

VITTORIO POSSENTI*
Uniwersytet w Wenecji

„TRZECIE ŻEGLOWANIE” I ROZWÓJ METAFIZYKI

ZADANIE FILOZOFII BYTU

Refleksja nad ostatecznym znaczeniem filozofii prowadzi do wniosku, że polega ona na próbie zastąpienia opinii dotyczących bytu – poznaniem bytu: refleksja ta stawia przed filozofią zadanie, które stanowi nieskończona teleologia racjonalna, a zarazem oddziela ją od ogólnikowych *Weltanschauungen*.

Pomimo relatywizmu, sceptycyzmu i „antyfundacjonalizmu”, które być może można za najbardziej charakterystyczną cechę filozofii współczesnej, nie wydaje się, by *a priori* istniały przekonujące racje przeciw przekonaniu, że filozofia może stopniowo dochodzić do poznania prawdy, włączając w to poznanie fundamentalnej struktury całości – mimo wszystko roszczenie tego rodzaju nie wydaje się w sposób oczywisty absurdalne. Absurdalne staje się ono dopiero w nowożytnym i ponowożytnym nihilizmie,

* prof. Vittorio Possenti – profesor w Katedrze Filozofii Polityki na Uniwersytecie w Wenecji, członek Papieskiej Akademii Św. Tomasza z Akwinu.

który w swej istocie jest właśnie odrzuceniem tego przekonania na różnych poziomach – od teoretycznego do moralnego. Podobnie jest w historycyzmie, który jest być może najbardziej wpływowym wyrazem ducha naszego czasu.

Zatwierdzenie w najkrótszy sposób wyrażające istotę nihilizmu można prawdopodobnie uznać zdanie „Bóg umarł”, które interpretować należy zgodnie z różnymi zawartymi w nim znaczeniami. Po pierwsze, wyraża ono myśl, że chrześcijański Bóg utracił swą władzę nad światem i nad człowiekiem i nie stanowi już ani zasady, ani celu dla ludzkości, czego wyrazem jest proces sekularyzacji, czyli postępującego odrywania się nowożytności europejskiej od chrześcijaństwa. Niemniej jednak pojęcie „śmierci Boga” nie oznacza jedynie wydarzenia ze sfery religijnej, lecz również oderwanie się od świata ponadmysłowego, „świata prawdziwego”, i jego wyrazów: zasad, celów, norm, wartości, reguł. Ten obszerny zbiór ideałów, który rzuca normatywne światło na życie, nadając mu ukierunkowanie, zanika wraz z nadejściem nihilizmu. W pojęciu „śmierci Boga” zawarte jest ponadto odrzucenie metafizyki wraz z obecnym w niej odkryciem przyczyny ponadmysłowej oraz przekonanie o fundamentalnej niejasności, nieprzeniknioności, nonsense bytu.

Czy człowiek może trwać w nocy nonsensu, nie tworząc sobie mitów i bajek? Nie chcemy tu odpowiadać na to godne szczegółowej analizy pytanie, ponieważ nasze rozważania mają charakter bardziej metafizyczny niż antropologiczny. Sądzimy raczej, że zstępującemu ruchowi nihilizmu może stawić czoła wstępujący ruch filozofii bytu, rozumianej tu jako wspólna filozofia rodzaju ludzkiego, myślenie, które z racji jego struktury pojąć można jako idealny cel, ku któremu z bliska lub z daleka zdążają na przestrzeni wieków różne szkoły filozoficzne. Filozofia ta, która za swoją prawdę płaci powolnością, jest skazana na przemienne okresy obecności i nieobecności. Inne rodzaje filozofii – być może mniej głębokie i słabiej opracowane niż filozofia bytu – filozofie, które zazwyczaj zajmują tylko skromny przedział czasu w dialektycznej zmienności teorii, mogą bowiem z większą szybkością podejmować nowe tematy podsuwane przez życie i przez kulturę, fascynując na krótki okres czasu z racji zawartej w nich

mieszanki nowości i prawdy. Po spełnieniu swego zadania są one jednak skazane na zanik – czy to z racji swej specjalizacji, czy to z powodu faktu, że w większości przypadków ich problemem nie jest problem całości bytu. Z swej racji metody, która jest zarazem tradycyjna i postępową (*vetera novis augere*), i na mocy swych własnych intuicji *Seinsphilosophie* sprzyja nieustannemu postępowi w filozofii, ma świadomość, że jej własny rozwój jest rozwojem filozofii bez przymiotników, jako że jej metafizyka, umożliwiając dostęp do radykalnej i nieprzekraczalnej idei bytu, prowadzi do „trzeciego żeglowania”¹.

TRZECIE ŻEGLOWANIE: GŁĘBSZA KONCEPCJA BYTU

Co rozumiemy przez to tajemnicze określenie, które zdaje się sugerować że metafizyka charakteryzuje jakiś rodzaj rozwoju w jej ponad tysiącletnich dziejach? Rzeczywiście, istnieją dzieje metafizyki; intensywnie zajmował się nimi Heidegger, tutaj jednak należy rozumieć je zupełnie inaczej niż on – niejako nieustanne powtarzanie początkowego błędu, lecz jako żmudne, ale nie daremne posuwanie się ku „zdobyczom na zawsze”, ku punktom szczytowym. U Heideggera określony sposób rozumienia dziejów metafizyki jest zależny od systematycznego projektu ujęcia bytu w transcendentálním horyzoncie czasu („ontologicznym warunkiem możliwości rozumienia bycia jest czasowość”), w ramach którego czas jest pierwotną istotą bytu – ten zaś jest zawsze skończony, ograniczony, stający się. Wraz z koncepcją radykalnej

¹ O pojęciu „trzeciego żeglowania” i jego realizacji w transontycznej metafizyce filozofii bytu, rozwiniętej przede wszystkim przez św. Tomasa z Akwinu, wspominał po raz pierwszy we wprowadzeniu do książki J. Maritaina *Riflessioni sull'intelligenza* (Massimo, Milano 1987, s. 11–16), a następnie w eseju *Essere e intellectus. Una prefazione alla metafisica* (RFNS, nr 3, 1991, zwłaszcza s. 413–422). W niniejszym artykule rozwijam idee tam zarysowane.

czasowości bytu umacnia się historycyzm, który prawdę bytu rozumie jako dzieje i czyste wydarzenie (*Ereignis*). Ponieważ w myśli Heideggera „byt” jest przede wszystkim „byciem-tu-oto”, obecność zaś jest modalnością czasowości, dlatego też byt zostaje uczasowiony do tego stopnia, że mówi się, iż „wszystkie twierdzenia ontologii są **twierdzeniami czasowymi**”, ontologia jest **nauką temporalną** (*temporale Wissenschaft*), a „czas jest pierwotnym horyzontem nauki transcendentalnej, ontologii, czy też, mówiąc prościej, horyzontem transcendentalnym”². Wydaje się, że w konsekwencji w myśli Heideggera nie da się pomyśleć „różnicy chronologicznej” między czasem a wiecznością, podczas gdy różnica ontologiczna między bytem a byciem zostaje ograniczona do poziomu wewnątrzświatowego, a zatem nie jest w stanie dotknąć przyczyny ontologicznej, która stwarza i podtrzymuje *esse* bytów³.

W zarysowanej w niniejszym artykule perspektywie teoretycznej idea dziejów metafizyki nie prowadzi do historycyzmu; przeciwnie – z racji możliwości stopniowego odsłaniania prawdy bytu okazuje się radykalnym antyhistorycyzmem. Dzieje metafizyki są dla nas następowaniem po sobie kolejnych, coraz głębszych **koncepcji bytu**, odsłanianiem fundamentalnej prawdy bytu, a nie **dziejami samego bytu**, tj. zredukowaniem bytu do jego realizacji w ramach nieprzekraczalnego horyzontu czasu. Idea dziejów metafizyki nie chce być ani powtórzeniem dziejów ontologii, ani problematycznym myśleniem pometafizycznym, ani też destrukcją tradycji ontologicznej, uznawanej za niezbędną dla osiągnięcia źródłowych doświadczeń sensu bytu (zob. *Bycie i czas*, § 6), lecz po prostu drogą do pełniejszego odsłonięcia bytu. Jeśli nawet analiza problemu bytu wymaga skorzystania z przewodnictwa ontologii opracowanych w przeszłości, to nie wynika stąd ani to, że istotę bytu należy rozumieć wyłącznie historycznie, ani też to, że tradycja

² M. Heidegger, *I problemi fondamentali di fenomenologia*, tłum. A. Farbris, Il melangolo, Genova 1988, s. 219, 310.

³ Zob. V. Possenti, *Aprossimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, s. 107–109.

z konieczności więcej zakrywa niż odsłania. Pozytywny dialog z przeszłością musi iść w parze z osobistym „odkryciem” bytu.

Rozwój w dziejach metafizyki miał miejsce w „trzech żeglowaniach”, w ramach których refleksja filozoficzna posuwała się ku bardziej adekwatnemu teoretycznemu rozumieniu prawdy bytu; w ten sposób w niektórych decydujących fazach swego rozwoju odeszła od „zapomnienia bytu”. Było to dzieło kilku wybitnych myślicieli, którzy tworzą tradycję *philosophia perennis*. W tym powolnym zbliżaniu się do tajemnicy bytu została stworzona najwyższa możliwa dla ludzkiego intelektu w jego działaniu naturalnym nauka; wiedza, która jest podstawą szczegółowych nauk o poszczególnych dziedzinach bytu. Metafizyka nie zatrzymała się przy różnicy ontologicznej rozumianej – tak jak to jest u Heideggera – jako różnica między byciem a bytem, lecz zajęła się bardziej radykalną i bardziej podstawową różnicą ontologiczną, tj. różnicą między bytem a *nihil absolutum*. Czy można bowiem zrozumieć pierwszą formę różnicy ontologicznej, jeśli się nie rozumiało drugiej, tj. jeśli bytu nie przeciwstawiło się (również) niebytowi?

