



Ks. MARIAN JAWORSKI

## BÓG A METAFIZYKA

Dyskusja z niektórymi stwierdzeniami ks. prof. Ignacego Różyckiego zawartymi w artykule: „Metafizyczne implikacje dogmatów”<sup>1</sup>.

### I

W artykule wyżej cytowanym ks. prof. I. Różycki stwierdza, co następuje:

1. „Nowa teologia protestancka [...] jest antymetafizyczna w tym znaczeniu, że odrzuca metafizykę, i ma dla niej pogardę. [...] Najczęściej chodzi o metafizykę rozumianą w znaczeniu przywiązany do tego słowa przez Heideggera. Według niego metafizyka jest to — jak pisze w *Holzwege* — podstawowa struktura bytującego, rozróżniająca świat fizyczny i metafizyczny, gdzie świat pierwszy — to jest fizyczny — jest uzasadniony i zdeterminowany przez drugi, tj. metafizyczny; jest to rozróżnienie rzeczywistości ziemskiej i ponadziemskiej, wychodzące z założenia, że ta rzeczywistość ponadziemska podtrzymuje i determinuje rzeczywistość ziemską” (387).

Heidegger podjął „walkę z tradycyjną metafizyką jako ontoteologią: Przez cały ciąg swych dziejów, od Arystotelesa począwszy, była ona nie tylko ontologią, ale równocześnie i teologią, bo jej przedmiotem był Bóg w taki sam sposób jak każdy inny bytujący, Seiender. Pełnił mianowicie funkcję ostatecznej, tłumaczącej zasady dla pozostałych bytujących. Sprowadzenie Boga do roli przedmiotu — czyli tzw. uprzedmiotowienie, obiektywizacja Boga — pociągnęło za sobą dwa skutki: Przez to, że człowiek tworzył sobie naukowe pojęcie, czyli przedstawienie Boga, uzależniał Go od siebie, panował nad nim. Stąd zaś wynikało z konieczności, że Bóg tradycyjnej, nawet tomistycznej filozofii nie był już przedmiotem

<sup>1</sup> „*Analecta Cracoviensia*”, V–VI (1973–1974) 387–407.

religii, stracił cechy prawdziwie boskie; przestał być Bogiem boskim. Wszak nie można się modlić do bytującego, który jest tylko *prima causa*, *primum ens*; nie można ani składać mu ofiar, ani klękać z czią ani śpiewać ani tańczyć na jego cześć” (388).

2. Żądanie teologii niemetafizycznej zostało podjęte przez katolickich teologów nowej linii (*Nowy Katechizm Holenderski*, E. Schillebeeckx, Cl. Geffré), „W dobie końca metafizyki musi ona być niemetafizyczną, ale pozostanie nadal ontologiczną” głosi Cl. Geffré (390—391).

Stanowisko to zostało wywołane — jak zauważa dalej ks. prof. I. Różycki — „nie tylko przez Heideggerowską krytykę tradycyjnej metafizyki, ale także przyjęło jego argumentację i jego terminologię. A metafizyką według niego — jak już powiedziano w ustępie pierwszym — jest rozróżnienie rzeczywistości ziemskiej od ponadziemskiej i założenie, że ponadziemska rzeczywistość podtrzymuje i determinuje rzeczywistość ziemską. Nazwa „rzeczywistość ziemską” w tym określeniu ma znaczenie szersze, tj. znaczenie rzeczywistości światowej, a nazwa „rzeczywistość ponadziemską” oznacza właściwie i ściśle rzeczywistość ponadświatową. Zakres pojęcia „metafizyka” jest w tym znaczeniu znacznie węższy niż zakres metafizyki rozumianej w znaczeniu tradycyjnym. Wszystko, co dotyczy bytu, rzeczywistości, w tradycyjnym znaczeniu należy do metafizyki czyli ontologii, tj. do rozprawy o bycie; w znaczeniu Heideggerowskim zaś należy do ontologii, a nie do metafizyki; metafizyka w jego znaczeniu obejmuje swym zakresem tylko rzeczywistość ponadświatową oraz jej stosunki do rzeczywistości światowej” (393).

W związku z tymi zapatrywaniami ks. prof. I. Różycki pyta: „Czy zachowując nienaruszoną treść dogmatów — można zbudować naukową teologię katolicką w taki sposób, by zrezygnować z istnienia rzeczywistości pozaświatowej; nie będącej częścią świata; rzeczowo i istotnie od świata różnej?” (393). A wyrażając się jeszcze przejrzyściej: „Czy zachowując nienaruszoną treść dogmatów Katolickich, można zbudować taką ich teologiczną interpretację, w której by Bóg był częścią świata i nie różnił się od niego rzeczowo oraz istotnie?” (393).

