

# Edmund Morawiec

---

## Metafizyka jako właściwa ontoteologia

---

Studia Philosophiae Christianae 30/2, 193-201

---

1994

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.

EDMUND MORAWIEC

**METAFIZYKA JAKO WŁAŚCIWA ONTOTEOLOGIA**

Wstęp. 1. M. Heideggera koncepcja ontoteologii. 2. Właściwa ontoteologia i pojęcie Absolutu. 3. Zakończenie.

**WSTĘP**

Współczesna filozoficzna krytyka pojęcia Absolutu w aspekcie Jego transcendencji, immanencji i poznawalności przez umysł ludzki wiąże się najczęściej z M. Heideggera zakwestionowaniem tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii. Filozoficznemu pojęciu Boga z tego punktu widzenia nie zarzuca się braku sensowności, z racji sposobu jego uzyskania, ani też wartości tego, jaką funkcję pełni w życiu społecznym i indywidualnym człowieka, lecz to, że jest ono nieosiągalne na gruncie metafizyki tradycyjnej jako ontoteologii. Istotny moment tego typu zarzutu wyraża się w twierdzeniu, że w pojęciu Boga metafizyki klasycznej nie ujmuje się Boga, o którym jest mowa w dziedzinie wiary czy religii. Wyraża się pogląd, iż pojęcie to sprowadza się ostatecznie do ujęcia Boga jako czegoś bytującego, jako przedmiotu istniejącego na wzór innych istniejących przedmiotów świata, przy czym Bóg wiary i religii prezentuje się jako coś zupełnie różnego od tego, co bytuje. Uznając ten zarzut za w pewnym sensie słuszny, rodzi się problem, który daje się wyrazić w pytaniu: czy możliwa jest w ramach metafizyki tradycyjnej, taka interpretacja teologii naturalnej, w której pojęcie Boga byłoby koherentne pojęciu Boga wiary i religii, tzn. w której Bóg nie byłby pojmowany na wzór czegoś bytującego, tj. tego, co jest, lecz zupełnie w inny sposób. Pytanie dotyczy więc istnienia całkowicie różnie rozumianej ontoteologii, niż rozumiał ją M. Heidegger. Pozytywna odpowiedź na tak postawione pytanie zdezaktualizuje zarzuty wysuwane przez M. Heideggera i innych wobec ontoteologii chrześcijańskiej. Temu problemowi poświęcone są niniejsze uwagi. Przedstawi się je w dwóch dopełniających się częściach: zaprezentowaniu M. Heideggera koncepcji ontoteologii chrześcijańskiej oraz omówieniu właściwej koncepcji ontoteologii i występującego w niej pojęcia Boga.

### 1. M. HEIDEGGERA KONCEPCJA ONTOTEOLOGII

Krytyka heideggerowska tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii wiąże się bezpośrednio z krytyką samej metafizyki jako filozofii pierwszej, którą można by tu nazwać metafizyką ogólną. Odtwarzając M. Heideggera rozumienie tradycyjnej metafizyki jako ontoteologii, z jednej strony pokaże się jaką metafizykę ma on na myśli, gdy ją ocenia, z drugiej zaś, że zarzuty jakie wysuwa pod adresem pojęcia Boga w jego interpretacji metafizyki, są jak najbardziej słuszne<sup>1</sup>, sama natomiast interpretacja jest niepełna.