Mówiąc o „żeglowaniu” odwołujemy się – rozszerzając jej zakres – do metafory wprowadzonej przez Platona: „pierwsze żeglowanie” rozpoczęli filozofowie przyrody i to właśnie badanie przyrody zafascynowało młodego Platona. „Drugie żeglowanie” było dziełem samego Platona: popchnięty wiatrem filozofii przyrody (czyli filozofii zajmującej się jedynie przyczyną zmysłową), która budziła w nim więcej pytań niż dawała odpowiedzi, i nie zadowolony z doktryny Anaksagorasa mówiącej o porządkującym umyśle (*nous*), Platon przebył pewną część drogi wraz z tymi filozofami (pierwsze żeglowanie). Później jednak, kiedy po porzuceniu „fizyki” posuwał się ku odkryciu przyczyny ponadzmysłowej i nauki o ideach, kierując się w stronę metafizyki, musiał płynąć o własnych siłach (drugie żeglowanie)⁴. W słynnych fragmentach *Fedona* i w innych tekstach, świadczących o wewnętrznym kryzysie Platona, rozwijana

⁴ Zob. Platon, *Fedon* 96a; 97c – 99d. Odniesiony do filozofii obraz żeglowania oznacza, że filozofię można pojmować jako statek. Do tej metafory

jest właśnie idea, wedle której sfera bytu zmysłowego – tj. bytu, którym zajmuje się fizyka, poszukując jego przyczyn mechanicznych, fizycznych itd. – nie wystarcza, by wyjaśnić istnienie, powstawanie, stawanie się i ginięcie rzeczy. Domaga się ona odniesienia do wyższego poziomu bytu: poziomu ponadzmysłowego, „metafizycznego”, *kosmos noetos*. W ten sposób powstała doktryna partycypacji metafizycznej, zgodnie z którą rzeczywistość zmysłowa partycypuje w rzeczywistości ponadzmysłowej. W pewnym sensie drugie żeglowanie jako odkrycie świata form inteligibilnych oraz nieśmiertelnej duszy obejmuje również filozofię człowieka.

Arystoteles – idąc śladem Platona, ale i modyfikując w istotnych miejscach jego myśl, jako że dla Platona światem prawdziwym jest jedynie świat ponadzmysłowy, przeciwstawiony światu zmysłowemu – stworzył doktrynę hylemorfizmu, która element inteligibilny widzi w formie. Dla wyjaśnienia stawania się Arystoteles wprowadził parę pojęć akt-możliwość (*energeia-dynamis*), opierając na niej swą koncepcję ontologiczną; Boga pojął jako czysty akt i samomyślącą się myśl.

Trzecie żeglowanie zostało natomiast podjęte przez św. Tomasza z Akwinu, który w swej transontycznej metafizyce przedstawił nowe rozumienie bytu, ukazując ostateczny ontologiczny sens pojęcia *energeia-actus*. Podstawowe wątki trzeciego żeglowania są następujące: 1) odkrycie podwójnego metafizycznego złożenia w bycie skończonym (złożenia z materii i formy oraz istoty i aktu istnienia-*esse*); 2) nauka o istnieniu jako *actus essendi*; 3) nauka o realnej różnicy między istotą i istnieniem w bycie skończonym oraz o ich tożsamości w Bogu; 4) określenie najwyższego imienia Boga jako *esse per se subsistens*. W tej nowej koncepcji fundamentalne miejsce zajmuje para istota-*esse*-istnienie, związana – jak zobaczymy dalej – z parą pojęć akt-możliwość. Zarówno ten aspekt, jak i aspekt związany z pierwszym imieniem Boga wymagają krótkiego komentarza.

powracano później wielokrotnie. Zadanie filozofii polegałoby właśnie na kierowaniu tym statkiem, utrzymywaniu go zawsze na właściwym kursie.

„Non est eisdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu”⁵: przedstawiając tę nową koncepcję, w której zarówno złożenie materia-forma, jak i istota-esse są rozumiane jako złożenia możności i aktu, św. Tomasz – właśnie dzięki pełniejszemu wykorzystaniu pojęć aktu i możności – dochodzi do głębszego i bardziej spójnego rozumienia bytu.

W ramach trzeciego żeglowania podstawowym złożeniem metafizycznym nie jest złożenie materia-forma, lecz złożenie istota-akt istnienia (*essentia-esse*). Ani ontologia idei Platona, ani zatrzymująca się na złożeniu materia-forma ontologia Arystotelesa nie docierają do centrum metafizycznej struktury rzeczywistości, gdyż brakuje w nich złożenia ostatecznego i najgłębszego, tj. złożenia z istoty i aktu istnienia. Ponieważ forma jest aktem na płaszczyźnie istoty, ale nie aktem ostatecznym na płaszczyźnie bytowości, para hylemorficzna ani nie wyczerpuje całości, ani nie stanowi ostatecznego złożenia metafizycznego i ostatecznej konkretyzacji pary możność-akt. Dlatego też nie można utożsamiać pary materia-forma z parą możność-akt. Innymi słowy, para możność-akt ma szerszy zakres niż para materia-forma. Według Akwinaty możliwe są bowiem czyste formy niematerialne, które nie są co prawda złożone z materii i formy, ale nie znaczy to, że nie są złożone z możności i aktu.

⁵ *S.c.G.* 1 II, cap. 54. W tym samym rozdziale czytamy: „In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia iam composita et esse... Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae ist in plus quam compositio formae et materiae... Et propter hoc, quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creati...”. Podobne stwierdzenia znajdują się w *ST I*, q.50, a. 2, ad 3 oraz w *De substantiis separatis*, cap. 6, gdzie mówi się, że w substancjach złożonych z materii i formy istnieje podwójne przyporządkowanie: materii do formy oraz rzeczy tak złożonej do istnienia, gdyż istnienie rzeczy nie jest ani jej formą, ani jej materią. Forma jest ostatecznym aktem w swoim porządku, pozostając jednak w możności w odniesieniu do *esse*: „unde ipsum esse est actualitas omnium rerum”, *ST I*, q. 4, a. 1, ad 3.

Formy takie nie są czystym aktem: są złożone z aktu i możliwości na płaszczyźnie istoty i istnienia, gdzie *essentia* jest możliwością, a *esse* aktem (w konsekwencji materialność i skończoność nie są tożsame, gdyż mogą istnieć formy skończone niematerialne).

Trzeba zwrócić uwagę na to, że w złożeniu materia-forma i w złożeniu istota-istnienie relacja wzajemnego określania jest przeciwna. W pierwszym przypadku materia (możność) jest określana przez formę (akt); w drugim zaś *esse* (akt) jest określany przez istotę (możność). Dlatego *esse* udziela bytowości istocie, która ją określa w tym sensie, że nadaje jej swą determinację formalną, bez której nie ma skończonego aktu istnienia. Istota-możność determinuje akt istnienia w momencie, w którym zostaje przezeń zaktualizowana.

Na rozciągnięciu nauki o możliwości i akcie na relację istota-istnienie – co jest tezą bardzo odważną, jako że istota, która w swym własnym porządku jest już pełna, jest aktualizowana przez akt z *innego* porządku, który nie dodaje niczego do istoty jako zespołu cech inteligibilnych, ale nadaje jej wszystko na płaszczyźnie istnienia, gdyż wydobywa ją *extra nihil* – polega podstawowy wątek trzeciego żeglowania. Zgodnie z tą koncepcją to istnienie, a nie istota stanowi pierwsze źródło inteligibilności.

Nawiązaliśmy już wcześniej do *Fedona*. W innym miejscu tego dialogu znajdujemy wzmiankę, która świadczy o tym, że Platon potrafił docierać aż do granic filozofii. W kontekście refleksji o nieśmiertelności duszy Platon wkłada w usta Simmiasa następujące zdania: „W tych sprawach należy osiągnąć jedno: albo poznać lub odkryć, jak się rzeczy mają, albo – jeśli to niemożliwe – wziąć z ludzkich myśli najlepszą i najtrudniejszą do obalenia, płynąć na niej jak na tratwie, narażając się na niebezpieczeństwa podróży poprzez życie, o ile ktoś nie jest w stanie przeprowić się bezpiecznie i pewnie na trwalszej podstawie – jakiejś myśli boskiej (*logos theios*)” (85 c–d, tłum. R. Legutko).

Podczas gdy platońska metafora drugiego żeglowania i oparcie się na *logos theos* w celu przepłynięcia morza życia są szeroko znane, to dużo mniej znany jest fragment z *Komentarza do Ewangelii według św. Jana* św. Augustyna, w którym św. Augustyn, posługując się metaforami częściowo podobnymi do metafor z *Fedona*, w krzyżu

Chrystusa widzi już nie tratwę, ale statek, na którym można przepłynąć przez morze życia i dotrzeć do bezpiecznego portu – tego portu w wieczności, który jest ostatecznym miejscem ludzkiego przeznaczenia. Nie wystarczą do tego same ludzkie siły, nawet jeśli człowiek potrafi zobaczyć miejsce, ku któremu zmierza. „To tak, jakby ktoś z oddali widział ojczyznę, ale oddzielało go od niej morze: ktoś taki wie dokąd zmierza, ale sam nie może tam dotrzeć...”.