Przedstawiciele teologii nowej linii uznali, że „zarzuty i krytyka Heideggera są ważne również w odniesieniu do tradycyjnych teologicznych rozpraw o Bogu; dlatego mozoła się nad zbudowaniem niemetafizycznej teologii” (394).

W związku z Heideggerowską krytyką, ks. prof. I. Różycki stawia „ściśle teologiczne pytanie: Czy Bóg jest w właściwym znaczeniu przedmiotem treści dogmatów” (394).

3. Przeciwnstawiając się stanowisku przedstawicieli teologii nowej linii, ks. prof. I. Różycki dąży do wykazania metafizycznych (oraz her-

meneutycznych) treści implikowanych przez podstawowe dogmaty chrześcijaństwa (395—401). Przy czym podkreśla jeszcze raz, że „za treści metafizyczne, zgodnie z zawężonym znaczeniem przyjętym w ustępie trzecim, będziemy uważać te, które dotyczą rzeczywistości pozaświatowej i jej wpływu na świat” (395).

Poddając m. in. analizie dogmat o stworzeniu, stwierdza następnie: „Innymi słowy Bóg stwórciel jest rzeczywistością pozaświatową czyli metafizyczną w zawężonym Heideggerowskim znaczeniu. Dogmat stworzenia uzależnia zatem istnienie całego świata od Boga, rzeczywistości pozaświatowej, a tym samym zmusza nas do zachowania — przynajmniej na tym odcinku — metafizycznego obrazu świata” (396).

Stąd wyciąga ks. prof. I. Różycki następujący wniosek: „Nowa katolicka interpretacja naukowa dogmatów musi mieć znaczenie przedmiotowe, a niekiedy metafizyczne. Można je wyrazić również w zdaniu przeczącym: Nowa katolicka interpretacja naukowa dogmatów nie może być całkowicie niemetafizyczna. Forma przecząca jest wyraźniejszą odpowiedzią na programowe sformułowania Geffré’go i innych teologów nowej linii”. — Bowiem „Niekiedy, jak nam okazała analiza podstawowych dogmatów stworzenia, opatrności i wcielenia — ta przedmiotowa i ontologiczna rzeczywistość jest ponadto rzeczywistością metafizyczną w zawężonym, Heideggerowskim znaczeniu, które jest punktem wyjścia i odniesienia całej dyskusji” (401). —

## II

Przedstawiliśmy wyżej główne tezy ks. prof. I. Różyckiego dotyczące krytyki niemetafizycznej teologii nowej linii i stwierdzającego w oparciu o swe analizy podstawowych dogmatów, że ich nowa interpretacja nie może być niemetafizyczna, ponieważ przedmiotowa i ontologiczna rzeczywistość, o której mówią, jest — powtórzmy to jeszcze raz — rzeczywistością metafizyczną w zawężonym, Heideggerowskim znaczeniu, które jest punktem wyjścia i odniesienia całej dyskusji. — Otóż to ostatnie stwierdzenie, które pozwoliliśmy sobie powtórzyć, staje się punktem wyjścia dla naszej dyskusji.

4. Wbrew ks. prof. I. Różyckiemu skłonni jesteśmy twierdzić, że przedmiotowa i ontologiczna rzeczywistość, o której mówią dogmaty jest rzeczywistością metafizyczną, ale właśnie nie w Heideggerowskim znaczeniu. — Co więcej jesteśmy przekonani, że to co stara się wykazać ks. prof. I. Różycki, a mianowicie konieczność opowiedzenia się za metafizyczną interpretacją podstawowych dogmatów katolickich, nie jest też metafizyką tak jak ją rozumie Heidegger. Naszym też zdaniem przedstawiciele teologii nowej linii postulują niemetafizyczną teologię,

ponieważ podkładają pod ten termin znaczenie, jakie mu nadał Heidegger<sup>2</sup>. Według nas natomiast problem polega na tym, czy każdy typ metafizycznej myśli Zachodu podpada pod zarzut Heideggera „onto-teologii”, w szczególności, czy dotyczy on w całej pełni metafizycznej myśli św. Tomasza. Według nas tak nie jest. Metafizyczna myśl św. Tomasza nie jest całkiem onto-teologią w Heideggerowskim znaczeniu. Chodzi więc o metafizykę, ale nie w tym znaczeniu, jakie jej nadaje Heidegger.

