestniczy tkwi powód, dla którego napotyamy tak poważne trudności w utworzeniu transcendentnego pojęcia bytu. Trudności te potęguje fakt, że absolutna wartość bytu, bycie jako takie, nie jest dane w doświadczeniu. A przecież pojęcie bytu możemy tworzyć wyłącznie na podstawie tego, co dane.

Dlatego łatwo o pomyłkę, o przestawienie akcentów. W momencie, gdy na pierwszym planie postawi się sprawę wyjaśnienia różnorodności danych w doświadczeniu bytów, to w odpowiedzi wskazuje się na ich strukturę, na złożenie z dwu podstawowych elementów: treści i istnienia. I jeżeli w tym momencie zapomni się, iż wyjaśnia się pewien typ bytu, że wskazuje się na strukturę bytów ograniczonych, a nie na rację realności wszystkiego, co istnieje, to uzyskane informacje o strukturze bytów ograniczonych umieszcza się w zawartości pojęcia bytu. Wtedy nie wykracza się poza relatywność bytu, w zawartości pojęcia bytu nie ma informacji o absolutnej wartości bycia, nie ma informacji o samym byciu, podczas gdy pojęcie bytu winno informować przede wszystkim czym jest byt jako taki (bycie), a nie jaka jest struktura jakiejś kategorii bytów, choćby była nią kategoria bytów przygodnych.

Kilka przykładów: „Każdy rzeczywisty byt domagając się współistnienia, czyli istnienia w sposób niedoskonały istoty i istnienia...”¹⁰. W tekście mowa o byciu niedoskonałym, to znaczy przygodnym, natomiast słówko „każdy” sugeruje natomiast, że opisana struktura jest wspólna wszystkim real-

¹⁰ F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota*, Warszawa 1958, 84.

nym bytom. „Każdy byt jest realny dzięki istnieniu, które czyni istotę realną”¹¹, znów chodzi o byt przygodny. W bycie absolutnym akt istnienia nie urealnia przecież istoty, ponieważ ta nie jest czymś różnym od jego istnienia. Zresztą także kontekst wyraźnie wskazuje, że mowa o bycie przygodnym. Mimo to na początku zdania pojawia się słówko „każdy”, każące odnosić wypowiedziane twierdzenie do wszystkich bytów. I dalej: „Fakt istnienia wspólnoty wszystkim bytom, realizujący się w nich w sposób niedoskonały, prowadzi do stwierdzenia jednej przyczyny doskonałej...”¹². Tutaj uwidacznia się już wyraźnie poważne niebezpieczeństwo, kryjące się zresztą także w poprzednio cytowanych zwrotach. Jeżeli wszystkie byty, zatem wszystkie desygnaty transcendentalnego pojęcia bytu, są niedoskonałe, przygodne — to ich pierwsza przyczyna, bycie jako takie, jest poza bytem. Byłby to czysty wodny plotynizm. To samo u Krąpca: „Element potencjalny bytu jest treścią, aktualny zaś istnieniem. Dlatego pojęcie bytu wyrażające istotę i istnienie dotyczy wszelkich aktualnych i możliwych realnie bytów, stąd weryfikuje się w każdym konkreście”¹³. Podobnych tekstów tak u Krąpca, jak i u innych tomistów egzystencjalnych można znaleźć dziesiątki, dlatego dalsze ich przytaczanie staje się zbędne¹⁴.

Powstaje pytanie, jak wytłumaczyć występowanie tak wielu tekstów, w których powtarza się ten sam wyraźny błąd? Nie można przecież uznać, iż chodzi o pewną niezręczność wypowiedzi i przejść nad sprawą do porządku dziennego. Owa niezręczność powtarzałaby się stanowczo zbyt często i to u różnych autorów. Musi zatem istnieć jakiś istotny powód popychający myślicieli do nazywania pojęcia bytu przygodnego transcendentalnym pojęciem bytu. Powód niedostrzegania, że „Być», «istnieć» winny oznaczać wartość bytu, która jest transcendentalna i jako taka wykracza poza wszelką relatywność”¹⁵. A przecież już Tomasz wskazywał, że byty złożone nie reprezentują sobą absolutnej wartości bytu: „Quod

¹¹ Tamże, 88.

¹² Tamże, 90.

¹³ M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, 120.

¹⁴ Tytułem przykładu zob.: M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, 106; J. Maritain, *Sept leçons sur l'Être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1934, 27; Tenże, *Antimoderne*, Paris 1922, 161; Tenże, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947⁵, 60.

¹⁵ L. de Raeymaeker, dz. cyt., 108. I tamże: „...the correlation of essence and existence which goes to make up every finite being”.

igitur non est suum esse non est per se necesse esse”¹⁶. Byty są tym doskonalsze, im więcej mają aktualności, tym bardziej się oddalają od absolutu, im więcej w nich potencjalności¹⁷.

Skutek operowania w metafizyce pojęciem bytu przygodnego może być tylko jeden: przedmiotem materialnym takiej metafizyki jest byt przygodny. „Dopiero taki realny byt, w którym ujeliśmy jego istotową strukturę, i o którym wiemy, że istnieje dzięki aktowi «esse» stworzonemu przez Boga, jest przedmiotem metafizyki”¹⁸. Wskazuje na to również Kalinowski, według którego przedmiotem właściwym filozofii jest „byt przygodny realnie samoistniejący z tym wszystkim, co przypadłościowo istnieje w nim jako swym podłożu”¹⁹. Jeżeli tak, to i przedmiotem formalnym metafizyki jest byt przygodny jako byt przygodny²⁰. Zdaniem Kalinowskiego o takim przedmiocie formalnym metafizyki, którym byłby byt jako byt, można mówić dopiero wtedy, gdy doszło się, u kresu refleksji filozoficznej, do poznania pierwszej przyczyny bytów przygodnych. Wtedy pojęcie bytu, dotąd jedynie analogiczne i niewykończone, stałoby się transcendentalnie analogicznym i wykończonym²¹.