O metafizyce tradycyjnej M. Heidegger mówi w wielu dziełach, ale chyba najbardziej dogodny materiał do analiz w tym zakresie dostarcza nam jego rozprawa pt. *Was ist Metaphysik*. Właśnie w tym dziełku zasadniczy zarzut, jaki kieruje pod adresem tradycyjnej metafizyki jest to, że będąc nauką mającą za przedmiot „to, co jest” nie dosięga nigdy samego bytu. Wyraźnie myśl tę zaznacza w następującym zdaniu: „Die Metaphysik denk insofern sie stets nur das Seiende als das Seiende vorstellt, nich an das sein selbst”<sup>2</sup>. Ale trzeba tu zaznaczyć, że nazwa „Metaphysik” według M. Heideggera oznacza taką dziedzinę poznania, która mając za przedmiot „to, co jest”, *das Seiende*” analizuje go w aspekcie odpowiedzi na pytanie „czym jest to, co jest, jako to, co jest”, inaczej mówiąc „czym jest byt określony przez niego nazwą „*das Seiende*”. Pytanie to wyraźnie wskazuje na koncepcję metafizyki, której zadaniem jest analiza aspektów treściowych bytu. Dobitniej jeszcze myśl tę potwierdza skonstruowana przez M. Heideggera definicja metafizyki. *Die Metaphysik* – pisze Heidegger – „sagt was das Seiende als das Seiende ist”<sup>3</sup>. Nietrudno rozpoznać w tym określeniu to, co jest najbardziej istotne dla filozofii Greków, a w szczególności dla arystotelesowskiej definicji filozofii pierwszej. Interpretując w ten sposób filozofię pierwszą M. Heidegger nazwie ją krótko: „*Aussage*”, „Wypowiedź”, której przedmiotem jest to, co jest<sup>4</sup>.

Tak zinterpretowana filozofia pierwsza przypomina jej interpretację, jaka pojawiła się już w sposób wyraźny w wieku XVII. W tym okresie właśnie filozofię pierwszą rozumiano w sensie „wypowiedzi” na temat istoty bytu jako takiego i nazywano ją również ontologią.

<sup>1</sup> Nie znaczy to, że M. Heidegger przyjmuje takie odróżnienie lecz, że według niego metafizyka tradycyjna ze względu na właściwy jej przedmiot i zadania jest zarazem ontoteologią.

<sup>2</sup> Por. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Berlin 1927, s. 8; por. także E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubier i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 323.

<sup>3</sup> Por. *Tamże*, s. 19.

<sup>4</sup> E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 321.

Jej zadaniem jest zrozumiałość bytu. Wobec pozornego nieładu rzeczy tego typu, filozofia usiłuje ustalić porządek, ustalić następstwa, wskazać łańcuch przyczyn. Wznosząc się ponad rzeczy konkretne usiłuje wydobyć istotną strukturę bytu. W tym poszukiwaniu bytu chce dojść do zasady pierwszej, tej, która jest jednocześnie przyczyną, wzorcem, celem wszystkiego co jest, ta zasada nazywa się Bogiem<sup>5</sup>.

Jeżeli przyjmie się taką koncepcję filozofii pierwszej, jaką przyjął M. Heidegger, to nie będzie już rzeczą istotną, czy chodzić w niej będzie o istotę tego, co jest rozumiane pod kątem ogólności, czy też o to, co jest w stopniu doskonałościowo najwyższym. Jakkolwiek będzie, tak zinterpretowana filozofia pierwsza zawsze będzie miała za przedmiot „to, co jest, jako to, co jest” i nigdy nie wyjdzie poza poziom tego, co jest. Podstawowym bowiem pytaniem wytyczającym kierunek jej filozoficznych analiz jest pytanie: czym jest to, co jest, czym jest to, co istnieje, czym jest „*das Seiende*”. Każda odpowiedź opisująca w tym aspekcie byt desygnować będzie coś, co przynależy do kategorii tego, co jest, do kategorii bytującego. Nic więc dziwnego, że M. Heidegger, mając taką koncepcję filozofii pierwszej domaga się jej uzasadnienia, i szukać będzie tego uzasadnienia poza nią, albowiem ona sama nie jest zdolna, ze względu na swą naturę, wyjaśnić byt<sup>6</sup>. Nic też dziwnego, że mając taką właśnie koncepcję metafizyki pierwszej, pojęcie Boga, które się w niej jawi jako racja tłumacząca byt jest przez M. Heideggera interpretowane jako oznaczające należący do kategorii „*das Seiende*”.

