

MIECZYŚŁAW GOGACZ

PLATONIZM I ARYSTOTELIZM

DWIE DROGI DO METAFIZYKI

ATK Warszawa 1996

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

Część pierwsza. PLATOŃSKA TRADYCJA FILOZOFICZNA (POJĘCIA LUB RELACJE PRZEDMIOTEM METAFIZYKI).....	4
1. Przed Platonem i Platon	4
2. Atomy lub idee początkiem relacji	5
3. Neoplatonizm jako odmiany ujęć w tradycji platońskiej	7
3.1. Plotyn	7
3.2. Św. Augustyn	8
3.3. Pseudo-Dionizy Areopagita	8
3.4. Jan Szkot Eriugena	9
3.5. Awicenna	9
3.6. Spinoza, Kant, Hegel	10
3.7. Stanowiska współczesne	11
4. Jednia lub Bóg początkiem drabiny bytów	13
4.1. Dialektyka	13
4.2. Apofatyka	14
4.3. Hierarchia bytów	15
5. Zredukowanie bytów do relacji mocy	16
6. Konsekwencje uznawania pojęć i relacji za przedmiot metafizyki	18
6.1. Monizm	18
6.2. Pierwotność możliwości	20
6.3. Gnozeologizm	21
6.4. Aksjologizm	22
6.5. Transcendentalizm	24
7. Niedokładności filozoficzne w tradycji platońskiej	27
Część druga. ARYSTOTELESOWSKA TRADYCJA FILOZOFICZNA (BYT JAKO ISTOTA PRZEDMIOTEM METAFIZYKI).....	29
1. Postępowanie badawcze wynikające z zakwestionowania tradycji platońskiej	29
2. Sposób uzyskiwania twierdzeń o istocie bytu	32
3. Konsekwencje uznania możności za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty	36
4. Połączenie wątków neoplatońskich z arystotelizmem	42
4.1. Historyczne utożsamienie tekstów neoplatońskich z tekstami Arystotelesa	42
a) Konsekwencje metafizyczne	42
b) Wydarzenia historyczne	44
4.2. Dominowanie tematu przyczyn zewnętrznych	46
a) Aspekty historyczne	46
b) Problem stwarzania	48
c) Natura świata	50
4.3. Redukcja przyczyn wewnętrznych do materii	53
5. Niedokładności filozoficzne w tradycji arystotelesowskiej	54

Część trzecia. ZASYGNALIZOWANIE TOMIZMU (BYT JAKO ISTNIENIE I ISTOTA

PRZEDMIOTEM METAFIZYKI).....	58
1. Nie arystotelizm, lecz tomizm (próba polemiki z o. J. M. Bocheńskim)	58
2. Tomizm i jego twierdzenia	62
2.1. Zagadnienia przygotowujące do zrozumienia tomizmu	62
a) Zrozumienie przez poznanie.....	62
b) Zrozumienie za pomocą erudycji	63
c) Tomizm wierny treści tekstów	65
2.2. Poznanie i bytowanie zgodne z rozumieniem treści tekstów św. Tomasza.....	65
2.3. Bóg i człowiek jako najważniejsze przedmioty metafizycznych identyfikacji	67
a) Teodycea jako metafizyka Boga.....	67
3. Bóg i mowa serca.....	70
3.1. Różnice między intellectio i ratiocinatio	70
3.2. Skutki słowa serca.....	71
a) Powodowanie postępowania	71
b) Powiązanie się relacjami istnieniowymi z bytem oddziałującym pryncypiami swej istoty na intelekt możliwościowy	72
c) Wyzwalanie się kontemplacji, naturalnej religii i metafizyki	73
3.3. Zestawienie wydarzeń, które w poziomie mowy serca dotyczą Boga	74
3.4. Uwagi na temat doświadczenia mistycznego	76
3.5. Raz jeszcze wnioski	78
Zakończenie jako dopowiedzenia	79

CZEŚĆ PIERWSZA.

PLATOŃSKA TRADYCJA FILOZOFICZNA

(POJĘCIA LUB RELACJE PRZEDMIOTEM METAFIZYKI)

1. Przed Platonem i Platon

a) Przed Platonem filozofowie starali się odróżnić w rzeczach najpierw to, co podobne, od tego, co niepodobne, a inaczej mówiąc, to, co trwałe, od tego, co zmienne. To, co podobne i trwałe, chcieli uznać za *arche*, zasadę, wspólne tworzywo zmiennych rzeczy. To wspólne tworzywo nazywali wodą, ogniem, powietrzem, nieokreślonym bezkresem, z czasem zarodkami, niepodzielnymi cząstkami, materią lub wprost tym, z czego coś jest: naturą. Z kolei to, co podobne i trwałe, oddzielili od rzeczy, zostawiając w nich to, co niepodobne, zmienne, zarodkowe, cząstkowe, poddane temu, co wspólne. Tym, co wspólne, zasadą, *arche*, uczynili ład - *logos* - myśl, miłość - nienawiść, liczbę, próżnię i ruch. Wreszcie to, co trwałe, albo tylko to, co zmienne, uznawali za to, z czego są *rzeczy*. W długich sporach utrzymało się przekonanie, że jest tylko to, co trwałe, podobne, wspólne, i że nie ma tego, co zmienne, niepodobne, niewspólne. Trwa więc tylko to, co jest. Parmenides określał je rzeczownikiem odsłownym: *to einai* -bycie, bytowanie, byt.

b) Platon studiując matematykę przyzwyczaił się do myślenia pojęciami ogólnymi, a studiując etykę u Sokratesa przywykł do poszukiwania tego, co wspólne i trwałe w szczegółowych zachowaniach ludzi. Nie miał więc oporów w przyjęciu propozycji Parmenidesa. Uważał, że, owszem, naprawdę bytuje to, co trwałe, niezmiennie, jedyne. Dodawał jednak, że tych jedynych bytowań jest wiele. Świadczą bowiem o tym otaczające nas *rzeczy*, które są cieniem, odbiciem tego, co naprawdę jest. Tych cieni, odbitek jest wiele. Jest więc także wiele tego, co trwałe, niezmiennie, jedyne, stanowiące początek, wzór, model, ideę tego, co zmienne, nietrwałe, tylko powtarzające ideę, wypełnione odniesieniem do niej, jej naśladowaniem, osiągnięciem, tak jak powtarzaniem, naśladowaniem, osiągnięciem cnoty, tego, co trwałe, są zmienne i

szczegółowe zachowania ludzi. Są odniesieniem do trwałej cnoty, są jej cieniem, odbitką. Ta cnota nie jest stanem naszych zachowań. Jest naśladowaniem ogólnego wzoru, modelu, idei, takich głównie idei, jak dobro, piękno, prawda, jedność, roztropność, męstwo, umiarkowanie, sprawiedliwość. Te idee trwają są naprawdę realne, bytują. Odbitki nie trwają, nie bytują naprawdę. Są cieniem idei, odniesieniem do nich, relacją.

2. Atomy lub idee początkiem relacji

Język, którym posługiwali się filozofowie przed Platonem i sam Platon, powtarzane formuły rozważań, problemów i stwierdzeń są w początkach tradycji platońskiej, jak zresztą w każdej tradycji filozoficznej, sposobem kontynuowania pytań i odpowiedzi oraz uznaniem ich za filozoficzne, to znaczy wyrażające nasze rozumienia rzeczywistości. Uwyraźnijmy ten język i formuły stwierdzeń, by ująć w nich tematy, pytania i odpowiedzi filozofii, a poprzez tę filozofię platońskie rozumienie rzeczywistości.

Oto język lub terminologia filozoficzna w początkach tradycji platońskiej: podobne, niepodobne, trwałe, zmienne, wspólne, zasada (*arche*), zarodki, niepodzielne części (atomy), materia, to, z czego jest coś, natura (*fysis*), ład, myśl, miłość, nienawiść, liczba, próżnia, ruch, bycie (*einai*), bytowanie, prawdziwe bytowanie (*ontos on*), byt, jedno, wiele, idea, wzór, model (ogólne), początek, odbitka, powtarzanie, naśladowanie, osiąganie, odniesienie (relacja), cnota, dobro, piękno, prawda.

Operowanie tym językiem, prowadzące do formułowania rozważań, problemów i stwierdzeń, podlegało -jak wynika z zestawionej terminologii - rygorystycznie stosowanej regule lub metodzie przeciwstawień, np. podobne i niepodobne, wspólne i cząstkowe, miłość i nienawiść, jedno i wiele, idea i odbitka. Przeciwstawienia pozwalały odróżniać rzeczy, oddzielać. Zaraz je jednak z sobą łączono, przypisując jakiejś rzeczy to, że np. inną naśladuje, powtarza, do niej się odnosi, jest jej cieniem, to znaczy jest z nią tożsama w swej naturze. Przeciwstawienie, pozwalające odróżniać rzeczy, zarazem jedną z rzeczy przeciwstawianych utożsamiało z drugą, gdy którejś przypisywało się relację naśladowania.

Metodą, czyli sposobem, uzyskiwania twierdzeń w początkach filozoficznej tradycji platońskiej jest przede wszystkim przeciwstawianie (dialektyka) dwu rzeczy, stanów, zachowań. Metoda ta, powtórzmy, pozwalała odróżniać rzeczy, oddzielać, wyodrębniać. Pozwalała określać to, co niepodobne. Nie prowadziła do tego, co podobne i wspólne. To zresztą, co stawało się wspólne przez naśladowanie i powtarzanie drugiej rzeczy, utożsamiało się z tą rzeczą. W wyniku więc stosowania dialektyki dwie rzeczy stawały się jedną rzeczą.

Świat jawił się albo jako suma osobnych, zamkniętych w sobie atomów, które w próżni dzięki ruchowi przypadkowo łączyły się w nieokreślone całości, nabywające w drodze prób i błędów kształtu określonej rzeczy, co później uwyraźnił Demokryt, albo jawił się jako suma osobnych, prawdziwie bytujących w sobie idei, wobec których atomy, otaczające nas *rzeczy*, ludzie, nieprawdziwie bytują a stanowiąc tylko cień idei, ich odbitkę, odniesienie do wzoru, relację, co wyakcentował Platon.

Obie informacje głosiły to samo: świat to osobne, izolowane, zamknięte w sobie jedności, atomy lub idee, które w wypadku Demokryta przypadkowo łączą się w większe skupiska o kształcie rzeczy, a w wypadku Platona są wzorami odbitek, wypełnionych relacją do wzoru. Nieważne są skupiska atomów i odbitki idei. Te skupiska i odbitki są bowiem zmienne, nietrwałe, tylko naśladowujące trwałość oraz jedność atomu lub idei. Naprawdę trwają atomy i idee.

Metoda dialektyki albo redukuje *rzeczy* do atomów, zbudowanych z materii, albo redukuje *rzeczy* do idei, zbudowanych z myśli.

Te dwa ujęcia tak zwanego prawdziwego świata atomów lub idei są do dzisiaj nieprecyzyjną odpowiedzią filozofów i nazywają się materializmem (atomy, materia) lub idealizmem (idee, duch). Nazwano też te ujęcia materializmem i spirytualizmem.

Względny, nieprawdziwy świat rzeczy, które nas otaczają, i my w tym świecie to zespoły zmiennych odniesień do atomów i idei, naśladowań jedności, szczegółowych powtórzeń ogólnych wzorów.

Rzeczywistość, którą jesteśmy i otaczające nas *rzeczy*, to w tradycji platońskiej tylko relacje. Zarazem jest to ich całość stanowiąca świat *rzeczy* materialnych i odbitek idei. Początkiem tego świata skupisk i odbitek są atomy i idee. Są one czymś trwałym, niezmiennym, uznanym zarazem za cel wszystkich mechanicznie powstających rzeczy i

odbitek. Zespół tych celów to świat prawdziwy wobec nieprawdziwego świata rzeczy i odbitek.

Prawda oznacza w tradycji platońskiej trwałość, nie oznacza zgodności świata z filozoficznym jego ujęciem.

Przedmiotem metafizyki w tradycji platońskiej jest całość świata i relacje. Ta całość jest przecież tylko ogólnym pojęciem.

3. Neoplatonizm jako odmiany ujęć w tradycji platońskiej

3.1. *Plotyn*

Po Platonie Plotyn dokonał w tej tradycji doprecyzowań, które pod nazwą neoplatonizmu trwają w różnych wersjach do dzisiaj. Zachował z tradycji platońskiej pojęcie całości świata i podobnie relacje uczynił naturą rzeczy. Idee platońskie uznał za początek wszystkiego, lecz umieścił je w spójnym podmiocie, który nazwał jednią: pierwszym, najwyższym punktem świata, właśnie początkiem wyłaniających się z jedni wielości. Ta jednia naprawdę bytuje. Wszystko, co z niej się wyłania na drodze w dół, jest odniesieniem do niej, zwielokrotnionym jej powtórzeniem i osiągnięciem jedni na drodze w górę. Rzeczy i ludzie są więc relacją do jedni, a różnią się od siebie długością tej relacji lub odległością jej najdalszego punktu od najwyższego punktu świata. Przeciwwstawienie jedni i wielości stało się zasadą (*arche*), wprost naturą tego, co zwielokrotnione, podobne i niepodobne, trwałe i zmienne, wspólne i odróżniające. Ponad tym wszystkim jest właśnie jednia jako początek procesu zwielokrotnieli.

Plotyn więc wyakcentował w swych ujęciach problem jedni i wielości, przypisał jedni pozycję najwyższego punktu świata, za pomocą dialektycznych przeciwstawień zhierarchizował zwielokrotnienia, ustanawiając drabinę przyczyn i skutków w ten sposób, że skutek jedni jako przyczyny stawał się przyczyną, sytuującą poniżej siebie skutek swego przyczynowania, które spełniał mocą swej przyczyny. Ta moc przyczynowania przemieniała skutek w przyczynę. Faktycznym więc przedmiotem ujęć metafizycznych stawała się przyczyna i jej moc przyczynowania, pochodząca z jedni i prowadząca do niej jako początku drogi w dół i celu drogi w górę. Początek i cel-kres

procesu zwielokrotnień stawały się tym samym, podobnie jak tym samym były przyczyna i skutek.

3.2. *Św. Augustyn*

Propozycję Plotyna św. Augustyn zmodyfikował tematem trwania i zmienności. Uznał, jako chrześcijanin, że miejsce jedni zajmuje Bóg, który jest prawdziwym trwaniem. Ideom platońskim przyznał pozycję myśli Boga i wzorów tego, co stworzone. Przyjmując tezę o stworzeniu wszystkiego przez Boga sądził, że Bóg, posiadając idee rzeczy, wszystkie je stworzył w jednym momencie w postaci struktur zarodkowych, w ten sposób zapoczątkowując świat. Odpowiednie warunki i okoliczności powodowały, że struktury zarodkowe stawały się w czasie rzeczami. Rozwijały się więc, były zmienne. Temat zmienności i trwania sprzyjał rozwinięciu się tematu czasu i wieczności, a w połączeniu z tezą o stwarzaniu usuwał zagadnienie zwielokrotnień w drabinie przyczyn. Sam czas domagał się wyjaśnień. Dzielił się więc na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W tej linii czasu teraźniejszość jest momentem wciąż osuwającym się w przeszłość, lecz zarazem odsłaniającym przyszłość. Jest więc czymś trwałym w zmieniającej się przeszłości i przyszłości. Teraźniejszość jest tożsama z trwaniem, które jest naturą duszy i Boga. To trwanie św. Augustyn uczynił przedmiotem swych metafizycznych dociekań.

3.3. *Pseudo-Dionizy Areopagita*

Pseudo-Dionizy Areopagita, także chrześcijanin, umieścił Boga ponad najwyższym punktem świata, poza światem, w niedostępnej, nieosiągalnej odległości, w sferze milczenia. Znaczyło to, że nikt nie może Boga poznać i że sam Bóg nie może udostępnić się naszemu poznaniu. Tylko Jego moc przenoszą w świat aniołowie i o niej informują. Gdy tę informację, ujętą w Piśmie św. lub stanowiącą świat, sformułujemy pozytywnie, to trafniejsze, jako ujęcie Boga, jest jej zanegowanie, gdyż Bóg jest czymś więcej niż to, co o Nim powiemy. Możemy Go jednak i jedynie doświadczyć w sposób niepojęty, tajemniczy (mistyczny). Wznosi nas ku Bogu jako Celowi ruch, który jest krążeniem w świecie miłości przenoszącej dobro. Z pozycji doświadczenia mistycznego

Bóg jest więc raczej Dobrem jako Cel zbliżającej nas do Niego miłości. Nie wiemy, kim Bóg jest, możemy Go jednak mistycznie doświadczyć jako Celu i Dobra. Wiemy tylko, że świat jest przenoszona przez aniołów mocą Boga, że jest ruchem stanowiącym miłość. Gdy skupimy uwagę na jakimś kresie ruchu-miłości, stykamy się z dobrem, które nieporadnie nazywamy bytem, substancją, przyczyną, ilością, jakością, rzeczą. Znaczący myśliciel Pseudo-Dionizego Areopagity zalecają, by odczytywać jego ujęcia w kategorii celu, a nie sprawczości lub substancjonalności. Jest to filozofia uobecniania się Boga, a nie filozofia stwarzania bytów.

3.4. *Jan Szkot Eriugena*

Eriugena, kształtujący swoje myślenie filozofią Pseudo-Dionizego Areopagity, skupia uwagę na teorii krążenia natur. Uważa, że to wprost Bóg jako natura nie stworzona i stwarzająca jawi się sobie jako natura stworzona i stwarzająca, z kolei jako stworzona i nie stwarzająca, by się wreszcie zrozumieć u kresu procesu epifanii jako natura nie stwarzająca i nie stworzona. Bóg jest tu tożsamy ze światem. Dialektyka, która jest dla Eriugeny analizą i syntezą, wyjściem od jedności ogółu i dojściem do wielości szczegółów oraz wyjściem od wielości szczegółów i dojściem do jedności ogółu, pozwala mu rozumieć Boga jako statycznie ujęty początek i kres procesu epifanii oraz rozumieć świat jako dynamicznie ujętego Boga, uświadamiającego się sobie w postaci natur rzeczy i ludzi. Świat jest więc dla Eriugeny wyrażnie wiedzą Boga o Nim samym. Eriugena zdecydowanie przekształca dynamizm miłości i dobra, stanowiących świat jako sposób przejawiania się Boga w koncepcji Pseudo-Dionizego Areopagity, w dynamizm poznania stanowiącego świat jako wiedzę Boga. Ta wiedza jest tożsama z bytem. Głosi to Eriugena przejmując z tekstów Pseudo-Dionizego Areopagity wyraźną tezę Plotyna, powtórzoną za Parmenidesem (Plotyn, *Enneady*, V, 1, 8).

3.5. *Awicenna*

Tezę Eriugeny, a tym samym Plotyna i Parmenidesa, że wiedza jest tożsama z bytem jako otaczającymi nas rzeczami, powtórzył w średniowieczu najpierw Awicenna. Znał on teksty

Plotyna pod nazwą „Teologii Arystotelesa” i prawdopodobnie teksty Proklosa w syryjskim streszczeniu, które stało się podstawą zredagowania *Księgi o przyczynach*. Awicenna powtórzył tę tezę w łagodniejszej wersji, a mianowicie że wiedza bytu Pierwszego, myśl wyłaniająca się z niego, jest zespołem stanowiących świat istot. Byt Pierwszy poznaje te istoty i ta jego o nich wiedza jest ich istnieniem. Awicenna z pozycji Boga ujmuje świat jako myśl i wiedzę.

Z kolei, z pozycji człowieka św. Bonawentura w średniowieczu ujmuje świat jako księgę i jako zawartą w tej księdze naszą wiedzę o Bogu. Rzeczy bowiem są tylko śladami lub znakami wskazującymi na Boga.

3.6. *Spinoza, Kant, Hegel*

W okresie filozofii nowożytnej tezę Eriugeny, Plotyna i Parmenidesa ujęto w dwu osobnych wersjach.

Najpierw Spinoza wyakcentował to, że wszystko jest Bogiem, który przejawia się w postaci substancji rozciągłych i substancji myślących, odbieranych przez nas niedokładnie jako otaczające nas rzeczy.

Z kolei Kant wykluczył możliwość poznania istot *rzeczy*, a człowieka, świat, Boga uznał tylko za najogólniejsze pojęcia, które nazwał ideami. Przedmiotem poznania uczynił nazywane spostrzeżeniami kompozycje wrażeń i apriorycznych kategorii: wyrażeń, nabytych przez oddziaływanie na nas tego, co zmienne i materialne (*a posteriori*), scalone formą przestrzeni i czasu; zarazem wywołanych w intelekcie przez moje Ja” kategorii, takich jak byt, substancja, rzecz, przyczyna, skutek, będących naprawdę tylko pojęciami, gdyż pochodzącymi z intelektu (*a priori*). Kant więc uznał, że poznawalny świat jest głównie wiedzą. Potem Hegel przypisał myśli pozycję tworzywa, które dialektycznie przekształca się w przyrodę- Przyroda łączy się z myślą, tworząc ducha subiektywnego. Duch subiektywny dialektycznie przekształca się w ducha obiektywnego, który łącząc się z duchem subiektywnym tworzy ducha absolutnego. Jest on sumą najdoskonalszych ludzkich wytworów, narastających w nieskończoność.

3.7. Stanowiska współczesne

W filozofii współczesnej fenomenologia poszukując podstaw logiki przyznała możliwości pozycję przedmiotu filozofii. W punkcie wyjścia przyznała więc tę pozycję pojęciom, a w punkcie dojścia - skomponowanej z tych pojęć wiedzy, którą nazwano ontologią. Strukturalizm, głównie w wersji M. Foucaulta, przyznał wiedzy, ogólnym strukturom pozycję rzeczywistości, w której wyróżnianie jednostkowych bytów jest nieporozumieniem. Dla hermeneutyki w wersji Gadamera rzeczywistością jest mowa, która interioryzując się w nas czyni nas ludźmi.

a) Tezy Pseudo-Dionizego Areopagity, przechowane w kulturze bizantyńskiej, odnajdujemy dziś w antropologii filozoficznej. M. Buber uważa np., że człowieka czyni osobą relacja do „ty” to znaczy do drugiego człowieka, traktowanego jako uzasadnienie mojego istnienia. Potrafię tak kogoś odbierać, gdy w relacji do niego uwzględnię przenikający świat promień miłości, wysyłany przez boskie „Ty”. Gdy traktuję człowieka jako interesanta, pacjenta, ucznia, staję się rzeczą. E. Fromm wspaniale pisząc o miłości uważa, że jest ona poza nami, że jest czymś w świecie. Trzeba nauczyć się dojścia do niej, przekroczenia siebie, co jest warunkiem otwarcia się na innych i psychicznego zdrowia. Tezy Pseudo-Dionizego Areopagity napotykamy też w wielu współczesnych nurtach mistyki.

b) Tezy św. Augustyna wyznaczyły wiele nurtów lub tendencji filozoficznych w różnych dziedzinach kultury i w późnych epokach.

W średniowieczu prawie powszechnie przyjmowano, że Bóg jest pierwszym, niezmiennym trwaniem i że Jego myśl jest mocą stwarzającą *rzeczy*. A gdy związane z tym poglądem - ‘oszukiwanie tego, co trwałe w rzeczach, głoszono, że myśl Boga staje się ich formą. Św. Augustyn upewniał też filozofów a przekonaniu, że człowiek jest przede wszystkim duszą, posługującą się ciałem jako narzędziem kontaktu z ludźmi i rzeczami. To ciało, zbudowane z materii, jest jednak zarazem miejscem wpływu złych duchów, które skłaniają do odrzucenia Łaski. Człowiek, który pójdzie za głosem tych złych mocy, należy razem z duszą do świata odrzucającego Łaskę.

W nowożytności tezę św. Augustyna, że jeżeli myślę się, to trwam wbrew zmienności, powtórzył i upowszechnił Kartezjusz w zdaniu: myślę, więc jestem. Uznał

zarazem człowieka za substancję, która jest myśleniem. Boga ogłosił substancją nieskończoną, a rzeczom wyznaczył naturę rozciągłości.