Pomińmy tu propozycję Kaliowskiego, aby, wobec takiego stanu rzeczy, tworzyć pojęcie bytu etapami, ponieważ byłoby to połączone z poważnymi niedogodnościami. Nie wiadomo bowiem czy udałoby się wtedy wskazać na istnienie Boga, nie popełniając błędów metodologicznych, wielce jest też wątpliwe, czy można coś określać jako byt przygodny nie dysponując pojęciem bytu jako takiego. Niniejszym chodzi jedynie o podkreślenie faktu, iż w egzystencjalnej teorii bytu analizuje się przez cały czas byt przygodny, że w całym przebiegu metafizyki nie operuje się transcendentalnym pojęciem bytu.

¹⁶ C. G., 1, 22; Por. C. G., 2, 15; 3, 65; Quodl., 2, 2, 3c.

¹⁷ Zob. C. G., 2,15; 2,30; 2,53; I, 44, 1c; I, 75,5 ad 4; I, 12,4c;

¹⁸ B. J. Ruciński, *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi. Textus et studia*, Warszawa 1976, 182.

¹⁹ J. Kalinowski, *O istocie i jedności filozofii*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 6 (1958) z.1, 8.

²⁰ Zob. tenże, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, „Recherches de Philosophie” 6 (1963) 120. Por. to ujęcie z: A. Mansion, *L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote*, w: *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Dies*, Paris 1956, 161; E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1957, 308; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951, 89.

²¹ Zob. J. Kalinowski, *Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*, 125 n., 132.

Więcej, nie widać w tej metafizyce nawet tendencji transcendentalizującej. Gdyby takowa istniała, to po stwierdzeniu istnienia Boga, bytu będącego czystym istnieniem, wprowadzałoby się korektę do zawartości pojęcia bytu, by stało się ono istotnie transcendentálne, a nie tylko otwarte na transcendentálność. Takiej korekty nikt nie przeprowadza. W efekcie nie istnieje takie pojęcie bytu, w którego zawartości zawierałaby się informacja, że posiadanie elementu treściowego, potencjalnego — nie jest warunkiem istnienia realnego bytu, że dla bycia bytem nie jest konieczne stanowić relatywną tożsamość, takie pojęcie, które nie wskazywałoby na strukturę bytu przygodnego, lecz wykrywało element konstytutywny bytu jako takiego, jego „istotę”.

2. POGLĄDY HENRYKA Z GANDAWY, DUNSA SZKOTA I SUAREZA

Nie przypadkowo charakter filozofii zależy od tego, jakim pojęciem bytu dana filozofia operuje, konsekwentnie więc od tego, co zostało przez nią uznane za absolut. Z już przeprowadzonych rozważań można wysnuć wniosek, że trudności w uzyskaniu transcendentálnego pojęcia bytu wynikają z rozzewu, jaki istnieje między pełnią bytu a bytami ograniczonymi. Przyjrzyjmy się teraz, jak ów problem naświetlali niektórzy myśliciele. Ich wybór nie jest przypadkowy. Znajdziemy u nich przemyślenia, które należy wziąć pod uwagę przy rozwiązywaniu postawionego w artykule problemu. Z drugiej strony warto podkreślić różnicę między ich koncepcjami a proponowanym tu ujęciem.

Henryk z Gandawy za Awicenną uważa pojęcie „tego, co konieczne” za dane wraz z pojęciem bytu. Pragnąc uniknąć konsekwencji występujących u Awicenny a wynikających z rozważania „bytu koniecznego”, przyjmuje na miejsce pary: konieczny — możliwy, inną: to, co jest samym bytem — to, czemu byt przysługuje lub może przysługiwać. Mówiąc inaczej: to, co jest bytem i to, co posiada byt. Byt oglądany w pierwszym aspekcie przedstawia się intelektowi jako „to, co jest samym bytem”, czego istota utożsamia się z istnieniem²². Drugi aspekt bytu, rozumiany jako to, czemu byt przysługuje lub może przysługiwać, obejmuje powszechność aktualnych lub możliwych bytów skończonych. Henryk stosuje swoje pojęcie bytu tak do Boga, jak i do stworzeń. Czy

²² Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1966, 437.

jest to pojęcie jednoznaczne? Taki termin u Henryka się nie pojawia. Termin byt może oznaczać każdy z tych dwu typów bytu, ale nie odnosi się do obydwu równocześnie. Henryk zgadza się z Awicenną, że pojęcie bytu jest wcześniejsze od pojęć bytu stworzonego lub nie stworzonego. Jest wcześniejsze, skoro te drugie możemy pojąć wyłącznie jako byty. Nie istnieje jednak pojęcie bytu dające się zastosować do obydwu typów bytu²³. Takie jednoznaczne pojęcie przyjmuje dopiero Duns Szkot.

Duns Szkot wychodzi z przekonania, że istotny przedmiot każdej wiedzy powinien zawierać w sobie wszystkie prawdy danej nauki. Zatem przedmiot metafizyki jako pierwszej nauki o rzeczywistości winien posiadać wspólną dla całej rzeczywistości prostą treść, do której można zredukować wszystkie prawdy metafizyczne. Przedmiot ten musi przekraczać istoty rzeczy zmysłowo poznawalnych, a ogarniać wszystkie istoty w sposób najbardziej ogólny. Stanie się to możliwe wtedy, gdy będzie on najbardziej potencjalny i całkowicie niezróżnicowany. Będzie wtedy wyrażał ogólną rację bytowości przeciwstawiającą byt nicości²⁴.

Byt jako taki jest więc absolutny. Wszelkie determinacje ograniczałyby go do pewnego sposobu bytowania. Zdaniem Raeymaekera, według szkotystów pojęcie bytu oznacza abstrakcyjne istnienie, istnienie, które jest całkowicie zdeesen-cjalizowane²⁵. Wydaje się jednak, że chociaż istotnie u Szkota pojęcie bytu jest pozbawione wszelkiej kwiddytatywności, to nie dlatego, iż ujmuje on w pojęciu bytu istnienie. Przeciwnie, dokonuje tylko prostej i to logicznej operacji na istotach. Chcąc uzyskać ponadrodzajowe pojęcie bytu musiał je ogołocić z wszelkiej treści²⁶. W ten sposób istota rzeczy po-

²³ Zob. tamże, 438. Według Henryka z Gandawy „the unity of the idea of being is the result of a confusion, due to the obscurity of this idea. In fact, as soon as our knowledge precise, it is either the divine Being or created being that is signified; and between the two there is nothing in common either in the order of knowledge or in that of reality”. Henryk pisał: „Every real concept, therefore, by which something real is conceived by conceiving „esse” simply, is either of the thing which is of God, or the thing which is of a creature, but not of something which is common to both”. L. de Raeymaeker, dz. cyt., 47.

