

# Tomasz Pawlikowski

---

## Poznawalność bytu : Parmenides i św. Tomasz z Akwinu

---

Rocznik Tomistyczny 2, 31-54

---

2013

Artykuł został 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.

## Poznawalność bytu. Parmenides i św. Tomasz z Akwinu

**Słowa kluczowe:** byt, poznawalność bytu, metafizyka, św. Tomasz z Akwinu, Parmenides

### I. Wstęp

Rzadko zdarza się spotykać opracowania, których autorzy dostrzegają związki między koncepcjami bytu Parmenidesa i św. Tomasza z Akwinu. Rzeczywiście, między skrajnym monizmem pierwszego i pluralistycznym rozumieniem bytu przez drugiego zachodzi wyraźny rozdźwięk, przesłaniający niewątpliwie punkty wspólne. Tymczasem obaj skupili swoje filozoficzne poszukiwania wokół bytu, uznając go za jedyny dostępny przedmiot poznania i przypisując mu własność prawdy. W dociekaniach nad bytem łączy ich swoisty radykalizm. Pierwszy odkrył byt dla filozofii i konsekwentnie przedstawiał go jako to, czym ona winna się

zajmować, jeśli ma być drogą poznania prawdy. Drugi poszukiwał tego, co wyznacza samą bytowość, a więc jakby samą naturę bytu, znajdując ją w istnieniu rozumianym jako jego naczelnny wewnętrzny akt i podstawowe pryncypium.

Wśród mediewistów rozpoczynających omawianie poglądów Doktora Anielskiego od rozdziału poświęconego Parmenidesowi jest André de Muralt, który w jego poemacie upatruje narodzin metafizyki, jakkolwiek określa ją jako „pierwszą metafizykę Jedną”<sup>1</sup>. Przedtem podaje także przekład fragmentów 2, 3 i 6-8<sup>2</sup>, które wydają się zawierać rdzeń ontologii wielkiego Eleaty.

<sup>1</sup> A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris 1995, s. 10-17.

<sup>2</sup> Tamże, s. 7-10.

Na genialne skupienie przez Parmenidesa wszelkiej myśli wokół bytu, ale też na istotne z punktu widzenia Tomaszowej metafizyki egzystencjalnej wyodrębnienie w dalszym rozwoju refleksji filozoficznej tematu istnienia z „tego, co jest”, zwraca również uwagę Paweł Milcarek<sup>3</sup>. Generalnie postrzega on poglądy filozofa z Elei jako sytuujące się w pewnej tradycji, w której w pewnym momencie dziejów pojawia się także koncepcja istnienia jako podstawowego aktu bytu.

W tym artykule chodziłoby o coś więcej, mianowicie o ukazanie Parmenidesa jako tego, który sformułował po raz pierwszy problem związku prawdy i bytu, wiele wieków później podjęty także przez Akwinatę. Jest pewne, że Akwinata nie znał dokładnie poglądów swego poprzednika, będąc świadomym zawar-

tego w nich monizmu ontycznego. Wspominał o nich kilkadziesiąt razy w swych komentarzach do dzieł Arystotelesa<sup>4</sup>. Choć nie odnosił się bezpośrednio do stanowiska Parmenidesa, to dokonał swojej rewizji kwestii wspomnianego związku, wykazując konieczność rozróżnienia prawdy i bytu, z wykluczeniem ich tożsamości. Uznał zarazem, że źródłem prawdy i poznawalności jest istnienie, które przede wszystkim czyni byt bytem, czymś realnym, różnym od nicości. Przyznał również, że tylko to, co istnieje, może być przedmiotem realnego poznania. Rozróżnił też Byt Absolutny – Prawdę Pierwszą, którego charakterystyka przypomina monistycznie pojęty byt, opisywany przez Parmenidesa, od pochodnej od Absolutu i zróżnicowanej dziedziny bytów i prawd przygodnych.

## 2. Stanowisko Parmenidesa – poza bytem nic nie jest poznawalne

### 2.1. Jedyne byt może być przedmiotem poznania

Parmenides dokonał fundamentalnego dla całej filozofii ustalenia, że jest tylko byt, a więc poza bytem nie ma żadnego innego przedmiotu poznania. Przedstawił je dobitnie we fragmencie B2 swojego poematu, gdzie zarysował dwie logicznie możliwe drogi poszukiwań, przed którymi staje filozof:

„Chodź więc, ja mówię, a ty przyjmij usłyszawszy opowieść, jakie są jedyne drogi poszukiwań, które można pojąć: jedna, że jest, i że nie jest, co nie jest, – jest to poświadczona ścieżka (towarzyszy bowiem prawdzie); inna zaś, że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest,

<sup>3</sup> P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz lacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 408-409.

<sup>4</sup> Opieram te informacje na danych z wyszukiwarki Index thomisticus, dostępnej na [www.corpusthomicum.org](http://www.corpusthomicum.org).

– tę z kolei przedstawiam ci jako całkowicie nie do zbadania, ani bowiem nie poznasz niebytu (bo to niewykonalne), ani nie wskażesz” (tłum. T. Pawlikowski)<sup>5</sup>.

Ogólny przekaz jest jasny. Są dwie drogi. Jedną zmierzamy do odkrycia bytu i prawdy. Druga odwodzi od tak postawionego celu. Konsekwentny myśliciel – filozof – wybierze pierwszą. Szczegółowe konsekwencje słów Parmenidesa nie są już tak oczywiste.

## 2.2. Werytatywne rozumienie bytu

Fragment przytoczony w punkcie 2.1. był i bywa rozmaicie interpretowany, zwłaszcza gdy idzie o wersy 3 i 5. Rozbieżności mają charakter zarówno filologiczny, jak i czysto filozoficzny. Dlatego więc, pomimo istnienia wielu przekładów, warto przedstawić własny, który od razu wprowadza czytelnika w interpretację poglądów Parmenidesa przez autora niniejszego artykułu<sup>6</sup>. Rozumienie dwu wymienionych wersów

wydaje się mieć przede wszystkim znaczenie dla filozofii. W odniesieniu do wersu 3 Kazimierz Mrówka wskazuje na dwie podstawowe sporne kwestie: a) rozumienie czasownika ἔστιν, gdzie w grę wchodzi zasadniczo dwa ujęcia – tzw. „egzystencjalne” lub „werytatywne” („orzekające”); b) określenie podmiotu, z którym on się wiąże<sup>7</sup>. Jak zaznacza, w przypadku każdej z nich pojawiło się wiele propozycji interpretacyjnych<sup>8</sup>. Po-

<sup>5</sup> εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσας – fr. B 2, w. 1-8.

Tekst grecki przytaczam zawsze za: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, t. 1, Berlin 1951<sup>6</sup>, s. 231; M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1979<sup>2</sup>, s. 128-130.

<sup>6</sup> Co do istniejących przekładów, to przede wszystkim należy wymienić dwa polskie tłumaczenia: 1) Mariana Wesołego, Parmenides, *Fragmenty poematu Περι φύσεως (O naturze)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 10 (2001) z. 2, s. 71-85; 2) Kazimierza Mrówki, w: tenże, *Parmenides. Ścieżka prawdy*, Warszawa 2012. Ostatnia publikacja zawiera podstawowe dla filozofii fragmenty 1-8 w języku greckim, ich tłumaczenia (wraz z porównaniem z innymi), a także komentarze do poszczególnych wersów. Oprócz tego przekład M. Wesołego, z nieznacznymi korektami, powiela polskie wydanie dzieła Giovanniego Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 1994, s. 139-151. Wreszcie należy wspomnieć o podającym lekcje tekstu greckiego i tłumaczenia dzieła: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999, s. 240-262. Nie są to jednak wszystkie funkcjonujące w literaturze przekłady polskie, gdyż fragmentarycznie dokonuje ich chyba większość badaczy Parmenidesowego nauczania o bycie.

<sup>7</sup> K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 120.

<sup>8</sup> Tamże, s. 120-131.

nieważ omawia je dość szczegółowo, a jego niedawna publikacja jest dostępna, nie będziemy powielać wskazanych tam rozróżnień, podejmując jednak niektóre wątki istotne dla problemu poznawalności bytu.

Zauważmy na wstępie, że oba wersy informują o drogach poszukiwań filozoficznych. Jest to oczywiście nie tylko z uwagi na dalszy kontekst, ale i na słowa zawarte w wersie 4. W moim tłumaczeniu wersów 3-5 otrzymujemy zatem stwierdzenie: „jedna, że jest, i że nie jest, co nie jest – jest to poświadczona ścieżka (towarzyszy bowiem prawdzie); inna zaś, że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest”. Zagadnienie podmiotu dla czasownika „jest” (ἔστί), występującego w wersie 3, należy rozpatrywać więc również w kontekście wersu 5. Słowa: „że jest, i że nie jest, co nie jest”, są opisem pierwszej drogi, dlatego nie można jej we właściwym sensie uznać za podmiot dla „jest”. Analogiczne ustalenie odnosi się do drugiej drogi, która jest opisana w wersie 5. Nie jest ona podmiotem dla „nie jest”. Nie jest jednak zupełnie pozbawiony wartości pogląd Mario Untersteiner, że „podmiotem dla ἔστί jest ὁδός”<sup>9</sup>. Nie jest to jednak podmiot w sensie gramatycznym, lecz po prostu coś, co jest opisywane przez wyrażenie „że jest, i że nie jest, co nie jest”.