W filozofii współczesnej często akcentuje się, że człowiek stanowi myślenie lub świadomość. Przyjmuje się też, że są substancje zbudowane wyłącznie z rozciągłej materii. Ta teza zresztą bywa podstawą zakwestionowania istnienia Boga i uznania świata za zespół substancji wyłącznie materialnych. A swoiście nawiązując do poglądu, że wszystko zostało stworzone w jednym momencie w postaci struktur zarodkowych, rozwijających się w czasie, głosi się w dominującej dziś filozofii przyrody przekonanie o mechanicznym powstaniu świata na sposób pierwszego wybuchu oraz o ewolucyjnym powstaniu życia w czasie i sprzyjających okolicznościach, nazywanych prawami przyrody.

c) Tezy Plotyna prawie niezmiennie, gdyż z drobnymi tylko modyfikacjami, powtarza się we wszystkich okresach filozofii. Pogląd, że świat jest ciągiem lub procesem gradualistycznie uporządkowanych i hierarchicznie zależnych od siebie bytów, głoszą po Pseudo-Dionizym Areopagicie i Eriugenie najwyraźniej np. Awicenna, Bonawentura, Hegel, Teilhard de Chardin i zwolennicy ewolucji. Częściową hierarchiczność monad przyjmuje w metafizyce Leibniz. W ascetyce i mistyce hierarchiczność cnót i stopni zbliżania się do Boga stwierdzają Bernard z Clairvaux i Bonawentura. W antropologii filozoficznej poziomy lub warstwy duszy uznaje św. Augustyn, a teorię substruktur przyjmuje strukturalizm. Teza o warstwowej budowie dzieł sztuki, głoszona głównie w estetyce fenomenologów, jest dziś bezdyskusyjnie akceptowana. Równie bezdyskusyjnie traktuje się kosmos jako całość o swoistej jedności, którą wypełnia zespół procesów dziejących się w czasie. Czas, wiązany ze skończonością i nieskończonością, określa trwanie zmian i ich kresy, uznawane za granicę tego, co jest na mocy dominującej cechy procesu. Nauki przyrodnicze, które od czasów A. Comte'a nie badają, czym jest coś i dlaczego jest, lecz tylko jak coś jest czymś, po prostu jedynie uzasadniają tezę o świecie lub kosmosie jako całości i sumie procesów oraz zjawisk. A filozofia przyrody wyniki nauk przyrodniczych komentuje i usprawiedliwia. Przypisując doświadczeniu zmysłowemu i eksperymentowi pozycję kryterium prawdy, mimo że doświadczenie i eksperyment są elementami procesu poznania, a nie kryteriami weryfikacji, wobec czego sam proces nabywania wiedzy nie

gwarantuje jej prawdziwości, nauki przyrodnicze i oparte na ich wynikach filozofie głoszą tezę o prawdziwości twierdzeń wyłącznie przyrodniczych. Prawdę więc uzależniono od poznania, myśli, intelektu, przypisując tym czynnościom i przypadłościom za Parmenidesem, Plotynem, Eriuganą, Awicenną, Kartezjuszem, Kantem, Heglem także dziś przewagę nad rzeczywistością, która powinna być taka, jak wymaga tego intelekt.

4. Jednia lub Bóg początkiem drabiny bytów

4.1. *Dialektyka*

Język, którym posługują się filozofowie tradycji platońskiej, od Platona więc aż do naszych czasów, dziedziczy kilka terminów z okresu przed Platonem, względnie terminologię tekstów Platona, i wzbogaca się o zasób terminów wyrażających przekształcenia i rozwinięcie ujęć Platona. Te przekształcenia i rozwinięcia to wprost systemy twierdzeń, lecz wciąż odmiany tej samej tradycji platońskiej. Wchłaniają one często niektóre akcenty i język innych tradycji filozoficznych, nie zmieniając jednak problemów i stwierdzeń, pytań i odpowiedzi, wyrażających platońskie rozumienie rzeczywistości.

Oto język lub terminologia filozoficzna tradycji platońskiej, ta jednak, która wyraża główne i dominujące rozstrzygnięcia:

jedność, wielość, trwanie, zmienność, czas, przeszłość, przyszłość, skończoność, nieskończoność, myśl, wzór, idea, pierwszy byt, bycie, stopnie bytu, warstwy, Bóg, dusza, kompozycja jedności i wielości jako *arche* bytu, zjednoczenie mistyczne, poznanie, materia, natura, miłość jako krążenie dobra, moc, przyczyna, stwarzanie, substancja, atrybut, całość, część, procesy (relacje).

Dodajmy, że w miarę oddalania się od Platona to, czym jest świat, filozofowie wyrażają następującymi terminami: jedność, wielość, czas, myśl, materia, moc, całość, część, stwarzanie, proces. Gdy uczeni filozofujący w tradycji platońskiej uwzględniają w swej analizie Boga, wiążą moc ze stwarzaniem. Gdy w swej analizie pomijają Boga sądząc, że jest to temat wyłącznie religii, wiążą moc z procesem. Akcent postawiony na terminie i problemie myśli, poznania, świadomości albo na terminie i problemie całości,

części, materii nie wprowadza i nie wyklucza tematu Boga. Kieruje jedynie do spirytualizmu, nazywanego dziś idealizmem, albo do materializmu.

Metoda przeciwstawiania dwu rzeczy, stanów i zachowań, czyli dialektyka, dalej służy do odróżniania rzeczy, lecz nie jest rygorystycznie stosowana jako jedyny sposób uzyskiwania twierdzeń. Dominowanie terminów i problemów takich, jak całość i część, a głównie jedność i wielość, uświadomiło filozofom podleganie regule nie tyle przeciwstawień, ile regule porównywania. Ta reguła porównywania stała się metodą uzupełniającą dialektykę i obok niej stosowaną. Jest zresztą swoistym przekształceniem i rozwinięciem dialektyki.

4.2. *Apofatyka*

To przekształcenie dialektyki dla potrzeb metody porównywania polega na tym, że nie przeciwstawia się sobie dwu rzeczy, lecz rzecz, którą się chce określić, przeciwstawia się jej zaprzeczeniu, np. skończone przeciwstawia się nieskończonemu, zmienne niezmiennemu. Zaprzeczenie tego, co określamy, przez dodanie przedrostka „nie”, ukazuje doskonalszy stan określanej rzeczy, właśnie niezmienność w stosunku do określanej zmienności. Zabieg dodawania zaprzeczenia do określanej *rzeczy* został nazwany apofatyką. Nazwą apofatyki określono całą metodę porównywania. Ta metoda, uzupełniając lub rozwijając teraz dialektykę, polega na zestawieniu, właśnie porównywaniu tego, co określamy, np. *rzeczy* zmiennej, z najdoskonalszym, absolutnym stanem niezmienności, odkrytym przez eminentne, najpełniejsze ujęcie tego, co doskonalsze, rozpoznane przez zaprzeczenie określanej rzeczy. Metoda porównywania, nazywana apofatyką lub metodą apofatyczną, polega więc na ukazywaniu tego, co określamy, w tle najdoskonalszego stanu określanej rzeczy, czyli ujętej eminentnie. Treść eminentną odkrywamy poprzez pośredni stan tej treści, rozpoznany w zabiegu negowania tego, co określamy. Określając więc to, co zmienne, dodajemy przedrostek „nie” i uzyskujemy rozumienie czegoś niezmiennego. To niezmiennie ujmujemy eminentnie, co pozwala uświadomić sobie „najniezmienniejsze”, absolutnie trwałe. Porównując zmienne z tym, co najdoskonalej trwałe (najniezmienniejsze), rozumiemy, że zmienne jest albo fragmentem trwałego (część-całość), albo czymś pochodnym z jedni (skutek - moc - przyczyna), albo etapem w

drodze do pełni (wielość- proces -jedność), albo nie jest właśnie tym, co pełne, jedno, pierwsze. Jest częścią, skutkiem, zwielokrotnieniem, odniesieniem, podobieństwem, relacją.

Z czasem odróżniono w metodzie porównywania poziom pojęciowy i poziom bytowy. W poziomie pojęciowym uzyskiwano nowe terminy, np. zmienne - niezmiennie - trwałe (najniezmienniejsze). W poziomie bytowym określano dany byt. porównując go z bytem absolutnym, np. człowiek - nieczłowiek - Bóg. Uprawianie metafizyki za pomocą tej metody polegało na odróżnianiu każdego bytu od Boga, na wyjaśnianiu bytów właśnie przez porównanie ich z Bogiem.

W związku z tymi dwoma aspektami metody apofatycznej św. Anzelm z Canterbury twierdzi, że w poziomie pojęciowym przechodzimy od dźwięku aż do pojęcia Boga, a w poziomie bytowym od Boga do każdej najdrobniejszej rzeczy. Św. Anzelm ustala taki ciąg poznawczy: dźwięk człowiek-treść człowiek - substancja - wzór idealny-Bóg. A oto ciąg bytowy: Bóg- wzór -substancja - treść - dźwięk. Treść pojęcia jest relacją do treści doskonalszej, prowadzącej do najdoskonalszej treści pojęcia Boga. Rzeczy są relacją do rzeczy doskonalszych, które mają początek w najdoskonalszym Bogu.

W wyniku stosowania metody apofatycznej w jej poziomie pojęciowym i poziomie bytowym świat jawił się albo jako układ coraz doskonalszych, pełniejszych, myślanych treści, spełniających się absolutnie w pojęciu Boga, albo jako układ bytów, których naturę wyznacza byt doskonalszy poprzez swój wzór pochodzący od Boga, rozpoznawanego w analizie relacji między bytami i Bogiem.

Metoda apofatyki ukazuje świat albo jako układ pojęć lub wiedzy Boga, albo jako układ relacji zapoczątkowanych w Bogu.

4.3. Hierarchia bytów

Te dwa ujęcia świata jako układu pojęć lub relacji są do dzisiaj nieprecyzyjną odpowiedzią filozofów i nazywają się albo teorią pierwszeństwa poznania, świadomości i możliwości przed rzeczami, albo teorią kosmosu jako procesów, których początek jedni widzą w Bogu, a inni w samym, według nich stanowiącym kosmos, bezkresie.

Rzeczywistość, którą jesteśmy i otaczające nas rzeczy, to w trwającej do dzisiaj tradycji platońskiej zespół relacji myślnych lub realnych, rozpoznawanych nie przez łączone relacją podmioty, lecz przez cele wyznaczone relacjom. Osiągnięcie tych celów stanowi nas i *rzeczy*, wyprzedzonych sprawiającymi swe skutki procesami.

Przedmiotem metafizyki w tradycji platońskiej są więc albo ujęcia, albo relacje, albo świat-kosmos jako całość wypełniona relacjami i porządkowana pojęciami.

Problemy, które rozważa się ze względu na ten przedmiot, to różnica między wiedzą i bytem lub tożsamość wiedzy i bytu, czas jako warunek realnego bytowania obok bytowania idealnego i intencjonalnego, powstanie świata w jednym pierwotnym wybuchu lub w jednym pierwotnym akcie stworzenia, stwarzanie przez myślenie lub ewolucyjne powstawanie bytów, cel ustanawiający istotę bytów, proces tworzenia się istoty, świat jako suma procesów, człowiek tożsamy z procesami swego myślenia lub tożsamy z ciałem, idealizm więc i materializm.

Prawda, która w tradycji platońskiej oznacza na ogół trwanie czegokolwiek, dziś już nie funkcjonuje w tej filozofii. Zastępuje ją dobro lub przeżycie.

5. Zredukowanie bytów do relacji mocy

Według wcześniejszej tradycji platońskiej atomy i idee są nie tylko tym, co trwa, w stosunku do zmiennych kompozycji i odbitek, lecz także tym, co sobą wypełnia kompozycje i odbitki czyniąc je podobieństwem, odniesieniem, powtórzeniem, naśladowaniem. Treść kompozycji jest więc układem relacji wiążących atomy, treść odbitek jest relacją do idei. Aby więc opisać jakąś kompozycję, trzeba mówić o atomach, i aby opisać odbitkę, trzeba mówić o ideach.

Ten sposób opisywania i mówienia stanowił metodę dialektyczną. Przecistawianie bowiem, pozwalające na odróżnianie rzeczy, dawało w wyniku odpowiedź, że np. zielone nie jest czerwone, rozrzedzenie nie jest zagęszczeniem, zmienne nie jest tym, co trwałe. Opisywało się więc cokolwiek wskazując nie na rzecz opisywaną, lecz na coś wobec niej zewnętrznego. Z czasem zaczęło się to nazywać identyfikowaniem rzeczy przez wskazanie na jej przyczynę zewnętrzną.

Według późniejszej tradycji platońskiej, stanowiącej neoplatonizm, naprawdę bytem była tylko jednia lub Bóg. Emanujące z jedni byty lub byty stwarzane przez Boga

stanowiły drabinę struktur coraz bardziej odległych od jedni lub coraz mniej podobnych do Boga. Odległość lub podobieństwo wypełniały istotę tych bytów. Aby tę istotę określić, trzeba było istoty te porównać z jednią lub Bogiem.

Porównywanie czegokolwiek z jednią lub z Bogiem stanowiło metodę apofatyczną. W wyniku porównywania dowiadaliśmy się, że rzecz, o której mówimy, jest poniżej jedni lub poniżej duszy, albo że jest bardziej lub mniej podobna do Boga. Opisywało się więc cokolwiek, wskazując nie na treść opisywanej rzeczy, lecz na coś wobec niej zewnętrznego. Z czasem także porównywanie zaczęło nazywać się identyfikowaniem rzeczy przez wskazanie na jej przyczynę zewnętrzną.

Dodajmy, że poglądy Proklosa, rozwijającego i zamykającego bezpośrednią szkołę Plotyna, nazywano układem przyczyn i skutków. Znaczyło to, że przyczyna zewnętrzna wyznacza i wyjaśnia treść rzeczy, ujmowanej jako skutek przyczyny zewnętrznej.

Dodajmy także, że liniowy - w sensie pionowym lub poziomym - układ przyczyn i skutków, które stawały się przyczynami swoich skutków, stał się powoli układem tylko przyczyn zewnętrznych. Stał się zarazem metodą identyfikowania czegokolwiek przez wskazanie na przyczynę zewnętrzną.

Opisywanie *rzeczy*, a nawet rozumowanie przebiegało następująco: Chcę określić, kim jest ten człowiek. Wskazuję więc na jego rodziców. Odpowiadam, że ten człowiek jest dzieckiem swych rodziców, którzy są dziećmi swoich rodziców. Te dzieci stają się z kolei rodzicami swoich dzieci. Rodzice są przyczynami dzieci jako swych skutków, które staną się przyczynami swoich dzieci. Uzyskuję właśnie ciąg przyczyn i skutków, które stają się przyczynami. W polu badań pozostaje mi właściwie układ tylko przyczyn. Odnajdując przyczynę zewnętrzną opisywanej rzeczy, wskazuję zarazem na przyczynę tej przyczyny. Postępując tak lub cofając się w czasy coraz bardziej odległe, nie mogę już bliżej określić przyczyny. Nie wiem, co poza układem ludzi jest przyczyną np. pierwszego człowieka. Filozofowie na ogół umieszczają u początku linii ludzi albo Boga, albo organizmy zwierzęce, wyjaśniane jeszcze prostszymi organizmami i teorią powstania życia. W każdym razie początkowego zespołu przyczyn, wyprzedzających na długiej linii przyczyn teraz określany skutek - zarówno więc Boga, jak i organizmy prostsze niż zwierzęta - nie można zidentyfikować. Wiem jednak, że każdy skutek jest

wynikiem mocy przyczyny, jej sprawczego działania. Nie wiem, jaka to jest przyczyna, odbieram jednak skutek jej mocy. W polu badań pozostaje moc przyczyny, która sprawiła skutek i moc skutku, który stając się przyczyną sprawi swój skutek.

Wyjaśnianie bytów przez wskazywanie na ich przyczyny zewnętrzne redukuje te byty do relacji mocy.

Przedmiotem metafizyki w tradycji platońskiej staje się ostatecznie relacja mocy. Nazywa się ją układem procesów, gdy wyjaśnianie bytów polega na ukazywaniu ich drogi od „mniej” do „więcej”, niedoskonałego do doskonałego. Nazywa się też tę moc stwarzaniem, gdy wyjaśnianie bytów polega na ukazywaniu ich drogi od „więcej” do „mniej”, od doskonałego do niedoskonałego.

6. Konsekwencje uznawania pojęć i relacji za przedmiot metafizyki

6.1. *Monizm*

Jeżeli otaczający nas świat jest kompozycją atomów lub zespołem odbitek idei, to czymś w nim trwałym, niezmiennym. początkowym są atomy i idee. Z nich bowiem powstają kompozycje i odbitki jako układy relacji. Wyprzedza je więc wspólne tworzywo: atomy lub idee. Taki stan *rzeczy*, że układy relacji powstają ze wspólnego wyprzedzającego je tworzywa, jest monizmem.

To wspólne tworzywo jest albo jednym samodzielnym bytem, albo jako całość atomów lub idei jest tylko pojęciem, Odróżniamy wtedy monizm bytowy od monizmu pojęciowego. Monizmy te nazywa się też materializmem lub idealizmem.

Monizmy materialistyczne występują na ogół w trzech odmianach: materia jest zespołem atomów (Demokryt). materia jest zwykła-fizyczna i subtelna-psychiczna (stoicy), materia to cały kosmos, przejawiający ruch, który powoduje pojawianie się materii w czasowych obiektach (artykulacja), często o wysokim zorganizowaniu (świadomość), to znaczy c zdolności odbicia w sobie innych obiektów. Więcej jest materii niż obiektów. To, co dzieje się w obiektach, jest fragmentem procesów zachodzących w całym materialnym kosmosie (materializm dialektyczny).

Monizmy idealistyczne można także sprowadzić do trzech odmian: tworzywem bytów jest myśl (najwyraźniej głosi to Hegel), tworzywem bytów jest życie (np.

Giordano Bruno), tworzywem bytów i właściwie jedynym bytem *jest* Bóg, przejawiający się w pochodzących od siebie naturach lub przejawiający się w postaci substancji rozciągniętych i myślących (Eriugena, Spinoza).

Dodajmy tu, że jeżeli otaczający nas świat uważamy albo za zespół procesów, albo za ciąg przenoszony przez byty stwarzania, to uważamy go wyłącznie za zespół relacji. Dla tych relacji albo nie przyjmujemy granicy, i wtedy ich kresem i obszarem jest tylko myślnie wydłużenie ich w nieskończoność, albo przyjmujemy taką zapoczątkowującą je granicę, którą nazywamy Bogiem, tak jednak oddalonym w nieskończoność, że istniejącym poza myślnym wydłużeniem relacji (procesy) i poza ciągiem przenoszonej mocy (stwarzanie) w sferze samej możliwości. W obu wypadkach układy relacji wyprzedza możliwość, w której nieistnienie i istnienie Boga ma tę samą pozycję czegoś tylko myślanego. To, co myślane, sama możliwość sytuuje zespoły relacji w monizmie pojęciowym, czyli idealistycznym.

Jeżeli z kolei porzucimy problem kresów i obszaru relacji i same relacje uznamy albo za bytujące, albo za myślane, to podobnie znajdziemy się w monizmie bytowym lub pojęciowym. Monizm bytowy będzie materialistyczny albo spirytualistyczny. Monizm pojęciowy jest zawsze mieszanką spirytualistycznego i idealistycznego. Niekiedy, gdy za tworzywo bytów lub relacji uzna się Boga, monizm staje się panteizmem.

Na ogół refleksja nad monizmem nie kieruje do koncepcji odmian tworzywa, lecz do zagadnienia różnic między bytami lub między zespołami relacji, uznawanymi za byty. Te różnice uzyska się przez wiązanie z zespołami relacji dowolnie im przypisanych wartości (aksjologizm).

Błąd, którym jest monizm, polega na uznaniu istotowej tożsamości bytów, czyli na faktycznym zlikwidowaniu między nimi różnic. Te różnice stają się wtórne, przypadłościowe lub tylko aksjologiczne i właściwie dopiero one stanowią byty, wyprzedzone tym samym, istotowym dla nich tworzywem. Błąd monizmu pociąga za sobą konieczność tylko przeciwstawiania sobie różnic (dialektyka) i zarazem wyklucza badanie tego, czym są byty, gdyż zgodnie z monizmem wszystkie są w swej istocie tym samym: stanowi je to samo tworzywo. Stąd podstawową tezę monizmu jest to, że wszystkie byty, które są kompozycjami własności lub relacji, w sumie przypadłości,

wyprzedza wcześniej od nich bytujące tworzywo. Powoduje to właśnie istotową tożsamość bytów. Wyznacza też konieczność przyjęcia tezy, że układy przypadłości powstają mechanicznie lub że tworzy je jakiś twórca (np. demiurg, moce przyrody, społeczeństwo) scalający to, co już wcześniej bytuje jako tworzywo. Przyjęcie tezy, że bytuje wyłącznie tworzywo, zmusza do uznania świata za jeden byt (Parmenides, Spinoza) lub za jedną myśl-wiedzę (Eriugena, Awicenna). Najczęściej jednak przypisuje się bytowi i myśli wewnętrzną moc ruchu, przejawiającego się w ewolucyjnym wyłanianiu z tego, co jest czymś jednym, czasowo różnych obiektów.

Błąd, którym jest monizm, polega też na tym, że bytują albo same skutki, jak pojęcia lub relacje, bez przyczyn, albo bytują same przyczyny, jak tworzywo, bez skutków. Wtedy jednak skutki są zarazem przyczynami, a przyczyny są skutkami. Zachodzi więc błąd utożsamienia skutku z przyczyną.

6.2. Pierwotność możliwości

Możliwość to nieokreślony stan tworzywa, jego sama w sobie ogólność, jakaś nieskończona sfera szans tego, co się stanie. Ta nieokreśloność, ogólność, nieskończoność szans czyni możliwość tylko pojęciem lub sferą pojęć.

Możliwość wyprzedza wszystkie byty. Według Awicenny z niej Bóg jako Konieczność przenosi w realność istoty, gdy do możliwości doda względną, płynącą z Niego konieczność, „cóż jest boskim, emanującym myśleniem. Według Jana Dunska Szkota, a za nim według fenomenologów możliwość to stan tego, co może być, lecz jeszcze nie jest, to model, który w -sprzyjających okolicznościach stanie się rzeczywisty. Według strukturalizmu możliwość to wprost ogólność, która ostaje się i nie, gdy z czegokolwiek wyłączymy to, co szczegółowe. Potocznie i dość powszechnie rozumie się możliwość jako sferę właśnie szans, wyprzedzających nas samych i nasze działania. Mówi się nawet, iż dlatego coś się stało, że było możliwe. Właśnie przyznaje się możliwości wyprzedzanie realności. Przyznaje się jej absolutną, wszystko wyprzedzającą pierwotność.

To przyznanie pierwszeństwa temu, co możliwe, może mieć źródło w tezie, że nieokreślone tworzywo wyprzedza Jednostkowe byty. Absolutyzowanie tej nieokreśloności czyni wspólne tworzywo bytów wprost samą w sobie możliwością.

Może też mieć źródło w tezie o pierwszeństwie całości przed częścią, ogólności przed szczegółowością. Pochodząc z tych źródeł możliwość przesuwana się ponad i poza to wszystko, co test, nawet poza myślane modelowe kompozycje. Staje się nieskończoną szansą i bytowania, i myślenia, samą ogólnością i nieokreślonością.

Ujmowana bliżej w tym, czym jest, po prostu jest zespołem pojęć czerpanych z naszej lub czyjejś pamięci i komponowanych niezależnie od ich roli oznaczania rzeczy. Jest komponowaniem samych znaczeń.

Jeżeli jest kompozycją pojęć w ich znaczeniach, to nie może wyprzedzać realności, gdyż pojęcia są wytworem ludzi. Pierwotni więc są ludzie, w ogóle byty, zwierzęta, rośliny, cząstki materii, aniołowie. Bóg. Szersza niż możliwość jest rzeczywistość bytów, spośród których tylko ludzie tworzą pojęcia. Możliwość więc jest wąskim zespołem ludzkich wytworów. Ponieważ jednak są to pojęcia, czyli takie właśnie wytwory, które skupiając w sobie to, co podobne w bytach, mogą być orzekane o wielu tych bytach, odnosimy mylące wrażenie, że są modelami bytów, ich idealnym wzorem, a wobec tego czymś wyprzedzającym byty, możliwością, która warunkuje to, co się stanie.

Błąd, którym jest przyznanie możliwości pierwszeństwa przed realnością, polega na przeniesieniu tego, co wtórne i pochodne, na miejsce tego, co pierwsze. Jest to błąd utożsamienia skutku z przyczyną, tego właśnie, co pochodne i wtórne, z tym, co pierwsze. Ten błąd sytuuje nas w monizmie. A ponieważ możliwość jest tylko czymś myślanym, sytuuje nas w monizmie idealistycznym.

6.3. Gnozeologizm

Gnozeologizm sytuuje się między monizmem materialistycznym i monizmem idealistycznym. Materializm polega na uznaniu materii za jedyne tworzywo bytów i zarazem na przypisaniu materii roli przyczyny realności. Idealizm polega albo na uznaniu pojęć i wiedzy za tworzywo bytów, albo na przyznaniu pojęciom, wiedzy, myśli, czynnościom poznawania mocy sprawiania i urealniania bytów.

Gnozeologizm natomiast polega na analizowaniu treści pojęć i orzekaniu tych treści o realnych bytach. Inaczej mówiąc, ujmujemy byty wychodząc nie od samych bytów, lecz od pojęć o bytach. To więc, co pojawiło się w poznaniu, czynimy realną

zawartością bytu i punktem wyjścia wiedzy o bycie. Filozofia w tej perspektywie jest analizą pojęć najogólniejszych i najbardziej użytecznych, najszerzej ujmujących byty i kierujących nas do prawdy, -dobra i piękna, gdyż one są najbardziej użyteczne.

Może gnozeologizm ma źródło w tezie, że świat jako zespół atomów lub idei, albo tylko relacji, jest myślą lub wiedzą Boga. Zadaniem filozofa staje się wtedy tylko przejęcie tej wiedzy i uznanie treści pojęć za naturę tego, co nas realnie otacza.

Zresztą w platonizmie i neoplatonizmie nie przestrzega się granicy między tym, co bytuje, a tym, co myślane. W tej tradycji mieści się zarówno materializm, jak i idealizm. Nie rozstrzyga się też wyraźnie, co jest pierwsze: bytowanie czy myślenie.

Często bytowanie i myślenie lub byt i świadomość uważa się za dwa równorzędne i pierwotne tworzywa świata (Kartezjusz) lub za dwa aspekty jednego tworzywa (Teilhard de Chardin). Hume twierdził, że tyle jest bytowania, ile poznania. Berkeley przyjmował tożsamość poznania i bytowania. Kant sądził, że więcej jest poznania niż bytowania, gdyż samo w sobie bytowanie nie jest poznawalne. Jego gnozeologizm stał się idealizmem.