Wydaje się, że M. Heidegger właściwie odczytał pojęcie Boga tradycji filozoficznej Greków, i pojmując filozofię grecką jako tę, która za zadanie stawia sobie wyjaśnienie natury i struktury rzeczywistości danej w doświadczeniu słusznie zauważył, że tak pojęta metafizyka nie jest zdolna w tłumaczeniu rzeczywistości wyjść poza to co bytuje, poza *das Seiende*. Nie ma natomiast słuszności tam, gdzie utrzymuje, że taka filozofia pierwsza jest jedyną interpretacją filozofii chrześcijańskiej oraz, że jako filozofia chrześcijańska nie mówi ona o „boskim Bogu”, ale umuje go jako jeden z bytów, które są i w stosunku do którego heideggerowski byt *das Sein* jest pierwotniejszy<sup>7</sup>. Nie dostrzegł jak się zdaje, że już w XIII wieku tematem głębokich dyskusji był problem: czy należy pojmować byt jako ens, będący bytem dzięki istocie, czy należy raczej pojmować byt jako będący nim dzięki aktowi esse, który jest właśnie aktem bytu. Jest to problem, którego rowiązanie na korzyść *esse* zadecydowało

<sup>5</sup> Por. J. Danielou, *Bóg i My*, tłum. A. Urbanowicz, Kraków 1965, s. 40.

<sup>6</sup> Por. E. Gilson, *dz. cyt.*, s. 322-323.

<sup>7</sup> Por. B. Welte, *Über den Humanismus*, w: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, s. 77; por. także J. Jaworski, *Anal. Crac.* 2/1970 s. 57.

o całkowitym odrębnym typie metafizyki jako filozofii pierwszej a konsekwentnie o całkowicie odrębnym typie ontoteologii.

Filozofia pierwsza charakterystyczna dla kultury chrześcijańskiej, ma się tu na myśli przede wszystkim filozofię św. Tomasza, jest podobnie jak filozofia grecka ontoteologią. Niemniej jest ona wiedzą całkowicie od niej różną. Jej przedmiotem bowiem są, ogólnie mówiąc, nie aspekty istotowe tego, co istnieje, lecz aspekt istnieniowy. Ów aspekt wyznacza ostatecznie kierunek analiz filozoficznych i prowadzi do sformułowania szeregu podstawowych pytań, takich np. jak: co stanowi o tym, że każdy przedmiot jest bytem, tzn. że posiada jakąś pozycję egzystencjalną? Czym jest istnienie? Jaka jest struktura przedmiotu, który istnieje z uwagi na to, że istnieje? Jakie są warunki konieczne i dostateczne zaistnienia i istnienia jakiegokolwiek lub jakiegoś określonego przedmiotu? Dlaczego coś w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć?<sup>8</sup> Podstawowe pytanie tradycyjnej metafizyki w interpretacji M. Heideggera: czym jest to, co jest? nie ma tu miejsca. W tej metafizyce nie chodzi o taki aspekt rzeczywistości. Teologia naturalna w tak zinterpretowanej filozofii pierwszej ujawnia się jako metafizyka, której obiektem jest określona strona rzeczywistości a mianowicie jej ogólnoegzystencjalny aspekt pod kątem jego ostatecznych uzasadnień. Taka właśnie metafizyka pozwala właściwie postawić problem Absolutu i w ten sposób wybrnąć go przed wysuwany pod jego adresem zarzutami. problem Boga powstaje tu w trakcie filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości, jest wewnętrznym problemem tego wyjaśniania<sup>9</sup>. Podstawowym bowiem pytaniem w filozofii pierwszej, chrześcijańskiej, nie jest już pytanie idące po linii zrozumienia istoty rzeczy, ale po linii zinterpretowania jej istnienia. Dlatego też wygląda ono całkiem inaczej. Formuluje się je następująco: „dlaczego coś istnieje raczej niż nie istnieje”. Pytanie to zdaje się być najbardziej podstawowe, jakie człowiek może zadać wobec rzeczywistości. Jest to pytanie o byt jako byt, ale zinterpretowany egzystencjalnie. Stawiając to pytanie filozof pyta o rację, o przyczynę lecz nie porządku dotyczącego istoty, ale istnienia. Odpowiadając na nie, filozof szuka racji istnienia w strukturze rzeczywistości a nie znajdując jej w niej samej, znaleźć bowiem nie może, ponieważ pytanie: „dlaczego w ogóle coś istnieje” objęło i postawiło pod znakiem zapytania wszystko co jest, dochodzi do racji poza nią, czyli do racji, która w stosunku do rzeczywistości analizowanej jest całkowicie transcendentna.