Wobec powyższego ustalenia pozostaje nadal otwartą kwestia podmiotu dla „jest” (ἔστί). Wydaje się, że odpada

wyjaśnienie, że zarówno podmiotem jak i orzecznikiem jest tutaj dwojako rozumiane „jest”. Pogląd taki wyraża Seweryn Blandzi<sup>10</sup>. Nasuwa go także tekst niemiecki (*ist*), zamieszczony w opracowanym przez Walthera Kranza wydaniu *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>11</sup>, odbiegający od pierwotnego przekładu Hermanna Dielsa, który wskazuje na byt – będące (*das Seiende ist*)<sup>12</sup>. Część badaczy uważa właśnie, że w omawianej wypowiedzi chodzi o byt<sup>13</sup>. Należy do nich m.in. Giovanni Reale z uwagi na stanowisko wyrażone w *Historii filozofii starożytnej*<sup>14</sup>. Stajemy jednak wobec wyrażenia, które podmiotu w sensie gramatycznym nie zawiera. Nie wiemy też, dlaczego Parmenides tak a nie inaczej wyraził swoją koncepcję drogi filozofowania. Możemy jedynie hipotetycznie wskazywać na domniemane powody, ale do definitywnego rozstrzygnięcia powstającej kwestii brak jest podstaw w przebadanych dotychczas źródłach.

Nie można stwierdzić, że filozof z Elei wyraził się niepoprawnie, bo opis drogi, który podaje, jest zrozumiały. Trzymajmy się tego, że „jest”, a jeśli chcemy rozprawić o tym, czego nie ma, to uznajmy, że to „nie jest”. W gruncie rzeczy jest to po prostu respektowanie zasady niesprzeczności w rozważaniu jedyne go bytem. Chodzi więc o afirmację bytu, bo bytem nazwiemy to, co jest. Zresztą Parmenides także wypowiada

<sup>9</sup> M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. LXXXVI.

<sup>10</sup> S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 8.

<sup>11</sup> H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 231.

<sup>12</sup> H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, t. 1, Berlin 1906<sup>2</sup>, s. 116.

<sup>13</sup> Ten nurt interpretacyjny wskazuje również K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 127.

<sup>14</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 140-141.

znamienne zdanie z fragmentu B 6: „Trzeba mówić i myśleć, że byt jest, bowiem [co] jest, jest; nie ma zaś, czego nie ma” (tłum. T. Pawlikowski)<sup>15</sup>. Bytowi przynależy zatem „być”, nic innego nie ma<sup>16</sup>.

Nie ma powodu, by do zachowanego wyrażenia z fragmentu dodawać podmiot w sensie gramatycznym. Samo słowo „jest” (ἔστιν), w danym kontekście, wskazuje na konieczność trzymania się bytu w filozofii, jeśli zmierza się autentycznie do poznania prawdy. Wprowadzenie drugiego „jest”, jako podmiotu, nie wydaje się mieć podstaw w samym tekście. Raczej komplikuje zastaną sytuację językową i napotkany problem filozoficzny, niż go wyjaśnia. Podobnie, gdybyśmy wstawili w miejsce podmiotu rzeczownik „byt” (ἔόν).

Dla potrzeb przekładu domagającego się wręcz podmiotu proponujemy jednak pewną interpretację wypowiedzi Parmenidesa, która wydaje się godzić względy języka, na jaki wyrażenie przekładamy, i zgodność treściową oryginału i tłumaczenia. W tym ostatnim – jak dociekliwy czytelnik zapewne dostrzeżł – pojawia się zaimek „co”. A zatem opis pierwszej drogi trzymającej się prawdy zyskuje postać: „że jest, i że nie jest, co

nie jest”. Jest to zaafirmowanie bytu i zgodne z nim zaprzeczenie niebytu, jednocześnie jest to afirmacja niesprzeczności i uwzględnienie jej w badaniach filozoficznych. Opis drugiej drogi, fałszywej, ma postać: „że nie jest, i że z konieczności jest, co nie jest”. Zauważmy, że wskazuje on na sprzeczność powziętego założenia z posiadaną wiedzą. Sprzeczność ta polega na uznaniu istnienia czegoś, co jest znane jako nie bytujące. Przyjmuje się tutaj za autentyczną sytuację niebycia („że nie jest”, czyli „że niczego nie ma”). Z konieczności więc trzeba uznać również, że jest to, co nie jest, czyli zaafirmować sprzeczność.

Wracając do kwestii użytego w tłumaczeniu zaimka „co”, zwróćmy uwagę, że jego wprowadzenie oddaje orzecznikowy charakter Parmenidesowego rozumienia słowa „jest” (ἔστιν). Pisali już o tym liczni autorzy. W szczególności warto wspomnieć o dwu stanowiskach: a) Malcolma Schofielda, który napisał rozdział o Parmenidesie w drugiej wersji znanego dzieła *Filozofia przedsokratejska*, przygotowanej wspólnie z Geoffreyem Stephenem Kirkiem, zastępujący ujęcie Johna Earle’a Ravena; b) o interpretacji dokonanej przez Ravena<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν – fr. B 6, 1-2.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 232; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 134.

<sup>16</sup> Podobnie argumentuje G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, dz. cyt., s. 141-142.

<sup>17</sup> Nominalnie dzieło to w wersji z 1983 roku ma trzech autorów. Są to G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield. Jednakże ukazało się po śmierci J. E. Ravena i – jak informuje przedmowa – „Malcolm Schofield od nowa napisał rozdziały o eleatach i pitagorejczykach” – G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 12. Porównanie treści rozdziałów publikacji z 1983 i z 1957 roku, w której rozdział poświęcony Parmenidesowi napisał J. E. Raven, wykazuje rzeczywiście istotne rozbieżności. Należałoby więc traktować wymienione opracowania J. E. Ravena z 1957 roku i M. Schofielda z 1983 jako oddzielne.

M. Schofield przyjmuje, że filozof z Elei używał terminu ἔστιν zarówno w znaczeniu egzystencjalnym, jak i orzekającym. Wydaje się jednak, że ich rozumienie znaczenia egzystencjalnego odbiega daleko od tego, które zwykle się wiązać z problematyką istnienia w poglądach św. Tomasza z Akwinu. Nie chodzi tu o wskazanie tego, co decyduje o bytowości bytu. Jak można przypuszczać na podstawie kontekstu dotyczącego znaczenia „orzekającego” – M. Schofield nie precyzuje bowiem, co rozumie przez znaczenie „egzystencjalne” – chodzi po prostu o to, że coś jest i różni się od nicości. Różni się przez posiadanie jakichś własności, których nie można przypisać temu, czego nie ma – nicości (μηδέν). „Istnieć zatem, to być tym lub tamtym” – pisze wymieniony badacz filozofii przedsokratejskiej. To, co istnieje, może więc być pomyślane, to zaś, czego nie ma – nicość – nie da się pomyśleć. Nie można też niczego o tym pozytywnie orzec. W tym miejscu pojawia się interpretacja orzekająca. Byt (ἔόν) to coś rzeczywistego, czyli posiadającego „pewne prawdziwe predykaty (np. zajmujące przestrzeń)”. Schofield podkreśla, że Parmenides stosuje oba znaczenia ἔστιν obok siebie, lecz nie utożsamia ich<sup>18</sup>. Wynikałoby stąd, że tzw. interpretacje „egzystencjalna” i „orzekająca” łączą się ze sobą, choć nie utożsamiają. Stanowisko takie nie jest jednak jasne.

Już sama charakterystyka wspomnianych interpretacji budzi wątpliwości, przynajmniej z punktu widzenia tych nurtów filozoficznych, gdzie występuje

pogłębione rozumienie egzystencjalnego charakteru bytu. Pierwsze ze znaczeń związanych z ἔστιν, określane jako „egzystencjalne”, wskazuje na „istnieć”, ale dla Parmenidesa „istnieć” – „być”, to „być czymś”. W języku filozofii tomistycznej powiedzielibyśmy, że nie chodzi tu o aspekt istnienia, ale istoty. Drugie ze znaczeń wskazuje natomiast na posiadanie przez byt własności czy cech, a więc na bycie takim lub innym. Stwierdzenie, że byt jest czymś, pojawiające się w pierwszym przypadku – jeśli „istnieć” znaczy tutaj „być czymś” – także jest orzekaniem, nie zaś sądem o wyseparowanym od sfery istoty istnieniu. Właściwsze wydaje się więc mówienie o znaczeniu esencjalnym lub istotnym czasownika ἔστιν u Parmenidesa niż o egzystencjalnym. W związku z tym zamiast mówienia o „interpretacji orzekającej” należy przyjąć termin „orzekanie o własnościach lub cechach bytu”. Bez względu jednak na przyjęte nazewnictwo rozważanie bytu u filozofa z Elei nie wykracza poza dziedzinę ustalenia, czym coś jest i jakie owo coś jest.