Opierając się na tym fragmencie i na analogii z metaforą z *Fedona* można tu dostrzec wzmiankę o „trzecim żeglowaniu”, jakkolwiek św. Augustyn nie posługuje się tym terminem⁶. W tym sensie drugie żeglowanie byłoby filozofią, a przede wszystkim metafizyką, natomiast trzecie – wiarą chrześcijańską. Drugie i trzecie żeglowanie znajdowałyby się jednak na różnych płaszczyznach – pierwsze dotyczyłoby ludzkiej refleksji, drugie inicjatywy Boga i rzeczywistości wiary.

Uzasadnione jest pytanie, czy – pozostając w ramach poznania filozoficznego – w dziejach samej metafizyki nie dokonało się trzecie żeglowanie, tj. pogłębienie rozumienia bytu i nowe ujęcie podstawowych pojęć używanych w tym celu, tak jak to już zasygnalizowaliśmy w wymienionych wyżej czterech punktach?

DALSZA CHARAKTERYSTYKA TRZECIEGO ŻEGLOWANIA

Aby bliżej scharakteryzować trzecie żeglowanie warto powrócić jeszcze do niektórych jego aspektów: wydaje się, że doktryna

⁶ Za taką możliwością opowiada się G. Reale we wprowadzeniu do książki *Agostino. Amore assoluto e „terza navigazione”* (Rusconi, Milano 1994, s. 53.), która zawiera komentarz św. Augustyna do Pierwszego *Listu św. Jana* oraz kilku wersetów *Ewangelii według św. Jana*.

Dla lepszego zrozumienia tego problemu należy pamiętać, że Platon czyni wzmiankę o trzecim żeglowaniu w kontekście odkrycia przyczyny ponadzmysłowej, podczas gdy Simmias mówi o tratwie, na której można przebyć morze życia i którą może być *logos theos*. W obu tych wzmiankach metafora żeglowania ma inne znaczenia; stąd już u Platona obecna jest

o podwójnym złożeniu metafizycznym prowadzi do wniosku, iż spośród czterech fundamentalnych znaczeń bytu wyróżnionych przez Arystotelesa (byt akcydentalny, byt samoistny, byt jako prawdziwy, byt wedle możliwości i aktu, zob. *Met.* V, p. 7) możliwość i akt jest znaczeniem najbardziej radykalnym w tym sensie, że aktem wszystkich aktów i doskonałością wszystkich doskonałości jest *actus essendi*, poza który nie można już się cofnąć.

W odniesieniu do fundamentalnego znaczenia bytu myśl Arystotelesa nie osiągnęła nigdy pełnej spójności – jego metafizyka raz jawi się jako metafizyka substancji, innym razem zaś jako metafizyka aktu. Te dwa znaczenia bytu Arystoteles uznaje za podstawowe i w jego pismach znaleźć można teksty na poparcie obu tych rozumień metafizyki (liczniejsze jednak na rzecz pierwszego). W każdym razie w ontologii Arystotelesa akt jest byciem w akcie formy lub sprawności, ale nie jest istnieniem. Trzecie żeglowanie dochodzi do głębszego poznania fundamentalnego znaczenia bytu jako aktu, do którego odniesiony zostaje również byt jako substancja.

Według powszechnie przyjętej interpretacji, w swojej drodze ku bytowi i pierwszym przyczynom metafizyka Arystotelesa dochodzi odróżnienia dwu całkowicie niezależnych poziomów bytu: nieruchomej i wiecznej substancji (akt czysty) i *physis*, przy czym pierwszy z tych poziomów nie jest pojmowany jako stwórcza przyczyna bytu. Jest on czystym aktem myślenia, samomyślącą się myślą; nie jest natomiast pojmowany jako *Ipsum esse per se subsistens*, nie jest samym bytem (*auto on = esse ipsum*), co Arystoteles wydaje się odrzucać twierdząc, że „Byt nie może być substancją... lecz tylko predykatem” (*Met.* 1053 b 17). Wynika stąd, że w myśli Arystotelesa nie ma miejsca na transcendentálną analogię partycypacji, która łączy Boga i stworzenia.

różnica pomiędzy „metafizyką” i „objawieniem”: to drugie dociera tam, gdzie metafizyka dojść nie potrafi. Rozważania św. Augustyna, które dotyczą pokonania morza życia za pomocą krzyża Chrystusa, odnoszą się do Objawienia i nie zajmują się metafizyką.

W odniesieniu do pary istnienie-istota decydujący rozwój dokonuje się po Parmenidesie (być może już od Platona) i swój szczyt osiąga u św. Tomasza, według którego *existentia* nie jest przypadłością lub modalnością *essentia*. Jest to natomiast stanowisko Awicenny, a następnie drugiej scholastyki. Podstawą takiego poglądu jest formalistyczne ujęcie bytu, które zaciera ontologiczną różnicę pomiędzy *ens* i *esse*. U Suareza istnienie staje się przypadłością istoty; w jego dziele nie znajdujemy ani doktryny o realnej różnicy między istnieniem a istotą, ani nauki o takim złożeniu w stworzeniach. Istnienie zostaje w ten sposób zredukowane do czystej faktyczności, *positum* – interpretacja, która od Suareza poprzez Wolffa dochodzi do Kanta.

Kant nie mówi w istocie nic nowego w stosunku do *De ente et essentia* św. Tomasza z Akwinu, gdy w znanym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* stwierdza, że istnienie nie jest realnym predykatem, lecz czymś, co syntetycznie dołącza się do pojęcia rzeczy; dlatego istnienie nie jest analitycznie zawarte w pojęciu, lecz znajduje się poza nim. Używając podobnych słów Akwinata mówił, że w stosunku do istoty „*esse est adveniens extra*”: „*omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo*” i dlatego istnienie nie przynależy do istoty⁷.

W przejściu od drugiego do trzeciego żeglowania mamy do czynienia z drogą, która prowadzi od pierwszeństwa formy do pierwszeństwa *esse* i do nowego rozumienia metafizyki aktu. Metafizyka ta dociera tym samym do szczytu, ku któremu od dawna zmierzała, nie potrafiąc go osiągnąć. Dla Platona bowiem ostateczną zasadą bytu jest forma – bycie w akcie oznacza bycie formą. W tym prymacie inteligibilnej formy nad aktem istnienia można widzieć najbardziej charakterystyczną cechę metafizycznego idealizmu i esencjalizmu. Natomiast metafizyka Arystotelesa

⁷ „*Quidquid non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia [...] Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo*”, Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*, rozdz. 4.

sprowadza byt do relacji substancja-przypadłość i akt-możliwość. Aktualność formy, która jest ostateczną zasadą inteligibilności i konstytutywnym kryterium substancji i istoty, stanowi szczyt metafizyki Stagiryty – forma i akt, forma i doskonałość są w niej nierozłącznie związane.

W nowej ontologicznej koncepcji Akwinaty formę można pojmować jako *causa essendi* tylko w porządku przyczynowości formalnej, ale nie egzystencjalnej. Forma nie jest tu rozumiana jako przyczyna sprawcza realnego istnienia substancji, która zostaje niejako przygotowana przez formę do przyjęcia esse: „Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse” (S.c.G. II, 55). *Esse* jest zatem aktem również w odniesieniu do formy; dlatego chociaż prawdą jest, że każda forma jest aktem, to nie każdy akt jest formą.

Parmenides rozumiał konieczność bytu w sposób wyłączny i jednoznaczny, odrzucając *physis* jako rzeczywistość stającą się i wieloraką i pojmując byt jako absolutnie jednoznaczną jedność. Pojęcie wielości bytów pojawia się w badaniach Platona (zob. *Sofista*, *Parmenides*), który rozróżnia, między *enantion* (absolutne przeciwieństwo bytu, absolutny niebyt) i *eterom* (przeciwieństwo relatywne, relatywny niebyt w sensie bycia innym). Platońskie ojcobójstwo (zob. *Sofista* 241 d) prowadzi do doktryny o wielości bytów i zachowuje różnice. Problematyczny pozostaje natomiast temat stawania się, rozumianego przez Platona jako przechodzenie czegoś w niebyt i powstawanie czegoś z niebytu (*Parmenides* 156 a).

W filozofii Arystotelesa *aporia* stawania się zostaje rozstrzygnięta przez wprowadzenie pojęć aktu i możliwości. Ponadto przez wprowadzenie czasu i frazy: „w tym samym aspekcie” reinterpretacji zostaje poddana zasada niesprzeczności, a także zostaje sformułowana doktryna indywiduacji przez materię, co pozwala na przezwycięzenie aporii Platońskiej, gdzie nie ma racji uwielokrotnienia formy inteligibilnej w wielu jednostkach.