<sup>8</sup> Por. A. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 45.

<sup>9</sup> Por. S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z Filozofii Boga*, Warszawa 1 (1968) s. 384-5.

Proces uzasadnienia tezy o istnieniu Absolutu w tej koncepcji metafizyki jako ontoteologii rozpoczyna się od stwierdzenia istnienia bytu, który nie tłumaczy swego istnienia, czyli w którym istnienie nie jest jego istotą, a kończy się asercją istnienia bytu, którego określa się nazwą *Esse Subsistens*. Odpowiedź więc przybiera nową postać zgodnie ze zmianą charakteru pytania. „*Esse subsistens*” św. Tomasa jest ponad kategoriałne i różni się od Arystotelesowego Nieruchomego Poruszyciela. Wprawdzie nie schodzi się ono z bytem Heideggerowskim, ale nie znaczy to, że Tomasz z Akwinu i jego zwolennicy przyjmując zgodność między tak ujętym bytem a Bogiem, kwalifikują Boga do kategorii bytu oznaczonego przez Heideggera nazwą „*das Seiende*” i przez to nie wiedzą o czym mówią, jak sądzi M. Heidegger. Nie znaczy to też, że metafizyka chrześcijańska jest drewnianym żelazem, jak ją M. Heidegger nazywa, ponieważ znając Boga pyta o tajemnicę bytu<sup>10</sup>. Świadczy to tylko o tym, że gdy szuka się uzasadnienia dla bytu jako bytu egzystencjalnie zinterpretowanego, w ramach jego samego, nigdy nie znajdzie się czegoś, co rzeczywiście może go wyjaśnić w aspekcie istnienia. Taka koncepcja metafizyki jako ontoteologii daje podstawę do tego, że „byt” jako „*habens esse*” należy pojmować za byt dzięki aktowi *esse*. Zaznaczyć też należy, że wszystkie tradycyjne dowody na istnienie Boga dają się w niej pojąć jako warianty odpowiedzi na wyżej sformułowane pytanie. Byt bowiem jako nie tłumaczący swego istnienia można ujmować jako skutkowość bytową, która przejawiałaby się w różnych faktach metafizycznych.

## 2. WŁAŚCIWA KONCEPCJA ONTOTEOLOGII I POJĘCIE ABSOLUTU

Zarzuty wysuwane pod adresem Absolutu i zarazem pod adresem teologii naturalnej opartej o metafizykę zachodu dotyczą Absolutu w aspekcie Jego transcendentności oraz poznawalności jego natury. W pierwszym przypadku, o czym można było się już zorientować z poprzednich rozważań, zarzucano, że Absolut nie jest całkowicie transcendentny w stosunku do świata, w drugim zaś przypadku, że z Boga uczyniono przedmiot, że Go się obiektywizuje, chociaż jest On „*par excellence*” nie dającym się przedstawić na sposób przedmiotu. Czy faktycznie tak jest, czy tomistyczna teologia naturalna w ten sposób traktuje Absolut, o którym mówi.