Jeżeli przyjęlibyśmy jednak odróżnienie znaczenia „egzystencjalnego” i „orzekającego”, które w poemacie Parmenidesa lepiej chyba byłoby nazywać „predykatywnym” lub „orzecznikowym”, to wydaje się, że należałoby uznać wcześniej wyrażony pogląd J. E. Ravena, który podkreśla zasadniczą dwuznaczność występującego tam czasownika ἔστιν, niemożliwą do uchwycenia w przekładzie. Z trudem też można zdecydować, którą interpretację zaakcentować w poszczególnych przypadkach, tłumacząc

<sup>18</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 246-247.

tekst grecki. Według J. E. Ravena filozof z Elei nie był świadomy występującej w jego wypowiedziach dwuznaczności<sup>19</sup>.

Z punktu widzenia dziejów filozofii należałoby dodać, że wyodrębnienie i podanie analizie kwestii istnienia bytu i zainicjowanie sporów o jego egzystencjalny czy esencjalny charakter nastąpiło wiele wieków później, w średniowieczu. Zasadniczo też przed pojawieniem się dzieł św. Tomasza z Akwinu w rozważaniach nad bytem akcentowano jego istotę, a nie istnienie. Nawet później traktowano to ostatnie nierzadko jako modyfikację istoty, nie dostrzegając oryginalności stanowiska Akwinaty. Trudny do przyjęcia jest więc pogląd, że we wczesnym filozoficznym greckim rozumieniu bytu mogła wyodrębnić się interpretacja egzystencjalna *sensu stricto*. Mogła ona być obecna jedynie *sensu largo*<sup>20</sup>. Bez wyraźnych powodów, dla których w przypadku Parmenidesa miałyby być inaczej, należy przyjąć, że w bardziej szczegółowych rozważaniach kwestia „coś jest” sprowadzała się jednak do określenia „czym coś jest”, a więc do kwestii predykcji, jak przyjmuje szerokie grono starożytników z najbardziej chyba znanym Charlesem H. Kahnem na czele<sup>21</sup>.

Głównie za tym ostatnim rozumieniem bytu u Parmenidesa bywa określane także jako „werytatywne”. Jest ono jednak bliskie rozumieniu „orzekającemu” czy „predykatywnemu”, o którym była wyżej mowa, gdyż o sędzie prawdziwym możemy mówić w przypadku formuł zawierających orzecznik, a więc takich jak „Piotr jest biały” itp. Wówczas zasadnym jest dyskusowanie prawdy lub fałszu danego sądu. W konfrontacji z rzeczywistością może się np. okazać, że Piotr ma brązową skórę. W przeciwieństwie do sądów orzecznikowych nie ma sensu dyskusować nad prawdą lub fałszem autentycznych, bezpośrednich sądów egzystencjalnych typu „Piotr istnieje”. Skupiają się one na istnieniu podstawowego aktu bytowego, zdaniem nurtu tomistycznego, nawet gdy podmiot istnienia określamy jakąś nazwą. Stwierdzają prosty akt bytowania, którego ujęcie nie jest połączone w poznaniu z dodatkowymi treściami czy kwalifikacjami. Sądy orzecznikowe skupiają się właśnie na treściach czy kwalifikacjach bytu, przez co są bardziej skomplikowane i podatne na fałsz. Już nawet prosta praktyka dnia codziennego pokazuje, że układy treściowe można z łatwością fałszywie odtworzyć w myśli, w przeciwieństwie do istnienia, czy nawet prostych kwalifikacji rzeczy.

<sup>19</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957, s. 269-270.

<sup>20</sup> Istnieje szeroka literatura na ten temat. Trudno przywoływać szeroko znane pozycje, wśród których myśl przychodzi m.in. pozycje autorstwa É. Gilsona. Warto jednak wskazać, być może mało znaną, a godną polecenia, monografię Pawła Milcarka, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008.

<sup>21</sup> Z prac C. H. Kahna, wyrażających w pełni jego stanowisko, należałoby wymienić przede wszystkim następujące: *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*, „Foundation of Language” 2 (1966), s. 245-265; *The Verb „Be” in Ancient Greek*, Dordrecht 1973; *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 58 (1976), s. 323-34; *Being in Parmenides and Plato*, „La Parole del Passato” 43 (1988), s. 237-261.



Jeżeli miało miejsce stwierdzenie istnienia danego bytu, nazywanego Piotrem, a stanowiące rodzaj bezpośrednio doświadczenia, dyskusja nad jego prawdziwością byłaby błędem metodologicznym; w ogólnym zarysie: próbą podważenia czegoś bardziej oczywistego w oparciu o przesłanki mniej oczywiste. Sąd egzystencjalny jest niepodważalnym potwierdzeniem bytu, sąd zwany jest „ponadprawdziwościowym”<sup>22</sup>.

Jednakże dla Parmenidesa podstawowe potwierdzenie bytu miało właśnie charakter werytatywny, czyli prawdziwościowy, i w jego perspektywie interpretował byt: byt – będące (jest czymś), niebytu – niebędące (nie ma go, bo jest niczym lub nie jest czymś). Oczywistym jest, że tylko byt jest poznawalny, niebytu zaś w żaden sposób poznać nie

można. To właśnie charakterystyczne związanie bycia czymś z byciem poznawalnym decyduje bez wątpienia o werytatywnym ostatecznie rozumieniu bytu przez filozofa z Elei<sup>23</sup>. Chodzi tu o poznawalność dla umysłu czy intelektu, bo w przytoczonej już wypowiedzi z fragmentu B 6, w. 1-2, użyte jest słowo wskazujące na akt tego typu władzy poznawczej:  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ . To samo podkreśla jeszcze słynny fragment B 3, umieszczany niekiedy jako koniec fragmentu B 2<sup>24</sup>: „tym samym jest bowiem poznanie (lub: myślenie) i bytowanie” (tłum. T. Pawlikowski)<sup>25</sup>. Tu jednak jeszcze mocniej podkreślony zostaje werytatywny charakter bytowania, które nie różni się od bycia poznawalnym (wręcz recypowalnym) przez intelekt czy umysł.

### 2.3. Bytowanie a poznanie (myślenie)

Powstaje w tym miejscu wyodrębniony przez badaczy problem pierwszeństwa bytu lub umysłu w ich wzajemnej rela-

cji. Wydaje się on jednak w znacznej mierze pozorny, bo Parmenides utożsamiał tu  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$  oraz  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , na co wskazy-

<sup>22</sup> Nie sposób rozwijać wątku przeciwstawienia sądu egzystencjalnego i orzecznikowego w aspekcie prawdy. Czytelnik bardziej zainteresowany znajdzie na ten temat informacje w literaturze przedmiotu. Na początek warto polecić tekst Aleksandry Gondek, *Egzystencjalny sąd*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 45-52. Rzecz jasna, sama koncepcja sądu egzystencjalnego i jego roli w poznaniu bytu stała się przedmiotem dyskusji filozofów.

<sup>23</sup> Są jednak u Parmenidesa i językowe potwierdzenia werytatywnej koncepcji bytu. Wskazywany jest w takim właśnie charakterze fragment B 8, wers 18, gdzie występuje określenie:  $\acute{\epsilon}\tau\eta\tau\upsilon\mu\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , które można przetłumaczyć jako „rzeczywiste (prawdziwe) bycie”. Pojawia się ono w wyraźnej opozycji do pojawiającego się wcześniej wyrażenia  $\omicron\upsilon\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \omicron\delta\acute{\omicron}\varsigma$  – „nie jest to bowiem prawdziwa droga” (wers 17-18). Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 236; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 146.

<sup>24</sup> Tak właśnie jest w pierwszej wersji (z 1957 roku) dzieła G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 269. K. Mrówka wspomina jeszcze o innych, podobnych wydaniach, zob. tenże, *Parmenides*, dz. cyt., s. 142.

<sup>25</sup>  $\tau\omicron\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  – fr. B 3.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 231; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 130.

wał m.in. Martin Heidegger<sup>26</sup>. Podobnie uważa Andrzej Maryniarczyk, którego zdaniem ze względu na radykalne utożsamienie bytowania z myśleniem o bycie Parmenidesowa nauka o bycie nie jest metafizyką, ale „onto-logiką”<sup>27</sup>. Nie wszyscy zajmujący się ontologią Parmenidesa postrzegają stosunek myślenia do bytowania równie nieskomplikowanie. Nieco inaczej określa zależność bytu od myśli i wynikający stąd jego aspekt werytatywny np. S. Blandzi, wyróżniający się w polskim środowisku naukowym znawca antycznej filozofii greckiej. Jego zdaniem „zarysowuje się określona «epistemologiczna sytuacja», którą możemy zrekonstruować następująco. Parmenides: Prawda jako obiektywna realność – pełna obiektywizacja prawdy jako samego bytu; prawdę poznaje rozum, pozór prawdy (*doxa*) jest dziełem błędnego sądu intelektu – pełna subiektywizacja fałszu jako niebytu (= niemożliwość niebytu); *doxa* zaprzeczeniem tożsamości myślenia i bytu (brak odniesienia)”<sup>28</sup>. Zaznacza on nadto, że według Parmenidesa „tylko to, co jest (*sc.* prawdą), może być pomyślane, i tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość (= adekwacja) myślenia i bytu [...]. Jednakże nie wszystko, co się pomyśli, jest prawdą. Relacja pomiędzy myśleniem a byciem nie jest odwra-

calna. Prawda jest dopiero „rzeczą” myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST”<sup>29</sup>. To, co jest, jest więc prawdą, gdy jest przedmiotem myśli, który jest bytem – prawdą w relacji do myśli. Jednocześnie nic poza bytem pojmowanym tu jako prawda nie jest przedmiotem myślenia. Niebyt – fałsz jest czymś, co nie ma walu obiektywności. Nie stanowi przedmiotu. Jest pozorem prawdy – bytu.