Błąd, którym jest gnozeologizm, wyznacza regułę metodologiczną: rozpoznawanie bytów zaczynamy od analizy treści pojęć. Jaka treść pojęć, taka rzeczywistość. Poddaje się rzeczywistość kontroli ze strony pojęć, a powinno być odwrotnie. Pojęcia powinny być sprawdzane, czy są zgodne z rzeczywistością.

6.4. Aksjologizm

Jeżeli wszystkie byty są kompozycjami atomów lub odbitkami idei, zespołami więc samych relacji albo materialnych, albo myślnych, to byty te nie różnią się od siebie istotowo, lecz przypadłościowo. Ponieważ z kolei kompozycje są układem odniesień, odbitki są odniesieniami i odniesieniami są relacje, to są one właśnie zespołami przypadłości. Przypadłości, przyczynowane przez jedno tworzywo, także niczym się od siebie nie różnią. Kompozycje, odbitki, zespoły relacji są więc tym samym istotowo i przypadłościowe. Ta tożsamość wprowadza właśnie w monizm.

Moniści także jednak starają się odróżniać byty jednostkowe. Jako podstawę odróżnień przyjmują różne odmiany ewolucji, a do samej linii procesu wprowadzają zasadę przeciwstawiania odcinków procesu (dialektyka) albo zasadę porównywania

danego odcinka z jednią lub Bogiem (apofatyka), ustalając albo odległość od jedni, albo podobieństwo do Boga. Odległość mierzy się kategorią „bliżej-dalej”, podobieństwo kategorią „bardziej - mniej”. Stosując te metody uzyskuje się ostatecznie odpowiedź tylko negatywną: zmienne nie jest trwałe, trwałe nie jest zmienne (dialektyka), wielość nie jest jednością, człowiek nie jest Bogiem (apofatyka). W dalszym ciągu brakuje pozytywnego określenia, czym coś jest.

Przyzwyczajenie w tradycji platońskiej do ujmowania wszystkiego z pozycji przyczyn zewnętrznych (idee, jednia, Bóg) wpływa także na sposób pozytywnego określania bytów. Przypisuje się im po prostu lub wiąże się z nimi jakąś wartość, opinię, zadanie, cel (np. pracowitość, pilność, nauczanie, szczęście).

Aksjologizm, występujący w metafizykach monistycznych, polega na określaniu bytów przez wiązanie z nimi wartości. Mówi się wtedy, że np. ten byt jest przyjacielski, a tamten wrogi. I tę przypisaną mu wartość uważa się wprost za wypełniającą byt naturę. Dzieli się wtedy np. ludzi na przyjaciół i wrogów. Zarazem stosuje się wobec nich inne sposoby zachowań.

Aksjologiczne rozpoznawanie bytów sprowadza się tu do obmyślenia opinii, zadania lub celu, do związania tej opinii z danym bytem, do odczytywania go jako identycznego z tą opinią, która przez to odczytanie wraca do swego twórcy. Tworzy się obwód zamknięty: rozpoznawanie jest wniesieniem w dany byt utworzonej o nim opinii i przez odczytanie jej jest powrotem tej opinii do twórcy. Ten sposób poznawania nazywa się w tradycji platońskiej *reditio ad seipsum* - powrotem do samego siebie”. Jest sposobem poznania do dzisiaj stosowanym, szeroko opisanym np. w *Księdze o przyczynach* z XII wieku lub w książce pt. *Geist im Welt* K. Rahnera, egzystencjalizującego teologa z XX wieku.

Błąd, którym jest aksjologizm, zawsze występuje w metafizykach monistycznych i wyznacza w nich teorię *reditio* jako teorię poznania. W samej metafizyce polega na gnozeologicznym punkcie wyjścia, czyli na orzekaniu o naturze bytów treści utworzonych pojęć. Treści te to wartości, opinie, zadania, cele.

Najczęściej aksjologizm ma postać myślenia celami i rozpoznawania bytów poprzez osiągnięty przez nie cel, np. byt jest wielością dążącą do jedni (Plotyn), byt jest rozproszaniem osiągającym stan skupienia (Teilhard de Chardin), człowiek jako bycie -

w - świecie jest dążeniem do śmierci („Sein-zum-Tode”, Heidegger). Jeżeli cel, który się osiąga, określa byt, to byt przed osiągnięciem celu nie jest tym, czym jest. Jest tylko relacją do celu, właśnie osiągnięciem, dążeniem, odniesieniem.

Myślenie celami uwyrażnia to, że byty są zespołami relacji i że relacje są przedmiotem analizy metafizycznej.

Dodajmy, że myślenie aksjologiczne wiążąc byty z czymś wobec nich zewnętrznym ostatecznie polega na porównywaniu ich z przyczyną zewnętrzną. Jest apofatyką. Jako apofatyka, aksjologia na drodze porównań określa wartości, którymi wypełnia naturę bytów. Gdy dany byt odniosę do siebie, gdy porównam go ze swym oczekiwaniem, postulatem, uzyskuję pojęcia, które są symbolami. To bowiem, czym coś jest dla mnie, najpełniej wyrażają symbole. Dziecko np. dla matki jest całym światem, radością, szczęściem. Samo w sobie jest człowiekiem, a nie światem, radością lub szczęściem. Symbole prawdziwie wyrażają to, czym coś jest dla mnie. Mylą, gdy stosuje się w metafizycznej identyfikacji bytów.

Aksjologia, wprowadzona do metafizyki, myli i naraża na błędy w rozpoznawaniu bytów.

6.5. Transcendentalizm

Transcendentalizm polega na tym, że w identyfikowaniu lub rozpoznawaniu bytów, pojęć, relacji, czegokolwiek, czymś pierwszym, wyjściowym nie jest sam poznawany przedmiot, lecz reguła ujmowania tego przedmiotu. Inaczej mówiąc, nie przyjmuję biernie, choć na miarę władz poznawczych, zgodnie z ich sposobem recepcji, tego, co przekazuje mi poznawany przedmiot, lecz aktualnie kieruję się jakąś regułą wyboru przekazywanych informacji, jakimś wcześniej uznanym zadaniem lub celem. Nie identyfikuję więc, nie rozpoznaję poznawanego przedmiotu w tym, czym jest, lecz konstruuję wskazany regułą wyboru obraz bytu, treść ujęć.

Transcendentalizm to przymuszanie bytu, aby odpowiadał tylko na zadane pytania, to egzamin sprawdzający to, co mnie w tym bycie interesuje. To nie jest otwarcie się bytu dla przyjmujących jego informacje władz poznawczych, to nie jest dostępność tego, czym jest. Otwarcie się i dostępność wszystkiego, czym byt jest,

stanowi prawdę. Transcendentalizm wyklucza prawdę, manipuluje odbieranymi informacjami.

Transcendentalizm pojawia się w takiej teorii poznania, która opiera się na tezie, że czymś pierwszym, wyprzedzającym byty jest myśl, intelekt, poznanie. Wyraża zarazem tezę, że czymś pierwszym w filozofii są analizy procesu poznania, a czymś wtórnym analizy bytowania, i że teoria poznania określa sposoby analizy bytowania lub że wręcz tezy teorii poznania są wyjściowymi tezami metafizyki.

Do transcendentalizmu prowadzi cała wprost tradycja platońska. Sprzyja przecież jego ukształtowaniu się pogląd, że atomy lub idee wyprzedzają rzeczy, że w świetle jedni lub Boga należy odczytywać to, czym są byty, że przyczyna zewnętrzna określa i wypełnia istotę skutku, że przeciwstawienie lub porównanie ujawnia treść rzeczy, że należy je określać dodanymi z zewnątrz wartościami, że cel tworzy istotę człowieka, że w analizie pojęć rozpoznajemy *rzeczy*, że możliwość jest pierwotnym stanem wszystkiego.

Transcendentalizm przejął tylko ten subtelny akcent, że nasze poznanie spełnia się na miarę wyprzedzającej je reguły, że wobec tego jest aktywne, konstruujące. Dodajmy, że - owszem - nasz intelekt jest aktywny wobec biernie przejętych informacji, gdyż wskazuje na to fakt błędów przy konstruowaniu wyobrażeń i pojęć, lecz nie jest aktywny wobec bytu, który mu nie podlega. Intelekt może manipulować poznanymi treściami, nie może manipulować bytem. Bytowanie bowiem wyznacza treść poznania, pojęć, wiedzy, nie odwrotnie. Poznanie nie wyznacza tego, że byt jest i czym jest. Głosząc to stwierdzam błąd gnozeologizmu, aksjologizmu, idealizmu i właśnie transcendentalizmu.

Transcendentalizm dotyczy wyraźnie przedmiotu metafizyki. Przedmiotem jakichkolwiek ujęć nazywamy to, o czym wypowiadamy nasze twierdzenia. Przedmiotem metafizyki nazywamy to, co w poznawanym bycie jest wewnętrzną przyczyną tego, co bezpośrednio poznajemy. Przedmiotem metafizyki jest więc byt w jego wewnętrznych, stanowiących go przyczynach.

Tak trzeba określić przedmiot metafizyki po refleksji nad tezami tradycji platońskiej. Jeżeli bowiem w tej tradycji za przedmiot metafizyki uważa się pojęcia lub relacje, to przyjmuje się, że wewnętrzną zawartość bytu stanowi to, co bezpośrednio

poznaję. Owszem, zastaję w sobie lub wypracowuję pojęcia i bezpośrednio je poznaję. Nie znaczy to jednak, że wszystko jest zespołem pojęć lub wiedzy. Owszem, poznaję najpierw to, co łączy mnie z innymi bytami, poznaję relacje. Nie znaczy to także, że relacje są wewnętrzną zawartością bytów. Platon poznał nie tylko pojęcia i relacje, lecz także ich jedność, odrębność, dobro. Nie znaczy to, że jedność, odrębność, dobro są istotą, wewnętrzną treścią bytów, pojęć i relacji.

Metafizykę tworzy wskazanie na wewnętrzne w bycie przyczyny, na to, co udostępnia w poznaniu swą jedność, odrębność, dobro.

To, co bezpośrednio poznaję, jest przedmiotem poznania, a nie przedmiotem metafizyki. I właśnie w tę subtelną różnicę wciska się transcendentalizm. Gdy bowiem uznaję, że wobec tego przedmiot metafizyki jest wyznaczony określającą go regułą lub celem, popadam w transcendentalizm, gdyż akcentuję metodę, sposób uprawiania metafizyki, a nie jej przedmiot. Pierwsza dla mnie staje się metoda. Gdy natomiast stwierdzę tylko, że dzięki studium historii filozofii wiem, iż nie wszystko, co bezpośrednio poznaję, jest tym, czym byt jest, akcentuję przedmiot metafizyki, a nie jej metodę. Poszukuję tego przedmiotu.

Przedmiot metafizyki, zaproponowany przez tradycję platońską, nie różni się od przedmiotu poznania. Nie jest więc precyzyjnie określonym przedmiotem metafizyki. Nie różni się powiem od przedmiotu jakichkolwiek ujęć. Tym przedmiotem Jakichkolwiek ujęć mogą być także np. braki, fałsz, nicość. Właśnie zdarza się, że metafizycy rozważają takie przedmioty. Pracują wtedy w obszarze przedmiotu nie metafizyki, lecz poznania.

Uznanie przedmiotu poznania czegokolwiek za przedmiot metafizyki kieruje uwagę na metody. W nich szuka się pomocy w uporządkowaniu twierdzeń, w wyborze tych, które są na określony temat. Nie można bowiem mówić jednocześnie o wszystkim. Szukanie w metodach reguły wyodrębnienia przedmiotu metafizyki wprowadza właśnie w transcendentalizm. Metafizykę musi wtedy wyprzedzać teoria poznania i metodologia lub ontologia, co głoszą np. Kant i fenomenologia, Kartezjusz i Leibniz. To właśnie uzależnianie metafizyki od innych nauk, wprost transcendentalizm, wyhodowała w swych różnych odmianach tradycja platońska.

7. Niedokładności filozoficzne w tradycji platońskiej

Wszystko w tradycji platońskiej jest niedokładnością. A pierwszą i główną niedokładnością jest uznanie za przedmiot metafizyki właśnie wszystkiego.

Wszystko jako przedmiot metafizyki to całość świata, kosmos, uniwersum, całość wypełniona relacjami i porządkowana pojęciami. Tak pojęty przedmiot metafizyki wyznacza metafizykę kosmosu. Sposobem opisywania w niej bytów musi stać się przeciwstawianie (dialektyka) części całości, aby w ogóle cokolwiek odróżniać, albo musi stać się porównywanie (apofatyka) części z całością, aby opisać byty przez odległość lub podobieństwo. W sumie tłumaczenie części przez całość to określanie części przez wskazanie na jej przyczynę zewnętrzną.

a) Niedokładnością jest więc metafizyka kosmosu, gdyż przedmiot metafizyki nie różni się od przedmiotu poznania. Wszystko wtedy, co poznaję, jawi mi się jako byt, jako jedność wielości. Ta jedność wielości wprowadza w monizm.

b) Niedokładnością jest monizm, który statyczność całości tworzywa bytów przewyższa tezę o ruchu, emanacji lub ewolucji tworzywa, przybierającego postać części. Części można tylko przeciwstawiać, porównywać, to znaczy określać przez wskazanie na zewnętrzny powód ich odrębności lub podobieństwa.

Niedokładne, nie dające precyzyjnych odpowiedzi, zewnętrznie określające rzeczy są metody dialektyczna, apofatyczna oraz metoda określania bytów przez wskazywanie na warunki lub przyczyny zewnętrzne.

Ponieważ świat jako całość jest tylko pojęciem, co np. Kant wyraźnie stwierdził, faktycznym przedmiotem metafizyki stają się tylko relacje i porządkujące je pojęcia. Relacje wydłużają się w nieskończoność. Ich kontynuacje w nieskończoności są już tylko myślane, są pojęciami, sferą możliwości. Powstaje więc metafizyka relacji i metafizyka możliwości, pojęć, wiedzy.

Metafizyka relacji, rozciągających się pionowo lub poziomo, umożliwia gradualizację części procesów lub bytów, stanowiących dla siebie zewnętrzną przyczynę urealnienia. W tym liniowym układzie przyczyn gubią się części procesów i byty, pozostaje tylko ciąg samych przyczyn zewnętrznych w wyniku właśnie utożsamienia się skutku z przyczyną.

c) Niedokładnością, wręcz nonsensem jest tożsamość przyczyny i skutku. Ta tożsamość dotyczy też relacji, które jako procesy lub stwarzanie są przecież mocą źródeł. W metafizyce relacji te źródła nie istnieją. Relacje stają się więc zarazem przejawem źródeł i samym źródłem, skutkiem tożsamym z przyczyną.

Metafizyka możliwości, pojęć, wiedzy jest w tradycji platońskiej ujęciem świata i wypełniających go bytów jako między Boga. Jest także często analizą samych możliwości, pojęć, wiedzy, w sumie wytworów, systemów twierdzeń. Przekształca się wtedy w metafizykę systemów, w której bardziej chodzi o spoistość i niesprzeczność systemu niż o wyjaśnienie, czym są byty, o zgodność twierdzeń raczej z tworzącym je intelektem niż z rzeczywistymi bytami.

d) Niedokładnością, wprost nieporozumieniem jest metafizyka możliwości i wiedzy oraz metafizyka systemów. Uważa się, że metafizykę świata jako wiedzy Boga głosił Awicenna i częściowo św. Bonawentura. Metafizykę pojęć i systemów przypisuje się np. nominalistom XIV wieku i Kartezjuszowi.

e) Niedokładnością, błędem jest gradualizm bytów, liniowy układ przyczyn zewnętrznych, koncepcja początku lub źródeł relacji w myślonej możliwości, której realnie nie ma, koncepcja więc pochodzenia tego, co jest, z tego czego nie ma, z niebytu.

f) Niedokładnością, błędem metodologicznym, a zarazem powszechnym w tradycji platońskiej sposobem uzyskiwania twierdzeń metafizyki, twierdzeń o bytach, o tym, czym są, jest uznanie tego, co bezpośrednio poznane, za istotę bytów, relacji, świata.

g) Niedokładnością, błędem metafizycznym jest ujmowanie bytów jako zespołu relacji, pogląd, że tylko relacje wypełniają byt i stanowią świat.

CZEŚĆ DRUGA.

ARYSTOTELESOWSKA TRADYCJA FILOZOFICZNA (BYT JAKO ISTOTA PRZEDMIOTEM METAFIZYKI)

1. Postępowanie badawcze wynikające z zakwestionowania tradycji platońskiej

1.1. Arystoteles, uczeń Platona, stosuje w swych tekstach dwa sposoby uzyskiwania twierdzeń metafizycznych: odnajduje i precyzuje odpowiedzi metafizyczne w analizie ujęć formułowanych na dany temat w historii filozofii oraz odnajduje i precyzuje odpowiedzi metafizyczne, poszukując w bytach przyczyn własności bytów i wiążących je relacji, stanowiących źródło informacji nabytych przez nasze władze poznawcze. Te informacje także precyzuje wcześniejszymi ujęciami filozofów, porównuje je z ich propozycjami, odnajduje aspekty pominięte, odróżnia je od tego, co już powiedziano, stara się to, co odkryte, potwierdzić wewnętrzną zawartością bytu, zarazem tę zawartość identyfikując. Uzyskuje na tej drodze odpowiedzi metafizyczne często inne niż te, które przyjmowano w tradycji platońskiej.

Rozważając postępowanie badawcze stosowane przez Arystotelesa, uświadamiamy sobie ze zdumieniem, że porównywanie i odróżnianie, apofatyka i dialektyka, odnoszą się do pojęć, zdań, do wiedzy o bytach, a nie do bytów. Porównuje się i odróżnia informacje nabyte przez władze poznawcze. Samych bytów nie dotyczy ani porównanie, ani odróżnienie. Byty po prostu są. Tylko w naszych ujęciach, w naszej wiedzy są do siebie podobne lub od siebie różne.

Potwierdza się ten wniosek w podstawowym twierdzeniu Arystotelesa, że bytem jest to, co jest. Byty są. Są tym, co je wewnętrznie stanowi. Nie stanowi ich cecha różnicy względem innych bytów ani podobieństwo do nich. Określa je różna od cech ich wewnętrzna zawartość bytowa, nazywana przez Arystotelesa przyczynami wewnętrznymi.

Arystoteles ustala zarazem przedmiot metafizyki. Tym przedmiotem metafizyki jest byt w tym, czym jest, w tym, co go wewnętrznie wypełnia i stanowi, w tym, co trwałe i zmienne. To, co zmienne, jest mniej ważne, nieistotne. Ważne i istotne jest to, co trwa w bycie i czyni go tym bytem, to, co istotne, jego istota, podstawowe tworzywo, z którego byt jest, istota jako wewnętrzne przyczyny bytu. Krótko możemy powiedzieć, że dla Arystotelesa przedmiotem metafizyki jest byt jako istota.

Postępowanie badawcze Arystotelesa wskazuje na to, że Arystoteles nie formułując tego wyrażnie w tekstach wiąże dialektykę i apofatykę tylko z wiedzą. Porównujemy i odróżniamy pojęcia, zdania, informacje, wiedzę. Sam byt w tym, czym jest, określamy przez wskazywanie na stanowiące go przyczyny wewnętrzne.

W tradycji platońskiej już wyczuwano, że należy określać byt przez wskazywanie na jego przyczyny. Wskazywano jednak na przyczyny zewnętrzne. Skłaniała do tego dialektyka, z czasem apofatyka, które ujmowały to, co w bytach zewnętrzne, różne i podobne.

Uznanie dialektyki i apofatyki za metody identyfikowania bytów, podczas gdy są to metody odróżniania i porównywania tylko wiedzy, prowadziło do zacierania granicy między wiedzą i bytami, między tym, co zewnętrzne i wewnętrzne, do tłumaczenia bytów przez ich przyczyny zewnętrzne, wypełniające sobą skutek, w sumie do utożsamiania skutku z przyczyną.

Arystoteles musiał zakwestionować niedokładności filozoficzne tradycji platońskiej.

Swoją teorią bytu i zarazem teorią przedmiotu metafizyki zakwestionował stosowanie dialektyki i apofatyki jako sposobów identyfikowania tego, czym byt jest. Odkrył bowiem, odróżniając i porównując wcześniejsze odpowiedzi filozoficzne, zarazem odróżniając je od wniosków swego własnego poznania bytów i porównując te wnioski z innymi odpowiedziami, że wiedza jest tylko ujęciem tego, co jest, że nie współstanowi bytów. Byty są tym, czym są. Owszem, występują w uwarunkowaniach i relacjach. To jednak świadczy tylko o tym, że są najpierw czymś w sobie, że warunki i relacje, zawsze zewnętrzne, nie stanowią ich istoty. Będąc tym, czym są, byty nawiązują relacje i są poznawane. Różnica między bytem a ujęciem go w naszym poznaniu, różnica więc między bytem lub bytami a ujęciem ich jako całości świata jest

taka, że byty są tym, co je wewnętrznie wypełnia, podczas gdy całości bytów nie ma. Całość jest tylko pojęciem. Nie ma więc podstaw bytowy monizm, odróżnianie bytów przez przypisywanie im wartości (aksjologizm), nie wyprzedza bytów możliwość. Pojęcia bowiem są wtórne, są wynikiem ujęcia tego, co jest. Poznanie nie wyprzedza bytowania. Niebyt nie wyprzedza bytu, gdy niebytem jest to, czego nie ma. Najpierw są byty i dlatego, że są, mogą być poznane.

1.2. Powtórzmy te twierdzenia i poglądy filozoficzne tradycji platońskiej, które niepokoją swą niedokładnością. by wyraźniej ukazać, co Arystoteles zmienia w metafizyce, kwestionując te niedokładności.

a) Pierwotna jest całość świata wypełniana częściami.

b) Dostępne bezpośrednio naszemu ujęciu są części, stanowiące zespół relacji.

c) Ujmujemy relacje, które są w naszym zasięgu, które są czymś dla nas. Ich przedłużenie jest już tylko myślane. Stanowi sferę możliwości.

d) Całość świata to granica relacji, które są czymś dla nas i zarazem nieskończona granica myślanej możliwości.

e) Wyjściowym przedmiotem metafizyki są tylko relacje albo to, co myślane, właśnie pojęcia.

f) Metafizyka jako wiedza o całości świata staje się metafizyką kosmosu. Jako wiedza o relacjach staje się metafizyką relacji. Jako wiedza o możliwościach staje się metafizyką pojęć w dwu wersjach: metafizyką wiedzy Boga lub metafizyką systemów. Te aż cztery metafizyki nie pozwalają jednak ustalić, czym są byty. Dostarczają bowiem wykluczających się odpowiedzi.

g) Metafizyki całości, relacji, wiedzy Boga, systemów wymagają operowania odróżnieniami (dialektyka) i porównaniami (apofatyka), stosowania kategorii „całość-część”, identyfikowania części przypisywaną im wartością, to znaczy wyrażeniem tego, czym coś jest dla mnie (aksjologizm), określania więc bytów przez wskazywanie na ich przyczyny zewnętrzne (różnica względem czegoś innego, odległość od jedni, podobieństwo do Boga, całość, wartość jako model, opinia, zadanie, cel).

h) Redukowanie skutków do treści przyczyn zewnętrznych, utożsamianie więc skutku z przyczyną.

1.3. Tradycja platońska uczy nas więc, że byty są zespołami relacji, że różnicuje je przypisana im wartość, że metafizyka musi być metafizyką kosmosu, że byty możemy tylko odróżniać lub porównywać, że to, co je wypełnia, jest ich relacją do przyczyny zewnętrznej, że zachodzi tożsamość przyczyny i skutku, że wobec tego to, co bezpośrednio poznajemy, jest istotą poznawanego bytu. Człowiek jest wtedy np. kolorem, przeżyciem, nieporadnością, dobrem, jakąś jednością.

Niedokładności tych propozycji skłaniają do poszukiwania innych odpowiedzi metafizycznych, bardziej dokładnych, wierniej szych bytom i uzyskanym od nich informacjom.

Arystoteles włącza w swoje postępowanie badawcze postulat uniknięcia rozpoznawanych w tradycji platońskiej niedokładności. Trzeba tak identyfikować byty, aby to, co pierwotne, nie było w nich tym samym, co wtórne i pochodne, aby więc pochodna relacja nie była zarazem dla siebie podmiotem, sprawiającą się przyczyną. Trzeba znaleźć argument, że nie zachodzi tożsamość przyczyny i skutku, że warunki, okoliczności, relacje nie stanowią tego, czym byt jest. Trzeba wykazać, to znaczy odkryć, że byt jest zespołem tylko temu właściwych, dla niego istotnych, stanowiących go przyczyn wewnętrznych.

Arystoteles musi zmienić przedmiot i odpowiedzi metafizyki. Skłania go właśnie do tego zakwestionowanie niedokładności filozoficznych w tradycji platońskiej.

2. Sposób uzyskiwania twierdzeń o istocie bytu

Sposób uzyskiwania twierdzeń o istocie bytu polega u Arystotelesa na ukazywaniu w bycie podmiotu jego własności i relacji, łączących go poprzez te własności z innymi bytami.

Arystoteles już wie, że własności i relacje nie są istotą bytu, gdyż, gdyby nią były, wtedy np. człowiek byłby w swej istocie kolorem lub wykonywaną pracą. Wie także wobec tego, że nie należy uznawać za istotę bytu tego, co bezpośrednio poznajemy. Właśnie bezpośrednio poznajemy kolor, wykonywaną czynność, nawet odrębność i jedność poznawanego bytu. Jeżeli to, co bezpośrednio poznane, własności i relacje, nie są istotą bytów, to stanowi tę istotę podmiot własności i relacji. Ten podmiot poznajemy więc pośrednio, wskazując na niego jako na wewnętrzną w bycie, stałą przyczynę

zmiennych własności i relacji. Jest to stała przyczyna nie na sposób wiecznych atomów lub idei, lecz stała w odniesieniu tylko do zmiennych w tym bycie własności i relacji.