W przedstawionej wyżej koncepcji metafizyki jako ontoteologii Absolut jawi się, co zresztą już podkreślono, jako *Esse Subsistens*. Jego transcendentność polega na całkowitej odrębności struktury

<sup>10</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *Spotkanie z Bogiem w świecie dzisiejszym*, „Concilium, Międzynarodowy przegląd teologiczny. Poznań-Warszawa 1-10 (1965) 6, s. 422.

bytowej w stosunku do struktury wszelkich innych bytów. To, co istnieje, czego w taki lub inny sposób doświadczamy, jest zawsze złożone z istoty i istnienia jako elementów odrębnych. Absolut natomiast jawi się jako czyste istnienie, jako coś o strukturze prostej. I ta właśnie „właściwość” czyni Go transcendentnym w stosunku do świata w sensie, że wyłącza Go ontologicznie z przynależności do wszelkich możliwych kategorii bytu, wyłącza Go z porządku tego, co bytuje, z porządku „*das Seiende*”.

Podkreślenie momentu transcendencji Absolutu i właściwa jego interpretacja są niezmiernie ważne ze względu na konsekwencje do jakich mogą prowadzić w zakresie ustalenia koncepcji stosunku Absolutu do świata. Wyakcentowanie zbytnej transcendencji prowadziło do przekonania, że między Absolutem a światem nie zachodzą żadne związki bytowe, lub też, że nie należy On do odrębnego porządku, że sytuuje się na tej samej płaszczyźnie, co wszystkie inne byty<sup>11</sup>. Nie będzie się tu tego problemu rozważać. Wspomnę tylko, że zrozumienie charakteru transcendentnego Absolutu przesądza w jakiejś mierze o samej koncepcji Absolutu. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że transcendencja Absolutu, o której mówi się, zasadniczo różni się od transcendencji Absolutu filozofii Greków, tak w wydaniu Platona jak i Arystotelesa. W przypadku pierwszym Absolut jest transcendentny w sensie, że występuje w innym świecie. Jest ponad tym, co podpada pod zmysły, sytuuje się na wyższej płaszczyźnie. W przypadku drugim, co już podkreślano, Absolut transcendentny nie różni się strukturalnie od bytu jako tego, co jest, złożonego z istoty i istnienia. Należy On do kategorii świata przedmiotów, a jego transcendentność wyraża się jedynie w relacji do przedmiotów fizycznych. Sam należy do świata metafizycznego. Jest on pierwszy w rzędzie innych bytów i stąd jego transcendentność. Właśnie M. Heidegger o takiej transcendentności mówił, i taką miał na myśli, gdy twierdził, że Bóg jest niczym i że tylko wszechświat istnieje.

Czyste istnienie, jakie jawi się w przedstawionej koncepcji metafizyki tomistycznej w roli racji uzasadniającej rzeczywistość, zdaniem Tomasza z Akwinu różni się od wszelkiego innego istnienia tym, że nie jest ono aktem istoty odrębnej od niego. Myśl ludzka dokonując analizy rzeczywistości w aspekcie jej istnienia staje w obliczu czystego *esse*, o którym można dowolnie orzekać, iż nie posiada „*quidditatem*” albo też, że samo jest swą własną „*quidditas*”. Byt, w którym „to co”, czyli istota jest *esse*, to właśnie byt, którego nie określa się jako jakiegoś „*ens*”. Byt tak ujmowany jest transcendentny, ponieważ przekracza,

<sup>11</sup> Por. R. Vancourt, *Myśl współczesna a filozofia chrześcijańska*, tłum. W. Sukiennicka, Warszawa 1966, s. 64-5.