S. Blandzi wskazuje jednak na nieodzowność czegoś, co jest przedmiotem intelektu i pozostaje doń w korelacji jako prawda i byt zarazem. Występuje tu więc swoista zależność myślenia czy poznania od bytu rozumianego przedmiotowo, od prawdy jako obiektu. Czy jest on jednak niezależny od myśli w swym charakterze? M. Untersteiner wskazuje na cztery główne grupy interpretacji. Pierwszą, idealistyczną, odrzuca, zaprzeczając, jakoby bytowanie według Parmenidesa zależało od myślenia. Następnie omawia tzw. interpretację „metafizyczno-ontologiczną”, kładącą nacisk na przewagę εἶναι. Jako trzecią wymienia interpretację umieszczającą myśl (poznanie) w strukturze egzystencji. Preferuje zaś ostatnią, opartą na analizie fragmentu B 3, którą nazywa „gnozeologiczną”. Według niej to, co filozof z Elei nazywa νοεῖν, utożsamia się z tym, co określa przez εἶναι – oznaczającym aktualne by-

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Moira (Parmenides VIII, 34–41)*, tłum. S. Kwiatkowski, w: *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, „Aletheia” 4 (1990) nr 1, s. 61; M. Heidegger, *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy*, translated by D. Farrell Krell and F. A. Capuzzi, San Francisco 1975, s. 87.

<sup>27</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 83; tenże, *Prawda*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 459.

<sup>28</sup> S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motycka, Warszawa 2005, s. 43.

<sup>29</sup> S. Blandzi, *Wiedza i prawda*, dz. cyt., s. 37.

cie, którego ujęcie odsłania poznającemu byt (έόν)<sup>30</sup>. Pogląd ten daje pierwszeństwo bytowaniu czy byciu przed poznaniem, które na nim się skupia. Trudno jednak bez wątpliwości rozstrzygnąć na korzyść tak rozumianej realistycznej interpretacji stanowiska Parmenidesa. Prawdziwościowy charakter bycia, który akceptuje również M. Untersteiner<sup>31</sup>, wydaje się tutaj wynikiem wspólnoty bycia i poznania (lub myślenia), ich tożsamości – jak określa ten związek w cytowanym wyżej fragmencie S. Blandzi. Oba korelatywne elementy wydają się więc mieć równoważną pozycję względem siebie i w wyznaczaniu prawdziwościowego charakteru bytu.

Pierwszeństwo bytowania przed poznaniem (myśleniem) wydaje się jednak potwierdzać fragment B 8, wersy 34-36:

„Tym samym jest poznanie (lub: myślenie) i to, skąd jest poznanie (lub: myśl), bo nie bez bytu, w którym jest wypowiedziane, znajdziesz poznanie (lub: myślenie)” (tłum. T. Pawlikowski)<sup>32</sup>.

Zdaniem E. Ravena wersy te powtarzają wniosek uzyskany we fragmencie B 2 i B 3, które połączył on w jedną ca-

łość<sup>33</sup>. M. Schofield interpretuje zaś je następująco: „Myśląc o jakimś przedmiocie, musimy mieć na myśli coś istniejącego (w. 34-36)”<sup>34</sup>. To, co jest, było by więc podstawą poznania, czymś obiektywnym, do czego odnosi się umysł. Tak istotnie sugeruje greckie słowo οὐνεκεν, występujące w wersie 34 (tłumaczone tu przez „skąd”, ale można je również przełożyć: „dlaczego”, „o czym”, „z powodu czego”, a nawet „że” i wówczas zostaje wyeliminowany element przyczynowy<sup>35</sup>). Wyraźnie potwierdza zależność myśli od bytu fraza „bo nie bez bytu” – οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ έόντος z wersetu 35. Jednakże zagadkowym pozostaje w tej perspektywie ciąg dalszy tego wersetu: „w którym jest wypowiedziane” – έν ωί πεφρατισμένον έστιν. Tu również spierają się zwolennicy idealistycznego i realistycznego rozumienia ontologii Parmenidesowej. Według pierwszych ów fragment zdania odnosi się do bytu i oznacza pierwszeństwo myślenia przed bytowaniem, bo w bycie jest wypowiedziana myśl, według drugich – do myślenia i poświadcza pierwszeństwo bytu przed myśleniem. Pośród polskich badaczy do ostatniej grupy zaliczają się m.in. D. Kubok<sup>36</sup> i K. Mrówka. Ten ostatni przytacza znamienne zdanie Né-

<sup>30</sup> M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. CII-CVII.

<sup>31</sup> M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. CVII.

<sup>32</sup> τὰυτόν δ' έστι νοεῖν τε καί οὐνεκεν έστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ έόντος, έν ωί πεφρατισμένον έστιν, εύρήσεις τὸ νοεῖν –fr. B 8, 34-36.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 238; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 148.

<sup>33</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 278.

<sup>34</sup> G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 253.

<sup>35</sup> Czerpię tutaj z komentarza K. Mrówki, *Parmenides*, dz. cyt., s. 277-279.

<sup>36</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 137.

stora Luisa Cordero: „U Parmenidesa, tożsamość bytu i myślenia, przeciwnie do tego, co twierdzi filozofia idealistyczna, kładzie akcent na bycie”<sup>37</sup>. Obie interpretacje różnią się akcentem stawianym bądź to na byt, bądź na myślenie czy poznanie. Jakikolwiek rozstrzygnięcie omawianej kwestii, przy takim określeniu obu stanowisk, wydaje się jednak niezadowalające z uwagi na tożsamość bytowania i myślenia o bycie. Poza bytem nie ma nic, a więc i poznania (myślenia). Byt jest jednak przeniknięty myślą, która w nim się wyraża.

Jednym, co wydaje się mocno ugruntowane w przywołanych fragmentach poematu Parmenidesa, jest przekonanie, że rozumiał on byt w sposób werytatywny, tzn. uważał, że być to być prawdziwym, a to dzięki relacji tego, co jest, do umysłu, który go ujmuje. Tyle znaczy bez wątpienia stwierdzenie o tożsamo-

ści poznania (myślenia) i bytowania oraz o wypowiedaniu myśli w bycie. Byt jest i jest poznawany lub myślany. Jest zatem prawdą jako byt.

Interpretacja werytatywna co prawda nie wszystkich przekonuje. W jakiś sposób jest to jednak reakcja na lingwistyczną interpretację stanowiska Parmenidesa przez C. H. Kahna, którą Denis O'Brien uznał za niejasną, niespójną i arbitralną. Zauważył on m.in., że uznanie werytatywnego charakteru εἶναι, w sensie nadanym mu przez Kahna, prowadzi do uznania werytatywnego charakteru rozważanych przezeń definicji prawdy<sup>38</sup>. W zasadzie trudno jednak wypracować jakąś inną niż werytatywna interpretację rozumienia bytu przez filozofa z Elei, przez wzgląd na podkreślaną przezeń tożsamość poznania (myślenia) i bytowania.

#### 2.4. Granice stosowalności Parmenidesowej interpretacji bytu

Pozostaje zaakceptować jednak to, że Parmenides nie dopracował swego stanowiska. Wskazuje na to m.in. Lambros Coulobaritsis, wyjaśniając tego przyczynę. Zwraca mianowicie uwagę, iż w epoce archaicznej, a w szczególności u Parmenidesa, kwestia rozumienia bytu nie była zbyt głęboko przemyślana, dlatego

jałowe jest rozstrzygnięcie pierwszeństwa egzystencjalnego czy werytatywnego znaczenia, kryjącego się pod słowem εἶναι, którego znaczenie pozostaje niejasno określone<sup>39</sup>.

Werytatywna interpretacja bytowania prowadzi jednak do wspomnianego wyżej paradoksu, na który zwracał uwa-

<sup>37</sup> K. Mrówka, *Parmenides*, dz. cyt., s. 280-281. Na wskazanych stronach dość przystępnie i jasno informuje o ważniejszych głosach w dyskusji nad interpretacją Parmenidesa. Cytowana (tamże, s. 281) w przekładzie polskim K. Mrówki wypowiedź N. L. Cordero pochodzi z: tenże, *Les deux chemins de Parménide*, Bruxelles 1997, s. 116.

<sup>38</sup> *Études sur Parménide. Le poème de Parménide*, vol. 1, publiées sous la direction de P. Aubenque, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la traduction française, Paris 1987, s. 157-163, 262-268.