Myśl grecka nie stawia problemu przyczynowości dostatecznie radykalnie: albo – tak jak w Parmenidejskiej koncepcji absolutnej tożsamości i wieczności bytu – wyklucza go, albo redukuje go do poziomu porządkującej przyczynowości sprawczej, która zakłada

wieczność materii. U Arystotelesa przyczynowość odnosi się wyłącznie do przypadłościowych i substancjalnych form bytu, ale nie samego *esse*. Przyczynowość przynależy u niego do porządku stawania się, a nie do porządku stwarzania bytu *ex nihilo*, co sprawia, że zależność świata od Boga jest bardziej fizyczna niż ontologiczna.

Również w aspekcie przyczynowości metafizyka Akwinaty stanowi nową fazę, jako że pierwszą i najbardziej radykalną formą przyczynowości jest w niej stwarzanie *esse*. Jest to przyczynowość transcendentalna, w której realizuje się transcendentalna partycypacja: „*Primus autem effecrus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur*”⁸. *Ens per participationem* pochodzi od *Esse per essentiam* przez udzielenie istnienia bytowi na transcendentalnej płaszczyźnie *esse*, a nie na orzecznikowej płaszczyźnie złożenia materia-forma, jak to całkowicie błędnie interpretuje Heidegger⁹. Warto również przypomnieć, że oprócz złożenia z istoty i *esse* istnieją złożenia orzecznikowe, takie jak uczestnictwo gatunku w rodzaju i jednostki w gatunku.

Na podstawie dotychczasowych rozważań rozwój greckiej i chrześcijańskiej refleksji ontologicznej można przedstawić według pewnych kluczowych słów. Jeśli słowem Parmenidesa jest *en*, słowem Heraklita – *logos*, Platona – *idea*, Arystotelesa – *energeia*, to słowem Akwinaty jest *esse*, za łomocą którego zostaje wprowadzony temat różnicy ontologicznej, związany z transcendentalną różnicą *ens-esse*, która odsyła do aktu Stwórcy. Źródeł tomistycznego *esse* należałoby szukać w *Księdze Wyjścia* 3, 14 i komentarzach patrystycznych do tego tekstu, w Platońskiej dialektyce partycypacji (zdolnej do wyrażenia relacji części do całości, tego, co skończone, do tego, co nieskończone, bytów do bycia) oraz w Arystotelesowskiej metafizyce aktu i możliwości.

⁸ *Compendium theologiae*, P. I, c. LXVIII.

⁹ M. Heidegger, *O źródle dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: Tenże, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 7–62.

WYJŚCIE Z ZAPOMNIENIA O BYCIE

Trzecie żeglowanie jest żeglowaniem ostatecznym, po nim nie są już możliwe dalsze zasadnicze zmiany w pojmowaniu metafizycznej struktury bytu, gdyż nie można zejść na poziom bardziej pierwotny i fundamentalny niż *esse* pojęte jako akt: refleksja napotyka tu swoją granicę. Dlatego metafizyka osiąga tu swój stan ostateczny i zasadniczo pełny. Są to słowa trudne do przyjęcia dla współczesnej mentalności; nie należy ich jednak pojmować w tym sensie, jakoby nie pozostało już nic więcej do powiedzenia i do odkrycia. Znaczą one: **pierwsze zasady nie mogą się już zmienić**. Wynika stąd, że filozofia bytu jest formalnie prawdziwa, chociaż materialnie może być w pewnych miejscach fałszywa; jest z pewnością niepełna i dlatego potrzebuje uzupełnień, rozwoju, udoskonalenia. Natomiast inne filozofie okazują się fałszywe z racji nieadekwatnej koncepcji bytu i relacji myślenie-rzeczywistość – chociaż w pewnych punktach mogą być materialnie prawdziwe i dlatego mogą przyczynić się do rozwoju filozofii. Metafizykę Maritaina, który głęboko przemyślał takie elementy metafizyki Akwinaty jak intelekt, intuicja (zwłaszcza intuicja bytu) należy umieścić w kontekście trzeciego żeglowania św. Tomasza; chodzi tu zwłaszcza o doktrynę Maritaina, wedle której przedmiotem właściwym metafizyki ni jest przede wszystkim *ens*, lecz *actus essendi*¹⁰.

Historyczna i teoretyczna dialektyka różnych żeglowań pozwala sumarycznie ująć „dzieje metafizyki” jako stopniowe wznoszenie się ku coraz wyższej i bardziej uniwersalnej prawdzie bytu. Św. Tomasz widzi to w spo sób następujący: „Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intra verunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores exitentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia (...)”.

¹⁰ Zob. J. Maritain, *Court traité de l'existence et l'existant*, Paul Hartmann, Paris 1947.

Ulterius vero rocedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationem nuasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem (...). Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum ens tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causa rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam universali”¹¹.

Fragment ten, w którym św. Tomasz stwierdza, że filozofowie presokratejscy odkryli przyczyny akcydentalne, podczas gdy Platon i Arystoteles odkryli przyczyny substancjalne, nasuwa trudność co do interpretacji wyrażenia „aliqui qui erexerunt se...” – tych, którzy odkryli przyczyny bytu jako bytu i stworzenie materii pierwszej. Czy są to filozofowie chrześcijańscy, czy może również Filon lub któryś z myślicieli arabskich? Sekwencja „przyczyna akcydentalna-przyczyna-substancjalna-przyczyna bytu”

¹¹ *ST I*, q. 44, a. 2. Podczas gdy w przytoczonym fragmencie św. Tomasz twierdzi, że Platon i Arystoteles nie wznieśli się do poznania stworzenia, to w innych miejscach wydaje się przypisywać takie twierdzenie zarówno tym filozofom, jak i Awicennie (zob. *De potentia* q. 3, a. 5; *De substantiis separatis* c. 9, n. 94) – być może na podstawie idei, że Zasada i Pierwszy Byt (zob. *Met.* 1070 a 23) jest także uniwersalną przyczyną bytów, Św. Augustyn twierdzi, że platonicy doszli do prawdy o stworzeniu: „Platonicy zrozumieli, że z racji niepodlegania Boga stawaniu się i wielości jest on Stwórcą wszystkich rzeczy i w swym bycie nie może zależeć od innych”, *De civitate Dei*, VIII, c. 6.

jest potrójna i w sposób adekwatny może wyrażać przejście od pierwszego do trzeciego żeglowania¹².

Wraz z trzecim żeglowaniem metafizyka wychodzi z zapomnienia bytu; *Seinsphilosophie* może stanowić wspólne mieszkanie dla ludzkiego intelektu, obejmujące (przynajmniej potencjalnie) to wszystko, co jest prawdziwe w innych filozofiach. Bardziej adekwatnie odsłania się tym samym ponadkulturowość metafizyki, czyli to, co moglibyśmy nazwać „społeczną niezależnością czysto metafizycznego poznania bytu”, ponieważ w intencjonalnej relacji intelektu do przedmiotu uwarunkowania kulturowe i etniczne pozostają w cieniu. Intelktualna percepcja bytu jest aktem *par excellence* po nadkulturowym, w którym do głosu dochodzi istota tego, co ludzkie. W ten sposób pokonane zostają również trudności „ontycznej” teologii naturalnej, która Boga widzi wyłącznie jako Byt Najwyższy w nieprzerwanym łańcuchu bytów.

TRZECIE ŻEGLOWANIE I IMIĘ BOGA

Przedstawiony tu teoretyczny rozwój dotyczący koncepcji bytu i relacji istota-istnienie uzupełnia analogiczny rozwój dotyczący problemu teologicznego, w ramach którego zostaje ostatecznie potwierdzona teoretyczna jedność teologii naturalnej i ontologii, zarysowana już w myśli Arystotelesa i stanowiąca odtąd jeden z centralnych tematów filozofii¹³. W ramach tej ontoteologicznej

¹² Interpretację metafizyki *actus essendi* jako punktu szczytowego w dziejach metafizyki potwierdza zasada, zgodnie z którą ontologia zawiera henologię, jako że jedność jest jednym z podstawowych przymiotów bytu. Ponieważ byt jest jednością, dlatego ontologia zawiera wszelkie uzasadnione twierdzenia henologii, ale nie odwrotnie - metafizyki jedności nie zawsze są metafizykami bytu. Na temat relacji bytu do jedności zob. *Met.* IV, c. 2 oraz odpowiedni komentarz św. Tomasza.

¹³ Za przedmiot metafizyki Arystoteles uznaje byt jako byt oraz poszukiwanie zasad i najwyższych przyczyn (*Met.* 1003 a 20n.). Następnie

struktury – pod wpływem *Księgi Wyjścia* 3, 14, gdzie zawarte jest objawienie najwyższego imienia Boga: *Ego sum qui sum* – zaczęto utożsamiać Boga z *esse ipsum*. Z racji jedności ontologii i teologii naturalnej wraz z głębszym rozumieniem bytu trzecie żeglowanie przynosi głębszą koncepcję Boga i Jego najwyższego imienia. Dlatego też wątpliwe jest, czy nowożytne ontoteologie bytu pojętego jako wola, wolność i przyszłość (Schelling), jako stawanie się (Hegel) są w stanie zachować niezmienną istotę Boga i Jego absolutną transcendencję.