transcenduje ens, jak również dlatego, że jest jego przyczyną<sup>12</sup>. Jest to transcendencja jak się wyraża Dominik de Petter, oglądana z punktu widzenia tego świata, transcendencja Absolutu – Stwórcy, który udziela mu swego istnienia, i w którym uczestniczy on poprzez wszystko, czym jest<sup>13</sup>. Taka transcendencja jest zarazem immanencją. Oddzielenie całkowite Absolutu od świata, filozoficznie rzecz biorąc, jest niemożliwe, a to które nastąpiło zawiera w sobie jeszcze bardziej wewnętrzną obecność, i przebywanie Absolutu w świecie, aniżeli to było w ogóle do pojęcia w ramach myślenia antycznego<sup>14</sup>. W ten sposób rozumiana immanencja Absolutu w świecie jest ostateczną podstawą możliwości jego poznania. Immanencja i zarazem transcendencja wyznaczają również typ i zakres poznania Absolutu przez człowieka.

W tradycji chrześcijańskiej, tak wczesnośredniowiecznej, jak i późniejszej, mocno podkreśla się niemożność poznania natury Boga. Bardzo często podkreślają to Augustyn jak i Tomasz z Akwinu za starożytnymi pisarzami chrześcijańskimi. Ten ostatni bardzo wyraźnie pisze: „Najwyższy stopień poznania ludzkiego odnośnie do Boga, to wiedza, że nie możemy Go poznać (*quod sciat se Deum esse nescire*) wiedza, że to czym Bóg jest, przerasta nawet to wszystko, co w związku z nim ujmujemy intelektem”<sup>15</sup>. Podobnie w „Komentarzu do Imion Boskich”: „Poznaniem Boga jest nawet świadomość tego, że nie wiemy jaka jest jego istota. A zatem ten, kto poznaje Go takim poznaniem, staje się oświecony samą głębią mądrości, której nie potrafimy zbadać”<sup>16</sup>. I jeszcze jeden tekst: „U szczytu naszego poznania poznajemy Boga jako kogoś nieznanego”<sup>17</sup>. Żnawcy tego problemu podkreślają, że Tomasz z Akwinu nigdy nie zmienił zdania w tej sprawie, począwszy od Komentarza do Sentencji (In I.d. 34, q. 3, a. 1, ad 4) aż po Komentarz do listu do Rzymian (C.I lec. 6). Boskie „*Quid*” pozostaje dla niego zawsze czymś nieznanym. Nie krytykuje też agnostycyzmu Majmonidesa pod tym względem. Kontynuuje raczej długą, klasyczną od czasów Filona dla greckich Ojców Kościoła tradycję, według której boska „*ousia*” niest niepoznawalna<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Por. E. Gilson, *Byt i Bóg*, w: *Studia z Filozofii Boga*, Warszawa 1 (1968) s. 311-12.

<sup>13</sup> Por. *Metafizyczny charakter dowodu na istnienie Boga a myśl współczesna*, w: *Studia z Filozofii Boga*, Warszawa 2 (1973), s. 87.

<sup>14</sup> Por. H. Urs von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 425.

<sup>15</sup> *De Potentia*, q. VII, a. 2, ad 9.

<sup>16</sup> Por. *Cap. III*, lect. 4.

<sup>17</sup> Por. *Contra Gentiles*, lib. III. cap. 49.

<sup>18</sup> Por. C. J. geffre, *Teologia naturalna i objawienie w poznaniu Boga jedyne*, w: *Studia z Filozofii Boga*, Warszawa 1 (1968), s. 265.