Arystoteles z kolei wykrywa, że twierdzenia metafizyczne, a więc twierdzenia o tym, czym coś jest jako trwale i istotnie tożsame z sobą, twierdzenia o bycie, uzyskujemy wskazując na wewnętrzną przyczynę o tym bycie tego, co zmienne i nieistotne, lecz dające się bezpośrednio poznawać.

Metafizyka wobec tego polega na identyfikowaniu w bycie jego wewnętrznych przyczyn, na postawieniu wobec wszystkiego, co bezpośrednio poznajemy, pytania o przyczynę tego, co poznajemy, o bezpośrednią przyczynę, tak bliską, że właśnie podmiotującą własności i relacje, zakrytą dla bezpośredniego poznania zmysłowo-umysłowego, uwikłaną w to, co wtórne, i stanowiącą jego bytowe źródło. Metafizykę uprawiamy wtedy, gdy odpowiedź na pytanie o cokolwiek jest twierdzeniem na temat bezpośredniej tego przyczyny. Własności i relacje właśnie wskazują na swe podmioty.

Wiedza o własnościach i relacjach, gdy jest ich opisem, nie jest metafizyką. Brakuje jej wskazywania na przyczyny. A wskazanie na przyczyny własności i relacji to wskazanie na

Podmiotującą je istotę bytu. Własności i relacje, gdy w naszym opisie są oderwane od bytu, są traktowane jako coś samodzielnego, jako własność stanowiąca zarazem podmiot siebie. Podlegają zarzutowi utożsamiania skutku z przyczyną. Ich opis może być jednak przydatny i może nam wystarczać, gdy nie tyle chcemy ustalać, czym coś jest, ile zorientować się, jaka to jest własność i jaka relacja, gdy więc chcemy tylko pobieżnie coś ująć. Mówimy wtedy, że jest to np. coś kolorowego, albo gdy wskazujemy na człowieka, że jest studentem. Wskazujemy wówczas na relację człowieka do uczelni. I często wystarcza nam informacja tylko o relacji wiążącej kogoś z uczelnią. Wiedza o tej relacji wyznacza jakieś relacje z naszej strony. Nie znaczy to, że jest to relacja prowadząca do odpowiedzi metafizycznych.

Metafizyka bowiem, według Arystotelesa, jest wiedzą o wewnętrznych przyczynach bytu.

Arystoteles jednak nie miał wyraźnej wizji sposobów dotarcia do wewnętrznych przyczyn bytu. Wiedział, że są w bycie, gdyż stanowią podmiot bezpośrednio poznawanych własności bytu. Muszą tam być, gdyż są zasadą właściwej bytowi ilości i

przypadłości. Gdyby nie było w bycie wewnętrznych przyczyn, ten byt stanowiłaby suma własności lub relacji, co podlegałoby zarzutowi tożsamości przyczyny i skutku. Trzeba by ewentualnie uznać, że bytują same własności i relacje bez skupiających je podmiotów, co wprowadzałoby z powrotem w monizm, w metafizykę kosmosu, w metafizykę możliwości, w których ratunkiem byłby gnozeologizm i aksjologizm. Arystoteles kwestionował te rozwiązania. Nie wiedział jednak, jak wejść do „wnętrza” bytu, jak dokonać identyfikacji przyczyn wewnętrznych, jak rozpoznać, czym są i jakie elementy bytuje stanowią.

Wybrał drogę, która polega na wyjściu od bezpośredniego poznania relacji i na dojściu do bezpośredniego podmiotu relacji. Wiedział, że rozpoczęcie analizy metafizycznej od relacji prowadzi do wszystkich platońskich niedokładności w odpowiedziach. Uważał, że dystansuje relacje i nie czyni ich istotą bytu, gdy wskazuje na ich przyczynę.

Dzisiaj jednak wiemy, dzięki historii filozofii, że Arystoteles nie powinien był wychodzić od relacji, gdy poszukiwał ich przyczyny. Inaczej trzeba poszukiwać wewnętrznych przyczyn bytu. Dopowiedzmy, że później, co rozważymy w temacie tradycji tomistycznej, Tomasz z Akwinu właśnie inaczej je zidentyfikował. Wyszedł nie od relacji, jak Arystoteles, lecz z treści pierwszych zasad. Treść tych zasad ujawnia wewnętrzne przyczyny, stanowiące byt. To Arystoteles odkrył pierwsze zasady, wiedział o nich, lecz nie skorzystał z nich przy identyfikacji istoty bytu. Skorzystał w poznaniu relacji.

Powszechnie znaną, przez nikogo nie kwestionowaną relacją jest, według Arystotelesa, ruch przejawiany przez byty. Arystoteles chciał właśnie wyjść w analizie od czegoś, co występuje w bycie i jest powszechnie uznane. Wybrał ruch. Uznał go za punkt wyjścia analizy metafizycznej, za wyjściowy, pierwszy przedmiot rozważań, za coś w bycie, co miało doprowadzić do wewnętrznych przyczyn bytu. Owszem, ruch ujawnił swą bezpośrednią przyczynę.

Ruch, a raczej zmiana ujawniają, że jeżeli byt przejawia się w ruchu i zmianie, to właśnie może się przejawiać. Jest wobec tego w bycie sfera możności, podmiotująca ruch i zmianę. Jest w nim możność jako wewnętrzna w bycie przyczyna ruchu i zmiany.

Jest to przyczyna podmiotująca każdy ruch i każdą zmianę, każdą też własność bytu. Jeżeli bowiem podmiotuje różne odmiany ruchu i zmiany, to może zarazem podmiotować wszystko, co byt posiada, co go wypełnia. Naturą tej przyczyny jest nieokreśloność. Podmiotując różne odmiany ruchu jest w sobie właśnie nieokreślona. A ponieważ jest nieokreślona, może podmiotować 'także inne własności bytu, wszystko, co byt posiada.

Powtórzmy, że Arystoteles nie uznał tego, co bezpośrednio poznał, a mianowicie ruchu, za istotę bytu, lecz ukazał w bycie podmiot ruchu. Tym podmiotem jest możność, taka w bycie sfera nieokreśloności, która może być przyczyną każdej zmiany w bycie i każdej jego własności. Te zmiany zachodzą, byt ma różnorakie własności, a więc jest w nim podmiotująca to wszystko przyczyna wewnętrzna.

Jest to wspaniałe odkrycie, dokonane przez Arystotelesa, odkrycie w bycie wewnętrznej przyczyny własności. Jest to zarazem ustalenie, że trwale i istotne w bycie, stanowiące byt są wewnętrzne przyczyny, podmiotujące wszystko, co zmienne, nieistotne, wtórne. Arystoteles odkrył tym samym, że bytem są istota (przyczyny wewnętrzne) i przypadłości (własności).

Jest to jednak odkrycie niepełne. Owszem, prawdziwe jest twierdzenie, że byt jest ukonstituowany z istoty i przypadłości, że istota jest ich podmiotem, że istotę stanowią wewnętrzne przyczyny bytu. Nieprawdziwe i niepełne, co ukaże tradycja tomistyczna, jest uznanie możności za pierwszą, podstawową przyczynę wewnętrzną bytu.

Trzeba zauważyć, że Arystoteles tylko rozpoznał najpierw możność. Jest ona pierwsza w kolejności poznania, gdy to poznanie zaczyna się od relacji. Nie wynika z tego, że możność jest pierwsza w bytowaniu, że jest pierwszym, zapoczątkowującym byt elementem. Z analizy treści pierwszych zasad wyniknie inna odpowiedź. Okaże się także, że kolejność w poznawaniu nie jest kolejnością w bytowaniu. Bytowanie nie zaczyna się od możności.

Arystoteles nie zauważył, że to, co pierwsze w poznawaniu, nie jest pierwsze w bytowaniu. Odróżnił jednak poznanie od bytowania. Poznanie dzieje się w nas, ujmujących nabywane informacje, gdy je nazywamy, zestawiamy w zdania i rozumowania, odróżniamy i porównujemy. Bytowanie dzieje się w rzeczach ujmowanych w czynnościach poznawania. W tych rzeczach bytowanie polega na

stanowieniu kompozycji z istoty i przypadłości w taki sposób, że istota ukonstytuowana z wewnętrznych przyczyn bytu jest podmiotem przypadłości.

Odróżniając poznanie od bytowania Arystoteles odróżnił zarazem możliwość od bytowania. Możliwość jest efektem tylko poznawania. Jest sferą myślanych różnic i podobieństw. Wiemy bowiem, że różnice i podobieństwa nie dotyczą bytów. Byty po prostu są. Są istotą i przypadłościami. W ich istocie, a nie poza istotą, jest sfera możności. Nie jest ona sferą możliwości. Możliwość jest realnym tworzywem istoty, skoro podmiotuje realne własności i relacje, jak ruch. Podmiotując wiele własności bytu, nie jest związana tylko z jedną własnością. Nie jest przez tę własność określana. Jest właśnie nie określana, to znaczy służy jako podmiot wszystkim własnościom.

Ruch jest czymś w możności bytu jako możność. Jest stawaniem się, nabywaniem przez byt dzięki możności jakiejś własności. Jest podmiotowaniem się własności w możności bytu.

Możliwość więc jest obszarem wszystkiego, czym byt jest jako istota i przypadłości. Jeżeli Arystoteles tak rozumiał możliwość, to odróżniając istotę od przypadłości nie odróżniał w bycie zmian istotowych od zmian przypadłościowych. Nabywanie lub posiadanie przez możliwość innych jeszcze elementów istoty i innych przypadłości wiązał z ruchem. Uznał ruch-zmianę za sposób znalezienia się w obszarze możliwości także aktu jako drugiej obok możliwości przyczyny wewnętrznej, stanowiącej istotę. I podobnie uznał ruch za sposób nabywania przez możliwość własności. Uznał też, że akt bezpośrednio określa możliwość, stanowiąc z nią istotę, i że przypadłości określają całą istotę.

3. Konsekwencje uznania możliwości za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty

Arystoteles poznając ruch i przypadłości odkrył ich bezpośredni podmiot: możliwość, trwałe tworzywo istoty, wewnętrzną w niej jej przyczynę. Istota i przypadłości stanowią byt. W istocie bytu możliwość, podmiotująca różne własności i relacje, jest na mocy tego nieokreślona. Byt jednak jest w swej istocie określony. Jest bowiem np. albo człowiekiem, albo zwierzęciem, albo rośliną. Tej określoności nie

mogą jego istocie udzielić przypadłości, gdyż są one skutkiem podmiotującej je możności jako ich przyczyny zewnętrznej, która jest wewnętrzną przyczyną istoty bytu. Przypadłości jako skutki istoty nie mogą stać się przyczynami określoności istoty, gdyż skutek nie jest przyczyną swej przyczyny. Jeżeli więc istota bytu jest określona, a stanowiąca istotę możność jest nieokreślona, to wynika z tego, że oprócz możności współstanowi istotę wewnętrzną w niej, aktualnie w niej zawarta przyczyna określoności. Arystoteles nazywa ją aktem.

Akt to w istocie bytu wewnętrzną przyczyną określoności istoty, jej tożsamości ogarniającej możność, która dzięki aktowi jest możnością tylko tej istoty.

Stwierdzając w istocie bytu dwie współstanowiące istotę jej przyczyny wewnętrzne, Arystoteles rozważa zaraz powód znalezienia się aktu w tej istocie. Wie, że powodem uznania możności za wewnętrzną przyczynę istoty jest rola tej możności w bycie, a mianowicie podmiotowanie przez możność przypadłości i relacji ruchu. Ruch wskazuje na możność jako na swą bezpośrednią przyczynę. Na akt wskazuje określoność bytu. Ta określoność jest wewnętrznym stanem istoty, który musi mieć bytowe, a nie tylko poznawcze źródło. Ruch jest bytem przypadłościowym. Jego podmiot także więc jest bytowy. Stwierdzonym stanem bytowym w istocie jest możność. Możliwość wobec tego musi być powodem znalezienia się aktu w istocie bytu. Jest ona wyjściową, pierwszą przyczyną wewnętrzną istoty. Z niej pochodzi akt.

Wniosek Arystotelesa, że akt pochodzi z możliwości, jest konsekwencją punktu wyjścia jego analiz metafizycznych. Tym punktem wyjścia jest ruch. Ruch wskazał na swą bezpośrednią przyczynę. Ruch jest nabywaniem przez byt dzięki możliwości jakiejś własności. Możliwość jest przyczyną podmiotującą ruch. Przyczynowanie więc to ruch, który ma początek w możliwości. Ruch jako przyczynowanie to wyłanianie się z możliwości istoty jej przypadłości, stanowiących kres ruchu. Możliwość, wyłaniając swe przypadłości, działa w kierunku kresu, zewnętrznego wobec istoty. Może działać w kierunku kresu wewnętrznego. Tym kresem wewnętrznego ruchu możliwości, kresem sytuującym się w istocie bytu, zbudowanego z istoty i przypadłości, jest akt.

Arystoteles przypisuje więc możliwości działania wobec istoty zewnętrzne i wewnętrzne. Przypisał możliwości wyłanianie i podmiotowanie zarówno przypadłości, jak i aktu. Możliwość jest w sobie nieokreślona, może więc podmiotować wszystko,

także akt. Z chwilą gdy wyłoniła z siebie akt, zmienia się jej charakter: staje się określona przez akt. Podmiotuje typowe dla bytu przypadłości i skierowuje się do aktu. Wyłania go z siebie jako przyczynę określoności bytu i jego istoty, w jakiejś swej części stając się aktem. Wyłanianie więc aktu przez możliwość jej stawanie się aktem.

Arystoteles rozumie też ruch jako przejście z możliwości do aktu. Może to znaczyć, że coś, jakiś skutek jest przez ruch przenoszony z możliwości, ze stanu ukrycia, w stan jawności, na pozycję aktu. Może zarazem znaczyć, że sama możliwość przekształca się w akt. Taką interpretację dopuszcza teza, że jakiś byt może być czystym aktem, tylko aktem, wyłonionym przecież z możliwości w taki wobec tego sposób, że cała możliwość przekształca się w akt. Staje się to jeden raz dla określonego typu ruchu. Tyle jest więc czystych aktów, ile jest odmian ruchu. Ten czysty akt staje się wobec innych bytów zewnętrzną przyczyną sprawczą ich ruchu. Arystoteles dopowiada tu, że czyste akty, stanowiące zewnętrzną przyczynę sprawczą ruchu, wywołują wewnątrz możliwości ruch, którego kresem są albo przypadłości, albo wewnętrzny w istocie akt jako przyczyna tożsamości istoty. Oprócz zewnętrznej przyczyny sprawczej ruchu wpływa na możliwość, pobudzając do wywołania w sobie ruchu zewnętrzna przyczyna celowa, ukierunkowująca ruch, skłaniająca ją do wywołania aktu, by istota stałą się tym, czym jest: istotą określoną.

Konsekwencją więc uznania możliwości za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty jest przyznanie jej pozycji lub roli źródła aktu. Z niej pochodzi akt. Znaczą to zarazem, że możliwość przekształca się w akt.

Konsekwencją metodologiczną tej tezy jest dość subtelne nieprzestrzeganie prawa nietożsamości dwu stanów bytowych, dwu odrębności.

Konsekwencją metafizyczną jest wprost, wprawdzie dyskretne, lecz przecież utożsamianie możliwości z aktem.

Możliwość jako źródło aktu, będąca w sobie czymś nieokreślonym, nie powinna wyłaniać z siebie czegoś określonego. Arystoteles to swoiście wyczuwa. Pozwala więc możliwości przekształcić się do końca w akt i czyni z tego czystego aktu zewnętrzną rację sprawczą ruchu, który, zarazem sterowany przez zewnętrzną rację celową, wyprowadza z możliwości swój kres: akt jako wewnętrzną w istocie przyczynę tej tożsamości, uzasadniającą pojawienie się w bycie zespołu właściwych mu przypadłości.

Przyczynowanie, właściwe przyczynom zewnętrznym, polega na powodowaniu skutków różnych od przyczyn. Jest to wpływanie na możliwość, by poprzez ruch wyłoniła w istocie bytu akt i wyłoniła dla całej istoty, będącej możliwością i aktem, właściwe bytowi przypadłości.

Przyczynowanie, właściwe przyczynom wewnętrznym, a w tym wypadku właściwe możliwości, polega na przekształcaniu się możliwości jako przyczyny w skutek jako akt. Przyczynowanie to jest wewnątrz istoty emanacją, ewolucją, w sumie podzieleniem się tego, co mieszane, na możliwość i akt. Istota więc, ujmowana od strony ruchu, jawi się jako możliwość, która jest w sobie zarazem aktem. Jawi się jako nieokreślona i przyczynuje swoją określoność przez wyłoniony z siebie akt.

Zachodzi swoista niespójność między przyczynowaniem ze strony przyczyn zewnętrznych i przyczynowaniem ze strony przyczyn wewnętrznych: między powodowaniem i emanowaniem.

Konsekwencja metodologiczna i konsekwencja metafizyczna uznania możliwości za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty to konsekwencje, które budzą niepokój. Są negatywne.

Konsekwencją pozytywną jest wykrycie zewnętrznych przyczyn sprawczych i zewnętrznych przyczyn celowych. Może tu martwić to, że zewnętrzna przyczyna sprawcza to jednak możliwość, która przekształciła się w akt. Może też tu martwić i to, że zewnętrzna przyczyna celowa nie różni się od celu, którym jest ukonstytuowanie się istoty z możliwości i aktu, pochodzącego z możliwości. Arystoteles nie mógł jednak porzucić przyjętego punktu wyjścia: faktu ruchu. Ten punkt wyjścia wyznaczał spójność jego analiz.

Ruch to działanie, funkcjonowanie możliwości jako podmiotu ruchu. To zarazem działanie i funkcjonowanie kresów ruchu: przypadłości i aktów.

Działanie, funkcjonowanie, ruch prowadziły Arystotelesa do dalszych odkryć. Kolejnym odkryciem, konsekwencją funkcjonowania możliwości i aktu było ustalenie wzajemnego działania na siebie możliwości i aktu.

Akt działa na możliwość tak, że ją określa, wyodrębnia, wiąże z sobą, formuje. Ze względu na swe odniesienie do możliwości akt jest formą.

Forma to akt pochodzący z możliwości, ujęty w jego funkcjach wobec możliwości: w funkcji określania, wyodrębniania, wiązania z sobą, formowania.

Możność działa na akt w ten sposób, że go czyni aktem wyłącznie siebie, że go więc ogranicza do związku z sobą, że go jednostkuje, to znaczy ustanawia, jako formę siebie, jedyną zasadą tożsamości tego bytu, właśnie przez to bytu jednostkowego. Ze względu na swe odniesienie do aktu możność, formowana przez akt, jest materialem formowanym. Jest materią.

Materia to możność wyodrębniona przez akt, określona, uformowana, z nim związana, ujęta w jej funkcjach wobec aktu: w funkcji wiązania go z sobą, ograniczania lub kierowania jego działań tylko do siebie, jednostkowania przez ustanowienie go jedyną zasadą tożsamości bytu.

Ponieważ Arystoteles wierzy punktowi wyjścia, którym jest ruch, ukazuje możność i akt głównie w ich funkcjonowaniu, wskazuje wobec tego w strukturze istoty już tylko na formę i materię. Wypełniają one istotę i ją stanowią. Oprócz istoty są w bycie jeszcze tylko przypadłości. Istota więc jest w bycie tym, co trwałe, niezmiennie, samodzielne, to znaczy niezależnie od przypadłości i ruchu, pierwsze w porządku bytowania. Ze względu na tę samodzielność Arystoteles nazywa istotę substancją.

Substancja to istota bytująca u podstaw przypadłości i ruchu, ich podmiot, nie wymagający poza sobą innych powodów bytowania. Akt czysty wywołuje bowiem tylko ruch, jest jego przyczyną sprawczą. Przyczyna celowa pobudza możność do takiego posłużenia się ruchem, aby pojawiła się w istocie wyłoniona z materii forma.

Przyczyny zewnętrzne bytu dotyczą więc wewnętrznych działań bytu. Nie są powodem powstania substancji. Substancja, jako istota, jest sama w sobie samodzielna. Stanowi ją możność-materia i wyłoniony z niej akt-forma. Materia ponadto podmiotuje przypadłości i ruch, gdy określi ją forma i wyodrębni dla danego bytu. Substancja jest więc pierwsza w porządku bytowania. Stanowiąc to, co pierwsze, samodzielny byt jednostkowy, jest przedmiotem metafizyki. A ponieważ substancję wypełnia tylko istota, tylko forma i materia, podmiotująca w bycie przypadłości i ruch, ta istota jako forma i materia stanowi przedmiot metafizyki.

Konsekwencją uznania materii za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty, za coś zapoczątkowującego istotę i byt jednostkowy, jest przyznanie materii

cechy wieczności. Arystoteles uważa właśnie, że materia jest wieczna jako wyjściowe i pierwsze tworzywo bytów, ich wewnętrzna przyczyna.

Arystoteles musiał przyjąć tezę o wieczności materii. Nie głosił, oczywiście, poglądu monistycznego, że materia, jako wspólne tworzywo bytów, wyprzedza byty i bytuje przed nimi. Uważał, że materia jest realna tylko wewnątrz substancji, w istocie jednostkowego bytu. Poza substancją jej nie ma, to znaczy nie ma jej poza związkiem z określającą ją w bycie formą. Ta forma może się stać czystą formą, czystym aktem. Rozważając jednak formę jako kres ruchu materii, pozostawił w formie jej związek z ruchem. Czysta forma lub czysty akt tym różni się od formy lub aktu wewnątrz istoty jako jej przyczyny wewnętrznej, że forma wewnątrz istoty jest kresem ruchu podmiotowanego przez materię, podczas gdy czysta forma lub czysty akt są podmiotem ruchu, jego zewnętrzną więc przyczyną. Przyczyny zewnętrzne pobudzają materię do właściwych jej działań. Nie są jej źródłem. To materia wewnątrz istoty jednostkowego bytu jest źródłem ruchu wyłaniającego formę bytu, a także źródłem ruchu, który tę materię przekształca aż w czystą formę. Kresy ruchu, jako różne od ruchu i materii wewnętrzne lub zewnętrzne jego przyczyny, nie są przyczynami sprawczymi materii. Pozostaje ona czymś pierwszym, nieuprzączynowanym, czymś wiecznym. Jest czymś wiecznym, lecz nie jest absolutem. Wieczność oznaczała dla Arystotelesa niezniszczalność, a nie absolutność. Materia wewnątrz istoty jest więc niezniszczalnym jej tworzywem, jej wewnętrzną przyczyną, podmiotem formy i przypadłości substancji.

Teza o wieczności lub niezniszczalności materii, jako konsekwencja uznania jej za wyjściową i pierwszą przyczynę wewnętrzną istoty, stała się i jest do dzisiaj trudnym, nie dającym się przewyciężyć problemem tej metafizyki, która swoje twierdzenia o bycie wyprowadza z analizy relacji, z ruchu uznanego za punkt wyjścia identyfikacji metafizycznej.

To, co bezpośrednio poznane, nie zostało uznane za istotę bytu. To, co bezpośrednio poznane, ma swój bezpośredni podmiot: materię, która jest wyjściową i pierwszą w istocie jej wewnętrzną przyczyną, wyłaniającą z siebie formę, skłaniającą materię do podmiotowania przypadłości i ruchu.

Arystoteles utożsamiał podmiot i przyczynę. Podmiot wyłania z siebie relację. I jest to słuszne w odniesieniu do przyczyn relacji. Podmioty relacji są jej przyczynami.

Jednak zewnętrzne przyczyny bytu nie są podmiotami relacji. Są bytami. Działają sprawcze lub jako przyczyny celowe nie na sposób wchodzenia w relacje ze skutkiem. Tomasz z Akwinu inaczej ujął działanie przyczyny sprawczej i przyczyn celowych.

Arystoteles także zewnętrzne przyczyny bytu uznał za podmioty relacji. Musiał je wtedy uznać za przyczyny ruchu, a nie za przyczyny kresu ruchu, za przyczyny materii. Materia pozostała nieuprzączynowana, pierwsza w porządku bytowania, wieczna.

4. Połączenie wątków neoplatońskich z arystotelizmem

4.1. Historyczne utożsamienie tekstów neoplatońskich z tekstami

Arystoteles

a) Konsekwencje metafizyczne

W dziejach arystotelizmu notujemy trzy sposoby recepcji poglądów Arystoteles: uzupełnienie przez filozofów ich neoplatońskiego myślenia jakimiś twierdzeniami Arystoteles i uznawanie tej wersji za arystotelizm, wierne tekstom myślenie ujęciami Arystoteles i uznawanie tej wersji za arystotelizm, włączenie do zespołu pism Arystoteles fragmentów tekstu Plotyna i Proklosa i uznanie za arystotelizm treści tych trzech źródeł.

W metafizyce jest ważne to, czym się myśli: ujęciami relacji czy ujęciami bytów jednostkowych. Ważny jest przedmiot ujęć. Ujęcia relacji i w ogóle przypadłości nie pozwalają na rozpoznanie istoty bytu, który relacje i przypadłości podmiotuje, jeżeli to, co bezpośrednio poznajemy, uznamy za istotę bytu. W najlepszym razie, wychodząc od relacji i przypadłości rozpoznamy możliwość-materię jako ich podmiot, gdy wskazujemy na przyczynę tego, co bezpośrednio poznajemy. Ujęcia bytów jednostkowych pozwolą na rozpoznanie stanowiących byt jego przyczyn wewnętrznych, gdy umiemy dokonać analizy bytu nie wychodząc od jego przyczyn zewnętrznych, gdy umiemy więc odbierać to, co byt nam odsłania w informacji poznawczej.