Metafizyczno-teologiczna doktryna identyczności Istnienia i Boga w myśli chrześcijańskiej powstaje na podstawie tekstu *Księgi Wyjścia*, korzystając przy tym z elementów filozofii Platona, Arystotelesa, Filona i z neoplatonizmu. Szereg wielkich myślicieli – Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn, Tomasz z Akwinu – medytuje nad objawieniem imienia Boga¹⁴. Wizja, którą za Gilsonem można by nazwać „metafizyką *Księgi Wyjścia*”, swój teoretyczny i historyczny szczyt znajduje wówczas, gdy za sprawą św. Tomasza z Akwinu myśl chrześcijańska określa Boga jako *Esse Ipsum*, jako tożsamość istoty i istnienia. Do utożsamienia Boga z istnieniem przyczyniło się greckie tłumaczenie

zaś stwierdza: Jeśli istnieje natomiast jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią i, w ten sposób, ogólną, bo jest pierwszą. Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi” (1026 a 27n.; zob. też 1064 b In.). Metafizyka jest zatem ontologią jako badanie *ens inquantum ens*, a teologia naturalna jako badanie zasad i najwyższych przyczyn bytu, które dochodzi do istnienia substancji nieruchomej. Jedność tych dwu aspektów metafizyki wynika z faktu, że badanie bytu jako takiego jest zarazem badaniem jego zasad i przyczyn. U Arystotelesa metafizyka jest jednocześnie aitiologią, ontologią, usiologią i teologią.

¹⁴ W dwu pracach (*Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987; *Agostino e il neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995) W. Beierwaltes przedstawił na podstawie licznych źródeł poglądy obu Grzegorzów, Augustyna i Mistra Eckarta na temat *Księgi Wyjścia* 3, 14 oraz relacji między Bogiem a bytem.

tekstu z *Księgi Wyjścia w Septuagincie* (*Ego eimi ho on* – a nie nieosobowe *to on*) oraz niektóre aspekty myśli greckiej, podkreślającej niezmiennosc Boga i ideę, że tylko jego istnienie jest rzeczywiste. Warto w tym kontekście przytoczyć tekst Plutarcha: „Bóg, będąc jedynym, wypełnia jedyną terazniejszością trwanie na zawsze. I tylko to istnieje naprawdę, co istnieje na jego modłę: co ani się nie stało, ani się nie stanie: ani się nie zaczęło, ani się nie skończy”¹⁵. Utożsamienie Boga i bytu znajdujemy zwłaszcza u Porfiriusza¹⁶.

Aby trafnie ocenić wpływ neoplatonizmu na teologię chrześcijańską, nie należy zapominać, że *Księga Wyjścia* została napisana przed powstaniem metafizyki greckiej, za której początek można przyjąć *Poemat o naturze Parmenidesa* (ok. 450 roku przed Chr.); około sześć wieków później identyczność Boga i istnienia odrzuca Plotyn, którego „Jednia” znajduje się „ponad bytem”, poza istnieniem. Nie jest również prawdziwe powtarzane często twierdzenie, jakoby idea niezmienności Boga była wyłącznie grecka, a nie biblijna. Na przykład *Psalms 101* stwierdza, że Bóg pozostaje zawsze taki sam: „Ty zaś jesteś zawsze ten sam i lata Twoje nie mają końca” (w. 28).

W *Ego sum qui sum* zawarte są pojęcia *esse ipsum* i istnienia z istoty, które następnie były częściowo odmiennie interpretowane przez różnych teologów chrześcijańskich. Św. Tomasz dostrzega tu identyczność istoty i istnienia, natomiast św. Augustyn chociaż używa pojęcia *esse ipsum*, to odnosi raczej do wieczności

¹⁵ Plutarch, *O E delfickim*, w: Tenże, *Moralia* II, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, s. 28.

¹⁶ Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, s. 31. Według P. Hadota, który przypisuje Porfiriuszowi neoplatoński komentarz do *Parmenidesa*, gdzie Bóg przedstawiony jest jako czysta i nieskończona aktywność bytu, „świadcstwo naszego komentatora do *Parmenidesa* pozwala nam na stwierdzenie, że podobnie jak utożsamienie Boga z Bytem, utożsamienie Boga z Istnieniem nie jest ideą specyficznie chrześcijańską. Jest ono wynikiem wewnętrznej ewolucji w ramach neoplatonizmu”, P. Hadot, *Dieu comme acte l'etre dans néoplatonisme*, w: *Dieu l'etre*, Etudes augustinienes, Paris 1978, s. 68n.

i niezmienności Boga niż do tożsamości Bożej istoty i istnienia¹⁷. Wydaje się, że w formułach Augustyna obecne jest pewne wahanie pomiędzy metafizyką istnienia i metafizyką jedności; pozostają one niejako w połowie drogi pomiędzy nimi, kierując się nieco wymuszonym przeświadczeniem o istnieniu głębszej zgodności między chrześcijańskim objawieniem i platońską teologią naturalną¹⁸.

Decydujące oddziaływanie *Księgi Wyjścia* 3,14 – w połączeniu z powstałymi niezależnie od niej doktrynami arystotelesowską i neoplatońską – przyczyniło się do teologicznego ukoronowania trzeciego żeglowania (tożsamość Boga i istnienia), żeglowania, które w aspekcie ontologicznym osiągnęło swój szczyt w doktrynie podwójnego złożenia metafizycznego w bycie skończonym i w nauce o *actus essendi*. Podczas gdy te ostatnie osiągnięcia są związane ze spekulatywną refleksją św. Tomasza z Akwinu, to aspekt teologiczny trzeciego żeglowania zawdzięcza ostatecznie wpływowi Biblii oraz refleksji Ojców Kościoła¹⁹.

¹⁷ „Et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profectio ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit”, *De Trinitate*, V, 2, 3.

¹⁸ Mówią o tym różne fragmenty *De civitate Dei*, VIII, rozdz. 4–12: „Żaden z filozofów nie zbliżał się do nas chrześcijan, tak jak oni [platonicy]... Platoniczy mieli intuicję, że istnieje byt, w którym pierwsza forma nie jest poddana stawaniu się, a zatem jest absolutna; twierdzili ze spójnością, że w nim znajduje się idealna, nie stworzona przyczyna rzeczy, ze względu na którą wszystko zostało stworzone... Dlatego uważamy, że platonicy przewyższają innych, gdyż... poznając Boga znaleźli byt, który jest przyczyną świata, światło pozwalające na pewne poznanie prawdy i źródło szczęścia”.

¹⁹ Wymieńmy niektóre miejsca, w których Akwinata cytuje *Wj* 3, 14: *De veritate*, q. 10, a. 12; *S.c.G.* I, c. 22; II, c. 52; *ST* I, q. 2, a. 3; q. 3; q. 13; a. 11; q. 39, a. 8; II–II q. 174, a. 6; *De substantiis separatis*, n. 94; *De potentia*, q. 2, a. 1; q. 7, a. 2; q. 10, a. 1, ad. 1. Aby w pełni zrozumieć zasięg i nowość teologii naturalnej św. Tomasza należałoby prześledzić kwestie 13–102 pierwszej księgi *Summa contra Gentiles* i porządek, w jakim autor je przedstawia. Po stwierdzeniu istnienia Boga, św. Tomasz dowodzi kolejno: niezmienności Boga, Jego wieczności, tego, że nie ma w Nim potencjalności, materii, złożoności, ciała; w końcu zaś dowodzi, że w Bogu istnienie i istota są tożsame.

„TRZECIE ŻEGLOWANIE” W NOWOŻYTNOŚCI

Z powodu szeregu przyczyn wewnętrznych i zewnętrznych teoretyczne osiągnięcia trzeciego żeglowania pozostały w dużej mierze na marginesie filozofii nowożytnej. Nie wnosząc rozszerzenia do zupełności poniższej listy, na pierwszym miejscu możemy wymienić częściowe zapomnienie, jakiemu w scholastyce uległa ontologiczna koncepcja Akwinaty. Dopiero w wieku dwudziestym szereg wybitnych myślicieli i historyków przez wnikliwą refleksję nad nauką o bycie przywróciło naszej kulturze osiągnięcia trzeciego żeglowania *Seinsphilosophie*. Ukazując w ten sposób ontologię fundamentalną jako naukę niezależną od teologii przyczynili się oni do odnowienia filozofii bytu. Natomiast wśród przyczyn zewnętrznych pierwsze miejsce zajmuje obecne w wielu nurtach filozofii nowożytnej zapomnienie o bycie, związane z antyrealizmem i oddaleniem się od istnienia. Szczegółowe omówienie tego procesu wykracza poza ramy tego artykułu, ograniczymy się zatem tylko do ogólnych uwag.

Po Kartezjuszu za przedmiot właściwy intelektu uznano nie rzecz czy istnienie, lecz ideę (doktryna „siecí idei”, która jest zarazem przyczyną i skutkiem odrzucenia intencjonalności poznania), u Kanta zaś *cogitare* jest interpretowane jako pierwotnie syntetyczna jedność apercepcji transcendentalnej, podczas gdy istnienie nabiera coraz bardziej statusu czystego *positum*. Następnie u Hegla prawda świadomości nie znajduje się już w bycie, ale w Podmiocie – absolutnej samoświadomości, która rzeczywisty byt redukuje do logiczno-dialektycznego pojęcia. Logika (dialektyka) staje się narzędziem wiedzy najwyższej: prawa myślenia dialektycznego stają się prawami bytu, ruch pojęcia – ruchem rzeczywistości.