<sup>39</sup> L. Coulobaritsis, *La pensée de Parménide*, Bruxelles 2008, s. 262-263.

gę D. O'Brien. Skoro „być” znaczy tyle, co „być prawdziwym”, to definiując zdanie prawdziwe zgodnie z Arystotelesem, jako stwierdzające, że jest to, co jest, lub że nie jest, co nie jest, umieszczalibyśmy w członie definiującym to, co chcemy zdefiniować. Otrzymalibyśmy więc stwierdzenie w typie: „zdanie prawdziwe to takie, które stwierdza, że prawdziwym jest to, co jest prawdziwym, a nie-prawdziwym to, co jest nieprawdziwe”. Owszem, chodzi tu raz o prawdziwość zdania, raz o prawdziwość czegoś, o czym ono orzeka, a więc rozróżniamy dwa typy prawdziwości, ale czym ona jest, nie określamy. Nie sposób więc ustalić, czym jest prawda. C. H. Kahn nie zauważa tej konsekwencji i przyjmuje, że werytatywny sens terminu „być” pojawia się jako zasadniczy powszechnie u myślicieli greckich, także u Platona i Arystotelesa<sup>40</sup>.

Wydaje się, że werytatywne rozumienie terminu „być” mogło utrzymać się w języku potocznym starożytnych Greków i zasugerować Parmenidesowi charakter filozoficznego określenia bytu, w którym dominuje element współzależności bytu i myśli, nie mogło ono jednak obronić się w dalszym rozwoju filozofii, w której dążono do wyjaśnienia, czym jest byt, w sposób eliminujący sprzeczności i paradoksy. W tradycyjnej refleksji nad bytem zachowano więc za-

sadniczy paradygmat Parmenidesa, że jedyną drogą filozofowania jest akceptacja bytu i uznanie go za jedyny przedmiot poznania, a zarazem sferę, w której ono się realizuje, sformułowany we fragmentach B 2, w. 3, 5, i B 6, w. 1-2. Odrzucono jednak tezę o tożsamości bytowania i poznania (myślenia) bytu, przedmiotu i podmiotu poznania, wyrażoną we fragmentach B 3 i B 8, w. 34-36. Już Platon oszedł częściowo od wizji monolitycznego bytu, wyrażonej we fragmencie B 8, w. 3-9, bo przyjął wielość idei i ich odwzorowań w doczesnym i ulegającym zmianom świecie. Tradycja podjęła jednak Parmenidesowy wątek, że byt jest, a niebytu nie ma, w związku z czym tylko byt może stanowić przedmiot poznania, bo niebytu poznać i określić nie sposób, zgodnie ze słowami filozofa z Elei:

„Jedna tylko opowieść drogi pozostaje – że jest; [...] ani bowiem wyrazić, ani pojąć nie da się, że nie jest” (tłum. T. Pawlikowski)<sup>41</sup>.

Również św. Tomasz z Akwinu przyjął drogę bytu, lecz podążył nią w sposób nieznaną antycznej filozofii, odkrywając w strukturze jednostkowo i pluralistycznie rozumianego bytu akt istnienia.

<sup>40</sup> C. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, dz. cyt., s. 366-370.

<sup>41</sup> μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὡς ἔστιν·

[...] οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν

ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι – fr. B 8, 1-2, 8-9.

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, dz. cyt., s. 235-236; M. Untersteiner, *Parmenide*, dz. cyt., s. 142-144.

### 3. Stanowisko św. Tomasza – istnienie przedmiotową racją poznawalności rzeczy

#### 3.1. Egzystencjalnie rozumiany byt

Nie sposób w krótkim ujęciu wyrazić tych wszystkich treści, które składają się na egzystencjalne rozumienie bytu przez św. Tomasza z Akwinu. Było ono zresztą wielokrotnie analizowane i dyskutowane w literaturze przedmiotu<sup>42</sup>. Tu zajmujemy się jedynie wskazaniem pewnych wypowiedzi Doktora Anielskiego, ukazujących strukturę bytu w aspekcie dominacji w nim istnienia, nie rozwijając nazbyt ich interpretacji. Zaczniemy jednak od przytoczenia niezwykle trafnego, mimo skrótowości, przedstawienia specyfiki Tomaszowej koncepcji przez wybitnego polskiego tomistę i historyka filozofii Mieczysława Gogacza: „Akt istnienia jest w bycie jednostkowym pierwszym i dominującym aktem, zapoczątkowującym byt jako wewnętrzne w bycie tworzywo, współstanowiące ten byt razem z istotą, ogarniętą realnością, której akt istnienia udziela całemu bytowi. Akt istnienia urealnia ten byt i zarazem wszystko w nim aktualizuje, czyli wią-

że z sobą w samodzielny, bytową jedność. Powoduje też odrębność całego bytu, a zarazem sprawia, że skierowujemy się do oddziałującego na nas bytu jako do dobra. Wywołuje też w każdym bycie jego otwarcie się na inny byt, udostępnienie w spotkaniu. Nazywamy takie zachowanie się bytu przejawiającą istnienie własnością prawdy”<sup>43</sup>. Pierwsze zdanie charakteryzuje natomiast strukturę bytu z wyakcentowaniem roli istnienia, które dominuje nad podporządkowanym mu drugim elementem – istotą. Istnienie wraz z istotą współstanowią zasadniczą strukturę bytu. W kolejnych zdaniach osoba znająca dzieła Doktora Anielskiego dostrzeże tu bez trudu streszczenie doktryny transcendentaliów, zawartej w artykule 1 kwestii 1 *Dysput problemowych O prawdzie*, z lat 1256–1259<sup>44</sup>. W kontekście tezy o istnieniu bardzo dokładnie ukazane zostaje ujawnianie się kolejnych transcendentálnych własności bytu, z których nas

<sup>42</sup> W polskim obszarze językowym najbardziej chyba znane i trafnie oddające istotę problemu są prace Mieczysława A. Krąpca i tłumaczenia dzieł Étienne Gilsona. W ściśle historycznym aspekcie lepiej opracowane wydają się te ostatnie. Warto polecić zwłaszcza dwie monografie É. Gilsona: a) *Byt i istota*, tłum. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 2006<sup>2</sup> (w szczególności rozdział 3 pt. „Byt i istnienie”); b) *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998<sup>2</sup> (w szczególności rozdział 1 pt. „Istnienie i rzeczywistość”). W aspekcie analizy metafizycznej przewagę zyskują prace M. A. Krąpca, oryginalnie rozwijające wątki wskazane przez É. Gilsona i w pewnych punktach korygujące wypracowane przezeń stanowisko tomizmu egzystencjalnego. Niewątpliwie czytelnikowi należałoby polecić zapoznanie się z ujęciami zaprezentowanymi w rozdziale 3 pt. „Byt jako byt w rozumieniu św. Tomasza” z pracy M. A. Krąpca, *Byt i istota*, Lublin 1994<sup>2</sup> (problematyka rozdziału została osadzona w kontekście konkretnych tekstów Akwinaty) czy rozdział 4 – „Istota i istnienie”, części II monografii M. A. Krąpca, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988<sup>5</sup>.

<sup>43</sup> M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 26.

<sup>44</sup> Kwestia 1 dostępna jest w dwujęzycznym wydaniu: św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae*

interesuje szczególnie prawda, jako że ujawnia istnienie i to wszystko, co ono sobą ogarnia.

Zagadnienie naczelnej pozycji istnienia jako aktu, któremu podporządkowane są wszelkie inne elementy bytu, podejmował Akwinata już we wczesnych dziełach i wielokrotnie do niego wracał w późniejszym okresie. W *Komentarzu do Sentencji* z lat 1252-1256<sup>45</sup> wskazywał, że istnienie jest aktem tego, co egzystuje, w aspekcie bycia przezeń bytem, wyjaśniając tę zależność przez analogię do ruchu, który jest aktem czegoś, co może być poruszane jako zawierające możliwość do bycia poruszonym<sup>46</sup>. Pisał także, iż właściwe danej rzeczy istnienie jest w niej czymś najgłębszym, najbardziej wewnętrznym<sup>47</sup>. W innym miejscu tego dzieła podkreślił, że jest dla rzeczy

czymś bardziej intymnym niż te czynniki, które je w niej ograniczają, i że żadne czynniki stworzone nie są zdolne spowodować istnienia, skoro nawet materia jest stworzona<sup>48</sup>. Bycie najgłębszą i najbardziej intymną lub wewnętrzną warstwą każdej rzeczy przez istnienie przypomniał św. Tomasz także w dojrzałym dziele, tj. w *Sumie teologii*, powstałej po 1265 roku<sup>49</sup>. Wskazywał również, że jest ono aktualnością wszelkiego typu form lub natur, a stosunek istoty do istnienia, podkreślając ich odmienny względem siebie charakter, określił w kategoriach relacji możliwości do aktu<sup>50</sup>. W innym miejscu zaznaczył z kolei, że istnienie jest najwyższą możliwą doskonałością, gdyż wszystko, co stanowi jakąkolwiek doskonałość, przede wszystkim istnieje. Dlatego dla każdego bytu, rzeczy

---

*de veritate. Dysputy problemowe O prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, s. 17-113. Podstawową edycją jest Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/1.2, Roma 1970-1976. Kwestie chronologiczne omawia zgodnie z najnowszą wiedzą Jean-Pierre Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Kęty-Warszawa 2008, s. 84-94, 395-396.

<sup>45</sup> Takie szerokie datowanie przyjmują podstawowe opracowania. Por. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 67, 388-389.

<sup>46</sup> „Sicut autem motus est actus ipsius mobilis in quantum mobile est; ita esse est actus existentis, in quantum ens est” – S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 2, a. 2, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1-2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.