²⁴ Zob. F. Wilczek, dz. cyt., 277 n.

²⁵ Zob. L. de Raeymaeker, dz. cyt., 47.

²⁶ Słusznie T. Barth utrzymuje, że „ens Scotisticum is found in the line of the «quiddity», and that far from being purely abstract existence, it is pure essence, abstracting from every mode of determined being”. Tamże, 48 przyp. 11.

zbawiona bytowego fundamentu została sprowadzona do niebytu.

Skoro, pisze dalej Raeymaeker, transcendencja lub jednoznaczność bytu jest u Szkota ściśle pojęciowa — logiczna, to przystępując do badania rzeczywistości musimy wziąć pod uwagę sposoby bytowania i uzupełnić jednoznaczność przez analogię. Istnienie bez istoty jest jednoznaczne, lecz istnienie z istotą jest analogiczne²⁷.

Nie ma potrzeby przyjmować za Szkotem dwóch różnych pojęć bytu: jednoznaczne pojęcie bytu jako takiego i analogiczne pojęcie bytów złożonych z istoty i istnienia. Ważne natomiast wydaje się podkreślenie absolutnej wartości bytu, z tym, że było ono połączone z zdeesencjalizowaniem pojęcia bytu, które z kolei spowodowały jego odseparowanie od poszczególnych sposobów bytowania, zepchnięciem ich do niebytu. A przecież pojęcie bytu winno oznaczać wszystko, co istnieje, bez wykluczania czegokolwiek²⁸. Jeżeli tak, to rozważenie doktryny Szkota nasuwa nam jedyne możliwe rozwiązanie: należy w zawartości pojęcia bytu ująć, oprócz wskazania na absolutną wartość bytu, możliwość jego determinacji.

Suarez uznając analogiczność pojęcia bytu, tym samym odrzuca jego jednoznaczność. Realne konkrety, różniąc się między sobą, należą przecież formalnie do bytu, zatem pojęcie bytu musi odnosić się do poszczególnych konkretów. Każdy więc byt jako taki jest zawarty w nieokreślony sposób w znaczeniu pojęcia bytu. Z drugiej strony Suarez silnie podkreśla, iż każdy konkretny byt jest zawarty w pojęciu bytu nie jako taki, lecz tylko o ile jest bytem. Dziwi to w doktrynie, według której indywiduum uczestniczy formalnie w byciu właśnie jako takie. Suarez pragnie zagwarantować po-

²⁷ Zob. L. de Raeymaeker, dz. cyt., 47 n.

²⁸ „The Scotistic conception tends to bring to light the value of being and to distinguish it from its different modes of realization; but it fails here by excess and the same time by defect. It is impossible to «de-essence» the idea of being, as Scotism pretends to do. If we were to separate the idea of being from that of its modes, we would end up by relegating these modes to the domain of non-being, denying them, and proclaiming the absolute unicity of existence. This would be precisely the opposite of Scotistic doctrine, since this latter considers the abstract idea of being as a universal idea... This unity is therefore not reserved for an abstract logical orders; it belongs to the concrete, ontological order. Since the idea of being, however, ought to signify all that exists without excluding anything, it must imply in its actual signification every individual being, whatever it be and such as it is;” Tamże, 49.

jęciu bytu stałe znaczenie, gdyż jedna idea nie może mieć wielu znaczeń. Sądzi więc, że należy wyeliminować z pojęcia bytu różne „taleties” bytu. Niektórzy suarezjanie poszli za szkotystyczną koncepcją abstrakcyjnego i jednoznacznego pojęcia bytu. Inni powtarzali formułę „Doctor Eximius” nie wyjaśniając sposobu zawierania „taleties” w transcendentalnej idei²⁹.

Wszystko to obrazuje trudności, jakie napotyka metafizyka w formułowaniu pojęcia bytu. Ich ostatecznym źródłem jest, jak się wydaje, całkowita odmienność Bytu-Boga od pozostałych bytów. Dlatego nie da się prawdopodobnie utworzyć transcendentalnego pojęcia bytu, bez rozpatrzenia wszystkich możliwych sposobów bytowania. Nawet gdyby istniała nieskończona ilość bytów przygodnych, wyczerpująca wszystkie możliwości realnego bytowania, to ich całość nie byłaby bytem koniecznym, choć byłaby bytem nieskończonym — aktualnie, nie czasowo. Nie chodzi zatem o fakt posiadania (lub nie) wszystkich możliwości bytowania, ale o to jak się je posiada.

To, co jest obecne, właściwe jednemu bytowi, jest nieobecne w drugim. W konsekwencji byty różnią się między sobą sposobem bytowania. Jeżeli dodać do tego, że Bóg różni się radykalnie sposobem istnienia od innych bytów,³⁰ to dla utworzenia pojęcia bytu obejmującego wszystkie sposoby bytowania, nie można tychże sposobów explicite sygnalizować w zawartości pojęcia bytu. Muszą one jednak znajdować się tam implicite, aby pojęcie bytu nie było stricto sensu pojęciem abstrakcyjnym, aby odnosiło się do każdego, na swój sposób istniejącego konkretnego. To tylko wskazówka, w jakim kierunku należy poszukiwać rozwiązania. Jest bowiem oczywiste, że byt konieczny nie będzie desygnatem takiego pojęcia bytu, w którego zawartości zaznaczy się explicite przygodny sposób bytowania. Jeżeli twór taki nazywa się pojęciem bytu, to znaczy chce się powiedzieć, iż każdy byt musi istnieć tak, jak na to wskazuje zawartość tego pojęcia. Jeżeli natomiast w zawartości pojęcia bytu zaznaczy się tylko absolutną wartość bytowania, to desygnatami takiego pojęcia nie będą byty przygodne. Oba błędy były wielokrotnie popełniane.

²⁹ Zob. tamże, 49n.

³⁰ „Ipsum esse Dei distinguitur... a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se, et non adinveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse” De Pot., 7,2 ad 5.