Wraz z Heglem filozofia nowożytna doszła do swojej granicy, poza którą nie można już było iść dalej pozostając *na tej samej linii*, ponieważ po zredukowaniu rzeczywistości do subiektywności nie istnieje wyższy teoretyczny punkt odniesienia od absolutnego podmiotu. Dlatego Hegel zamyka filozofię nowożytną jako taką:

zapomnienie o bycie, silnie obecne w jego dziele, wyraża się w utożsamieniu bytu logicznego z bytem realnym i w konceptualizacji bytu za pomocą *abstractio totalis*, a nie *formalis*. Stąd byt nie jest już pojęciem transcendentnym, lecz pojęciem – jak wielokrotnie powtarza Hegel – najbardziej ogólnym i najbardziej pozbawionym treści. Odtąd możliwe drogi filozofii są następujące: powrót do metafizyki trzeciego żeglowania i zakończenie spekulatywnej drogi filozofii nowożytnej wiodącej od Kartezjusza do Hegla; przemiana transcendentnego idealizmu w transcendentny praksizm; absolutny woluntaryzm; empiryzm i materializm, które są jedną z form odrzucenia intelektualnej intuicji bytu, do puszczając wyłącznie intuicję zmysłową.

Przemiana idealizmu w praksizm zawarta już była w koncepcji poznania wprowadzonej przez Kanta, którego aprioryczna synteza otwierała drogę transcendentalnemu tworzeniu przedmiotu (choć sam Kant nie chciał iść tą drogą do końca). Aby porzucić aspekt teoretyczny tej doktryny upada, odkrywając schemat wzorowany na „działaniu”, wystarczy położyć akcent na ludzkiej aktywności zmysłowej rozumianej jako *praxis* (Marks) lub czysty akt myślenia, który – w transcendentnym praksizmie Gentilego – tworzy przedmiot. W filozofii absolutnej immanencji tego ostatniego nie istnieje nic niezależnego od aktu myślącego „ja”. Jeśli myśl Gentilego jest interesująca, to z racji konsekwencji, z jaką odwraca się on od bytu i od realizmu, aż do twierdzenia, że wszyscy dotychczasowi myśliciele – oprócz! pewnych aspektów myśli takich filozofów jak Spaventa i Jaia – nie oparli się „grzechowi” realizmu²⁰. W transcendentnej autokonstytucji „ja”, gdzie jakiegokolwiek czyste poznanie kontemplacyjne zostaje odrzucone, odsłania się wyraźnie ukryta istota idealizmu. Dostrzegł ją Gentile, gdy pisał: „Filozofia nowożytna jako idealizm jest z istoty etyką”²¹, co przenosi nas w dziedzinę filozofii *praxis*.

²⁰ Zob. G. Gentile, „L’esperienza pura e la reale storica”, wykład inauguracyjny w Pizie z 1914 roku.

²¹ G. Gentile, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, s. 357.

Schopenhauer i Nietzsche przychodzą w momencie, kiedy prawie wszystko zostało już dokonane. Pozostało jedynie uczciwie dojść do końca drogi wyznaczonej przez *volò* – wolę życia i wolę mocy. W procesie tym nie pozostało już nic z intelektu i intelektualnej intuicji bytu. Schopenhauer, dla którego jedynym niezniszczalnym elementem w człowieku jest wola, *intellectus* nie stanowi szczytu działalności poznawczej: „to władza poznawcza, którą mają również zwierzęta, a człowiek mają w wyższym stopniu, bo w nim tkwi prawo przyczynowości jako forma *a priori*”²². W obliczu takiego przewrotu, w wyniku którego *voluntas* staje się ostatecznym i jedynym substratem rzeczywistości, trudno jest ocalić ideę rozumu praktycznego. W woluntaryzmie jest on raczej chceniem i dlatego porządek moralno-praktyczny przynależy do sfery irracjonalnej, bo tak właśnie rozumiana jest istota *volò*, co zazwyczaj prowadzi ostatecznie do odrzucenia istnienia porządku etycznego. Ostateczne wnioski wyciągnął stąd Nietzsche:

Zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk”²³. Metafizyka woli mocy Nietzschego nie jest zjawiskiem przypadkowym w dialektyce filozofii nowożytnej; jest ona wynikiem odrzucenia intelektu jako władzy poznania bytu i wypływającego stąd pojawienia się pragnącego *subiectum*. Jeśli intelekt z zasady jest wykluczony z procesu poznania bytu, to stanie się on przedmiotem pragnienia i panowania.

Czy uda nam się uciec od neopragmatyzmu, który jest tak bardzo rozpowszechniony we współczesnej kulturze? Rezygnuje on z oparcia się na *episteme*, w swych radykalnych nurtach godzi się zaś na kryzys idei wiedzy, odrzucając wszelką stałą prawdę, a nawet samo pojęcie prawdy. Krótko mówiąc, neopragmatyzm chciałby położyć kres filozofowaniu. Jeden z jego popularnych dziś rzeczników stwierdza, że „oczekiwanie filozoficznie interesującej teorii prawdy nie jest uzasadnione... Pragmatyści twierdzą, że

²² A. Schopenhauer, *II fondamento della morale*, Laterza, Bari 1973, s. 149.

²³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1907, s. 102.

dzieje prób oddzielenia prawdy i dobra czy zdefiniowania słów „prawdziwy” i „dobry” potwierdzają ich podejrzenie, że w tej dziedzinie nie są możliwe żadne interesujące badania... Dla pragmatysty wypowiedzi prawdziwe nie są prawdziwe dlatego, że odpowiadają rzeczywistości”²⁴. Poznanie nie jest wnikaniem w naturę rzeczy, lecz władzą, realizacją woli mocy. To, że później okazuje się, iż nauka manipuluje rzeczywistością, nie jest kwestią interesującą; ważne jest tylko to, że nad nią panuje²⁵.

Próbując odrzucić ideę prawdy intelektualista postmodernistyczny uznaje filozofię wyłącznie za jeden z rodzajów literackich – dość już zresztą wyeksploatowany – któremu można przydzielić jakieś podrzędne miejsce w wielowątkowym Panteonie kultury. Zadanie filozofii – jeśli jeszcze filozofia ma jakieś zadanie – polega na jej retorycznej zdolności do udowodnienia **jakiegokolwiek** twierdzenia, obojętnie – prawdziwego czy fałszywego, aby następnie wyprowadzić z niego wszystkie możliwe konsekwencje. W ten sposób w „słabym” neopragmatyzmie upada wzniosła idea filozofii wyrażona niegdyś przez Husserla: „przekonanie, że jest możliwe urzeczywistnienie idei uniwersalnego poznania świata i że takie właśnie jest nasze zadanie”²⁶.

²⁴ R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986, s. 11, 14.

²⁵ Pragmatysta oszczędza sobie trudu zadania pytania o różnicę między: „coś jest prawdziwe, gdyż działa” a „coś działa, gdyż jest prawdziwe”. Współczesna wersja pragmatyzmu pragnie zniszczyć fundament wszelkiej ludzkiej wiedzy: ideę prawdy jako zgodności z rzeczywistością. Próba ta skazana jest jednak z góry na porażkę, ponieważ twierdzenie „coś jest prawdziwe, gdyż działa” zakłada z konieczności ideę prawdy, którą chciano odrzucić. W wyrażeniu „coś jest prawdziwe, gdyż działa”, słowo „działa” oznacza, że bieg rzeczy jest taki a nie inny: prawdą jest, że aspiryna działa, ponieważ jest prawdą, że powoduje spadek temperatury. Prawdziwe jest zatem twierdzenie, że aspiryna powoduje spadek temperatury – sąd taki wyraża zgodność z rzeczywistością.

²⁶ E. Husserl, *Krisis*, Il Saggiatore, Milano 1961, s. 465. Zarysowana tu idea trzeciego żeglowania skupia się na pogłębieniu koncepcji bytu i Boga w dziejach metafizyki ze szczególnym uwzględnieniem odkrycia prawdy bytu.

ZAMKNIĘTOŚĆ I OTWARTOŚĆ

Przeciw przedstawionym wyżej ideom wysuwane są różne uwagi krytyczne, przede wszystkim zaś wysuwa się zarzut, że stanowią one sztywny system, który wydaje się uniemożliwiać **postęp** filozofii. Uwagi te musimy rozważyć poważnie, podejmując próbę przedstawienia odpowiedzi.

Czy do filozofii bytu można odnieść pojęcie systemu, które niesie w sobie treść pełnej i zamkniętej całości? Żywię co do tego poważne wątpliwości. Nawet w przypadku odpowiedzi pozytywnej chodziłoby tu o „system” giętki, zdolny do reagowania na różne przejawy rzeczywistości. Ontologia fundamentalna trzeciego żeglowania jawi się jako światło – klucz, który pozwala na rozumienie całości, ale wielkie obszary bytu pozostawia do zbadania (przynajmniej te, których ontologia nie obejmuje) – a nie jako klatka. Używając terminu „ontologia fundamentalna” chcemy powiedzieć, że ontologia ta – z racji tego, iż dotyka wewnętrznej struktury bytu – obejmuje wszystko: od najmniejszego przedmiotu do przedmiotu nieskończonego. Twierdzimy, że metafizyka trzeciego żeglowania jest metafizyką otwartą, ponieważ jej centralne pojęcia stanowią schemat otwarty, zdolny do objęcia różnorodnych aspektów rzeczywistości. Obecna w niej idea dynamicznego i otwartego charakteru życia płynie z przekonania o zawsze nowej energii, z jaką konkretne podmioty realizują akt istnienia. W rezultacie koncepcja trzeciego żeglowania charakteryzuje się

Dzieje filozofii można jednak również pojmować jako szereg odpowiedzi na wyzwanie do przewyciężenia *aporii*, gdzie filozofia odnawia się po każdym kolejnym kryzysie. Oba te podejścia nie wykluczają się wzajemnie, zwłaszcza jeśli próbuje się oceniać jakość i prawdziwość kolejnych odpowiedzi. Idea dziejów filozofii jako następujących po sobie kryzysów i odpowiedzią rozwiązań została rozwinięta przez Baldwina Schwarza (*Wahrheit, Irrtum und Verirrungen*, (red.) P. Premoli, J. Seifert, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996) oraz J. Seiferta (zob. esej „Die siebte Ausfahrt als Antwort auf die sechste grosse Krise der abendländischen Philosophie”, manuskrypt).

spójnością i wewnętrznym zróżnicowaniem; dlatego jest otwarta na uzupełnienia i rozwój – co dokonuje się nie wbrew jej podstawowym intuicjom, lecz zgodnie z nimi. Pojawić się tu może pytanie, czy taka koncepcja nie znosi idei postępu w filozofii. Pozytywna odpowiedź na to pytanie wydaje się na pierwszy rzut oka prawdopodobna. Niemniej jednak głębsza refleksja przekonuje, że ani od strony przedmiotu, ani od strony podmiotu nie istnieją dobre racje na poparcie takiego wniosku.