Wiele dyskutowano i nadal się dyskutuje nad znaczeniem doktryny analogii w poznaniu natury Boga. Nie sposób przedstawić tu różne na ten temat poglądy. Powiem tylko, iż w tym typie poznania, rozpatrywanym, tak w porządku pojęć, jak i sądów, mamy prawo przypisać Bogu doskonałości stworzeń, lecz nie możemy pojąć sposobu boskiego ich bytowania. Innymi słowy to, co oznaczają nazwy podobnych doskonałości niewątpliwie przysługuje Bogu, który jest bytem w najwyższym stopniu doskonałym, lecz sposób w jaki posiada On te doskonałości jest dla nas całkowicie niepojęty, podobnie zresztą jak sam Boski akt istnienia, którym one są<sup>19</sup>. Jeśli więc można było mówić o jakimś pozytywnym poznaniu natury boskiej, to chyba tylko z tym znaczeniu, że zrozumiała treść naszych nazw weryfikuje się w Bogu. Nie mamy jednak poznania boskiej natury w tym znaczeniu, byśmy pojmowali jej właściwości<sup>20</sup>. Interpretacje tekstów Tomasza szły w różnych kierunkach. Jedni interpretują je w kierunku agnostycyzmu, inni w kierunku wydobycia korzyści płynących dla poznania natury Boga. Gilson unosząc się do tych różnych interpretacji wypowiada na ten temat następujący pogląd: „Przypisywanie św. Tomaszowi twierdzenia jakobyśmy mogli dojść do jakiegokolwiek choćby niedoskonałego poznania tego, czym Bóg jest, jest fałszowaniem poglądów, którym dał wyraz wielokrotnie i niedwuznacznie. Św. Tomasz nie tylko twierdził, że możliwość poznania istoty Boga nie została nam dana na tym świecie, ale oświadczył dosłownie: „Jest coś, co dotyczy Boga a co jest człowiekowi w tym życiu całkowicie nieznanne, to mianowicie czym Bóg jest”. Twierdzenie że „*quid est Deus*” jest dla człowieka w tym życiu czymś „*omnino ignotum*” jest równoznaczne z uznaniem wszelkiego doskonałego, czy niedoskonałego poznania Boga za całkowicie niedostępne. Dalej podkreśla Gilson, że każda inna interpretacja napotyka na przeszkodę nie do przezwyciężenia w postaci następującego – nie bez powodu słynnego – fragmentu *Sunny Contra Gentiles*: „Nie możemy pojąć czym Bóg jest, lecz jedynie, czym nie jest i w jakim stosunku do niego pozostaje wszystko inne”<sup>21</sup>.

Pojęcie Absolutu tak zinterpretowanej metafizyki Tomasza z Akwinu zawiera trzy podstawowe właściwości: transcendentalność i immanentność w stosunku do świata rzeczy oraz niepoznawalność czyli tajemniczość. Terminy oznaczające te właściwości mają charakter techniczny, są terminami, których znaczenia podyktowane są samą koncepcją metafizyki, jako ontoteologii. Na terenie innych typów teologii naturalnej mówi się również o transcendencji im-

<sup>19</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybała, Warszawa 1947, s. 155.

<sup>20</sup> Por. C. J. Geffre, *dz. cyt.*, s. 272; por także, J. Danielou, *dz. cyt.*, s. 42 i 44.

<sup>21</sup> Por. E. Gilson, *Tomizm*, s. 160.

manencji a nawet o niepoznawalności Absolutu, ale jakże różne od wspomnianej interpretacji mają one znaczenia.

### 3. ZAKOŃCZENIE

Podana wyżej interpretacja transcendencji, immanencji oraz poznawalności Absolutu prowadzi do następujących ustaleń w ramach omawianego tematu: 1. Absolut-Bóg filozofii egzystencjalnej jako ontoteologii jawi się, nie jak to uważał M. Heidegger, jako jeden z bytów występujących w świecie tego, co istnieje, w porządku horyzontalnym, lecz jako byt o całkowicie różnej naturze, a w konsekwencji różnej także transcendencji i immanencji. 2. Absolut-Bóg prezentuje się umysłowi ludzkiemu, jako byt niepoznawalny w aspekcie Jego natury, a więc prezentuje się jako „Tajemnica”; 3. Pojęcie Absolutu-Boga uzyskane w przedstawionej wyżej ontoteologii, ze względu na właściwą sobie zawartość, styka się z pojęciem Boga religii i wiary; 4. M. Heideggera interpretacja metafizyki klasycznej jako ontoteologii nie jest pełna, dotyczy bowiem tylko i wyłącznie ontoteologii greckiej.