Także sam Tomasz, gdy mówi o byciu, to albo pojawia się kwestia złożenia z istoty i istnienia, czyli chodzi o byty przygodne, albo mówi o tym specyficznym byciu, jaki jest Bóg. W związku z tym powstaje pytanie, czy Tomasz operuje transcendentnym pojęciem bytu?

Zafascynowanie, doniosłym zresztą odkryciem, że byt przygodny jest złożony z istoty i istnienia, zaciążyło na następnych Tomaszach i stało się powodem, że wypowiadając twierdzenia odnoszące się do bytu przygodnego, traktują swe wypowiedzi jako odnoszące się do każdego bytu. Stało się powodem traktowania pojęcia bytu przygodnego jako transcendentalnego.

3. TOMASZOWE UJĘCIE BYTU

Przeprowadzone rozważania skłaniają do bliższego zapoznania się z terminologią przy pomocy której Tomasz opisuje byt i jego strukturę. Rozpocznijmy, tak zresztą, jak postępuje Tomasz w „*De ente et essentia*”, od pojęcia istoty. Jest ona określona przez Tomasza jako „*id quod est*”³¹. Na tym samym miejscu Akwinata wyjaśnia, że złożenie z istoty i istnienia nie jest złożeniem dwu abstrakcyjnych pojęć, lecz dwóch elementów ontycznej struktury realnego bytu. Elementy te są ze sobą ściśle związane, stąd nie można rozpatrywać istoty jako czegoś oderwanego od realnego bytu. Istota jest podmiotem istnienia „*id cui competit esse*”³².

Z powyższego wynika, że Tomasz operując terminem „istota” wskazuje na esencjalną stronę bytu jako na to, co jest zasadą determinacji, dzięki czemu byt otrzymuje wartość „res”, a więc stałą strukturę będącą racją pojęciowości,³³ jako na to, co stanowi wspólną wszystkim naturom treść, dzięki której byty mieszczą się w różnych rodzajach i gatunkach³⁴. W innej jednak perspektywie „*Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*”³⁵. Istota jest więc podmiotem przyporządkowanym do istnienia, wskutek czego esencjal-

³¹ Zob. C. G., 2,54.

³² *De ente et essentia*, I. Por. In I Sent., 19,5,1 ad 1; I,3,5 ad 1.

³³ „*Dicitur res, hoc modo accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam*” In II Sent., 37,1,1.

³⁴ „*Oporet quod essentia significat aliquid commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur*” *De ente et essentia*, I.

³⁵ Tamże

na strona bytu występuje u Tomasza w ścisłej łączności z egzystencjalną płaszczyzną bytu.

Tym niemniej Tomasz posługuje się terminem *ens* ma konsekwentnie na myśli byt w ujęciu esencjalnym³⁶. Mówiąc o bycie (*ens*), zasadniczo mówi o substancji. Jego wypowiedzi o *ens* korespondują wskutek tego z wypowiedziami Arystotelesa o *istocie*³⁷.

Powstaje pytanie: jeżeli „*ens*” oznacza esencjalny aspekt bytu, to jak należy rozumieć „*ens*” jako „*esse habens*”?³⁸. Oczywiście nie jako istotę w sferze możliwości, lecz jako istotę realnie istniejącą, posiadającą istnienie. Tym bardziej, iż „...*hoc nomen ens ...imponitur ab ipso esse*”³⁹. Czy wobec tego „*ens*” jest pojęciem transcendentnym, czy też należy je uznać za określenie bytu przygodnego? Po drugie, jeżeli „*ens*” oddaje istotową stronę bytu (wprawdzie w przyporządkowaniu do płaszczyzny egzystencjalnej), to czy Tomasz zna i posługuje się terminem, który by oddawał tak esencjalną, jak egzystencjalną stronę bytu? Zwłaszcza, że „Ileokroć mówimy o bycie, o jakimkolwiek «*ens*», mówimy o «*habens esse*». Pojmujemy zatem przede wszystkim byt istotowy, czyli naturę, ale to jeszcze nie jest istnienie”⁴⁰. Znalezienie odpowiedzi na tak postawione pytanie mogłoby prowadzić do ujaśnienia Tomaszowej koncepcji bytu. Brak odpowiedniego terminu u Tomasza wskazywałby, że rozpatruje on byt wyłącznie od strony esencjalnej.

Rozpocznijmy jednak od pytania pierwszego. Tomasz pisze: „*Nam, cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habet ad potentiam...*”⁴¹. Z tego tekstu wynikałoby, że „*ens*” nie jest u Tomasza pojęciem transcendentnym, gdyż jest to wprawdzie coś, co jest w akcji, ale w akcji będącym w przyporządkowaniu do możności. „*Ens*” byłby czymś, co partycypuje „*esse*”: „*ens autem dicitur id quod finite participat esse*”⁴². Użycie terminu „*finite*” oraz „*participat*” nie pozwala wątpić, iż „*ens*” nie odnosi się do

³⁶ Zob. *De ente et essentia*, I; I,3, 4c.; *De Verit.*, 1,1; *In I Sent.*, 8,1,1; *In II Sent.*, 37,11; C.G., 1,25.

³⁷ „*Ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dicitur per decem genera, alio modo quod significat propositionem veritatem*” *De ente et essentia*, I. Por. I,3,4 ad 2; I,48,2 ad 2; *In I Sent.*, 19,5,1 ad 1; 33,1,1 ad 1; *In III Sent.*, 6,2,2; *Quodl.*, 9,2,3.

³⁸ „*Ens dicitur quasi esse habens*” *In Metaph.*, lib. XII, lect. 1.

³⁹ *Tamże*, lib. IV, lect. 2.

⁴⁰ E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1960, 66.

⁴¹ I,5,2 ad 1.

⁴² *In lib. De causis*, lect. VII.

Boga. Ten jest ponad ens, co zresztą Tomasz stwierdza wyraźnie w tym samym miejscu: „...causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum”. Rozróżnia wprowadzie Tomasz „ens per participationem” i „ens per essentiam”⁴³, ale definiuje „ens” tak, jakgdyby definiował „ens per participationem”. Nasuwa się zatem przypuszczenie, że przedmiotem rozważań Akwinaty w jego metafizyce jest byt przygodny. Opisuje on złożenie bytu przygodnego z istnienia i istoty, następnie uwyrażnia rolę aktu istnienia w tymże bycie. Te rozważania prowadzą go następnie do przyjęcia wniosku, że istnieje „tantum esse”.