Od strony przedmiotu otwiera się tu bowiem ogromny obszar badań (włączając w to pogłębienie intuicji, które stoją u podstaw trzeciego żeglowania) wyznaczony zarówno przez problemy pojawiające się w dziejach filozofii, jak i przez problemy, które niesie życie. Odsłonięcie ontologicznej struktury bytu jest światłem, które oświetla drogę, ale nie rodzajem *passe-partout*. Natomiast od strony podmiotu filozofia rozwija się przez **osobowy akt** poznania (przyswojenia sobie). Historyczny opis poszczególnych doktryn zawarty w podręcznikach stanowi jedynie fazę wstępną, martwe *dossier* myśli, którego nie wystarczy nauczyć się na pamięć. Filozofia żyje nie przez mnożenie tomów na temat historii myśli, lecz przez obecność w osobowych podmiotach, które w ciągle nowy sposób prowadzą dialog z rzeczywistością, udoskonalając w ten sposób samych siebie. Dopóki umysł nie „zobaczy” i nie zrozumie, nie istnieje żywa myśl, lecz jedynie historia myśli, nie istnieje filozofia w sensie właściwym, lecz jedynie zbiór niewiele mówiących twierdzeń.

Treść trzeciego żeglowania również potrzebuje przyswojenia w osobowym akcie – tym bardziej, że dotyczy ona podstawowych aspektów rzeczywistości. Postęp filozofii i jej znaczenie dla człowieka urzeczywistniają się w intelektach tych, którzy wciąż na nowo powtarzają i rozwijają filozoficzny akt kontaktu z bytem. W odniesieniu do tych kwestii Popperowska idea epistemologii bez podmiotu poznającego” ujawnia całą swą problematyczność.

METAFIZYKA KLASYCZNA, FILOZOFIA GRECKA I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Grecja jest ojczyzną metafizyki, którą później nazwano klasyczną, miejscem, w którym po raz pierwszy istotne aspekty prawdy bytu zostały ujęte w myśli i wyrażone w języku. Podczas gdy twierdzenie to nie budzi kontrowersji, to inaczej rzecz się ma z oceną „losu” metafizyki w okresie pohellenistycznym. Według niektórych stanowisk metafizyka nie tylko powstała, ale i skończyła się w Grecji, ponieważ całe jej późniejsze dzieje pozostają w „szkodliwej” zależności od religii judeochrześcijańskiej. Dla tego twierdzi się, że z racji tego, iż czystość filozofii wymaga jej całkowitego oddzielenia od elementu religijno-teologicznego, nie istnieje ona poza starożytną Grecją.

W powyższych uwagach poruszyliśmy kilka ściśle ze sobą związanych problemów, nad którymi na zakończenie warto się zatrzymać w celu ich wstępnego rozjaśnienia. Problemy te to: a) idea metafizyki klasycznej i związana z nią kwestia, czy jej odnowa polega wyłącznie na powrocie do Greków, czy też na czymś innym; b) relacja między myślą grecką a przesłaniem biblijnym. Chociaż zagadnienia te wymagają bardziej szczegółowej analizy, nie możemy zostawić ich całkowicie poza polem naszej uwagi.

Termin „metafizyka klasyczna” odnosi się zarówno do historycznego pochodzenia (co nie budzi kontrowersji), jak i teoretycznej ważności tej teorii – w tym sensie, że w metafizyka ta dokonała odkryć podstawowych (co spotyka się z licznymi zarzutami). Chociaż wolę wyrażenie „filozofia bytu”, to nie odrzuciłbym terminu „metafizyka klasyczna” na określenie teoretycznej koncepcji powstałej na skutek spotkania myśli greckiej z prześłaniem biblijnym, koncepcji, której dzieje nie skończyły się wraz z początkiem nowożytności, jako że jest ona wciąż odnawiana – zwłaszcza w naszym wieku, w którym metafizyka i antymetafizyka ścierają się ze sobą jak może nigdy dotąd.

Moim zdaniem, adekwatne podejście do metafizyki klasycznej powinno polegać na wydobyciu z niej elementów istotnych

i oddzieleniu ich od elementów przemijających, tak aby nie pozostawać więźniem przewyciężonych już systemów starożytnych, lecz oprzeć się na podstawowej racji formalnej filozofii bytu. Na tym polega idea rozwoju filozofii bytu, rozumianego jako zachowanie i rozwijanie jej racji formalnej, jako odsłanianie tego, co jest w niej zawarte wirtualnie; stąd postęp oznacza tu umacnianie tożsamości.

Myśliciele, którzy w ostatnich dziesięcioleciach w różny sposób posługiwali się pojęciem metafizyki klasycznej – m.in. G. Bontadini, M. Gentile, F. Olgiati, U. Padovani²⁷ – mieli świadomość, że nie jest ona tylko czcigodnym zabytkiem, nie podatnym na rozwój, zamkniętym we własnym czasie, a więc co najwyżej przedmiotem studiów historycznych. Przeciwnie, przekonanie o jej aktualności doprowadziło do powstania terminu „metafizyka neoklasyczna”, w którym prefiks „neo” wskazuje zarówno na jej teoretyczne odnowienie, jak i na nową sytuację, w jakiej metafizyka znalazła się w stosunku do nauki, nie odczuwając już chęci i potrzeby podporządkowania się tej ostatniej. Wspólne dla cytowanych autorów jest przekonanie o trwałej wartości refleksji nad bytem i transcendencją zapoczątkowanej przez Greków. Różnice dotyczą natomiast tego, czy refleksja ta została przez nich doprowadzona do końca: niektórzy odwołują się do starożytności greckiej, inni do dwumianu starożytność plus chrześcijaństwo, jeszcze inni wskazują na wkład nowożytności do badań ontologicznych.

²⁷ Zob. a) G. Bontadini, *Comersazioni di metafisica*, 2 tomy, Vita e Pensiero, Milano 1971, gdzie używany jest również termin „metafizyka neoklasyczna”. Według Bontadiniego, metafizyka neoklasyczna powstaje ze spotkania nowożytnego idealizmu z metafizyką klasyczną, stąd stanowi ona element neoklasycyzmu (zob. t. 1, s. 280); b) M. Gentile, *Filosofia e umanesimo*, Brescia 1947, dla którego metafizyka klasyczna jest synonimem metafizyki Arystotelesa (interesujące są również poświęcone M. Gentilemu uwagi E. Bertiego w: *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, s. 254–260); 3) F. Olgiati, *I fondamenti della filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1953, gdzie filozofia klasyczna jest „myślą wypracowaną przez Ateny i średniowiecze” (s. V); 4) U. Padovani, *Metafisica classica e pensiero moderno*, Marzorati, Milano 1961.

Nasz problem można sformułować w sposób następujący: czy dla rozwijania metafizyki klasycznej wystarczy powrót do Greków? Wydaje się, że wśród włoskich filozofów uprawiających metafizykę klasyczną przeważa odpowiedź pozytywna, co pozostaje również w związku z osłabieniem obecności i wpływu filozofii bytu²⁸. Nad jednoczesnym uwzględnieniem ontologii greckiej i ontologii trzeciego żeglowania przeważa odwoływanie się do Greków, co wpływa zarówno na koncepcję bytu, która narażona jest na ryzyko zawężenia, jak i na strukturę metafizyki, której zakres jest moim zdaniem szerszy niż wnioskowanie metaempiryczne, gdyż obejmuje koncepcję bytu i stworzenia oraz naukę o pierwszych zasadach. Postawa, o której tu mówimy jest dość nowa, jako że jeszcze ćwierć wieku temu wspólnym dobrem metafizyków klasycznych było przekonanie o doniosłości myśli średniowiecznej.