Jest zrozumiałe, że możemy mieć neoplatońskie myślenie metafizyczne, wyznaczane ujęciami relacji i przypadłości. W to myślenie włączamy wtedy jakieś twierdzenia z poznanych poglądów Arystoteles, by wypełnić nimi to, czego np. brakuje w ujęciach neoplatońskich. Brakuje tam zawsze tezy o istocie bytów, nawet gdy

tę istotę uważa się za odległość lub podobieństwo wobec jedni lub Boga. Gdy tych uzupełnień jest więcej niż wyjściowych twierdzeń neoplatońskich, całe myślenie uważa się za arystotelizm. Nie jest to, oczywiście, arystotelizm, lecz arystotelizujący neoplatonizm, gdyż o charakterze metafizyki decyduje wyjściowy przedmiot ujęć.

Jest także zrozumiałe, że możemy mieć arystotelesowskie myślenie, wyznaczone ujęciami bytu jednostkowego. Szukamy wtedy w tym bycie stanowiących go przyczyn wewnętrznych. Już jednak sam Arystoteles szedł do tych przyczyn od strony czegoś zewnętrznego, od relacji ruchu. Odkrył podmiot ruchu, możność-materię. Nie było to jednak wyjście od strony przyczyn zewnętrznych jako bytów. Taką drogą posługuje się arystotelizujący neoplatonizm. Arystotelizm bywał jednak uzupełniany twierdzeniami neoplatonizmu przy uwyrażnianiu np. tezy o przyczynach zewnętrznych, co skłoniło do uznania jego teorii czystej formy za teorię Boga. W samym arystotelizmie, wiernym tekstom, teorii jednego Boga raczej nie ma.

Jest więc zrozumiałe, że w myślenie neoplatońskie możemy wbudowywać tezy arystotelesowskie i że w myślenie arystotelesowskie możemy wbudowywać tezy neoplatońskie. Możemy tak postępować myśląc nawet twierdzeniami tomizmu. Każde myślenie metafizyczne można łączyć z obcymi mu twierdzeniami. Jest to błąd metodologiczny, ale powszechnie stosowany. Ujawnia on to, że dla danego filozofa metafizykę od innych nauk różni metoda, a nie jej przedmiot, który zresztą jest w tym wypadku identyczny z przedmiotem poznania. Gdy wszystko, co poznajemy, jest przedmiotem metafizyki, wtedy nauki muszą różnić się tylko metodami. Przedmiot metafizyki, tożsamy z przedmiotem poznania, nieuchronnie wprowadza w monizm. W monizmach właśnie obserwujemy częste uzupełnienia ich tezami pluralizmu. Uznając np. wspólne tworzywo bytów, co wyklucza ich istotową odrębność, głosimy zarazem, że byty są jednostkowe dzięki przypadłościom. Ta teza wprowadza w szereg sprzeczności. Są więc filozofie, które sprzeczności uznały za prawo rozwoju bytów.

Tymczasem, konsekwentnie uprawiana metafizyka polega na tym, by z jej twierdzeń, uzyskanych w analizie wyjściowego przedmiotu, wyprowadzać nowe twierdzenia, jeżeli nie wyprowadził ich autor analizy.

I nieoczekiwanie w arystotelizmie zdarzyło się coś, co uniemożliwiło odróżnienie go od neoplatonizmu: teksty Plotyna i Proklosa uznano za teksty Arystotelesa. Wyjaśnia tę sprawę historia tekstów Arystotelesa.

b) Wydarzenia historyczne

Arystoteles był nauczycielem Aleksandra Wielkiego. Po jego śmierci przeżył lęk o swoje życie, ukrył się i ukrył też swoje teksty zakopując je w ziemi. Odnaleziono je po stu latach, dobrze zachowane. Wydał je Andronikos z Rodos, który czternaście rozpraw dotyczących bytu nazwał w swej edycji księgami zajmującymi miejsce po tekstach dotyczących fizyki. Przypadkowy tytuł tych rozpraw: *meta ta fysika* - metafizyka, stał się nazwą filozofii bytu. Tekst *Metafizyki* Arystotelesa, wydany przez Andronika z Rodos w I wieku przed Chrystusem, zastajemy w XII wieku na Sycylii, w Instytucie Tłumaczeń na dworze królewskim w Palermo. Sławniejsi tłumacze to Michał Szkot i Henryk Ary styp. Przekłady sycylijskie nie wywarły większego wpływu na rozwój filozofii średniowiecznej. Wymieniamy tu jednak Sycylię dlatego, że Tomasz z Akwinu, który poznał metafizykę Arystotelesa z przekładów dokonywanych z arabskiego na łacinę w Instytucie Tłumaczeń w Toledo, sięgnął po znajdującą się w Palermo edycję Andronika z Rodos. Tekst *Metafizyki* przetłumaczył Tomaszowi z greckiego na łacinę kard. Wilhelm z Moerbeke.

Pisma Arystotelesa, wydane przez Andronika z Rodos, trafiają na Sycylię, lecz nie oddziałują na średniowiecze ani swą grecką wersją, ani sycylijskimi przekładami. Może jedynie Tomaszowi z Akwinu pomogły w sformułowaniu metafizyki bytu jako istnienia i istoty. Miały wpływ na średniowieczne przekłady z arabskiego na łacinę.

Po śmierci Aleksandra Wielkiego lęk o swoje życie przeżył nie tylko Arystoteles. Ten lęk przeżyli także jego uczniowie.

Opuścili więc Grecję i udali się do Syrii, gdzie pełnili rolę lekarzy. Zabrali jednak z sobą odpisy rozpraw Arystotelesa. Gdy w roku 529 z rozkazu Justyniana zamknięto w Atenach wszystkie szkoły filozoficzne, do Syrii i w ogóle do Azji przenoszą się także chrześcijanie. W roku 563 św. Efrem zakłada w Mezopotamii, w Edessie, szkołę filozoficzną, w której wykłada się właśnie Arystotelesa. Szkołę w Edessie także zamknięto. Jej profesorowie przenoszą się do Persji (Nisibis, Dżundiszapur) i znowu do

Syrii (Resaina, Kinnesrin). W Syrii wykłada się Arystotelesa. Dokonano też przekładu jego dzieł z greckiego na syryjski. W roku 622 powstaje islam i wypiera chrześcijaństwo. Szkoły filozoficzne upadają. W IX wieku kalif al-Mamun zarządza gromadzenie pism Arystotelesa. Rozsyła skrybów po swym imperium, wzywa uczonych syryjskich i arabskich do Bagdadu. Zakłada Instytut Tłumaczeń. Teksty Arystotelesa z syryjskiego lub z greckiego przekłada się na arabski. Skrybowie znajdują także inne teksty filozoficzne, np. wypisy po syryjsku z IV-VI *Enneady* Plotyna oraz z *Isagogi* Porfiriusza. Autorem tych wypisów jest syryjski mnich Johannan z Euphemia. Na język arabski przekłada wypisy około roku 840 chrześcijanin Ibn Abdallah Naima pod nazwą *Teologia Arystotelesa*. Dodajmy, że przekładu *Teologii Arystotelesa* na łacinę dokonuje Wilhelm z Moerbeke.

Podkreślmy, fragmenty tekstów Plotyna i Porfiriusza zostają przypisane Arystotelesowi pod nazwą *Teologia Arystotelesa*.

W języku syryjskim dokonano też streszczenia środkowej części *Elementów teologii* Proklosa. Streszczenie ma postać 32 twierdzeń. Z tej syryjskiej wersji, albo z jej arabskiego przekładu, w Instytucie Tłumaczeń w Toledo Avendauth (Dawid syn Dawida) przed rokiem 1187 skomponował po arabsku tekst, składający się z tych 32 twierdzeń i krótkich komentarzy do każdego twierdzenia, nazwany *Arystotelesa księga o przyczynach*. Na łacinę, także przed rokiem 1187, tekst przetłumaczył w Toledo Gerard z Kremony. Mediewiści dyskutują, czy tekst *Księgi o przyczynach* powstał dopiero w XII wieku w Toledo, czy też już w IX wieku w Bagdadzie. Nie ulega wątpliwości, że syryjskie streszczenie dzieła Proklosa znajdowało się w bibliotekach arabskich i że przed rokiem 1187 jest w Toledo arabski tekst *Arystotelesa Księgi o przyczynach*, którą Gerard z Kremony przed rokiem również 1187 tłumaczy na łacinę. Oprócz Gerarda z Kremony bardziej znanymi tłumaczami w Toledo są Dominik Gundisalwi i Robert Grosseteste. *Księga o przyczynach* jako tekst Arystotelesa oddziaływa na filozofię średniowieczną. W XIII wieku Tomasz z Akwinu odkrywa, że jest to uzupełniony komentarzami tekst Proklosa.

Arabowie więc łączą już w Bagdadzie myśl Plotyna z myślą Arystotelesa sądząc, że jest to pełna metafizyka Arystotelesa. Filozofowie średniowieczni, zarówno arabscy w Toledo, jak i łacīńscy w Paryżu, przyzwyczajeni do propozycji metafizycznych z

Bagdadu, uczą się metafizyki z *Księgi o przyczynach* jako metafizyki Arystotelesa, dodając do połączenia myśli Plotyna z myślą Arystotelesa teraz myśl Proklosa. Tomasz z Akwinu wie, że *Teologia Arystotelesa* jest tekstem Plotyna i Porfiriusza. Wie także, że *Księga o przyczynach* przekazuje myśl Proklosa. Nie wie jednak tego ani Albert Wielki, nauczyciel Tomasza, ani wykładający w Paryżu po śmierci Tomasza Roger Bacon, który zresztą akceptuje potępienia z roku 1277 i zastępuje metafizykę propozycjami fizyki jako filozofii kosmosu. Fizyce wyznacza zadanie zajmowania się realnie istniejącymi bytami, także wykazywania istnienia Boga. Metafizyce pozostawia badanie tego, co myślane i ogólne. Wywoła to z czasem głęboką niechęć do metafizyki i pełne zaufanie do fizyki, nazywanej

dziś naukami przyrodniczymi. Nauki te w XIX wieku wyparły z zespołu nauk wszelką filozofię, a z obszaru swego przedmiotu, zresztą słusznie, usunęły temat Boga. Temat Boga, człowieka, prawdy, dobra, miłości, wiary stał się przedmiotem wyłącznie aksjologii, treścią zdań o sensie tylko emocjonalnym, to znaczy pozbawionym sensu poznawczego.

4.2. *Dominowanie tematu przyczyn zewnętrznych*

a) **Aspekty historyczne**

Pierwszą postacią arystotelizmu, znanego filozofom Europy, jest arystotelizm neoplatonizujący, wynikający z przypisania Arystotelesowi tekstów Plotyna, Porfiriusza i Proklosa. Arystotelizm ten zaczął oddziaływać na Europę w początkach XI wieku. Zaczął też poszerzać, uzasadniać lub przemieniać tradycję platońską. Poszerzanie polegało na tym, że w metafizykę kosmosu jako układu procesów wbudowano teorię wewnętrznych przyczyn podmiotu procesów. Te podmioty przestały być tylko odległością lub podobieństwem. Stały się wewnętrznie określone. Uzasadnianie polegało na znajdowaniu w neoplatonizującym arystotelizmie wątków właśnie neoplatońskich i na uznawaniu ich za słuszne, gdyż potwierdzone autorytetem Arystotelesa. Przemienianie sprowadzało się do uwyrażniania roli możliwości-materii w zespole przyczyn wewnętrznych bytu jako głównej myśli Arystotelesa i do zmniejszania w tym arystotelizmie roli wątków neoplatońskich. Nie dotyczy to św.

Tomasza z Akwinu, gdyż nie przejął on ani tradycji platońskiej, ani arystotelesowskiej. Raczej precyzując swoje myślenie ujęciami platońskimi i arystotelesowskimi inaczej niż w tych tradycjach ujął byt.

Arystotelizm neoplatonizujący zaczął oddziaływać w początkach XI wieku na Europę średniowieczną i chrześcijańską. Łącząc średniowiecze i chrześcijaństwo E. Gilson uważał za początek średniowiecza pojawienie się chrześcijaństwa, a koniec średniowiecza widział w panteizujących lub ateizujących tendencjach XV wieku. Wielu jednak mediewistów przyjmuje, że średniowiecze pojawia się po upadku kultury greckiej i rzymskiej w V wieku i trwa do wieku XV, a w niektórych nurtach filozoficznych aż do wieku XVII. Przemijającą kulturę grecką utrwała w swych przekładach Boecjusz, ponadto Kasjodor w dziele *Encyklopedia*.

Uczeni wczesnego średniowiecza zastają więc w swych bibliotekach na przełomie V i VI wieku *Organon* Arystotelesa w przekładzie Boecjusza, fragment *Timajosa* (17A-53C) Platona w przekładzie Cyserona i Chalcydusza, dzieła św. Augustyna, encyklopedię Marcjana Capelli i Kasjodora. (W VII wieku pisze encyklopedię Izydora z Seville, a w VIII wieku Będa Venerabilis). W VII wieku papież Grzegorz mianuje Augustyna z Bretanii biskupem Canterbury i wysyła mu książki. E. Gilson sądzi, że były to łacińskie *Grammatica*, gdyż w Canterbury oraz w innych szkołach biskupich i w opactwach uczono metryki, prozodii, retoryki, arytmetyki, astronomii, prawa. Pierwsze teksty średniowiecza zawierając cytaty z Wergiliusza, Juwenalisa, Horacego wskazują na zależność od św. Augustyna, Kasjodora i Izydora z Seville.

Pierwsi średniowieczni pisarze w Anglii z przełomu VII i VIII wieku to Aldhelm z Malmesbury, Winfrid-Bonifacy i Będa Venerabilis. W VIII wieku Karol Wielki gromadzi na swym dworze uczonych, wśród których Alkuin z Yorku w Anglii jest głównym inspiratorem tworzenia w Europie łacińskiej kultury chrześcijańskiej. Kieruje szkołą pałacową, w której pojawiają się jej pierwsi wybitni uczniowie: Fredegisus i Hraban Maur. Ich teksty i teksty uczniów Fredegisusa i Hrabana Maura wyznaczają problematykę filozoficzną, którą Europa do dzisiaj kontynuuje: problem tworzywa i powstania bytów, problem preegzystencji dusz, problem znaku i oznaczonej nim rzeczywistości, problem pojęć ogólnych, problem związku między wiarą i rozumem, granicy między teologią i filozofią.

Dodajmy, że w bibliotece wczesnego średniowiecza znajduje się ponadto tekst Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Ten tekst jest także pierwszą książką filozoficzną na dworze Mieszka I w Polsce. W IX wieku biblioteka średniowieczna wzbogaca się o teksty Pseudo-Dionizego Areopagity. W XI wieku Europa dowiaduje się od podróżników o filozoficznych tezach Arabów, a w XII wieku już czyta napływające z Toledo metafizyczne teksty Arystotelesa, teksty zawierające właśnie arystotelizm neoplatonizujący.

b) Problem stwarzania

Dominuje temat stwarzania pojmowanego jako ruch, powodowany przez zewnętrzną przyczynę sprawczą, którą jest Bóg. Dominuje myślenie, które zaczyna analizę filozoficzną od przyczyn zewnętrznych. Droga do wykrycia istnienia Boga staje się liniowy układ przyczyn, rozumiany jako sprawczy ruch mocy pierwszej przyczyny zewnętrznej.

Do typowej neoplatońskiej analizy stwarzania jako relacji, wiążącej z przyczyną jej skutek, który stawał się przyczyną swego skutku, dołączono teraz temat ruchu. Neoplatońska teza, że przyczyny przekazują moc przyczyn wcześniejszych, nie rozstrzygała początku liniowego układu przyczyn. Nie można było rozstrzygnąć, czy przyczyna pierwsza jest pełnią mocy, malejącej od „więcej” do „mniej” w procesie stwarzania, czy też jest „minimum” mocy, narastającej w procesie przyczynowania od „mniej” do „więcej”. Za pomocą pojęć „całość-część”, „Jedność-wiełość”, „doskonałość-niedoskonałość” ustalono, że Bóg jest początkiem kierunku stwarzania: jest prawdziwym, pełnym bytowaniem, które stwarza nieprawdziwe, częściowe byty. Arystotelesowska teza, że ruch jest naturą stwarzania, że jest sposobem wyłaniania się skutku z przyczyny, pozwalała wiązać skutek z typową dla niej przyczyną sprawczą. Ta przyczyna sprawcza jest zarazem przyczyną celową, to znaczy sama siebie skłania do powodowania skutku przez ruch.

To zinterpretowanie stwarzania teorią ruchu poszerzało i uzasadniało tezę, że przyczyna przekazuje swą moc skutkowi.

Awicenna bez oporów głosił, że Bóg myśląc Siebie emanuje to myślenie, które staje się pochodzącą od Niego formą. Ta forma myśląc siebie tworzy swe ciało, a

myśląc o swej przyczynie emanuje to myślenie, które staje się kolejną, pochodzącą od tego myślenia formą, uzyskującą ciało przez myślenie o sobie. Gdy Bóg myśli ponadto o kolejno wyłaniających się emanatach, to tym samym przyjmuje do wiadomości ich miejsce w drabinie bytów, co równa się udzieleniu im istnienia, czyli przypadłości znajdowania się w tym miejscu i czasie, tu i teraz. Tak wyklada myśl Awicenny pani A. M. Goichon. Według badań ogłoszonych w publikacjach ATK przypadłościowe istnienie wyemanowanych istot (forma i ciało) polega na ich intymnym, tajemniczym przez miłość odniesieniu do Boga jako przyczyny celowej. Istnienie więc to szczegółowy, tajemniczy, tu i teraz los istoty. Istota to skutek stwarzania, jako urealnającego ją, jej wyłamania się z Boga jako przyczyny sprawczej.

Utożsamienie relacji stwarzania z ruchem czyni stwarzanie wprost przejawem przyczyny sprawczej, wyłanianiem się jej mocy, konstytuującej skutek. Stwarzanie jest dynamiczną postacią przyczyny. Sama przyczyna sprawcza jest statycznym początkiem stwarzania.

Arystotelizm neoplatonizujący uzasadnia wcześniejszą tezę Eriugeny o dynamicznym i statycznym aspekcie kosmosu, nazywanego dialektyką natur. Przyczyna sprawcza staje się tylko punktem widzenia jednolitego w swej naturze kosmosu. Takim samym tylko punktem widzenia kosmosu stają się przyczyny wewnętrzne. Później Hegel wyakcentuje tę względność przyczyn, a nawet bytu i niebytu.

Tragiczną konsekwencją tych ujęć już w średniowieczu, a głównie w poglądach Awicenny, wyakcentowanych w pracach Jana Dunska Szkota, jest teza, że Bóg jest w swej naturze przyczyną sprawczą. Jest wyłącznie przyczyną świata. Zagubiło się ujmowanie Boga jako bytu, który może, gdy zechce, dokonywać stwarzania. Do dzisiaj pojmujemy Boga przede wszystkim jako przyczynę sprawczą wszystkiego: świata i nas, dobra i zła, naszych powodzeń i niepowodzeń, szczęścia i nieszczęścia, cierpienia i radości. Utrwalił takie rozumienie Boga swym okazjonalizmem Malebranche.

Ujmowanie Boga jako wyłącznie przyczyny zewnętrznej ma źródło w traktowaniu stwarzania właśnie jako relacji ruchu.

Arystoteles - przypomnijmy - uważał, że zewnętrzna przyczyna sprawcza pobudza materię jako wewnętrzną przyczynę substancji do właściwego jej działania, którym jest ruch, wywołujący zewnętrzny kres relacji i jej kres wewnętrzny, to znaczy

przypadłości i formę. Przyczyna zewnętrzna pośrednio więc powoduje skutki pobudzając materię, by bezpośrednio podmiotowała przypadłości i formę substancji, ujawniane dzięki ruchowi. Ruch stawał się przenoszeniem przypadłości i form ze stanu ukrycia w materii w stan jawności, to znaczy w stan odróżniania się ich od materii. W ogóle przyczynowanie, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, stawało się czynnością tylko oddzielania tego, co zmieszane w materii: oddzielania form. Pochodziły one z materii podobnie jak przypadłości. To oddzielanie było ruchem.

Stwarzanie, pojmowane jako ruch, było więc relacją, której treść wypełniała treść przyczyny sprawczej. Jeżeli przyczyną sprawczą był Bóg, to relacja stwarzania była wypełniona tym, czym Bóg jest. Przenosiła naturę Boga (Eriugena, Awicenna) lub istnienie, stanowiące Boga, w skutek, czyniąc je emanatem Stwórcy (w pewnym stopniu Suarez). Zacierała się granica między przyczyną i skutkiem. Pojawiły się teorie, wyjaśniające stwarzanie jako emanację lub ewolucję. Gdy w teoriach deistycznych oddzielono Boga od świata i wykluczono wpływ Boga na stworzony przez Niego świat, uznano ewolucję za proces powstawania bytów w liniowym układzie przyczyn od „mniej” do „więcej”. Nauki przyrodnicze do dzisiaj uważają ewolucję za jedyny proces powstawania bytów jednostkowych.

Inną, tragiczną, konsekwencją arystotelizmu neoplatonistycznego jest panhylemorfizm, to znaczy teza, że wszystko, co jest, zawiera w sobie materię i formę. Materii, zgodnie z arystotelizmem, przyznano pozycję wewnętrznej przyczyny urealniającej. W średniowieczu św. Bonawentura nawet Bogu oprócz formy przypisywał specyficzną świetlistą materię. Dziś także często uważa się, że materia jest urealniającym byty tworzywem i że formy są wysoko zorganizowaną postacią tej materii.

c) Natura świata

Kolejną aktualną do dzisiaj konsekwencją arystotelizmu neoplatonizującego jest pogląd, że przedmiotem metafizyki jest całość kosmosu. Teza o ujmowaniu całości kosmosu jest neoplatonistyczna. Język i uzasadnienia tezy są arystotelesowskie. Polegają na tym, że mówi się o kolektywnym ujęciu bytu, że całości świata jako bytowi przypisuje się strukturalną jedność, że przynajmniej przyrodzie przypisuje się tę jedność.

Współczesna kosmologia nie waha się przypisywać cechy jedności tak zwanemu światu materialnemu. Mówi się też za deizmem, głównie w teodycei, że przygodność, czyli pochodność, przysługuje całości świata, a nie bytom jednostkowym. Te byty tylko uczestniczą w przygodności świata. Są jego częścią. W antropologii filozoficznej mówi się wyraźnie, że ciało ludzkie jest częścią przyrody (np. W. Granat, R. Ingarden).

W średniowieczu, po zakazie wykładania tomizmu w 1277 roku, tezę o ujmowaniu w metafizyce całości świata tylko istot, treści pojęć powszechnych głosił Roger Bacon. Pozostawił metafizyce - powtórzmy - badanie *esse essentiae* - „bytowania istot”, co zawsze akcentował Awicenna. *Esse actualis existentiae* - „istnienie realnych bytów jednostkowych” włączył do fizyki. Dziedziczą ten pogląd od czasów pozytywizmu nauki przyrodnicze. Dziedziczą więc w teorii przedmiotu swych badań pogląd, a ponadto metodologię Awicenny. I nie można pojąć, dlaczego tak wytrwale do dziś jej bronią.

W nowożytności tezę o ujmowaniu świata jako całości upowszechnił Spinoza. Za Kartezjuszem w języku Arystotelesa twierdził, że istnieje jedna tylko substancja nieskończona, która pojawia się w postaci rozciągłości i myślenia.

Leibniz odrzucił istnienie relacji i własności, głosił izolacjonizm substancji tylko harmonijnie współwystępujących. Berkeley słusznie kwestionując samodzielne bytowanie materii szukał rozwiązań w tezie o tożsamości bytowania i poznania (*esse percipi*).

W filozofii współczesnej wątek całości bytu, tożsamości natury bytów i pojęć kontynuował głównie Hegel.

Po eklektyzmie Ch. Wolffa i idealizmie J. Kanta, jako teorii ustalania w analizie sądów warunków apriorycznych wiedzy, w pierwszej połowie XIX wieku Fichte, Schelling, a głównie właśnie Hegel głoszą, że wiedza jest systemem zbudowanym na jednej zasadzie porządkującej, że pierwszy w analizie filozoficznej jest czyn (proces), a później spowodowany tym procesem byt, że więc przedmiotem filozofii jest stawianie się bytów, że naturą ich stawiania się jest dialektyka, że istotą bytów i myśli jest pojęcie, że trzeba ujmować całość bytu i myśli, że w tej całości, w całości historii filozofii i dziejów świata zawiera się całość prawdy.

W połowie XIX wieku pozytywizm poszukuje w naukach przyrodniczych sposobów ujmowania bytów realnych. Nawiązuje do fizyki Arystotelesa i Awicenny, do tendencji Rogera Bacona. Filozofię, głównie metafizykę, usuwa z zespołu nauk. Pozostawia jej rolę ogólnej teorii, syntetyzującej wyniki nauk, z czasem rolę analizy języka tych nauk. Naukom przyrodniczym wyznacza przedmiot, którym jest to, co daje się ująć przez zmysłowe władze poznawcze. Zarazem to ujęcie czyni kryterium tego, co realnie istnieje. Nie istnieje więc to, czego nie doświadczają nasze zmysły. Tak oto nauki przyrodnicze usytuowały się w transcendentalizmie jako konsekwencji platońskiego uznania relacji, głównie poznania zmysłowego, za przedmiot swych badań. Uważa się w nich ponadto, że jest to jedynie sprawdzalne badanie. Jest sprawdzalne, gdy wyniki eksperymentu zestawia się z hipotezą, czyli właśnie z transcendentalistycznym założeniem sformułowanym przez intelekt. W sumie, wyniki badań sprawdza się ich zgodnością z intelektem. Zgodność twierdzeń z intelektem jest typową tezą idealizmu zarówno teorio-poznawczego, jak i metafizycznego. Współczesne nauki przyrodnicze sytuują się więc z kolei w idealizmie.