To, że w określeniu „ens” jako „esse habens” chodzi o byt przygodny potwierdzałyby te teksty Tomasza, w których mówi on, iż istnienie przychodzi do bytu poprzez formę⁴⁴. Posiadanie formy jest warunkiem istnienia bytu złożonego, ponieważ właśnie poprzez nią istnienie „przychodzi” do bytu. Jeżeli zatem Tomasz przez „ens” rozumie „rem habentem esse”⁴⁵, skoro głównym znaczeniem „ens” nie jest „esse”, tylko „quod est” — to wydawałoby się, że Akwinata pozostaje przy arystotelesowskiej koncepcji bytu. Z tym, iż na pytanie „czym jest byt?” Tomasz odpowiadałby: tym, co posiada istnienie, tym, co składa się z istoty i istnienia, co jest istotą posiadającą istnienie.

Przed takim rozumieniem przestrzega Gilson: „Jeżeli bowiem przyjmujemy filozofię tomistyczną jako metafizykę bytu (ens), przenosimy ją w Arystotelesowską płaszczyznę «quod est», w tym wyrażeniu zaś, jak to zauważył sam św. Tomasz, «quod» oznacza rzecz, a «est» — istnieć. Otóż wiemy już, że «ens» oznacza przede wszystkim i bezpośrednio nie «istnienie», lecz samą «rzecz, która istnieje». W takim ujęciu tomizm staje się jakimś «reizmem» i można mu zarzucić, że «urzeczowia» wszystkie pojęcia, jakie napotyka, i zamienia żywą tkankę rzeczywistości w jakąś mozaikę bytów zamkniętych

⁴³ Zob. I,3,4 resp.

⁴⁴ „Forma enim manente oportet rem esse”. C. G., 2,55. Nb. błędne są te wykładnie odnośnych tekstów Tomasza („Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse”; „Esse autem per se consequitur ad formam”. C. G., 2,55. Por. C. G., 2,43; I, 104,1 ad 1.), które sugerują, iż według Akwinaty forma jest warunkiem istnienia. Tomaszowi chodzi w nich tylko o podkreślenie, że akt formy nie jest naczelnym aktem bytu, lecz sam pozostaje w możności w stosunku do owego naczelnego aktu, jakim jest istnienie. „Omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat”. C. G., 2,15. „Esse est complementum omnis formae”. Quodl., 12,5 ad 5.

⁴⁵ *In I Per. Hermeneias*, cap. 3, lect. 5, n. 20.

w swych własnych istotach”⁴⁶. Utrzymuje się, że w metafizyce trzeba mówić o istotach, gdyż inaczej nic nie da się powiedzieć. Metafizyka samej egzystencji byłaby, jako nie operująca pojęciami, nieprzekazywalna, nawet irracjonalna. Jest w tym wiele racji, ale słusznie Gilson silnie podkreśla, że „...o istotach mówi ona (egzystencjalna ontologia Tomasza — BB) tylko po to, by umiejscowić istnienie”⁴⁷. Najpierw zatem metafizyka odkrywa rdzeń tego wszystkiego, co istnieje, „rzeczywistą rzeczywistość”, bycie jako takie. Potem, dysponując tą wiedzą, bada poszczególne sposoby bytowania, sposoby w jakich bycie przejawia się w rzeczach. Gdy okaże się, że w bytach przygodnych istota jest tym, co posiada istnienie — trzeba będzie o niej mówić. Potrzeba taka natomiast nie tylko nie zachodzi, ale jest niemożliwa do urzeczywistnienia w przypadku Boga, który jest „tantum esse”, „tylko bytem”. Ponieważ samego istnienia nie da się ująć w pojęciu w ścisłym sensie tego słowa, nie będziemy nigdy wiedzieli czym jest Bóg. Nie jest to wszakże agnostycyzm. Wypowiadamy o Bogu sensowne zdania i rozumiemy je. Reasumując: o istotach należy mówić, gdy rozważa się byty przygodne, by „ umiejscowić” istnienie. Nie ma potrzeby o niej mówić, póki zajmujemy się byciem jako takim.

Powróćmy zatem do Tomasza i zapytajmy powtórnie, czy operuje on transcendentalem pojęciem bytu, skoro terminem *ens* posługuje się na określenie porządku istotowego? Czy budując metafizykę istnienia poprzestaje wyłącznie na opisanu esencjalnej strony bytu w jej przyporządkowaniu do płaszczyzny egzystencjalnej? Wtedy Akwinata w stosunku do arystotelesowskiej, esencjalnej koncepcji bytu, dokonałby następującego zabiegu: Świadomy tego, że wykryta przez Stagirytę struktura bytu nie wyjaśnia realnego istnienia tegoż bytu — „wpisuje” jeszcze w tę strukturę urealnijający istotę akt istnienia. Tak do tej pory sądzi większość tomistów i trzeba przyznać, że taki pogląd stanowi duży krok naprzód w stosunku do tych interpretatorów myśli Tomasza, którzy widzieli w jego filozofii wyłącznie uchrześcijaniony arystotelizm. Wydaje się jednak, iż powyższe nie odsłania w pełni Tomaszowej koncepcji bytu. Byt u niego, to nie arystotelesowski „ens”, otrzymujący dodatkowo egzystencjalny wymiar, przyporządkowanie do istnienia.

⁴⁶ E. Gilson, *Tomizm*, 69.

⁴⁷ Tamże, 56.

W celu sprecyzowania stanowiska Tomasza należy przejść od „ens” do „esse”. Sam Tomasz zdawał sobie doskonale sprawę, że pierwszy termin pochodzi od drugiego. „Byt” pochodzi od „istnieć” (nie interesują nas tu inne znaczenia „esse” występujące u Akwinaty), a nie odwrotnie. Dlaczego zatem chcąc określić bycie jako takie posługiwać się terminem pochodnym zamiast pierwotnym? Posługując się pochodnym będziemy zawsze wskazywać na to, co pochodzi od bycia, ma bycie, a nie jest byciem. W związku z tym nasuwa się przypuszczenie, że właśnie „esse” pełni u Tomasza rolę transcendentnego pojęcia bytu.