<sup>47</sup> „Esse proprium rei est intimum ipsi rei” – tamże, d. 37, q. 1, a. 1, co.

<sup>48</sup> „Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur” – S. Thomae Aquinatis, *Super II Sententiis*, d. 1, q. 1, a. 4, co.

<sup>49</sup> „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 8, a. 1, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Summa theologiae, Opera omnia iussu impensa quae Leonis XIII P. M. edita*, t. 4-12, Roma 1888-1906. Na temat datowania zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 179, 392.

<sup>50</sup> „Esse est actualitas omnis formae vel naturae [...]. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, co.

czy formy istnienie jest aktem<sup>51</sup>. Podobnie wypowiedział się w *Quaestiones disputatae de potentia*, z lat 1265-1266<sup>52</sup>, gdzie stwierdził, że skoro cokolwiek posiada istnienie, przejawia też aktualną egzystencję, to istnienie stanowi aktualność wszelkich pozostałych aktualności i doskonałość wszelkich pozostałych doskonałości<sup>53</sup>.

W *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, napisanej w latach 1267-1268<sup>54</sup>, św. Tomasz odsłania zasadę proporcji między aktem i podporządkowaną mu możliwością, zaznaczając, że właśnie z uwagi na tę zasadę dane istnienie jest aktualnością jakiejś istoty, analogicznie jak dane działanie jest aktualnością pewnej władzy czy sprawności operatywnej. A zatem, jak wyjaśnia, istota zostaje zaktualizowana (*est in actu*) ze względu na istnienie, analogicznie jak władza, z której wychodzi działanie, przez akt działania<sup>55</sup>. Istnienie nie jest jednak wynikiem działania czy działaniem istoty, jak można byłoby sądzić, doszukując się kolejnych analogii między zestawionymi

typami aktów. Doktor Anielski ukazuje jego specyfikę na tle bardzo dokładnie i niezwykle krótko ujętego zagadnienia różnych typów bytu w jednym z artykułów *Quodlibetu XII*, należącego do drugiej grupy *Quaestiones de quolibet* z lat 1268-1272<sup>56</sup>. Streszcza w ten sposób doktrynę rozproszoną w różnych fragmentach swoich dzieł, z różnych lat, stanowiącą jednak temat *De ente et essentia*, powstałego we wczesnym okresie jego twórczości, między rokiem 1252 a 1256<sup>57</sup>. Dzięki streszczeniu jego teoria zyskuje na wyrazistości. Akwinata wskazuje, że Pierwszym Aktem jest Istnienie Samoistne przez się. Tym tłumaczy ontyczną prawidłowość, wedle której wszystko, cokolwiek potrzebuje jakiegoś dopełnienia, otrzymuje je przez partycypowanie w istnieniu. Istnienie jest dopełnieniem (*complementum*) każdej formy, ponieważ przez to się ona bytowo dopełnia, że przynależy jej istnienie i ma je, gdy jest aktualna (*est actu*). Tak więc żadna forma nie występuje jako coś rzeczywistego inaczej, jak dzięki istnieniu.

<sup>51</sup> „Dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum” – tamże, I, q. 4, a. 1, ad 3

<sup>52</sup> J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 196-199, 397-398.

<sup>53</sup> „Hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2, ad 9. Korzystam z wydania: Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. Paulus M. Pession, ed. 10<sup>a</sup> Marietti, Taurini-Romae 1965.

<sup>54</sup> J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 196-197, 399.

<sup>55</sup> „Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu: essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 11, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/2, Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, Roma-Paris 2000.

<sup>56</sup> J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 246-251, 402.

<sup>57</sup> Tamże, s. 70-73, 425.



Z tego św. Tomasz wyprowadza wniosek, że istnienie substancjalne rzeczy nie jest przypadłością, lecz w przypadku każdej formy, czy to związanej z organizowaną przezeń materią, czy tzw. „czystej formy”, nie związanej z materią, stanowi ono „aktualność formy egzystującej” (*actualitas cuiuslibet formae existentis*). Tak rozumiane istnienie jest dopełnieniem każdego bytu, który nie istnieje na mocy swej istoty. Jest też skutkiem właściwym samemu Bogu, określonym jako Pierwszy Akt i Istnienie Samoistne przez się. Żadna inna przyczyna nie może takiego skutku samodzielnie wywołać, jedynie uczestnicząc w jakiejś mierze w działaniu Bożym. Dlatego też – podkreśla jeszcze raz Doktor Anielski – istnienie nie jest odmianą przypadłości<sup>58</sup>.

Ten krótki przegląd wybranych fragmentów dzieł Tomaszowych ukazuje zatem zarys egzystencjalnej metafizyki, w której istnienie określane jest jako najgłębsza i najbardziej wewnętrzna zasada jednostkowego bytu, aktualizująca jego istotę jako możliwość każdorazowo pozostającą w proporcji do aktu istnienia właściwego danej jednostce. Istnienie

nie jest najbardziej podstawową i wspólną wszystkim jednostkowym bytom doskonałością. W każdym bycie przynależnym jest nadrzędne wobec formy, która jest aktem organizującym istotę. Nie jest zatem przypadłością. W stosunku do Boga stanowi skutek właściwy aktu stwórczego. Żadna inna przyczyna poza Bogiem rozumianym również egzystencjalnie, jako Istnienie Samoistne przez się, nie jest zdolna sama wytworzyć istnienia. Nic zatem bez właściwego mu istnienia nie jest realne ani aktualne. Istnienie jest czynnikiem wyznaczającym byt jako taki. Bez istnienia nie ma bytu i ono stanowi jego podstawowe pryncypium. To było główne odkrycie św. Tomasza, tchnące radykalizmem podobnym do tego, z jakim Parmenides opowiadał się za jedyną drogą filozofii, polegającą na trzymaniu się tego, „że jest” i niedopuszczaniu refleksji kierowanej myślą, „że nie jest”. W swojej egzystencjalnej teorii bytu Akwinata postępował bez wątpienia ścieżką wskazaną przez Eleatę, choć w szczegółowych elementach doprowadziła go ona do całkowicie odmiennych wniosków.

### 3.2. Istnienie jako wewnętrzna przyczyna prawdy i poznawalności bytu

W odróżnieniu od Parmenidesa, który połączył kwestię bytu i prawdy na za-

sadzie ich tożsamości, zrównując z nim też całkowicie poznanie – myślenie,

<sup>58</sup> „Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens” – S. Thomae Aquinatis, *Quodlibet XII*, q. 5, a. 1, co. Korzystam z wydania: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII. Indices, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 25/2, Commissio Leonina – Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.

Doktor Anielski rozgraniczył wyraźnie te dziedziny. Monizm pierwszego przeciwstawia się tutaj pluralizmowi drugiego. Św. Tomasz precyzuje wskazówki co do drogi bytu i jego poznania. Zanim przystąpił w *Kwestii problemowej O prawdzie* do wyłożenia doktryny transcendentaliów, podkreślił, że pojęcie bytu jest czymś najbardziej znanym intelektowi i zakładają je wszystkie inne pojęcia<sup>59</sup>. W *Sumie teologii* tę samą tezę sformułował, koncentrując się na aspekcie przedmiotowym. Wskazał mianowicie, że intelekt najpierw ujmuje poznawczo byt<sup>60</sup>. W jednym ze swych ostatnich dzieł, przypuszczalnie napisanym w roku 1272<sup>61</sup>, mianowicie w *Komentarzu do Księgi o przyczynach*, Akwinata stwierdził, że byt jest tym, co najpierw przyswaja sobie intelekt, a to, w czym nie zawiera się pojęcie bytu, w ogóle nie jest dlań pojmovalne<sup>62</sup>.

Racja poznawalności bytu tkwi w tym, co go stanowi, a więc w jego wewnętrznych pryncypiach: istnieniu i istocie. Samo poznanie polega bowiem na swego rodzaju upodobnieniu poznającego do

poznawanego bytu jako przedmiotu – rzeczy. To upodobnienie (*assimilatio*) stanowi przyczynę poznania. Kiedy zaś poznający intelekt jest w swym poznaniu zbieżny z bytem, ujawnia się to, co nazywamy byciem prawdziwym (*verum*)<sup>63</sup>. Prawdziwość może dotyczyć bytu, poznania czy wypowiedzi, przede wszystkim jednak to byt odsłaniający się poznającemu intelektowi jest czymś prawdziwym. Dlatego św. Tomasz może stwierdzić w *Sumie teologii* – ujmując rzecz niezwykle krótko i dokładnie – że „to, co prawdziwe (*verum*), które jest w intelekcie, zamienia się z bytem tak, jak czynnik ujawniający z tym, co on ujawnia”<sup>64</sup>, nawiązując do definicji przypisywanej św. Hilaremu z Poitiers, którą przytacza we wszystkich swych głównych tekstach o prawdzie<sup>65</sup>.

Już w swoim najwcześniejszym ujęciu zagadnienia, w *Komentarzu do Sentencji*, Akwinata zwracał uwagę, że w przypadku poznania realnych przedmiotów – bytów, „prawda znajduje raczej podstawę w istnieniu rzeczy niż w *quidditas*. Tak zresztą, jak i nazwa bytu bierze się od

<sup>59</sup> „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>60</sup> „Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

<sup>61</sup> J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, dz. cyt., s. 263-265, 421.