Problemy metafizyki, a głównie nękające ludzi pytania eschatologiczne o los człowieka, o sens życia, uzyskały w drugiej połowie XIX wieku cztery wersje wyjaśnień:

- sceptycystyczną, głoszoną przez E. Renana, że nie można dać uzasadnionych odpowiedzi,
- religijną, głoszoną przez H. Newmana, że o najpoważniejszych rozstrzygnięciach decyduje moje osobiste, wewnętrzne przeświadczenie, nawet gdy nie potwierdza go nauka,
- społeczno-ekonomiczną, głoszoną przez K. Marksa, że zmiany społeczne i ekonomiczne zmieniają świadomość człowieka i wyzwolą go z zależności od depersonalizujących go eschatonów,
- tomistyczną, wprowadzoną w 1879 przez papieża Leona XIII, że w metafizyce św. Tomasza z Akwinu należy szukać sposobów zdystansowania kultury i nawiązania kontaktu z realną rzeczywistością bytów.

Te wersje wyjaśnień dziedziczy wiek XX, poszerza je, uzasadnia i przemienia.

4.3. Redukcja przyczyn wewnętrznych do materii

W XIII wieku Dawid z Dinant nawiązując do Arystotelesa głosił pogląd na Uniwersytecie Paryskim, że pierwszą, wyjściową w bycie stałą przyczyną wewnętrzną jest materia. Stanowi ona podmiot przypadłości i formy. Jest ich niezmiennym, trwałym nośnikiem. Przypadłości bowiem i formy wymieniają się w bycie. Zawsze w nim jednak trwa materia: stałe podłoże wymieniających się przypadłości i form.

Dawid z Dinant wyakcentował w materii jej rolę podłoża. Jest ona pierwszym podłożem. Podłoże wszelkich przypadłości i form jest więc materią.

To przesunięcie akcentu z materii na jej rolę podłoża i uznanie podłoża za materię stały się podstawą nieoczekiwanych wniosków. Jeżeli bowiem forma jest podłożem działań umysłowych (intelektualnych i wolitywnych), to jako podłoże jest materią, gdyż każde podłoże jest materialne. Jeżeli Bóg jest podłożem wszystkiego, to jako podłoże jest materią, gdyż właśnie każde podłoże jest materialne.

Teza, że dusza ludzka i Bóg są materią, wywołała sprzeciw teologów. Wywołała też sprzeciw filozofów, którzy uważali, że Dawid z Dinant w swym wykładzie myśli Arystotelesa daje przewagę interpretacji Aleksandra z Afrodyzji.

Pogląd Dawida z Dinant nosi nazwę aleksandrynizmu średniowiecznego. Wydaje się jednak, że do głoszenia materialistycznej wykładni myśli Arystotelesa skłoniła Dawida z Dinant treść raczej *Księgi o przyczynach*, uznawanej przecież za dzieło Arystotelesa.

W *Księdze o przyczynach* dominuje pogląd, że *esse* (bycie, bytowanie) jest podstawowym, wprost niezniszczalnym, wiecznym podłożem *{receptaculum}* wszystkiego, co stanowi byt. To *receptaculum* może zawierać życie i rozumność. Taka całość jest człowiekiem. Można z niej jednak usunąć rozumność. Pozostaje wtedy coś żywego, gdyż o trwaniu kompozycji bytowania i życia decyduje właśnie *esse*. Można z tego, co żywe, usunąć życie. Trwa wtedy samo *esse*, wieczne podłoże (*receptaculum*), niezniszczalna „podściółka” (*stramentum*) form, które w niej dokonują swych działań. Właśnie niezniszczalnie trwa *podłoże-stramentum-esse-byto-wanie*.

Jeżeli czytając przekłady z Toledo Dawid z Dinant połączył *Metafizykę* Arystotelesa z przypisywaną mu *Księgą o przyczynach*, to słusznie chciał uzgodnić temat *esse* jako podłoża formy z tematem materii także jako podłoża formy.

Uzyskał tezę, że bytowanie jest tym samym, co materia, gdyż jest podłożem form. Użył nazwy „materia” na oznaczenie *esse*, gdyż znalazł w tekstach Arystotelesa teorię ruchu, który wskazywał na swą bezpośrednią przyczynę i podmiot, na swe podłoże, bytujące niezniszczalnie i wiecznie.

Pogłębiła się dramatyczna tożsamość bytowania i materii. Uzyskała nowe twierdzenie teza o wieczności podłoża form i przypadłości. *Esse* stało się materią.

Tym samym więc jest bytowanie, dusza. Bóg, materia, gdyż pierwsze jest podłoże. A teoria ruchu wskazuje, że tym podłożem, wewnętrzną przyczyną każdego *compositum*, czymś pierwszym w tej kompozycji, jest materia.

5. Niedokładności filozoficzne w tradycji arystotelesowskiej

Arystoteles już uświadamiał sobie, choć pisał o samodzielności bytu jako substancji, że przedmiotem metafizyki jest byt jednostkowy. Chciał określić wewnętrzną zawartość tego bytu. Nie umiał jednak wyraźnie odróżnić analiz i odpowiedzi teoriopoznawczych od analiz i odpowiedzi metafizycznych. Wiedział, że bezpośrednim przedmiotem i powodem poznania są fizyczne własności bytu i oparte na tych własnościach relacje. Za taką niedyskusyjną relację uznał ruch. I szukał dla bezpośrednio poznawanego ruchu jego bezpośredniego podmiotu. Dla teoriopoznawczo ujętego przedmiotu szukał więc podmiotu ujętego metafizycznie. Tym metafizycznie ujętym podmiotem ruchu jest materia. Materia wymaga jednak osobnego procesu poznania, gdy staje się przedmiotem poznania. Nie ma bowiem przejścia *z poznawania ruchu do poznawania podmiotu ruchu. Osobno bowiem poznaje się przypadłości i osobno poznaje się jej podmiot. A raczej natura podmiotu - już dla metafizycznych ujęć - określa swe przypadłości. Arystoteles uważał więc teoriopoznawcze ujęcie ruchu za drogę do metafizycznego ujęcia ruchu.

Dziś także często sądzimy, że bezpośrednio poznana własność bytu prowadzi do ujęcia jej bezpośredniego podmiotu. Sądzimy też, że podmiot własności lub istotę bytu ujmuje się zawsze łącznie z tą własnością, że więc istotę bytu można ująć tylko z jej

przypadłością. Przyjmujemy wobec tego pogląd, że w naszym poznaniu ujmujemy lub musimy ujmować zawsze dwa przedmioty: własność i jej podmiot, przypadłość i istotę. Tak nie jest. To wynika tylko z pomieszania teoriopoznawczo ujętego przedmiotu poznania z metafizycznym jego ujęciem. Jest to podleganie arystotelesowskiej i zarazem neoplatońskiej teorii poznania, a nie faktom. Jeżeli bowiem ujmujemy w poznaniu zawsze zarazem - dwa przedmioty, to wszystko, co orzekamy o jednym przedmiocie, odnosi się też do drugiego. Nie można wtedy ustalić granicy między tymi dwoma przedmiotami. Ustalenie tej granicy wymaga osobnego procesu poznania. Ustalamy jednak tę granicę, porównując własność z jej podmiotem, przypadłość z istotą. Wprowadzamy wtedy w proces poznania dialektykę i apofatykę, gdyż odróżniamy i porównujemy. Sytuujemy się w ten sposób w arystotelizmie neoplatonizującym. Dzieje się to wtedy, gdy w teorii poznania nie umiemy posłużyć się zasadą nietożsamości dwu bytów. Tę zasadę, pod nazwą zasady niesprzeczności, szeroko omawiał Arystoteles w swej *Metafizyce*, lecz - okazuje się — nie zawsze stosował ją w subtelnych problemach teoriopoznawczych. Posługiwał się, jak platonicy, dialektyką, zawierającą intuicję tej zasady, słusznie sądząc, że nadaje się ona do budowania wiedzy o poznaniu. Owszem, nadaje się do budowania wiedzy, lecz nie teorii samego poznania jako realnej relacji, przenoszącej informacje od poznawanego bytu do władz poznawczych.

a) Niedokładnością więc w myśli Arystotelesa i tradycji arystotelesowskiej jest mieszanie teoriopoznawczego ujęcia przedmiotu z ujęciem metafizycznym. Postacią tego mieszania jest poszukiwanie dla bezpośrednio poznawanego przedmiotu jego metafizycznie ujętego podmiotu.

b) Niedokładnością jest także i przede wszystkim uznanie za punkt wyjścia analizy metafizycznej właśnie relacji ruchu. Arystoteles chciał badać byt jednostkowy w jego wewnętrznej zawartości, a zaczął badać relację. Wyszedł od bezpośrednio poznanej relacji i orzekł, że jej podmiotem jest możność.

c) Niedokładnością ponadto jest utożsamienie możności z materią oraz uznanie jej za pierwotne, wyjściowe tworzywo bytów, podmiotujące i formę, i przypadłości. Tę formę wydobywa z materii ruch, skierowany do wewnątrz bytu. Przypadłości wydobywa z materii ruch, skierowany na zewnątrz bytu.

Ruch wywołuje więc skutki istotowe i przypadłościowe. Arystoteles, zafascynowany ruchem, albo nie dostrzega niedokładności w przypisaniu przyczynie powodowania dwu różnych od siebie skutków, co przecież wymaga dwu oddzielnych przyczyn, albo nie zawsze odróżnia w bycie zmiany istotowe od zmian przypadłościowych, co zupełnie dziwi u odkrywcy różnicy między tym, co istotne, a tym, co nieistotne w bycie, przypadłościowe.

d) Ważną niedokładnością jest teza, że możność jest powodem znalezienia się w bycie jego aktu, teza więc, że nieokreślona możność wyłania z siebie określony akt. To wyłanianie się aktu z możności, swoista emanacja, jest albo przekształceniem się możności jako przyczyny w akt jako skutek, co grozi utożsamieniem przyczyny ze skutkiem, albo

jest podzieleniem się w bycie tego, co zmieszane, na możność i akt. Trudno to rozstrzygnąć, gdyż bezpośrednią przyczyną pojawienia się w bycie aktu jest ruch, wyzwalający w możności i akt, i przypadłości. Ten ruch wywołały w możności przyczyny zewnętrzne. Nie są one współprzyczynami bytu jednostkowego, są tylko przyczynami ruchu, a więc działania materii.

Wynika z tego niedokładność w opisie statusu materii: staje się ona pierwotna i wieczna, stanowiąc jedną z wewnętrznych przyczyn bytu. Staje się pierwotna i wieczna dlatego, że przyczyny zewnętrzne nie są jej przyczynami sprawczymi, lecz przyczynami jej ruchu. Jest pierwotna i wieczna, a zarazem podlega formie. Nie jest więc absolutem.

e) Niedokładnością jest pogląd, że przyczyna sprawcza nie sprawia bytu lub materii, lecz że powoduje tylko funkcjonowanie materii, jej działanie, przenikający ją ruch.

Arystoteles wykrywa w bycie możność i akt, lecz ukazuje właśnie głównie ich funkcjonowanie. Z tego względu mówi częściej o formie i materii, które są aktem i możnością w ich do siebie odniesieniu, właśnie w ich funkcjonowaniu.

Nie ma też u Arystotelesa wyraźnej różnicy między podmiotem i przyczyną wewnętrzną.

f) Wszystkie te niedokładności dziedziczymy także od XI wieku w arystotelizmie neoplatonizującym, który powstał z włączenia w myśl Arystotelesa myśli Plotyna, Porfiriusza, Proklosa.

Niedokładnością jest utożsamienie stwarzania z ruchem. Bóg bowiem jako Stwórca jest wtedy przyczyną ruchu w bytach lub — poprzez ruch - przyczyną odnoszenia się bytów do siebie. Nie jest przyczyną bytów. Jest przyczyną ich działania. Może, aby to przezwyciężyć, Awicenna zdecydował się na uznanie stwarzania za emanację, na przekształcenie więc tezy o wyłanianiu się formy z możliwości w tezę o oddzielaniu się od Boga Jego myśli jako osobnej istoty.

Niedokładnością stał się z kolei ciąg przyczyn, ich liniowy układ, w którym nie można już rozpoznać pierwszego, początkowego bytu. Można jedynie ująć moc sprawczą tego pierwszego bytu.

Niedokładnością stało się uznanie stwarzania za sprawczy ruch mocy przyczyny zewnętrznej.

Tę sprawczą przyczynę zewnętrzną uznano zarazem za zewnętrzną przyczynę celową. Znaczy to, że przyczyna sprawcza sama siebie skłania do powodowania skutku poprzez ruch. Znaczy to także, że jest zarazem przyczyną tego, że byt jest, i tego, czym jest, jego bytowania i jego istoty.

g) Niedokładnością jest wychodzenie od przyczyn zewnętrznych dla określenia wewnętrznych przyczyn bytu. Arystoteles zalecał rozpoczynanie analiz metafizycznych od przyczyn wewnętrznych. Sam jednak zaczął analizę metafizyczną od ruchu, od zewnętrznej przyczyny, ujawniającej, tak sądził, możliwość i akt. Pomylił aspekt teoriopoznawczy analiz z aspektem metafizycznym.

CZEŚĆ TRZECIA.

ZASYGNALIZOWANIE TOMIZMU

(BYT JAKO ISTNIENIE I ISTOTA PRZEDMIOTEM METAFIZYKI)

1. Nie arystotelizm, lecz tomizm (próba polemiki z o. J. M. Bocheńskim)

W wywiadzie, opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym” z datą 6 grudnia 1981, o. J. M. Bocheński wyraża pogląd, że „człowiek dziś żyjący nie ma innego wyboru: trzeba być albo arystotelikiem, albo heglistą”, a to przecież znaczy zarazem platonikiem.

Odpowiedzmy zaraz, że, owszem, nie ma innego wyboru: trzeba bowiem być tomistą. Znaczący to, że filozof, który z pomocą historii filozofii, a więc dzięki wielkim przymysłom, precyzuje swoje rozumienia i ich ujęcia, nie może dziś już być ani arystotelikiem, ani heglistą. Arystotelizm i heglizm, odczytane jako realizm i idealizm, co wprowadza w perspektywę teoriopoznawczą, stawiają człowieka wobec niezgodności wiedzy z poznawanymi bytami. Aby tę niezgodność usunąć, filozof poszukuje perspektywy metafizycznej. W tej perspektywie arystotelizm jest pluralizmem bytów, heglizm jest monizmem. Jako idealizm i monizm, heglizm nadaje się tylko do odrzucenia. Arystotelizm jako realizm i pluralizm nie wytrzymuje do końca konfrontacji z rzeczywistością bytów, do których poprzez metafizykę nas prowadzi. „Poza logiką jest” bowiem nie „tylko nonsens”, lecz właśnie rzeczywistość.

Rozumiem, że wyrażenie „poza logiką jest tylko nonsens” jest wezwaniem do odpowiedzialnego myślenia. Osoby polemizujące z metafizyką bytu biorą jednak z tego wyrażenia zachętę do negacji metafizyki, do uznania logiki za naukę pierwszą, a tym samym do oparcia filozofii na analizie myślenia, wiedzy, w sumie kultury, ewentualnie do poddania rzeczywistości prawom logiki, sądząc, że wyrażają one niezmiennie prawa myślenia. Jeżeli nawet by tak było, to z tego nie wynika, że filozofia sprowadza się do

analizy myślenia, wiedzy, kultury lub że z ich analizy ma wychodzić do rzeczywistości. Rozważając choćby arystotelizm wiemy, że jest odwrotnie: pierwsza jest rzeczywistość, wtórne są myślenie, wiedza, kultura, logika i analiza. I są one o tyle skuteczne i użyteczne, a w pewnym sensie nawet prawdziwe, o ile wyrażają rzeczywistość bytowania, a nie podmiot myślenia, który jest wtedy tym podmiotem, gdy jest receptywny i wtórnie aktywny, to znaczy w obszarze odebranych informacji (*species*). Opierając się na niezmiennych prawach myślenia, wynik recepcji weryfikuje jednak nie intelekt, lecz realność poznawanych bytów, ujęta przez intelekt i wyrażona w metafizyce. Logika wciąż precyzowana jest historią, pomaga wykryć tylko i aż nieadekwatność między metafizyką i rzeczywistością. Tej metafizyki jednak nie może ani wytworzyć, ani zastąpić. Dzięki logice, lecz wciąż w powiązaniu myślenia z historią filozofii, wiemy jedynie, że metafizyka Arystotelesa wymaga korekty. Dokonać jej może korzystający z historii filozofii filozof bytu.

Rozważając rzeczywistość za pomocą ustaleń Arystotelesa, św. Tomasz z Akwinu dostrzegł, że jest ona więcej niż tylko formą i materią, że wobec tego Arystoteles w swej metafizyce nie wyraził współstanowiącego bytu aktu istnienia. I św. Tomasz nie mógł poprawić tej metafizyki. Mógł jedynie wypracować nową metafizykę, w której akt istnienia wyznacza rozumienie formy i materii. Nie ma ich bowiem bez aktu istnienia.

Tę różnicę między arystotelizmem i metafizyką św. Tomasza z Akwinu uwyraźnił E. Gilson. Wciąż jednak grozi filozofom, nawet po lekturze dzieł św. Tomasza i tekstów E. Gilsona, myślenie arystotelizmem, wyrażonym w języku tomizmu. I dodajmy, że częstą odmianą tomizmu jest dziś tomizujący arystotelizm, za którym zresztą opowiada się także o. J. M. Bocheński.

Uważając, że musimy wybrać albo arystotelizm, albo heglizm, i sugerując wybór arystotelizmu dla jego teorii *hyle* i *morfe* (materiału i treści) jako „narzędzi do analizy”, o. J. M. Bocheński zarazem radzi teologom wypracowanie teologii analitycznej. Sądzi bowiem, że „analityczna teologia... to byłby prawdziwy tomizm”, gdyż św. Tomasz „zawdzięcza swoją wielkość między innymi temu, że zastosował odważnie wbrew wszystkim współczesnym mu kołtunom - nową logikę do zagadnień wiary”. Teologia, podobnie jak humanistyka, która jest tylko bardziej złożoną i trudniejszą postacią nauk przyrodniczych, „powinny być zbudowane logicznie, to jest w ramach logiki formalnej.

A logika formalna naukowa jest tylko jedna dzisiaj, mianowicie logika matematyczna”. Poza tą logiką jest według o. J. M. Bocheńskiego właśnie „tylko nonsens”. Propozycja o. J. M. Bocheńskiego jest następująca:

mamy do dyspozycji nasze myślenie i nauki, jak np. teologia, humanistyka, nauki przyrodnicze. Nasze myślenie jest arbitrem, który wie, że nauki „powinny być zbudowane logicznie”. Ta logiczność ma jedną postać: właśnie postać logiki formalnej, której wersją naukową jest logika matematyczna. Tylko nauki przyrodnicze stosują logikę matematyczną. Powinna ją stosować także humanistyka i teologia. Zastosowanie w teologii tej logiki byłoby tomizmem. Tomizm wobec tego to odważne stosowanie logiki „do zagadnień wiary”.

I znowu muszę dodać, że rozumiem to uproszczone w wywiadzie myślenie o. J. M. Bocheńskiego. Rozumiem, że jest ono układem akcentów, wezwaniem do logicznego budowania nauk. Sądzę też, że na to wezwanie wielu tomistów stara się już od dawna odpowiedzieć w swych publikacjach. Sądzę jednak zarazem, że logiczność nie ma wyłącznie postaci logiki matematycznej i że tomizm nie polega tylko na stosowaniu logiki w teologii. Owszem, św. Tomasz posługiwał się logiką Arystotelesa, także jego teorią materii i formy, zarazem jednak historią filozofii, rozważając w „zarzutach” tak wiele przecież różnych stanowisk. I nie chodziło mu tylko o logiczne zbudowanie teologii. Chciał przede wszystkim zrozumieć rzeczywistość. Stawiał jej dwa podstawowe pytania: czy jest i czym jest (*an sit, quid sit*). Stawiał takie pytania wszystkim bytom. Doprowadziły go one do zrozumienia, że każdą kompozycję z formy i materii wyprzedza urealnijający tę kompozycję akt istnienia, zawarty w niej jako akt bytu. Takie rozumienia, wyrażone w zdaniach, stanowiły metafizykę:

pierwszy zapis rzeczywistości. Ten zapis weryfikowała konsekwencja: żadne zdanie metafizyki nie może być negacją istnienia. Ta konsekwencja skuteczniej niż brzytwa Ockhama oczyszczała metafizykę, teologię, teorię człowieka, filozofię przyrody z problemów pozornych, a logikę sytuowała we właściwym jej miejscu nauki pomocniczej, a nie rozstrzygającej. Rozstrzyganie należało do rzeczywistości, jawiącej się w intelektach w postaci rozumienia wyrażonego najpierw w metafizyce.

Prawdziwy tomizm to wyrażone rozumienie jednostkowych bytów istniejących. To wyrażone rozumienie stanowi metafizykę. Tomizmem jest myślenie metafizyką,

która koryguje wyrozumowaną warstwę teologii, humanistykę, nauki przyrodnicze i nawet logikę. Jest to myślenie bytami istniejącymi tak konsekwentne, że naprawiające samą nawet metafizykę przez usuwanie z niej subtelnie w niej splatanych twierdzeń głównie Arystotelesa i Awicenny z twierdzeniami św. Tomasza. Jest to z kolei rozwijanie w metafizyce św. Tomasza ujęć zasygnalizowanych i ukazywanie aspektów bytu jeszcze dotychczas nie zidentyfikowanych, lecz wynikających z rozumienia bytu jako istnienia i istoty. Jest to wspaniałe poszerzanie i pogłębianie rozumienia, coraz pełniejsze widzenie rzeczywistości w stanowiących byty przyczynach wewnętrznych i zewnętrznych, widzenie własności bytów i wyznaczonych przez nie relacji. To dosłownie bierne oczyszczenie intelektu, doznawanie rzeczywistości, która kontemplujący ją intelekt uwalnia od nawyku dopowiadania o niej tego, czym nie jest, i skłania do wyrażania tylko wywołanych rozumień.

Tak rozumiejąc i uprawiając metafizykę, tak otwierając się na rzeczywistość dzięki treningowi, którym jest studium historii filozofii - polegające na wnikaniu w skomplikowane rozumowania, uczące logiczności skuteczniej niż matematyka, gdyż wiążące intelekt z realnością, a nie z myślانymi możliwościami, przyzwyczajające do kontaktu z bytami, a nie z pojęciami - możemy dziś prezentować słuchaczom przemyślenie choćby teorii przyczyn celowych i zastosowania tej teorii w metafizyce człowieka, z kolei uwyrażnienie teorii obecności przez odróżnienie relacji osobowych, opartych na własnościach transcendentálnych, od relacji poznawania i decyzji, opartych na własnościach istoty, ponadto pogłębienie teorii stwarzania w stosunku do dotychczasowej literatury i zwrócenie uwagi, że nie przyczyna sprawcza, lecz przypadłości podtrzymują byty w ich istnieniu. Nie powtarzamy werbalnie ujęć św. Tomasza, lecz myślimy jego rozumieniem bytu. A staramy się to robić po prostu tylko konsekwentnie. Ta konsekwencja prowadzi do ukazywania aspektów bytu jeszcze dotychczas właśnie nie zidentyfikowanych.

Myślę, że odnosi się do nas zdanie z wywiadu o. J. M. Bocheńskiego, że „być tomistą nie znaczy powtarzać wszystko, co powiedział św. Tomasz, ale postępować tak, jak on byłby w naszym położeniu postąpił”.

Rozumiem to zdanie w ten sposób, że św. Tomasz nie porzuciłby metafizyki dla logiki, gdyż jego wrażliwość na realne istnienie, a mniej na logicznie opisywane

możliwości, kierowała go do rzeczywistości bytów. Nie włączyłby też w swą myśl heideggeryzmu, co robi dziś tomizm transcendentálny, gdyż przecież prawie wzruszająco bronił się przed subtelnymi ujęciami Awicenny, stosując je na równi z ujęciami Arystotelesa. Tylko więc posługiwał się ich ujęciami, lecz sam rozważał rzeczywistość. Ich metafizyka była jego drogą do zrozumienia bytu w tym *an sit* i *quid sit*. Tą metafizyką, a nie logiką, precyzował teologię. Owszem, logicznością, lecz logiczność jest naturą raczej metafizyki niż logiki.

Nie powtarzamy wszystkiego, „co powiedział św. Tomasz”. Posługujemy się jego myślą. To, co ukazujemy w bytach, nie zawsze jest opisane w jego tekstach. Jest jednak wynikiem konsekwentnego pobudzania naszego myślenia jego rozumieniami, myślenia poddanego rzeczywistości. A rozpoznając rzeczywistość przekonujemy się, że św. Tomasz wyraził ją w swej metafizyce i że wiele jest jeszcze do wyrażenia. Staramy się to dopowiedzieć.