Powyższe jest oczywiście tylko przypuszczeniem. Sprawę mogłoby rozstrzygnąć obszernie i wnikliwe studium. Tutaj musimy ograniczyć się do kilku uwag. Tomasz mówi o różnych „esse” podrzędnych wobec „esse” nadrzędnego: o „esse possibile” i „necesse esse”, o „esse creatum” i „ipsum esse per suam essentiam”⁴⁸. Owo „esse” nadrzędne byłoby transcendentnym pojęciem bytu. Można na to powiedzieć, iż dokładnie w ten sam sposób Tomasz posługuje się terminem ens. Tak sprawa wygląda tylko na pierwszy rzut oka. „Ens per essentiam” nie był — jak widzieliśmy — właściwie „ens”, lecz czymś „supra ens”, ponieważ definicja „ens” pokrywała się z definicją „ens per participationem”.

Jeżeli chce się utworzyć transcendentale pojęcie bytu, trzeba dotrzeć do tego, co wspólne (choć w pojęciu bytu akcent nie dotyczy jedynie wspólności) we wszystkich bytach, zatem w Bogu i w bytach przygodnych. O wspólne jest „ipsum esse”: „Cum Deus sit ipsum esse subsistens”⁴⁹, zaś „Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse”⁵⁰. Istnienie, uzasadniające aktualność i doskonałość bytu, okazuje się jedynym koniecznym elementem realnego bytu. Dlatego takie pojęcie bytu, w którego zawartości ujęto tylko istnienie jako ten element, dzięki któremu coś jest realne, jest pierwszym transcendentale mogącym orzekać o całej rzeczywistości. Jest tak dlatego, ponieważ istnieć można w różny sposób, stąd wszystkie bytowe determinacje są w takim pojęciu bytu implicite zawarte. Sygnalizują niniejszym tę kwestię, gdyż domaga się ona rozwinięcia i trzeba będzie do niej przy najbliższej okazji powrócić. Zaznaczmy tylko, że ponieważ doskonałość istnienia realizuje się w różny sposób

⁴⁸ Zob. C.G., 2,15; 1,22; I,8,1c.; I,3,7 ad 1.

⁴⁹ I,4,2 ad 3. Por. I,3,4c.; C.G., 1,22.

⁵⁰ I,105,5c. Por. C.G., 2,15; I,65,3c.

w konkretach, to pojęcie bycia jako takiego będzie z konieczności analogiczne.

Ważne jest zrozumienie, iż w metafizyce poszukujemy przede wszystkim zasad tłumaczących byt jako byt istniejący, a nie jako taki czy inny. Wszystko zaś jest realne wyłącznie dzięki istnieniu, które w sposób absolutny przeciwstawia się niebytowi. Ono „wypełnia” sobą całą strukturę bytu koniecznego, który niczego więcej nie „potrzebuje”, aby realnie bytować. Ono realizuje wszelką potencjalność, jeżeli taką byt posiada. Ono nadaje jedność i czyni byt konkretnym. Bez niego natomiast istota jest czystą możliwością, jest więc wtórną zasadą bytu, a raczej zasadą pewnej kategorii bytów — bytów przygodnych. Staje się tą zasadą wyłącznie poprzez zaktualizowanie jej przez akt istnienia. Samo jej wystąpienie zacieśnia byt do przygodnego sposobu bytowania, zaś jej „jakość” determinuje byt do określonego gatunku. Istota więc jest czymś, co może być włączone do bytu, a nie czymś, co decyduje o byciu bytem. Gdyby zresztą złożenie: istota-istnienie stanowiło ostateczną strukturę bytu jako takiego (co się sugeruje umieszczając tę strukturę w zawartości pojęcia bytu), a nie bytu przygodnego, to uzasadniałoby ono istnienie bytu, bowiem każdy byt (a nie tylko przygodny) musiałby posiadać oba wymienione elementy.

Biorąc powyższe pod uwagę rysuje się następujący obraz: Termin „esse” dlatego może u Tomasza znaczyć zarówno „byt”, jak „istnienie”, ponieważ w zawartości pojęcia bytu umieszcza on tylko istnienie. Przez „ens” natomiast można rozumieć: 1) id quod est, rzecz posiadającą istnienie, coś istniejącego. Chodzi tu o esencjalną płaszczyznę bytu w jej przyporządkowaniu do płaszczyzny egzystencjalnej, na co wskazują liczne, przytaczane wyżej, teksty. Owo „coś” sugeruje jakieś podłoże dla istnienia, a przecież posiadanie takiego podłoża nie jest konieczne do bycia czymś realnym. Można suponować, że tego rodzaju rozumienie „ens” jest pozostałością arystotelizmu w metafizyce Tomasza; 2) Drugie rozumienie „ens” prezentuje ujęcie specyficznie Tomaszowe, ujęcie sprowadzające byt na płaszczyznę istnienia. Przez „ens” rozumie mianowicie Tomasz „esse habens”. Nacisk jest tu położony nie na coś, co posiada istnienie, lecz na posiadanie istnienia. Mamy tu do czynienia z radykalnym odwróceniem akcentów w stosunku do (1). Pojęcie bytu, z „esse” w swojej zawartości odnosi się do wszystkich istniejących konkretów, ponieważ każdy z nich ma istnienie. „Ens” jest tu brany od strony

istnienia jako posiadający je, jako istniejący, a nie jako „coś” istniejącego. Zauważmy zresztą, że „ens” dosłownie znaczy „istniejące”, a nie „coś istniejącego” (*id quod est*). Sam język wykazuje w tym przypadku wielki „zmysł” metafizyczny.

O tym, że „ens” w znaczeniu „*esse habens*”, a nie w znaczeniu „*id quod est*”, jest u Tomasza transcendentalem pojęciem bytu świadczy fakt, że przez posiadanie istnienia nie rozumie on wyłącznie posiadanie go przez jakieś podłoże: „*Sed nobilissimus modus habendi esse, est quo totum aliquid est suum esse, ergo Deus est suum esse*”⁵¹. To, co posiada istnienie nie musi zatem być jakąś treścią. Można „posiadać” istnienie w ten sposób, iż jest się istnieniem. Takie użycie słowa posiadać kłóci się nieco z odczuciem językowym: czym innym jest być czymś, a czym innym coś posiadać. Z tych względów lepiej byłoby tę samą myśl metafizyczną Tomasza oddać stwierdzając, że być, to znaczy istnieć w jakiś sposób. Z tym, że owego „w jakiś sposób” nie potrzeba w pojęciu bytu zaznaczać, na co wyżej zwracałem uwagę. Być, to znaczy istnieć. Tyle wystarczy, ponieważ nie można istnieć, nie istniejąc w jakiś sposób. „Jakiś” sposób istnienia jest implikowany przez sam fakt bycia, istnienia.