<sup>62</sup> „Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu” – S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, lect. 6. Korzystam z wydania: S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, ed. H.-D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954.

<sup>63</sup> „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

<sup>64</sup> „Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 3, ad 1.

<sup>65</sup> S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 5, a. 1, co.; S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 2, c.

istnienia. W tej samej również czynności intelektu ujmującego istnienie rzeczy, co zachodzi jakby przez pewne upodobnienie do niego, dopełnia się relacja zgodności, w której zawarte jest uzasadnienie prawdy (*ratio veritatis*). I stąd mówię, że samo istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy (*causa veritatis*), ze względu na to, że jest poznawane intelektem<sup>66</sup>. W znacznie późniejszej *Sumie teologii* wyjaśniał, że bycie prawdziwym jest najbliższe bytowi, ponieważ wprost i bezpośrednio wiąże się z istnieniem<sup>67</sup>.

Prawdziwość bytu i pełne jej ujawnienie się w relacji do intelektu stanowią dwa podstawowe warunki zaistnienia aktu poznawczego, bez których byłby on niemożliwy z powodu braku odniesienia do swego przedmiotu, którym w ostatecznym rozrachunku okazuje się byt. Według wypowiedzi Akwinaty z *Kwestii problemowej O prawdzie*, aby ukonstytuował się akt poznania, potrzebne jest uzyskanie pewnego typu wspólnoty formy (*conformitas*) poznającego i poznawanego, nie jakiegokolwiek jednak, ale realnie istniejącego przedmiotu – rzeczy. Ukonstytuowanie się

owej wspólnoty formy, czy zgodności (*adaequatio*) rzeczy i intelektu – jak tłumaczy św. Tomasz – stanowi rację prawdy lub powód jej ujawnienia się. Następnym prawdy jest poznanie rzeczy. Tak więc bytowość rzeczy poprzedza prawdę, poznanie jest zaś skutkiem prawdy, rozumianej szeroko, w potrójnym aspekcie: a) jako własność bytu; b) jako jej pełne ukonstytuowanie się w relacji rzeczy do intelektu; c) jako obecnej w skutkach prawdy, przede wszystkim – jak wyżej stwierdzono – w skutku w postaci poznania rzeczy<sup>68</sup>.

Istnienie jawi się w kontekście przytoczonych wyżej wypowiedzi jako wewnętrzne pryncypium w bycie, wywołujące w relacji do intelektu ukonstytuowanie się prawdy i uczynienie bytu poznawalnym. Doktor Anielski tłumaczy tę rolę istnienia jego specyficzną pozycją naczelnego aktu bytu. Warto zauważyć, że w późnym *Komentarzu do Księgi o przyczynach* przyjmuje on, że cokolwiek jest poznawane, jest poznawane z uwagi na bycie w akcie lub zaktualizowanie. Sama aktualność rzeczy stanowi swoiste światło, umożliwiające

<sup>66</sup> „Veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus” – S. Thomae Aquinatis, *Super I Sententiis*, d. 19, q. 5, a. 1, c.

<sup>67</sup> „Verum propinquius se habet ad ens [...]. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 16, a. 1, co.

<sup>68</sup> „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus. Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur [...]. Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur [...]. Tertio modo definitur verum, secundum effectum consequentem” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, co.

jej poznanie<sup>69</sup>. W podobnym duchu wypowiedział się zresztą już w powstałej nieco wcześniej *Sumie teologii*, pisząc, że zdolność poznawcza Boga odpowiada aktualności Jego egzystencji. Bycie aktualnym (*actu*) oznacza w tym przypadku oddzielenie od wszelkiej materii i możliwości, skutkując tym, że Bóg poznaje siebie bezpośrednio i jest poznawalny. Jest to zastosowanie ogólnej zasady, zgodnie z którą cokolwiek jest poznawane, jest takim z uwagi na swój akt i stopień zaktualizowania, nie zaś z uwagi na zawieraną w sobie możliwość<sup>70</sup>.

W każdym bycie to istnienie jako akt stanowi podstawę prawdy i poznawal-

ności. Bez istnienia rzeczy nie byłoby możliwe żadne jej poznanie. Nie są więc możliwe także żadne kategorie utworzone przez intelekt *a priori*, po których rzutowaniu na jakiś niedostępny poznawczo obiekt ten ostatni wykazywałby z nimi zgodność. Zgodnie z nauką św. Tomasza albo rzecz istnieje i jest poznawalna (a więc ów obiekt byłby jednak poznawalny jako taki niezależnie od takich czy innych kategorii odnalezionych w strukturze poznającego intelektu), albo nie istnieje i wówczas brakuje możliwości odniesienia się do niej, w tym jakiegoś jej napotkania czy dostrzeżenia.

### 3.3. Istnienie Samoistne jako źródło wszelkiej prawdy i poznawalności

W pluralistycznej teorii bytu św. Tomasza, gdzie przyjmuje się wielość bytów i prawd, istotną rolę pełni wyjaśnienie zależności między nimi. Andrzej Maryniarczyk wskazuje, że ogromne znaczenie odgrywa tutaj koncepcja aktu stwórczego<sup>71</sup>. Powiązanie prawdy z istnieniem jednostkowego, konkretnego bytu, który jest skutkiem aktu stworzenia, zadecydowało o przełomie w wielowiekowym rozwoju refleksji filozoficznej nad prawdą, oznaczającym

konsekwentne odejście od wzorca parmenidejskiego i platońskiego, gdzie prawdę i byt wiązano jedynie z uwagi na bycie przezeń przedmiotem myślenia<sup>72</sup>. Zdaniem A. Maryniarczyka podjęta przez Arystotelesa próba odejścia od takiego wzorca się nie udała, ponieważ przyjął on, że natura bytu jest w swej istocie czymś ogólnym i jako taka wyraża się głównie w pojęciach i ogólnych definicjach<sup>73</sup>. Dlatego – jak zaznacza – „przywrócenie prawdy rzeczom i wska-

<sup>69</sup> „Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen” – S. Thomae de Aquino, *Super librum De Causis expositio*, lect. 6.

<sup>70</sup> „Est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus, non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in *IX Metaphys.* Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est” – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, q. 14, a. 3, co.

<sup>71</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 79-102.

<sup>72</sup> Tamże, s. 81-85.

<sup>73</sup> Tamże, s. 89.

zanie na nie jako postawione pomiędzy dwoma intelektami – boskim, który ustanawia dla nich prawdę, i ludzkim, który tę prawdę odczytuje, stanie się możliwe wraz z odkryciem prawdy o stworzeniu świata<sup>74</sup>. Tego właśnie dokonać miał św. Tomasz, przyjmując, że Źródłem prawdy jest Stwórca, który sprawiając istnienie jednostkowej rzeczy, składa w niej także prawdę, będącą wewnętrznym powodem jej poznawalności. W jego interpretacji prawda rzeczy ogarnia całą jej strukturę, także ich materię, uznawaną w starożytności za podłoże niezdeterminowane i jako takie niepoznawalne. Cała jednostkowa i konkretna rzecz stworzona jest przeto przedmiotem poznania, ze względu na odniesienie do swojej jednostkowej idei, zawartej w intelekcie Bożym i wyznaczającej to, że rzecz jest, czym jest, a także z czego i jaka jest. Myśl Stwórcy przenika więc cały pochodny od niej byt, czyniąc go w konsekwencji otwartym na poznanie intelektów stworzonych<sup>75</sup>.

Interpretację A. Maryniarczyka potwierdzają liczne wypowiedzi Doktora

Anielskiego. Bez wątpienia wiąże on przysługującą rzeczom własność prawdy z wpływem na nie intelektu Bożego. Bardzo wymowna jest w tej mierze nauka o ustanowieniu rzeczy naturalnej w podwójnej relacji: a) do intelektu Bożego, który sprawia, że rzeczy są poznawalne; b) do intelektu ludzkiego, który jest zdolny do ich poznania, czym potwierdza ich inteligibilny charakter<sup>76</sup>. Stwórczy zamysł Boży, wyrażony w ideach wzorczych, jest uprzedni w stosunku do stworzonych bytów przygodnych. Idea – racja właściwa poszczególnej jednostkowej rzeczy – stanowi jej indywidualny wzór, w całości determinujący jej jednostkową, konkretną strukturę<sup>77</sup>. Wpływ ten sprawia, że „rzecz, istniejąca poza duszą, naśladuje sztukę Bożego intelektu przez swoją formę i przez nią jest naturalnie usposobiona, by powodować prawdziwe ujęcie w intelekcie ludzkim, przez którą także formę każda rzecz ma istnienie. Dlatego prawda rzeczy istniejących zawiera w swojej treści ich bytowość i dodaje usposobienie zgodne z intelektem ludzkim lub

<sup>74</sup> Tamże, s. 89-90.

<sup>75</sup> Tamże, s. 90-92.

<sup>76</sup> „Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad intellectum ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum[...]; secundum autem adaequationem ad intellectum «humanum» dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 2, co.