Chociaż trzecie żeglowanie zdecydowanie odżegnuje się od projektu dehellenizacji – rozumianej jako odrzucenie metafizycznej myśli greckiej – to nie jest też ono czystym „hellenizmem”. W interpretacji trzeciego żeglowania należy unikać zarówno pojmowania go jako prostego przedłużenia metafizyki greckiej, odsuwając w ten sposób w cień teoretyczną nowość przesłania judeochrześcijańskiego, jak i na tyle mocnego uwypuklenia jego oryginalności, że prowadzi to do drastycznego przeciwstawienia

²⁸ Taką postawę odnajdujemy w następującym stwierdzeniu Bertiego: „Jestem przekonany, że teoretycznego jądra – ale też niczego więcej – metafizyki, która jest jeszcze możliwa, nie należy szukać przed Grekami... Jestem też przekonany, że nie należy go szukać „po” Grekach: nie dlatego, że „po” nie zdarzyło się nic ważnego; przeciwnie, zdarzyły się rzeczy być może ważniejsze. Ale cały rozwój filozofii po Grekach pozostawał wewnątrznie uwarunkowany, a zatem - z filozoficznego punktu widzenia „przesądzony” religią chrześcijańską”, E. Berti, *Ueberwindung della metafisica*, w: *Ueberwindung della metafisica?*, Tilgher, Genova 1986, s. 54n. Dokładna interpretacja tego osądu zależy od znaczenia, jakie wiąże się z terminami „uwarunkowany” i „przesądzony”. W zarysowanej tu perspektywie autonomii myśli filozoficznej nie zostaje naruszona przez to, że może ona zostać oświecona przez prawdę z innego porządku, jeśli tylko rozum potrafi sobie zdać z niej sprawę.

hellenizmu i filozofii chrześcijańskiej, pojętych jako rzeczników niemożliwych do pogodzenia koncepcji metafizycznych. Takie przeciwstawienie byłoby do pomyślenia, gdyby Platon i Arystoteles odrzucali wyraźnie ideę stworzenia; tak jednak nie było. Co więcej, u Arystotelesa można znaleźć aluzję do rozróżnienia istoty i istnienia, gdyż słowo „byt” nie oznacza rzeczy, lecz czegoś, co jest poza nią (zob. *De interpretatione* 16 b 23–25).

Jeśli przedstawiona tu diagnoza jest uzasadniona, to ta odmiana metafizyki klasycznej, która odwołuje się tylko do Greków – pomijając osiągnięcia trzeciego żeglowania i związek filozofii greckiej z filozofią chrześcijańską – nie wydaje się adekwatna. Przez rzeczników zatrzymania się na filozofii greckiej jej związek z filozofią chrześcijańską interpretowany jest tak, jak gdyby ontologia średniowieczna ograniczyła się tylko do uzupełnienia niektórych szczegółów. W rzeczywistości tomistyczna koncepcja bytu nie jest w sensie właściwym grecka, chociaż nie stoi w sprzeczności z myślą grecką, stanowiąc jej szczytowe spełnienie. Jest ona czymś nowym, do czego nie doszli ani Platon, ani Arystoteles, chociaż być może kryła się ona wirtualnie w arystotelizmie.

Interpretacja relacji myśli greckiej do horyzontu judeochrześcijańskiego zależna jest od punktu odniesienia. „Klasycysta” L. Strauss dostrzega tu ciągłość, łącząc obie te rzeczywistości w pojęciu „starożytności”, które zdecydowanie przeciwstawia „nowożytności”. Natomiast „modernista” K. Löwith widzi wyraźną cezurę istniejącą między myślą grecką i myślą biblijną z powodu powstania na podłożu chrześcijaństwa określonej kultury człowieka i historii – pojawienia się ruchu ku historycznej przyszłości jako zsekularyzowanej wersji eschatologicznego dążenia ku „rzeczom ostatecznym”²⁹. Nawet jeśli można wskazać racje na poparcie obu tych sposobów widzenia, to zarazem prawdą jest i to, że żaden z nich nie podnosi kwestii koncepcji bytu, gdzie trzecie żeglowanie nie jest tylko rozwinięciem ontologii greckiej, lecz wyraża coś

²⁹ Zob. K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, (red.) R. Esposito, Donzelli Roma 1994.

zupełnie nowego. Gdzie zaś mamy do czynienia z nowością, tam zachodzi proces modyfikacji, dopełnienia, restrukturyzacji, a nie tylko prostego rozwinięcia wątków już istniejących.

Po tym, jak Arystoteles zauważył, że dane w doświadczeniu stawanie się wymaga istnienia bytu, który nie jest mu poddany, rozwój filozofii greckiej utrudniały trzy główne *aporie*: teologiczny dualizm, zgodnie z którym rzeczywistości Boga i świata pozostają całkowicie oddzielone, śmiertelność osoby i faktyczność zła. W odniesieniu do tych trzech problemów ontologia trzeciego zęglowania, a także związana z nią antropologia wniosły wkład decydujący.

W kontekście tych problemów – których listę można by jeszcze rozszerzyć – filozof i historyk stają wobec konieczności wzięcia pod uwagę badań (prowadzonych np. przez É. Gilsona i C. Tresmontanta), wedle których Objawienie judeochrześcijańskie stanowiło i stanowi – „zewnętrznie”, co jednak nie znaczy, że w sposób nieuzasadniony – bodziec i źródło inspiracji dla myśli metafizycznej³⁰. Zadaniem tej ostatniej nie jest uprawianie teologii, lecz korzystanie z wszelkiej możliwej wiedzy na temat swego przedmiotu. Bez stawiania barier *a priori* winna ona w sposób samo dzielny i zgodnie z własną metodą analizować inspirację, która przychodzi od zewnątrz.

Nie istnieją racje *a priori* na poparcie twierdzenia, że filozofia może się rozwijać autonomicznie tylko wówczas, gdy odrzuci wszelkie zewnętrzne inspiracje, w tym inspirację religijną. Należy rozróżnić między genezą pojawiania się nowych pytań o byt

³⁰ Zob. np. É. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Pax, Warszawa 1965; C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Ed. Du Seuil, Paris 1961; Tenże, *métaphysique biblique*, Gabalda, Paris 1955; Tenże, *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Ed. Du Seuil, Paris 1962. Zacytujmy fragment tego ostatniego dzieła: „Chrześcijaństwo niesie ze sobą określoną strukturę metafizyczną... Chrześcijaństwo zawiera określoną metafizykę, która różni się od metafizyk rozwijanych w Indiach, Grecji, nowożytnej – niechrześcijańskiej lub częściowo zdechrystianizowanej – Europie” (1 In.).

– i tutaj inspiracja może przyjść z jakiegokolwiek strony – oraz odpowiedziami, które powinny zostać sformułowane zgodnie z metodą filozoficzną. Jeśli zaś chodzi o wpływ chrześcijaństwa na filozofię, to przytoczenie historycznych jego przykładów nie byłoby trudne. Metafizyka jako filozoficzna teologia była dla Arystotelesa z dwu powodów najbardziej boską i czcigodną formą ludzkiego poznania: „Wiedza bowiem która byłaby najbardziej odpowiednia dla Boga, jest wiedzą boską, a także i wszelka wiedza, która by dotyczyła rzeczy boskich”³¹. Ponieważ ontoteologiczny charakter filozofii pierwszej jest dla niej konstytutywny, dlatego pojęcie filozofii, która przy zachowaniu swojej metody może czerpać inspirację z Objawienia chrześcijańskiego, nie jest czymś sprzecznym, lecz pozostaje w zgodzie z ontoteologiczną istotą metafizyki. Z relacji opartej na wzajemnej autonomii i współpracy wiara i rozum mogą tylko skorzystać. Pojmowanie wiary jako absurdu jest błędem, który może pojawić się tylko na gruzach rozumu (wiara pozbawiona racji nie może być czymś na miarę człowieka); innym zaś błędem jest zamknięcie rozumu na inspiracje i wpływy, które pochodzą z innego porządku. W dialogu między wiarą a rozumem wiara nie zadaje gwałtu rozumowi, lecz jest w stanie uzdrowić go z jego słabości i sprawić, aby bardziej autentycznie był on tym, czym jest.

W trzecim żeglowaniu naturalne powołanie myśli greckiej i ponadnaturalne chrześcijaństwa zbliżyły się do siebie i wewnętrznie połączyły, tworząc filozoficzny uniwersalizm na miarę uniwersalnej i głębokiej idei bytu, do jakiej doszły. W dzisiejszych czasach (tak jak i w innych) uniwersalizm ten spotyka się z ostrą krytyką. Charakter wielu współczesnych nurtów filozoficznych jest bowiem określany przez polemikę z metafizyką i przez intencję krytyczno-dekonstrukcyjną. Trudno powiedzieć, jak długo będzie trwała taka postawa. Pewne jest natomiast, że wyczerpanie się nowożytnej filozofii poznania stanowi szansę dla filozofii bytu – z jej dyskursem ponihilistycznym (w tym sensie,

³¹ *Met.*, 983 a 6n.

że przezwyciężyła ona wyzwanie nihilizmu), charakteryzującym się **ontocentrycznym realizmem**, w którym to *esse* określa myślenie, a nie odwrotnie³².

tłum. *Jarosław Merecki SDS*

³² Stały dzieła F. Balbo stanowi twierdzenie, że metafizyka *actus essendi* stanowi punkt filozofii: „Wszelkie inne stanowiska filozoficzne – niezależnie od tego, jak fundamentalne bogate i bardziej dojrzałe – są gorsze i błędne”, F. Balbo, *Opere*, Boringhieri, Torino 1966, s. 677. Po odzyskaniu przez filozofię bytu jej centralnej pozycji metafizycznej, winna ona zmierzać ku nowej systematyzacji, różniącej się od systematyzacji średniowiecznej i odpowiadającej problematyce naszej epoki.