Z faktu, że „ens” = „esse” wynika, iż nie potrzeba tworzyć osobno pojęcia bycia (*esse*) i bytu (*ens*), pojęcia „rzeczywistej rzeczywistości”, tego, co jest koniecznym warunkiem realności wszystkiego, co istnieje i pojęcia konotującego wszystkie realne konkrety w ich pełnym, bytowym uposażeniu. Należy wszakże wyróżniać dwa znaczenia terminu byt. Inaczej, często spotykane u tomistów wyrażenie „byt posiada byt” byłoby zupełnie niezrozumiałe. U Tomasza sprawa jest jasna. „Byt posiada byt” to u Akwinaty „*ens habet esse*”. Zrozumiałe staje się także wyrażenie „badanie bytu jako bytu”. U Tomasza chodzić będzie o badanie „*ens ut esse*”, konkretnie jako istniejącego. Na tym polega zadanie metafizyki. Po ustaleniu co jest byciem, bytem jako takim, można przystąpić do badania w jego aspekcie różnych przejawów bycia, odkrywania na jakie sposoby istnieją realne byty.

4. SPROWADZENIE BYTU NA PŁASZCZYZNĘ ISTNIENIA

Skoro w egzystencjalnej metafizyce o istotach należy mówić tylko po to, aby umiejscowić istnienie, zatem nie można tak stawiać sprawy, że „...pojęcie bytu ujmuje niejasno i nie-

⁵¹ In I Sent., 8,4,1. Por. I,6,1c.; 7,1c.; De Pot., 3,7,1c.; In I Sent., 1,1,4; 37,1,1; Quodl.; 12,5; 5c.; I—II, 66,5 ad 4.

wyraźnie to, co jest wspólne wszystkim bytom — posiadanie istnienia przez konkretne istoty jako podmioty, które całą swą treścią wyrażają przyporządkowanie do właściwego sobie istnienia jako aktu nadającego im całą realność⁵². Wtedy bowiem pozostaje się na płaszczyźnie „ens”, w sferze istot przyporządkowanych istnieniu. Wydaje się, że przed takim ujęciem przestrzega Gilson pisząc: „Najlepsi komentatorzy św. Tomasza wiedzą, że miał on bardzo żywe wycucie pełni i ciągłości konkretności. Ci jednak, którzy istnienie sprowadzają do bytu, napotykać ogromne trudności, ilekroć usiłują wyrazić stanowisko św. Tomasza przy pomocy pojęcia bytu”⁵³.

Istnienie sprowadzane do bytu, do „tego, co jest”, „rozmywa” się w rozmaitych sposobach istnienia. One zaczynają górować nad nim samym. Wtedy pisze się: „Sama bowiem proporcjonalna doskonałość, w danym wypadku istnienie, bez podmiotu zrealizowania, jest nierealna i jako taka — niezrozumiała, bo całą jej rzeczywistą wartość znajduje się właśnie w tym podmiocie”⁵⁴. Oto błąd będący konsekwencją poddanego niniejszym krytyce stanowiska. To, co jest rdzeniem bytu, wyjaśnieniem jego realności, okazuje się niezrozumiałe bez tego, co w nim uczestniczy. A jest przecież zupełnie odwrotnie. Tylko istnienie bytów przygodnych „potrzebuje” podłoża. Takie jednak muszą być skutki traktowania pojęcia bytu przygodnego jako transcendentnego pojęcia bytu. Wtedy to, co jest samą realnością okazuje się nierealne, potrzebuje drugiej zasady, bytowania w czymś, aby uzyskać realność. Dodatkowego wydzwiku dodaje tej sytuacji fakt, że ową zasadę „urealnijającą” istnienie, zwie się możliwością właśnie w stosunku do istnienia. W cytowanej wypowiedzi chodzi oczywiście o zdystansowanie się wobec stanowiska przyjmującego jakiegoś abstrakcyjne, „metafizyczne” esse (np. Fabro). Istotnie, abstrakty nie istnieją realnie, realna jest tylko faktyczność rzeczy. Nie można jednak nie zwrócić uwagi na dwie sprawy: Po pierwsze Bóg, tantum esse — jest realnym konkretem. Zatem esse nie potrzebuje drugiej zasady, bytowania w czymś — aby posiadać realność. Po drugie czym innym przecież są byty, realnie istniejące konkrety, a czym innym pojęcie bytu (bycia). W nim należy ująć „istotę” bytu. Ono, właśnie jako pojęcie, musi być w pewnej mierze abstrakcyjne. Abstrakcyjne, choć realistyczne w tym sensie,

⁵² F. Wilczek, dz. cyt., 96.

⁵³ E. Gilson, *Tomizm*, 69n.

⁵⁴ F. Wilczek, dz. cyt., 97.

ze jego desygnaty istnieją realnie. Tej niezmiernie ważnej kwestii poświęcam osobną publikację, ponieważ — jak się wydaje — w niej kumulują się wszystkie nieporozumienia zgromadzone wokół zawartości pojęcia bytu.