2. Tomizm i jego twierdzenia

2.1. Zagadnienia przygotowujące do zrozumienia tomizmu

Tomizmem jest myśl św. Tomasza (1225-1274), upowszechniana przez studiowanie i głoszenie treści jego dzieł.

Aby tę myśl przedstawić zgodnie z treścią dzieł, trzeba ją zrozumieć. Nie wystarczy werbalne jej zaprezentowanie. Zrozumienie jednak odbywa się na dwu drogach: poznawczej i erudycyjnej. Droga poznawcza pozwala na jednakowe ujęcie myśli św. Tomasza. Droga erudycyjna zmienia wykład tomizmu, gdyż wpływa na drogę poznawczą.

a) Zrozumienie przez poznanie

Zrozumienie myśli św. Tomasza na drodze poznawczej polega na tym, że czytając jego dzieła zarazem według jego wskazań i wyjaśnień obserwujemy wpływ bytu na władze poznawcze. To, co przejęliśmy, jest skutkiem wpływu oddziałujących na nas strukturalnych „części” bytu, które są przyczynami tych struktur. Te przyczyny są wewnątrz oddziałującego bytu. Wpływ bytu na władze poznawcze jest poznaniem i

zajmuje się nim teoria poznania. To, co wpływa, jest bytowaniem, a identyfikowanie tego bytowania jest metafizyką.

Poznanie i bytowanie to dwa realne fakty tak powiązane, że poznanie pozwala zrozumieć byt, czyli biernie odebrać oddziałujące na intelekt możliwościowy „części” jego struktury, a bytowanie jest przyczyną tego zrozumienia. Poznanie jest cechą podmiotu poznającego. Bytowanie jest niezależną od poznania, wcześniejszą niż poznanie, jednostkową strukturą, ukonstytuowaną z wewnętrznego w tej strukturze powodu realności i powodu tożsamości. Powód realności jest istnieniem bytu, powód tożsamości jest istotą bytu, zawsze jednostkowego.

Istnienie przejawia się jako realność tego bytu, jego odrębność, jedność „części”, udostępnianie tego, czym jest byt, co nazywamy prawdą, wywoływanie dążenia do życzliwej i ufnej więzi z poznawanym bytem, co nazywamy dobrem.

Istota przejawia się w zdolności lub władzy poznania, co w rozumnych bytach nazywamy intelektem możliwościowym, oraz w zdolności lub władzy podejmowania decyzji, co w tych bytach nazywamy wolą. Jest w człowieku także intelekt czynny, który tworzy wiedzę z informacji zawartych we władzach poznania, a gdy dzięki metafizyce pilnie współpracuje z intelektem możliwościowym, usprawnia człowieka w mądrości jako równoczesnym ujmowaniu prawdy i dobra. Wola dzięki wierności względem dobra nabywa prawości.

Dopowiedzmy, że bytem jest każda jednostkowa struktura, zawierająca w sobie przyczynę swej realności i tożsamości, a więc swe własne istnienie i swą własną istotę.

b) Zrozumienie za pomocą erudycji

Zrozumienie myśli św. Tomasza za pomocą erudycji polega na odróżnianiu jego ujęć od ujęć innych filozofów. Polega też na uwyrażnianiu akcentów, stawianych przez św. Tomasza. Nie zawsze polega na skłanianiu do powtórzenia zalecanej przez św. Tomasza więzi poznawczej z bytem i na zgodnym z prawdą dążeniu do zrozumienia bytu oraz rozpoznania w nim stanowiących go pryncypiów.

Zdarza się, że tomiści nie mogą zdystansować własnej erudycji, że wobec tego w wyjaśnianiu istnienia bytu posługują się pojęciami innych filozofów, że w myśli św.

Tomasza akcentują coś, co według nich jest użyteczne dla czasów, w których żyją i działają.

Erudycja tomistów, ich niedokładne ujęcie istnienia, akcentowanie użytecznych dziś rozwiązań, a nie tych, które są wiernością wewnętrzej strukturze bytu, stanowią powody różnic w wykładzie myśli św. Tomasza. Te najwyraźniejsze różnice, a tym samym najczęstsze wersje tomizmu, są następujące:

- Utożsamienie myśli św. Tomasza z myślą Arystotelesa (np. w XV wieku Kajetan, dziś o. J. M. Bocheński).
- Naświetlanie myśli św. Tomasza ujęciami neoplatońskimi (np. już w XIII wieku Idzi Rzymianin, dziś F. van Steenberghen).
- Ujęcie istnienia na sposób Awicenny, mimo że stosuje się terminologię św. Tomasza (np. w XIII wieku Tomasz Sutton, dziś J. Maritain, podkreślający intuicję bytu i utożsamiający stwarzanie z *conservatio esse*).
- Weryfikowanie tez metafizyki św. Tomasza wynikami nauk szczegółowych (np. tomizm Iowański).
- Wiązanie wprost twierdzeń o bycie z modnymi dziś kierunkami filozoficznymi (np. Gemelli z heglizmem, Marechal z kantyzmem, Mounier z marksizmem, współcześni filozofowie i teologowie z heideggeryzmem, jak Siewerth i Rahner).

Tomizmem tradycyjnym nazywamy wszystkie kompilacje myśli św. Tomasza z tezami innych filozofów. Tomizmem Iowańskim nazywamy wyodrębniające się mieszanie tez metafizyki z tezami nauk przyrodniczych. Tomizmem transcendentalem nazywa się wiązanie tomizmu z myślą Kanta i Heideggera. Tomizmem egzystencjalnym jest dążenie do uwolnienia myśli św. Tomasza od obcych twierdzeń i wyakcentowanie w bycie roli istnienia, lecz jeszcze podleganie nastawieniom esencjalistycznym Arystotelesa, intuicjonizmowi Awicenny, empiryzmowi i wymaganiom pozytywizmu. Wyróżnia się też tomizm konsekwentny, bezwzględnie wiemy dobrze zrozumianej treści tekstów św. Tomasza.

c) Tomizm wierny treści tekstów

Tomizm wiemy treści tekstów przez wnikliwe dociekanie tej treści, korzystający z drogi poznawczej jako obserwowania wpływu bytu na władze poznawcze oraz jako identyfikowania przyczyn, wywołujących skutki poznawcze, jest właśnie nazywany tomizmem konsekwentnym. Zgodnie z tym tomizmem rozumie się istnienie jako stworzone pryncypium, zapoczątkowujące byt jednostkowy przez urealnienie w nim istoty, a zarazem ukazuje się rozpoznawanie istotowych pryncypiów oraz transcendentaliów jako przejawów istnienia przenikających istotę już w recepcji bytu przez intelekt możliwościowy. Te pryncypia wyjaśnia się przez istotowy układ przyczyn i skutków, przestrzegając pluralizmu. Odróżnia się relacje istnieniowe od istotowych. Z relacjami istnieniowymi wiąże się rozpoznanie aktu istnienia, a gdy te relacje istnieniowe są osobowe, uzyskuje się sposób wyjaśniania humanizmu, religii i poznania mistycznego. Z relacjami istotowymi wiąże się recepcję jedności pryncypiów istotowych, co daje szansę na wyjaśnienie twórczości i postępowania, tym samym sztuki i etyki.

2.2. *Poznanie i bytowanie zgodne z rozumieniem treści tekstów św.*

Tomasza

Rozumienie poznania i bytowania, zgodne z treścią tekstów św. Tomasza, może być zawsze nazywane tomizmem konsekwentnym.

Tomizm konsekwentny to po prostu wyprowadzanie twierdzeń szczegółowych z ujęcia pryncypiów za pomocą właściwego intelektowi rozpoznawania przyczyn i skutków. Uwalnia to od kompilacjonizmu jako wprowadzania do tomizmu twierdzeń z innych filozofii, gdy brakuje jakichś szczegółowych ustaleń. Owszem, św. Tomasz nie podjął wielu zagadnień jako ujęcia układów relacji. Jednak gdy zna się pryncypia współstanowiące byt, można trafnie omówić każdy układ relacji, gdyż wyznacza je natura bytu.

Zagadnienie pryncypiów staje się więc pierwszym problemem zarówno realistycznej teorii poznania, jak i metafizyki bytu.

a) Poznanie pryncypiów razem z transcendentiami polega na ich odbiorze przez intelekt możnościowy, który reaguje tylko na pryncypia i transcendentalia. Inne „części” bytu, np. przypadłości, chwyta zmysłowa *vis cogitativa*, tworząc z nich zakresy gatunkowe i rodzajowe. Intelekt w czynności abstrahowania tworzy dla tych zakresów symbole, nazywane pojęciami powszechnymi. Gdy pryncypia i transcendentalia oddziałają na intelekt możnościowy, w tym intelekcie powstaje „słowo serca” jako bytowy powód naszego zwrócenia się do oddziałującego bytu. Zwracamy się za pomocą relacji, wyzwalanych przez transcendentalia, głównie relacją-miłości i wiary jako życzliwością i zaufaniem. Nie zwracamy się za pomocą wiedzy gdyż jeszcze jej nie mamy. Musi ją utworzyć intelekt czynny we współpracy ze zmysłowymi władzami poznawczymi. Tworzy tę wiedzę z materiału, który zastaje w świadomości jako obszarze skutków działania tych władz. Intelekt czynny nie wykracza poza obszar świadomości, nie kontaktuje nas z bytami. Pracuje na *species*. Recepcja pryncypiów, nasze skierowanie się do nich za pomocą relacji istnieniowych stanowią „mowę serca” jako wymianę realnych relacji.

Wyakcentowanie roli „mowy serca”, związanie tworzenia zakresów z *vis cogitativa*, przypisanie intelektowi czynnemu tworzenia symboli zakresów to niektóre tezy tomizmu konsekwentnego w dziedzinie teorii poznania.

b) Wewnątrz realnego bytu jednostkowego pryncypia, równorzędne we współstanowieniu bytu, odnoszą się do siebie jak przyczyna do skutku. Akt istnienia urealnia istotę i aktualizuje jej ustrukturuwanie, a wywołane dopuszczonym przez istnienie wpływem otaczających substancji jako przyczyn celowych. Urealnienie i aktualizowanie są odnoszeniem się istnienia do istoty. Stanowią więc wewnętrzne w bycie relacje transcendentalne. Akt istnienia ze względu na więź z istotą staje się wyłącznym aktem tej istoty. Trzeba w związku z tym mówić o typach aktów istnienia odpowiednio do odmian bytów. Mówimy więc o Samoistnym Istnieniu, o istnieniu bytów osobowych, o istnieniu bytów nieosobowych, o istnieniu przypadłości.

Ważnym sposobem poznania istnienia staje się wytłumaczenie subsystemu jako istoty przenikniętej realnością. Ta realność jest przejawem istnienia. Realność istoty odnosi do źródła realności, do znajdującego się w bycie obok istoty aktu istnienia. Prowadzi to do wykrycia partycypacji, która dzieje się między istnieniem i istotą.

Między Samoistnym Istnieniem i stworzonym istnieniem zachodzi przyczynowanie, a nie partycypacja.

Bóg, który jest Samoistnym Istnieniem, jak każde istnienie przejawia się w transcendentaliach i tylko one stanowią atrybuty Boga. Nie ma w Bogu innych elementów strukturalnych. Ze względu na to nieskończoność, trwanie, wieczność, niezmienność, niematerialność nie są atrybutami Boga, lecz statusem lub pozycją Boga w porównaniu z innymi bytami. Ponieważ porównanie jest sposobem uzyskiwania ocen, status Boga jest Jego własnością aksjologiczną.

Takie wyjaśnienie atrybutów Boga jest najwyraźniejszym przykładem właściwego tomizmowi konsekwentnemu rozumienia treści tekstów św. Tomasza.

2.3. Bóg i człowiek jako najważniejsze przedmioty metafizycznych identyfikacji

Metafizyka bytu, skupiająca uwagę na wewnętrznych pryncypiach bytu jednostkowego, jest lekcją i podstawą uzyskiwania twierdzeń o przedmiocie badań każdej dyscypliny filozoficznej, a nawet innych nauk. Jest dociekaniem elementów strukturalnych przedmiotu badań. To dociekanie polega na ustalaniu, co w danym przedmiocie jest przyczyną, a co skutkiem. Tak zresztą pracuje intelekt, że wiąże skutki z ich przyczynami. Można to stosować w każdej nauce.

a) Teodycea jako metafizyka Boga

Teodycea jest wprost częścią metafizyki. Jej twierdzenia dotyczą rozpoznanej przez intelekt Pierwszej Przyczyny Sprawczej każdego istnienia bytów jednostkowych. Ta Pierwsza Przyczyna Sprawcza jest Bogiem. Teodycea wyjaśnia Boga jako samoistne istnienie. Aby ogarnąć całość tematu, sięga także do teorii poznania istnienia Boga.

a1) Poznanie istnienia Boga wymaga zastosowania układu skutków i przyczyn.

Rozpoznajemy w każdym bycie jego istnienie, urealnijając istotę, która podmiotuje przypadłości. To istnienie nie jest sprawiane przez istotę bytu, gdyż istota dzięki istnieniu staje się realna. Istnienie jest przyczyną jej realności. Nie sprawiają istnienia także przypadłości. Także nie może ono pochodzić z nicości, gdyż nicości nie ma, a wobec tego niczego nie sprawia. To istnienie nie może być samoistne, gdyż jest

powiązane z istotą jako urealnijający ją akt. Jako akt zawsze wiąże się z istotą jako możliwością, współstanowiącą z tym istnieniem jeden byt. Istnienie więc zależy od istoty we współstanowieniu z nią bytu. Jako zależne musi być pochodne od proporcjonalnej przyczyny. Dla istnienia bytu jednostkowego przyczyną sprawczą może być tylko istnienie, lecz samoistne, nie mające przyczyn, pierwsze. To Samoistne Istnienie jako pierwsze jest Bogiem, który swą mocą stwarza istnienie pochodne, gdy podejmie taką decyzję. Poznaje i decyduje, lecz na sposób pryncypium. Z tego względu jako Istnienie, które jest pryncypium wszystkiego, jest zarazem Intelktem i Wolą. Poznając i decydując jest Osobą.

a2) Metafizyczne identyfikowanie Boga polega na określeniu natury Boga jako przyczyny sprawczej zależnych i pochodnych istnień. Drogą do tego określenia jest rozpoznanie charakteru tych istnień. Są realne, a więc ich przyczyna jest realna. Są aktami istnienia, a więc ich przyczyna jest aktem istnienia. Ta przyczyna jest aktem samoistnym, gdyż tylko niezależność od przyczyn czyni akt Istnieniem Samoistnym, które nie ma początku i nie przestanie istnieć. Naturą bowiem Samoistnego Istnienia jest niczym nie zagrożone trwanie. Każde istnienie jest w bytach ich pryncypium, a więc czymś zapoczątkowującym realne bytowanie. Samoistne Istnienie jest wobec tego także pryncypium. Jednak nie zapoczątkowuje różnych od siebie bytów, gdyż nie wchodzi w strukturę żadnego bytu poza sobą. Jedynie stwarza istnienia jednostkowych bytów przez urealnienie ich poza sobą, a te tworzone istnienia zapoczątkowują byt.

Samoistne Istnienie jak każde istnienie się przejawia. Te przejawy to realność, odrębność, jedność, prawda, dobro, piękno. Są one atrybutami Boga, wchodzącymi w pełne wyposażenie Boga jako bytu.

Powtórzmy, że inne atrybuty przypisywane Bogu mogą być tylko przez porównanie z innymi bytami określanie pozycji lub statusu Boga wśród bytów. Te atrybuty są tylko atrybutami aksjologicznymi.

Samoistne Istnienie jako pierwszy byt, rozumnie stwarzający i wywołujący miłość, jest Bogiem. Jest Bogiem-Osobą, gdyż tylko osoby rozumieją i kochają.

b) Antropologia filozoficzna jako metafizyka człowieka

W antropologii filozoficznej identyfikuje się człowieka jako istnienie i istotę. W istocie człowieka rozpoznaje się intelekt jako przypadłość i władzę rozumnego

poznania. Rozpoznaje się też wolę jako przypadłość i władzę podejmowania decyzji. Rozpoznaje się ponadto materię jako podmiot ciała.

b1) Ciało ludzkie jest właśnie najpierw materią jako możliwością, przenikniętą rozciągłością. Jest zarazem zespołem przypadłości fizycznych, komponujących się w organa oraz władze zmysłowe poznawcze i pożądawcze. Całe ciało wyprzedza tak zwana materia utworzona przez duszę, przygotowana jako wzorzec ciała (*materia praejacens*), czyli jakby układ przyczyn celowych, wpływających na komponowanie się ciała, wyznaczających więc ciało jako kompozycję. Owa *materia praejacens* zarazem przenika ciało. Stanowią ją substancje otaczające człowieka, takie jak np. białko, węgiel, wapń, żelazo, które wewnątrz ciała aktywizują i regulują działania poszczególnych organów. Są więc na zewnątrz ciała, nie wchodzą w jego budowę, jedynie je przenikają. Jako zewnętrzne wobec ciała są najpierw postrzegane i są uważane za nasze ciało. Są także przedmiotem leczenia, które polega na powodowaniu równowagi między tymi substancjami i oddziaływaniu na ciało człowieka przez *materia praejacens*.

b2) Dusza jest formą ciała. Jest więc powodem tworzenia się ciała. Zarazem z tym ciałem współstanowi istotę człowieka. Ciało jako materia i układy przypadłości nie jest strukturą samodzielną. Jest niesamodzielną „częścią” człowieka. Dusza jako forma jest aktem ciała. Akt i możliwość wzajemnie się łączą w jedną strukturę. Dusza jest samodzielna w swym istnieniu, lecz niesamodzielna bez ciała w poznaniu i decyzjach. Tworzy z ciałem jedność substancjalną. Nawet oddzielona od ciała przez śmierć, jako rozpad ciała, zachowuje w sobie stałe skierowanie do ciała. Jest niepowtarzalną duszą tego jednostkowego człowieka. Nie ginie z chwilą śmierci człowieka, gdyż jako możliwość o charakterze formy jest wciąż ogarnięta przez akt istnienia. Jej niezniszczalność lub nieśmiertelność ma źródło w tym ogarnięciu jej przez akt istnienia.

Duszę stanowi forma i możliwość niematerialna jako podstawa intelektu i woli. Powtórzmy, że jako forma dusza jest zawsze skierowana do ciała i że tym ciałem w człowieku jest możliwość materialna i podmiotowane przez materię przypadłości fizyczne, aktywizowane przenikającymi ciało substancjami otaczającymi.

b3) Człowiek jako dusza i ciało jest zarazem osobą. Wskazuje na to w człowieku jego intelekt możliwościowy jako podstawa rozumień. Wskazuje na to także istnienie,

które swym przejawem realności wyzwala wiązanie się osób przez miłość. Jako osoba człowiek więc rozumie byty i odnosi się do nich z miłością.

Osoba to byt jednostkowy, w którego subsystencji akt istnienia spowodował intelektualność, a przez przejaw realności całą osobę uzdolnił do powiązań przez miłość. Nauka o przejawach istnienia jako własnościach transcendentalnych bytu wzbogaca antropologię filozoficzną o teorię relacji osobowych.

b4) Relacje osobowe, wyzwlane przez przejawy istnienia w człowieku i w Bogu, który jest Istnieniem, realnie wiążą człowieka z Bogiem przez miłość, wiarę i nadzieję. Te powiązania są religią w istnieniowej warstwie ich relacji. W warstwie istotowej są ze strony człowieka kierowaniem do Boga naszych przypadłościowych działań. Ze strony Boga są przenoszeniem się w istotę człowieka Osób Trójcy Świętej. Bóg Trójosobowy nie może przebywać w intelekcie człowieka, gdyż stanowiłoby to nieustanne doświadczenie mistyczne. Nie może też przebywać w woli ludzkiej, gdyż dawałoby to pełne osiągnięcie szczęścia. We władzach i relacjach sytuują się cnoty wlane i dary Ducha Świętego, rodzące się z łaski, gdy łaskę jako możność lub bierną zdolność posłuszeństwa Bogu aktywizuje Chrystus Eucharystyczny.

Teoria relacji osobowych wyjaśnia naturę religii, gdy relacje osobowe wiążą nas z Bogiem. Wyjaśnia też humanizm, gdy relacje osobowe wiążą ludzi z ludźmi. Religia i humanizm są naturalnym skutkiem relacji osobowych.

3. Bóg i mowa serca

3.1. Różnice między *intellectio* i *ratiocinatio*

Św. Tomasz z Akwinu odróżnia *intellectio* od *ratiocinatio*. *Intellectio* wiąże z mową serca, którą nazywamy także poznaniem niewyraźnym. *Ratiocinatio* wiąże z mową wewnętrzną i zewnętrzną, co nazywamy poznaniem wyraźnym. *Intellectio* polega na doznaniu przez intelekt możnościowy - pryncypiów istoty bytu wraz z ogarniającą te pryncypia jednością, stanowiącą przejaw istnienia bytu. *Ratiocinatio* natomiast jest tworzeniem przez intelekt czynny i zmysłowe władze poznawcze pojęć i nazw, sądów i zdań, rozumowań i układów zdań (np. dedukcja, indukcja, redukcja). *Intellectio* to realna relacja bytu, oddziałującego na intelekt możnościowy. *Ratiocinatio*

jest zespołem relacji myślnych, tworzonych przez człowieka z treści nabywanych w *intellectio* i z wyobrażeń. Ten zespół relacji stanowi wiedzę.

Dodajmy więc, że skutkiem *intellectio* jest rozumienie czyli doznanie przez intelekt pryncypiów istoty oddziałującego na nas bytu. Skutkiem *rationatio* jest właśnie tworzona przez nas wiedza. Rozumienie wyzwala odniesienie do oddziałującego bytu przez miłość, wiarę i nadzieję poza uświadomieniem sobie tego. Ze względu na to zareagowanie nazywamy rozumienie mową serca lub poznaniem niewyraźnym. Wiedza jest wynikiem uświadomień i dlatego nazywamy ją mową wewnętrzną i zewnętrzną lub poznaniem wyraźnym.

3.2. Skutki słowa serca

W poziomie *intellectio* lub mowy serca odróżniamy dwa zachowania się intelektu możliwościowego wobec oddziałującego na nas bytu.

Pierwsze zachowanie się to bierna recepcja oddziałujących na intelekt pryncypiów, stanowiących istotę bytu oddziałującego. Te pryncypia oddziałują wraz z ogarniającą je jednością, która jest przejawem istnienia, współstanowiącego wraz z istotą byt jednostkowy.

Drugie zachowanie się to zrodzenie przez intelekt możliwościowy słowa serca, które w tym intelekcie jest bytowym powodem, skłaniającym wolę, aby człowiek skierował się do bytu oddziałującego na nas pryncypiami swej istoty.

I teraz następuje seria zdumiewających skutków, wywołanych przez słowo serca.

a) Powodowanie postępowania

Słowo serca, co już wiemy, skłania wolę przez udzieloną jej informację o oddziałującym na nas bycie, by skierowała nas do tego bytu. Wola jednak, jako władza pożądawcza, jest także bierna i wobec tego tylko otwiera się na wpływ byty jako dobra. Otwierając się na ten wpływ, a więc na skutki oddziałującego na nas bytu jako dobra, wola traktuje te skutki jako dobro dla nas. I dokładniej powiedzmy, że to intelekt ukazuje woli skutki oddziałującego na nas bytu jako dobro dla nas. To zachowanie lub działanie intelektu nazywamy sumieniem. Odbiór bytu jako dobra dla nas wyznacza postępowanie, a w poznaniu wyraźnym daje początek etyce.

b) Powiązanie się relacjami istnieniowymi z bytem oddziałującym pryncypiami swej istoty na intelekt możnościowy

Wiemy, że intelekt możnościowy doznał istotowych pryncypiów bytu razem z ogarniającą je jednością, przejawiającą istnienie bytu. Jedność jako przejaw istnienia w danym bycie jest własnością transcendentalną bytu. Istnienie bytu przejawia się zarazem jako realność i odrębność. Byt bowiem nie przejawiłby swojej jedności, gdyby nie był zarazem realny i odrębny.

Wola, otwierając się na wpływ bytu jako dobra i podmiotując postępowanie, zarazem tym otwarciem się zaktywizowała w nas transcendentalną własność prawdy, której naturą jest właśnie otwieranie się wobec oddziałującego na nas bytu. A to oddziaływanie jest możliwe tylko wtedy, gdy byt oddziałujący także otwiera się wobec nas.

W wyniku więc otwarcia się na nas bytu jako prawdy i w wyniku naszego otwarcia się na oddziałujący na nas byt powstaje relacja wiary. Znaczy to, że poruszona przez słowo serca wola, otwierając się na byt jako dobro, zaktywizowała nas zarazem do otwarcia się na byt jako prawdę. Człowiek jako byt, otwierając się na byt oddziałujący swą własnością prawdy, powoduje pojawienie się relacji wiary. Otwierając się na prawdę swym intelektem, przeżywa oddziaływanie pryncypiów istoty.

Otwierając się na byt własnością dobra, człowiek powoduje pojawienie się relacji nadziei. W obszarze nadziei, gdy nie cały byt, lecz tylko wola otwiera się na oddziałujący byt jako na dobro, pojawia się relacja właśnie postępowania. Gdy człowiek odniesie się do bytu przejawiającego jego istnienie realnością, pojawia się relacja miłości, odniesienie w pełni życzliwe i wyprzedzające inne relacje, gdyż realność bytu wyprzedza co do natury inne własności transcendentalne. Powtórzmy i uwyraźnijmy te zależności:

Słowo serca aktywizuje wolę, która otwierając się na byt jako dobro wyznacza relację postępowania.