<sup>77</sup> „Videmus quod ea quae sunt casualiter quoad nos, sunt Deo praecognita, et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere, quod tota distinctio rerum sit praedefinita ab eo. Et ideo necesse est in Deo ponere singulorum proprias rationes” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 2. co.; oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro *Octoginta trium Quaest.*, quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt* – S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 15, a 2, co. Św. Tomasz przywołuje znamieny fragment: „omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2 (PL 40, 30).

Bożym”<sup>78</sup>. Zgodnie z takim ujęciem to wpływ intelektu Bożego, zaznaczający się w akcie stworzenia, powoduje, że rzeczy są poznawalnymi. Noszą one w sobie ślad tego wpływu w postaci nieodłącznej od nich własności prawdy, co czyni je czytelnymi dla intelektu.

Znamienne jest to, co już wyżej wykazano w oparciu o fragment *Quodlibet XII*, że mianowicie Bóg jako Byt jest określany przez św. Tomasza mianem Samoistnego Istnienia, a wszelkie doskonałości rzeczy stworzonych, a więc i prawda, przynależą im dzięki temu, że partycypują one w istnieniu, które jest właściwym skutkiem aktu stwórczego, przysługującemu jedynie Bogu, nieudzielalnemu innym bytom<sup>79</sup>. Szerzej na ten temat traktuje zresztą Akwinata w artykule 5 kwestii 45, części I *Sumy teologii* czy w innych tekstach, które trudno tutaj omawiać z uwagi na szczupłość miejsca. Istotne jest jednak uświadomienie sobie, że według głoszonej przez niego koncepcji prawda i poznawalność wynikają z istnienia także w aspekcie ostatecznej racji, która uzasadnia istnienie każdego bytu przygodnego. Intelekt bez odniesienia się do cze-

goś realnie istniejącego jest bezradny w aspekcie własnej aktywności, której nie mógłby zrealizować nawet w minimalnym stopniu, gdyby nic nie istniało. W tej perspektywie także i on sam, jak i wszelka forma działalności poznawczej, staje się zrozumiałą jedynie jako osadzony w dziedzinie bytu. Sam intelekt jest zresztą wyróżniany przez św. Tomasza jako władza poznawcza, a nie jako coś leżącego poza bytem. Ontycznie rozpatrywany jest również bytem, czymś określonym w sobie i istniejącym. Dzięki temu jest poznawalny.

Doktor Anielski nie zapomina także o koncepcji Samoistnego Istnienia, gdy pisze o Bożym intelekcie. W każdym z przypadków wskazuje po prostu na inny aspekt, raz bytowy, innym razem operatywny, związany z działaniem, poznanie bowiem zawsze jest jakimś działaniem<sup>80</sup>. Ten ostatni jest jednak wtórny wobec pierwszego, zgodnie ze scholastyczną zasadą *operari sequitur esse*<sup>81</sup>, którą można tłumaczyć zależnie od kontekstu, generalnie „działanie jest następstwem bytowania”. W dziełach św. Tomasza napotykamy ją m.in. w postaci „sposób działania jakiegokolwiek rze-

<sup>78</sup> „Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum” – S. Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 8, co.

<sup>79</sup> „Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse[...]. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam” – S. Thomae Aquinatis, *Quodlibet XII*, q. 5, a. 1, co.

<sup>80</sup> Nazewnictwem nawiązuje tutaj do rozdziału atrybutów bytowych i operatywnych przypisywanych Bogu. Na ten temat pisał Stanisław Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 319-342.

<sup>81</sup> Na ten temat zob. T. Pawlikowski, *Operari sequitur esse*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 838-840.

czy jest następstwem jej sposobu istnienia” (*modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*)<sup>82</sup>. W całej dziedzinie pluralistycznie pojętego by-

tu, istnienie jest zatem we właściwym sobie zakresie przedmiotowym warunkiem i uzasadnieniem prawdy i poznawalności, a także samego poznania.

#### 4. Zakończenie

Parmenides określił właściwą drogę badań filozoficznych, wskazując jako jedyną możliwą afirmację bytu i uznanie go za wyłączny przedmiot rozważań. Tradycja filozofii klasycznej bez wątpienia podjęła ten trop. Rozważania nad bytem stały się udziałem licznych metafizyków, którzy nierzadko nie znali utworu, w którym taki wzorzec został wyznaczony. Należał do nich również św. Tomasz z Akwinu, dysponujący skromnymi informacjami o poglądach Parmenidesa. Konsekwentne trzymanie się drogi bytu łączy ich obu, lecz dzieli jego rozumienie.

Według Eleaty pojęty monistycznie byt jest czymś, treścią będącą jedynym dostępnym przedmiotem poznania i myślenia. Umysł po prostu nic innego nie może napotkać, bo poza bytem niczego nie ma. Zarazem utożsamia się z bytem, zgodnie z tezą, że jest to, co jest, a nicości nie ma. Poznanie bytu czy też jego myślenie nie różni się od samego bytu, bo wszystko jest jednym. Przyjęcie tożsamości poznania (myślenia) i bytowania, umysłu i bytu, prowadzi do werytatywnego rozumienia bytu. Jest on w pełni, od wewnątrz, przeniknięty myślą.

Według Doktora Anielskiego byt jest pluralistyczny. Byt Absolutny, utożsamiany z Bogiem-Stwórcą, jest Samoistnym Istnieniem, przyczyną sprawczą istnień bytów przygodnych. Wszystkie byty przygodne są w swej wewnętrznej strukturze złożone z aktu istnienia i istoty, będącej podporządkowaną wobec niego możliwością. Każde istnienie przejawia prawdę, gdy jest w relacji do intelektu Bożego lub stworzonego. Prawda jest czymś, co niejako wyłania się z istnienia, jego nieodłączną własnością, lecz nie charakteryzuje bytu jako bytu. Byt ma charakter egzystencjalny. Wyznacza go istnienie jako naczelną pryncypium każdego bytu, w przypadku Absolutu stanowiące Jego istotę. Istnienie jest warunkiem i podstawą wszelkich doskonałości bytu. W relacji do intelektu poznającego ujawnia prawdę całej ogarnianej przez siebie struktury bytowej. Jest również obiektywnym warunkiem poznawalności. Nie można poznać czegoś nie istniejącego.

Werytatywne rozumienie bytu przez Parmenidesa prowadzi do paradoksu. Jeśli byt jest po prostu prawdą, to „być” znaczy tyle, co „być prawdziwym”. Pró-

<sup>82</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 89, a 1, co. W innym miejscu Akwinata wyjaśnia, że działać może jedynie to, co jest, stąd w taki sposób coś ma się do działania, w jaki do istnienia: „Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse” – S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 9, co. (korzystam z edycji 10 wydawnictwa Marietti, Taurini-Romae 1965).

bując przy takim założeniu zdefiniować prawdę w klasyczny sposób, wskazany przez Arystotelesa, w definiensie zawieramy to, co chcemy zdefiniować. Nie wiadomo więc, czym jest sama prawda czy prawdziwość czegoś. Werytatywnej interpretacji bytu nie da się więc przyjąć, jeśli chcemy utrzymać klasyczne rozumienie prawdy, a właściwie jakiegokolwiek wyszczególnione rozumienie prawdy. Cóż wtedy oznacza użyte określenie „werytatywna koncepcja bytu” lub podobne?

Napotykać nieprzekraczalną granicę stosowalności w wyjaśnianiu rzeczy-

wistości, koncepcja ta wymagała przewyciężenia i zastąpienia jej przez bardziej adekwatnie określającą byt. Propozycja św. Tomasza z Akwinu z pewnością jest w perspektywie historycznej doniosłą odpowiedzią na ów wymóg. Wskazuje na istnienie jako na podstawę bycia bytem. Wydaje się wierniejsza drodze bytu niż ustalenia wielkiego Eleaty, którego niezbywalną zasługą pozostanie skierowanie badań filozoficznych ku afirmacji tego, co jest. I nikt chyba bardziej konsekwentnie niż Doktor Anielski nie poszukiwał jego natury, odkrywając ją w istnieniu.



## Cognoscibility of Being. Case of Parmenides and St. Thomas Aquinas

**Keywords:** being, cognoscibility of being, metaphysics, St. Thomas Aquinas, Parmenides

According to Parmenides, the only acceptable way of philosophy as true cognition is research of being. The philosophical tradition had taken this track. St. Thomas Aquinas had very little information about Parmenidean ontology, but shared his focus on being as the object of knowledge. However, they had a different understanding of being.

Philosopher of Elea claimed that everything is one monistic being. Therefore, every act of cognition has the same object – being. There is only being. Non-being is nothing. It doesn't exist, so it isn't cognizable. Moreover, the knowledge of being and being itself are the same. As a consequence, Parmenides described entity in identification to the mind and recognized the essence of being as truth. Therefore, his ontology

is called “a veridical conception of being”.

According to Aquinas, being is pluralistic. There are many types of entities, minds and truths. The core of every being is act of existence. The truth is property of singular beings or judgements. Thomas metaphysics is existential. The truth, that is here identified with adequation of thing and intellect, and cognoscibility of beings, is interpreted as the consequence of existence. Being, truth and cognoscibility are different things.

In comparison with Parmenides, Thomas seems to be more faithful to the “way of being”. He characterizes being as existing and avoids a specific paradox that is inability to define the truth in a classical way, assuming her identity with the entity.