Należy zatem przeciwnie, byt sprowadzać do istnienia. Dlatego zgodzimy się z następującymi sformułowaniami: „Zachodzi tu (przy afirmacji istnienia konkretnej treści w sądach egzystencjalnych — BB) funkcjonalna jedność momentu kategorialnego (konkretne treści) i momentu transcendentalnego (istnienie). Mając kilka tego typu bezpośrednich ujęć wyrażonych w sądach egzystencjalnych, należy następnie maksymalnie zneutralizować kategorialne ograniczenie istnienia przez istotę, czyli doprowadzić do utworzenia transcendentalnego pojęcia bytu”⁵⁵. I dalej: „Fundamentem transcendentalności pojęcia bytu jest istnienie (ipsium esse quod est communissimum). Ono sprawia, że tzw. pojęcie transcendentalne ogarnia wszystko, przekraczając wszelkie kategorie, dotyczy bowiem każdego bytu”⁵⁶. Kamiński jednak nie realizuje maksymalnego zneutralizowania kategorialnych ograniczeń istnienia. Pisząc, że „...był jako byt to jakakolwiek, ale konkretna treść jako istniejąca (essentia ut sub actuali existentia)”⁵⁷ — schodzi na analizę płaszczyzny istotowej w jej przyporządkowaniu do egzystencjalnej. Czyni to zresztą znakomita większość tomistów egzystencjalnych. Przytaczam opinię Kamińskiego, ponieważ pochodzi ona z najnowszej pozycji poruszającej ten temat. Świadczy ona o tym, że stanowisko tomistów egzystencjalnych w odnośnej kwestii nie uległo zmianie. Jego konsekwencja jest między innymi taka, iż „Absolut jako taki nie jest przedmiotem metafizyki ogólnej, lecz ostateczną racją zewnętrzną (...) rzeczywistości w porządku istnienia”⁵⁸. Takie postawienie sprawy potwierdza wyrażoną wyżej tezę, że przedmiotem egzystencjalnej teorii bytu uczyniono byty przygodne. Utworzono pojęcie bytu przygodnego i tak realistycznie i analogicznie pojęty byt przygodny staje się narzędziem poznania Boga.

Na niedogodność, a nawet nieprawidłowość takiego ujęcia zwracałem już uwagę. Nie można jednak inaczej ustawić sprawy w koncepcji, według której „Pierwsze prawo bytu, czy-

⁵⁵ S. Kamiński, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 27 (1979) z. 2, 40.

⁵⁶ Tamże, 40 przyp. 11.

⁵⁷ Tamże, 40.

⁵⁸ Tamże, 42 przyp. 13

li zasada jedności relatywnej, okazuje (choć na razie *implicit*) niewystarczalność ontyczną rzeczywistości, której dotyczy”⁵⁹. Stwierdza się tu przecież *expressis verbis*, że utworzone w metafizyce pojęcie bytu dotyczy wyłącznie bytów ograniczonych, przygodnych.

Wydaje się, że zasadniczym powodem oprócz wyżej wskazywanych, dla którego nie udało się dotychczas utworzyć transcendentnego pojęcia bytu, a konsekwentnie nadać właściwego kształtu tomistycznej metafizyce, jest fakt, że nie umiemy rozróżniać poszczególnych aktów istnienia w ich oderwaniu od podłoża. Akt istnienia wyizolowany z całej ontycznej struktury bytów przygodnych jest dla nas poznawczo tym samym, co samoistny akt istnienia — samym, czystym istnieniem⁶⁰. Taki stan rzeczy z jednej strony może zrodzić błąd pojmowania metafizyki jako nauki o bycie abstrakcyjnym, zamiast jako nauki o istnieniu. Ten problem domaga się oddzielnego, obszernego omówienia. Z drugiej strony owa niepojęciowość istnienia powoduje stałe tendencje do przechodzenia z płaszczyzny istnienia na płaszczyznę tego, co jest. „Dlaczego nasz rozum ma naturalną skłonność do ciągłego przeniesienia się z płaszczyzny istnienia na płaszczyznę bytu? Dlatego, że umysł ludzki porusza się swobodnie w sferze pojęć i że mamy pojęcie bytu, a nie mamy pojęcia istnienia”⁶¹. Sądę, iż można się podpisać także pod innymi słowami Gilsona: „...usiłujemy wszystko przenosić z płaszczyzny istnienia na płaszczyznę bytu. Jest to skłonność naturalna, ale metafizyk powinien starać się jej oprzeć. Należy bowiem, przeciwnie, umieszczać «ens» na jednej płaszczyźnie z «esse», nie po to wprawdzie, żeby je utożsamiać⁶², lecz by wyraźnie zaznaczyć, że pojęcie bytu ma sens tylko w związku z aktem istnienia i dzięki niemu”⁶³.

Można tę wypowiedź potraktować jako program metafizycznych badań. Powinny one przede wszystkim doprowadzić do wypracowania koncepcji podnoszenia istoty do poziomu istnienia. Inaczej nie dopracujemy się właściwej metafizyki istnienia. Przecież „Esse nie wynika z *essentia*, ale

⁵⁹ Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, Lublin 1972, 130.

⁶⁰ „Esse autem in quantum est esse non potest esse *diversum* potest autem *diversificari* per aliquid quod est *praeter esse*” C. G., 2,52.

⁶¹ E. Gilson, *Tomizm*, 66.

⁶² Stąd płynie konieczność wyróżnienia dwóch znaczeń terminu *byt*.

⁶³ E. Gilson, *Tomizm*, 55.

essentia wynika z esse. Mówi się o jakimś przedmiocie, że jest, nie dlatego, iż jest on bytem, ale mówi się — i tak rzeczywiście należy to pojmować — iż jest on bytem dlatego, że jest”⁶⁴.

CONTENU DE LA NOTION DE L'ÊTRE

L'article présente une étape des recherches autour de l'élaboration d'une manière de construire une notion de l'être qui permette de lui assurer sa transcendance. L'auteur n'y revient plus aux constatations faites là-dessus dans ses publications précédentes.

Les premières pages de l'article précisent des raisons pour lesquelles il était impossible jusqu'ici d'aboutir dans la métaphysique à la notion transcendentale de l'être. L'auteur pense que s'il était ainsi, c'est parce qu'on y soulignait unilatéralement la valeur relative de l'être en oubliant sa valeur absolue. Cette dernière est prise en consideration, si dans le contenu de la notion de l'être on saisit exclusivement l'existence.

Il était possible d'aboutir à cette thèse grâce à un examen de la pensée de Henri de Gand, Duns Scot, Suarez, et st. Thomas d'Aquin. On montre dans l'article que la solution proposée permet d'éviter l'erreur qui consiste à placer l'existence au niveau de l'être au lieu de placer l'être sur le niveau de l'existence. En même temps on souligne que le fait de traiter la métaphysique comme une réflexion sur l'existence ne peut pas être identifié avec la métaphysique comme une réflexion sur l'être abstrait.

⁶⁴ Tamże, 63.