Słowo serca powodując otwarcie się woli wobec oddziałującego na nas bytu aktywizuje, poprzez wolę, całego człowieka do otwarcia się wobec bytu, który na nią oddziałuje. To otwarcie się bytu jest jego transcendentalną własnością prawdy. Gdy skierujemy się do bytu zaktywizowaną przez wolę własnością prawdy, powstaje relacja

wiary. Gdy skierujemy się do bytu zaktywizowaną przez wolę własnością *dobra*, powstaje relacja nadziei. Gdy skierujemy się do bytu swą zaktywizowaną w nas przez wolę własnością realności, powstaje relacja miłości.

Gdy więc sam intelekt możliwościowy jest otwarty na byt, a jest otwarty przez to, że jest bierny, doznaje pryncypiów istoty i właśnie rodzi w sobie słowo-serca.

Słowo serca powodując otwarcie się woli na byt wyzwala postępowanie, a dzięki zaktywizowaniu nas przez wolę, powodując nawiązanie z oddziałującym bytem relacji opartych na własnościach transcendentalnych przejawiających istnienie, sprawia, że kierujemy się do bytu na nas oddziałującego relacjami istnieniowymi.

Inaczej mówiąc, gdy w poziomie mowy serca nasz intelekt możliwościowy dozna pryncypiów istoty i zrodzi słowo serca, wracamy do oddziałującego bytu relacjami istnieniowymi. Nie wracamy do niego wiedzą, gdyż jeszcze nie utworzyliśmy jej w poznaniu wyraźnym. Na byt pozwalający na doznanie swych istotowych pryncypiów reagujemy miłością, wiarą i nadzieją

c) Wyzwalanie się kontemplacji, naturalnej religii i metafizyki

Gdy skierujemy się do bytu miłością, wiarą i nadzieją, gdy więc swymi własnościami transcendentalnymi nawiążemy relacje z własnościami transcendentalnymi bytu, do którego się kierujemy, doznajemy zdumienia: zastajemy w tym bycie istnienie, którego przejawami są jego własności transcendentalne.

Gdy zdumiewają nas relacje, wiążące nas przez własności transcendentalne z istnieniem oddziałującego bytu, i gdy te relacje nas radują, nasz intelekt i nasza wola wchodzi w stan kontemplacji. Jest kontemplacja świadczeniem przez intelekt akceptowaniem przez wolę, że nawiązały się relacje między człowiekiem i istnieniem oddziałującego bytu.

Gdy zdumiewa nas samo istnienie, gdy wywołuje podziw i uwielbienie, gdy zatrzymuje na sobie naszą miłość, wiarę i nadzieję, wyzwala się w nas odniesienie religijne. Jest ono naszym odniesieniem się do tego istnienia w postawie czci.

To odniesienie religijne jako podziw, uwielbienie i miłość w postawie czci staje się panteistyczne, gdy skupia się na samym istnieniu oddziałujących na nas bytów. Gdy skupia się na istnieniu w jego więzi z istotą, staje się politeistyczne.

I dopiero w poznaniu wyraźnym istnienie samo w sobie, osobne, nie związane z żadną istotą, odróżniamy od istnienia zawartego w każdym bycie. Odniesienie religijne kierujemy wtedy do tego istnienia samego w sobie, do Istnienia Samoistnego. A istnienie w każdym bycie rozważamy jako akt stworzony, urealniający i aktualizujący istotę. Takie analizujące, a nie uwielbiające odniesienie do istnienia zapoczątkowuje metafizykę.

Nasze więc skierowanie się do istnienia relacjami istnieniowymi wywołuje kontemplację, naturalną religię i metafizykę.

3.3. Zestawienie wydarzeń, które w poziomie mowy serca dotyczą Boga

W poziomie *intellectio* lub mowy serca poprzez transcendentalia (doznajemy niewyraźnie istnienia bytu, którego pryncypia istotowe, przejęte przez intelekt możliwościowy, spowodowały zrodzenie przez ten intelekt słowa serca. To niewyraźne, gdyż nie uświadomione i jeszcze nie ujęte w utworzoną wiedzę, doznanie istnienia bytu jest razem ze słowem serca pierwszym w nas powodem odniesienia się do pryncypium, które sprawia realność. Nasze zdumienie i podziw dla jego mocy czynią to pryncypium czymś dla nas boskim. Skłaniają nas do odniesienia się do tego doznanego istnienia z czcią i uwielbieniem. Skłaniają do postawy religijnej.

Dopowiedzmy tu, że mowa serca jest zespołem realnych relacji, nawiązanych z naszym intelektem możliwościowym przez byt oddziałujący na nas pryncypiami swej istoty i nawiązanych przez nasze własności transcendentalne, które wola aktywizuje, z własnościami transcendentalnymi oddziałującego na nas bytu. Jest to swoista mowa, gdyż polega na wymianie realnych relacji przed uświadomieniem ich sobie w sposób wyraźny. Na tę mowę serca składa się więc:

A) oddziaływanie na nasz intelekt możliwościowy istotowych pryncypiów bytu oddziałującego,

B) słowo serca, zrodzone przez intelekt możliwościowy i w nim zawarte jako powód aktywizujący wolę do zwrócenia się ku oddziałującemu na nas bytowi,

C) nawiązanie z bytem, oddziałującym na intelekt możliwościowy pryncypiami istoty, relacji istnieniowych,

D) doznanie własności transcendentalnych, towarzyszących doznawanym pryncypiom istoty oddziałującego na nas bytu,

E) usprawnienie się intelektu w odbieraniu bytu jako realnego, odrębnego i o wewnętrznej jedności, co w poznaniu wyraźnym zostanie nazwane sprawnością kierowania się pierwszymi zasadami,

F) odnoszenie się przez intelekt możliwościowy do bytu jako prawdy,

G) odnoszenie się przez wolę pod wpływem informującego ją intelektu do bytu jako dobra.

Ta wymiana odniesień lub relacji jest podstawą:

a) pierwotnych rozumień, nazywanych słowem serca,

b) pierwotnych zachowań, nazywanych postępowaniem, wyznaczonych przez sumienie jako stałą zdolność intelektu do aktywizowania woli, by odbierała byt jako dobro,

c) pierwotnych skierowań się relacjami istnieniowymi do bytu oddziałującego na nas pryncypiami swej istoty, co w powiązaniu z zachwytem i uwielbieniem wobec istnienia wyzwala kontemplację i postawę religijną o charakterze panteizmu lub politeizmu.

I dopiero w poznaniu wyraźnym dzięki rozumowaniom, jako rozważaniu rozumień, odróżniamy istnienie każdego bytu od Samoistnego Istnienia, które jest przyczyną sprawczą istnienia bytów jednostkowych. Odniesienie relacjami istnieniowymi do Samoistnego Istnienia stanowi dopiero religię. Rozważanie różnic między Istnieniem Samoistnym i istnieniami urealnającymi każdy byt, zarazem rozważanie tego istnienia stworzonego jako aktu istoty bytu, stanowi metafizykę.

W poziomie więc *intellectio* nawiązując relacje istnieniowe z oddziałującym na nas bytem doznajemy skutków tych relacji, a wśród nich wywołanego w nas podziwu i uwielbienia dla *esse* bytu. Podziw, uwielbienie wraz z miłością, wiarą i nadzieją stanowią odniesienie religijne.

W poziomie mowy serca pojawia się więc tak zwane odniesienie religijne do samego istnienia bytu.

A potem w poznaniu wyraźnym intelekt w swych rozumowaniach powinien odróżnić religię od metafizyki, istnienie każdego bytu od Istnienia Samoistnego,

odniesienie religijne z naszej strony do tego Samoistnego Istnienia od objawionych odniesień, inicjowanych przez Boga.

Często jednak w poznaniu wyraźnym przyjmuje się tylko perspektywę teoriopoznawczą, a nie metafizyczną, i uważa się religię za akceptację twierdzeń o Bogu. Tymczasem religia jest wtórnie akceptacją twierdzeń o Bogu, pierwotnie jest nawiązaną z nami przez Boga realną z Nim więzią miłości. W związku z tym Objawienie katolickie jest wtórnie zespołem prawd, twierdzeń wiary, pierwotnie jest Osobą Jezusa Chrystusa, w którym spełnia się więź Boga z człowiekiem. A nasza więź z Chrystusem jest realną religią, jest zespołem realnych relacji osobowych. Gdy uznamy sensowność zdań o Bogu, ta perspektywa teoriopoznawczą sytuuje nas w religii przyrodzonej, której uzasadnieniem jest nasza decyzja, a nie Bóg.

Gdy nie uznajemy sensowności zdań o Bogu perspektywa teoriopoznawcza wywołuje ateizm. Nigdy nie wywołuje go perspektywa metafizyczna, gdyż metafizyka jest identyfikacją realnych bytów, a nie dowodzeniem twierdzeń.

3.4. Uwagi na temat doświadczenia mistycznego

Doświadczenie mistyczne jest to nagle, krótkotrwałe, wewnętrzne, bezpośrednie i świadome doznanie Boga przez intelekt możliwościowy jako istnienia. Nie możemy przygotować się do tego doznania ani na nie zasłużyć. Pojawia się nieoczekiwanie, nagle.

Doświadczenie to trwa w nas krótko. Nie jest stałym procesem poznania. Dzieje się wtedy, gdy Bóg jawi się intelektowi możliwościowemu jako jego przedmiot doznania.

Jest wewnętrzne, gdyż Bóg jawi się wprost intelektowi możliwościowemu, który jest wewnątrz nas naszą władzą rozumienia, czyli doznawania pryncypiów.

Jest to doświadczenie bezpośrednie, to znaczy, że Bóg pomija nasze władze zmysłowe oraz intelekt czynny i jawi się wprost intelektowi możliwościowemu. A ponieważ ten intelekt odbiera tylko pryncypia. Bóg daje mu się doznać jako istnienie. Istnienie bowiem jest pryncypium. Jest to pryncypium pierwsze, niematerialne, niczym nie uwarunkowane. Nie mogą więc ująć go zmysły. Jeżeli daje się doznać intelektowi możliwościowemu, to musi pominąć etap zmysłowy naszego poznania i poziom *species*. Słusznie więc mówi św. Teresa z Avila, że doświadczenie mistyczne nie daje nowych

pojęć. Wyraża się tylko w rozumieniu jako doznaniu pierwszego pryncypium istnienia, Istnienia Samoistnego. Dzieje się więc w *intellectio*, w poziomie mowy serca.

Zarazem jednak mistycy twierdzą, że jest to intelektualne doznanie Boga, świadome. Wiedzą, że w tej chwili ich intelekt doznaje Boga, a wola Nim się cieszy. Rozumieją, że jest to Bóg. Nie mogą wyrazić tego w pojęciach, mogą jednak dać wyraz przekonaniu, że doznali realnie istniejącego Boga.

Nie jest to jednak objawienie się Boga, gdyż objawienie zawsze dzieje się poprzez zmysły i jest zleceniem specjalnego zadania. Mistycy wykluczają w doświadczeniu mistycznym poznanie zmysłowe i otrzymanie zadania.

Nie jest to - właściwe zjednoczeniu przemieniającemu -wewnętrzne trwanie wobec Osób Trójcy Świętej, gdyż to trwanie jest wynikiem miłości i jest właśnie trwałe. Wciąż dzieje się w zjednoczeniu przemieniającym. Ponadto osoby nie są pryncypiami i nie mogą być bezpośrednio doznawane przez intelekt możliwościowy. Mistycy właśnie podkreślają krótkotrwałość doświadczenia mistycznego i nie wiążą go z Osobami Boskimi, lecz z Bogiem doznany świadomie i z miłością.

To, że doświadczenie mistyczne Boga jest świadome, znaczy tylko, że w poziomie mowy serca intelekt możliwościowy rozumie, a więc doznał Boga, i że w poziomie *ratiocinatio* wyraził to w zdaniu: Bóg jest. Nie potwierdza tego doznania etap doznań zmysłowych. Po prostu intelekt czynny wy dobył to rozumienie z intelektu możliwościowego i związał je z wyrażeniem „Bóg jest”.

Uzasadnieniem doznania mistycznego jest bezpośrednio *intellectio*, co w teorii poznania, zawężonej do *ratiocinatio*, budzi wątpliwości. Ta teoria poznania, typowa w nowożytności, sprowadza się do przeciwstawienia: zmysłowe-umysłowe, zmysły-intelekt. Tymczasem teoria poznania w wersji św. Tomasza z Akwinu, wcześniejsza i pełniejsza, polega na odczytaniu istotowych pryncypiów bytu i na *acceptio* wszystkiego, czym byt jest, dzięki temu, że istnienie doznawanego bytu spotkało się z istnieniem osoby doznającej bytu i odczytującej go swoimi władzami poznawczymi na poziomie niewyraźnym i wyraźnym.

Fakt, że doświadczenie mistyczne daje się wyrazić w zdaniu „Bóg jest”, świadczy o tym, że to doświadczenie jest poznaniem, a nie etapem życia religijnego, które jest relacją miłości, wiary i nadziei, a nie relacją poznania. Zdanie bowiem „Bóg jest”

należy do teorii poznania bytu. Nie jest jednak uzyskane dzięki *ratiocinatio*, w którym dominuje rozumowanie. Jest tylko na tym poziomie poznania wyrażone. Jest ponadto osobiste. Nie dotyczy wszystkich osób poznających i nie wynika z ujęcia przedmiotu każdego poznania, którym jest byt w jego istnieniu, wskazującym dzięki rozumowaniu na swą przyczynę sprawczą, na Samoistne Istnienie. Doświadczenie mistyczne jest wyjątkowym, nie wyrozumowanym, lecz bezpośrednim poznaniem Istnienia Samoistnego. Nie jest to doświadczenie typowe dla mowy serca, choć dzieje się w jej obszarze, ale jest zetknięciem się człowieka z Bogiem.

3.5. Raz jeszcze wnioski

W poziomie *intellectio* jako mowie serca na drodze powrotu relacjami istnieniowymi do bytu oddziałującego na nasz intelekt możliwościowy swymi pryncypiami istoty spotykamy istnienie, urealnijające tę istotę. Podziwiając z czcią to istnienie i wiążąc z nim naszą miłość, wiarę i nadzieję, błędnie odnosimy się do niego w sposób stanowiący religię. Korzystając w *ratiocinatio* z tworzonych przez nas nazw, zdań i rozumowań, odróżniamy istnienie każdego bytu od Istnienia Samoistnego i wiążąc się z tym Samoistnym Istnieniem wchodzimy dopiero w więzi rzeczywiście stanowiące religię.

Problem Boga ma jednak swój początek w poziomie *intellectio*, w obszarze mowy serca.

Odnajdywanie Boga przez księgę świata (św. Bonawentura), w doświadczeniu mistycznym (Pseudo-Dionizy Areopagita), w zetknięciu z *das Sein* (Rahner), z trwaniem istot (św. Augustyn), przez pięć dróg (św. Tomasz) jest późniejsze i wtórne, właściwe poziomowi *ratiocinatio*. Budzi większe zaufanie, gdyż to zaufanie zdobyły, oparte na *ratiocinatio*, dominujące dziś ujęcia pokartezjańskie, te, które teorię poznania sprowadziły do problemu przejścia z ujęć zmysłowych do umysłowych zapominając, że teoria poznania polega na doznaniu bytu dzięki więzi, łączącej istnienie bytu z istnieniem osoby, otwierającej na byt swoje władze poznawcze.

Zakończenie jako dopowiedzenia

1) Ukazywane tu zrozumienie jako odbiór pryncypiów bytu, oddziałujące na władze poznawcze, ma też inne określenia.

Heidegger nazywa rozumieniem odnoszenie *rzeczy do* celów w horyzoncie sensów. Proponuje więc porównywanie bytów, co uważa za ich poznanie.

Gadamer przyjmuje, że rozumienie jest aktualizowaniem przedwiedzy w obszarze między pytaniami a odpowiedzią. Głosi więc za Platonem, że poznanie jest przypominaniem sobie czegoś dzięki zewnętrznym bodźcom.

Ricoeur wiąże rozumienie z odkryciem ukrytego sensu tekstów za pomocą kręgu hermeneutycznego jako zacierania się różnic między ujęciem subiektywnym a obiektywnym. Może to znaczyć przyjęcie poglądu wydobytego z tekstu i może oznaczać narzucenie tekstowi swojego poglądu, co spowoduje stosowanie idealizmu jako tezy o pierwszeństwie pojęć przed realnością.

Podkreślmy raz jeszcze, że rozumienie według św. Tomasza, szerzej ujęte, to odbiór przez intelekt możliwościowy jedności tego, co w bycie realne i istotne, zarazem umiłowanie tego jako subsystemu, a przez zawartą w niej realność umiłowanie jedności istnienia i istoty.

2) Trzeba zaraz odróżnić realizm od idealizmu. To odróżnienie jest ważne w teorii poznania. Realizm polega na pierwszeństwie bytów przed ich ujęciem,

wyrażonym w pojęciach. Identyfikowanie wewnętrznych pryncypiów bytu jest metafizyka, jako pierwszą nauką o tym, co realne. To identyfikowanie ujawnia z kolei strukturalną wyjątkowość osób jako bytów jednostkowych o rozumnej subsystemu, których istnienie wyzwała przez swą realność więź miłości. Właściwe intelektowi ujmowanie przyczyn i skutków pozwala na rozpoznanie wśród bytów Samoistnego Istnienia, które jest pierwszą Przyczyną Sprawczą i Osobą.

Idealizm jest poglądem, że pierwsze jest myślenie, konstytuujące treść bytów. Myślenie formułuje założenia wszystkich nauk, co wyklucza metafizykę. Pierwszeństwo myślenia, które wyraża się w pojęciach ogólnych, wyznacza też pierwszeństwo wytworów przed osobami, głównie pierwszeństwo instytucji. Pierwsza Przyczyna Sprawcza jest jedynie wytworem intelektu lub pojęciem całości kosmosu.

3) Idealizm sprzyja przekształceniu się myślenia w marzenie. Według prof. W. Tatarkiewicza marzenie jest obudowaniem wyobrażeniami jakiegoś niedokładnie poznanego faktu. Zamiast wysiłku identyfikowania czegoś w jego pryncypiach, stosujemy zinterpretowanie przez uzupełnienie wyobrażeniami tego, co zauważyliśmy. Jest to częsty sposób tworzenia wiedzy.

W odniesieniu do lektury tekstów i problemu zrozumienia ich treści należy powiedzieć, że właśnie czytając teksty św. Tomasza można ich niedokładnie ujętą treść obudować własną erudycją. Spowoduje to zinterpretowanie treści tekstów, a nie jej zrozumienie.

4) Filozofia św. Tomasza wynika z dobrze odczytanej struktury bytów. To odczytanie jako recepcja pryncypiów jest realizmem, który ujawnia pluralizm bytów, odnoszących się do siebie jak skutek do przyczyn.

Filozofie współczesne polegają na wyjaśnianiu wszystkiego przez cel, który zawsze jest zadaniem. Powoduje to, że tłumaczy się byt przez poddanie go pojęciu, gdyż cel jako zadanie jest tylko pomysłem, kierującym do wyabstrahowanego kresu działań. Ten abstrakt uzyskuje pozycję czegoś wcześniejszego niż byt. Wprowadza to w idealizm. Filozofie współczesne poza tomizmem są odmianami idealizmu.

5) Zauważmy, że idealizm jako akcentowanie pierwszeństwa myślenia, które jest przypadłością, przed bytami, w których istocie podmiotują się przypadłości, dopuszczając dowolne komponowanie pojęć w teorię, wprowadza w agnostycyzm.

Agnostycyzm polega na wykluczeniu poznania natury bytów, na wykluczeniu więc prawdy i na wyakcentowaniu tezy o słabości intelektu. Często polega na zanegowaniu intelektu i przypisaniu woli prawa do arbitralnej decyzji poza rozumnością i wierną prawdzie wiedzą. Wyzwała wtedy nurt woluntaryzmu, który nadmiernie akcentuje tolerancję jako zgodę na każdy pogląd.

Dodajmy, że tolerancja polega na akceptowaniu osób i zarazem na wierności prawdzie. Nie może więc być uznaniem fałszu i zła. Nie może być realizowana poza prawdą i dobrem.

Tolerancja jest wykorzystywana jako podstawa upominania się o prawo do ateizmu. Trzeba więc podkreślić, że ateizm jest skutkiem braku wiedzy o

rzeczywistości, ujętej jako zespół skutków i przyczyn. Nie można godzić się na niewiedzę. Ateizm jednak jest także utożsamiany z wykluczeniem religii. Religia jest więzią przyjaźni człowieka z Bogiem. Ktoś może nie chcieć tej przyjaźni. W tym wypadku dziwić się można tę wersję ateizmu akceptować. Zdziwienie dotyczy negowania miłości. Ateizm jest właśnie często skutkiem ucieczki od miłości do osób.

6) Kierunki filozoficzne są albo realistyczne, albo idealistyczne. Znamy cechy realizmu i idealizmu. Wiemy ponadto, od czego zależy ujęcie realistyczne lub idealistyczne. Inaczej mówiąc, można wskazać na wyjściowe powody, wprowadzające w realizm lub idealizm. Te powody w ujęciu historyka filozofii to jakby „klucze”, otwierające na charakter ujęć filozoficznych. Oto te „klucze”:

- Tożsamość pojęć i realności. Takie wyjściowe stwierdzenie przyjął Platon. Za Sokratesem uznał wyabstrahowane idee za realny cel działań i włączył ten cel w zespół realnych bytów.

- Proces wewnątrz całości. Pierwsza jest całość, a w niej są tylko etapy na linii odległości od najwyższego punktu do najniższego. Tak pojął rzeczywistość Plotyn i głoszą to neoplatonicy. Najgłośniejsze to dziś upowszechnia Hegel.

- Połączenie bytu z niebytem. Parmenides przeciwstawiał byt niebytowi. Eriugena uczynił z nich elementy rzeczywistości. Pod nazwą konieczności i możliwości Awicenna uczynił z nich „część” istot. Albert Wielki uznał byt i nicość naznaczoną bytem za naturę bytu. Hegel w strukturze z bytu i niebytu znalazł uzasadnienie stawiania się. Według niego jest tylko stawianie się, tylko proces wewnątrz całości.

Te trzy „klucze” wprowadzają w idealizm, który jest przede wszystkim utożsamieniem pojęć i realności. To utożsamienie więc niebytu z bytem wyklucza ustrukturuwanie bytów jednostkowych i skłania do uznania procesu za naturę rzeczywistości. Jedynie czwarty „klucz” wprowadza w realizm.

- Akt i możność jako istnienie i istota są elementami strukturalnymi bytów jednostkowych. Intelkt rozpoznaje istnienie jako wewnętrzną w bycie przyczynę realności istoty, a tę realność istoty jako skutek istnienia. Intelkt przez odróżnienie przyczyn od skutków odczytuje w bycie istnienie jako akt, a istotę jako możność. Tworzy w ten sposób metafizykę, która staje się pierwszą nauką o rzeczywistości, bo

nauką o pryncypiach jako pierwszych elementach struktury bytów. Metafizyka wyjaśnia, że byty są i czym są.

7) Odróżnijmy filozofię od teologii. Filozofia polega na wyrozumowaniu twierdzeń z informacji uzyskanych w bezpośrednim poznaniu realnie istniejących bytów jednostkowych. Teologia polega na wyjaśnianiu treści prawd wiary i uzasadnia swe wyjaśnienia przez odwołanie się do Objawienia. Filozofia zajmuje się identyfikowaniem wewnętrznej struktury bytów za pomocą właściwego intelektowi odróżniania przyczyn od skutków. Teologia wyjaśniając prawdę o zbawieniu jako Dobrej Nowinie zajmuje się więc objawionymi relacjami, wiążącymi Boga z człowiekiem.

Filozofia jako metafizyka jest gwarantem wyjaśnień teologicznych w ich wierności naturze bytów. Gdy teologia korzysta z metafizyki bytów, lecz ostatecznie uzasadnia swe tezy Objawieniem, staje się teologią dogmatyczną. Filozofia jako metafizyka staje się filozofią chrześcijańską, gdy opierając się na rozumowaniu określa bytowe pryncypia realnych struktur objawionych, np. łaski, doświadczenia mistycznego, niezmieszania dwu natur w jednej Osobie Boskiej Chrystusa, gdy przybliży rozumienie Osób Trójcy Świętej. Filozofia chrześcijańska jest w tym wypadku „konsultantem” teologii. Dodajmy, że Bóg jako byt, który jest Samoistnym Istnieniem, jest przedmiotem filozofii. Natomiast Bóg jako Ojciec, zbawiający przez mękę Syna Bożego i moc Ducha Świętego, jest przedmiotem teologii.

8) Nie należy mieszać filozofii ze światopoglądem i ideologią. Filozofia bowiem dochodzi do swych twierdzeń w starannie przeprowadzanych rozumowaniach. Światopogląd jest sumą dowolnie zestawionych twierdzeń w obraz świata. Tworzy się go wtedy, gdy w kulturze intelektualnej przeważa agnostycyzm jako wykluczenie poznania prawdy i gdy dominuje woluntaryzm jako przyznanie decyzji miejsca przed zrozumieniem rzeczywistości. Ideologia natomiast jest światopoglądem poszerzonym o program społeczny i o tezę, że grupa społeczna lub naród mają do odegrania ważną rolę w dziejach świata.

W tym zakończeniu dopowiedzmy już tylko, że pełny obraz tomizmu, wiernego treści tekstów św. Tomasza, jest doniosłą propozycją sposobów poznania prawdy i kontaktowania się z realnymi bytami, a głównie osobami: ludźmi i Bogiem