5. Czymże bowiem jest metafizyka dla Heideggera, a ściślej, jak interpretuje on całą metafizykę Zachodu, poddając ją zarazem krytyce. Według niego „metafizyka mówi, czym jest ‘to, co jest’ jako ‘to, co jest’”. („Die Metaphysik sagt, was das Seiende als das Seiende ist”)<sup>3</sup>. — Ks. prof. I. Różycki oddaje to pisząc: „Według niego metafizyka jest to ... podstawowa struktura bytującego” (387). Ta interpretacja metafizyki Zachodu od strony jej przedmiotu jest podstawowa i zasadnicza dla Heideggera. Mówiąc o „tym, co jest”, o bytującym (*Seiende*), a więc o tym, co jest określone (przedmiocie) i co tym samym można oddać przez pojęcie powszechne i niezmienne (prymat tzw. *vorstellende Denken*), zapomniała metafizyka — twierdzi on — o samym byciu (*Sein*), i nie dotarła do właściwego ujęcia różnicy ontologicznej: bycie — bytujące (*Sein* — *Seiende*)<sup>4</sup>. Pojmowała ona bycie jako fundament bytującego. Nie jednak w tym znaczeniu, by chciała ona pozostawić poza sobą bytujące, ale chciała przedstawić bytujące jako bytujące (byt jako byt)<sup>5</sup>.

Od tego momentu przybrała też metafizyka swoją najbardziej charakterystyczną fizjonomię. Zajęła się ona szukaniem podstawy samego bycia (*Sein*) i wyznaczyła ostateczną relację bycia do najwyższego bytującego jako ostatecznego fundamentu, racji. Oto dlaczego ontologia implikuje istotowo teologię. Więcej, metafizyka jest teologią, ponieważ jest ontologią<sup>6</sup>. — Charakterystycznym więc dla onto-teologii jest ustalenie, jak Bóg wszedł do niej, odwołanie się do niego dla niej samej, i podporządkowanie go sobie, redukując jego postać do swych wymagań<sup>7</sup>.

Taka jest struktura platońsko-arystotelesowskiej ontologii — zdaniem Heideggera. Ujmuje ona wszystko na sposób bytującego, przedmiotu,

<sup>2</sup> Por. m. in.: Cl. Geffré, *Sens et non-sens d'une théologie non métaphysique*, „Concilium”, 76 (1972) 92—94.

<sup>3</sup> Tak tłumaczy to przekład polski: *Byt i istota*, E. Gilsona, Warszawa 1963, 321.

<sup>4</sup> Por. Odette Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et „La mort de Dieu” selon Heidegger*, La Haye 1968, 8, 10; Albert Dondeyne, *Un discours philosophique sur Dieu est-il encore possible?* w: *Miscelanea Albert Dondeyne*, Leuven 1974, 421.

<sup>5</sup> O. Laffoucrière, dz. cyt., 5, 7.

<sup>6</sup> Por. J. van Viele, *La métaphysique et le problème de Dieu, Un dialogue avec Martin Heidegger*, w: *Miscelanea Albert Dondeyne*, 366; A. Dondeyne, art. cyt., 422.

<sup>7</sup> O. Laffoucrière, dz. cyt., 106.

substancji, i szuka doskonalszego bytującego jako racji, źródła dla bycia i wartości w świecie.

Teologia Zachodu przyjęła schemat tej ontologii. Zdaniem niektórych myślicieli nastąpiła w ten sposób hellenizacja wiary chrześcijańskiej, ze stratą dla jej podstawowych treści. Predominacja onto-teologii w wiekach średnich — mówię ciągle o interpretacji Heideggera — wyraziła się w dążeniu do nałożenia na Objawienie chrześcijańskie pojęcia Boga odpowiadającego postulatowi metafizyki<sup>8</sup>.

Myśl chrześcijańska wniosła bez wątpienia ideę stworzenia. Traktowała ją jednak metafizycznie. Przepaść otwarta przez Platona pomiędzy bytem pozornym i bytem rzeczywistym ugruntowała się: byt stworzony stał się bytem ziemskim. — Bardziej niż kiedykolwiek, pod wpływem neoplatonizmu, to co ponadmysłowe utożsamiało się u myślicieli chrześcijańskich z jedynym światem rzeczywistym. — Jeszcze u Kanta świat zmysłowy jest światem fizycznym w sensie szerokim, świat ponadzmysłowy światem metafizycznym<sup>9</sup>.

Świat, od strony metodycznej, przyjmuje postać hierarchiczną. Od kamienia i ziarenka piasku do Stworzyciela zostaje ustanowiony cały system odpowiedniości pomiędzy tym co działa i autorem tego działania, najwyższym bytującym<sup>10</sup>.

6. Pod adresem „boga” implikowanego przez onto-teologię wysunięto dwa najbardziej podstawowe zarzuty: od strony religii, że nie jest on „bogiem boskim”, i od strony filozofii, że nie jest także do przyjęcia przez nią<sup>11</sup>.

Kim jest bowiem ten „bóg”, którego m. in. Marcel, Ricoeur piszą przez małe „b”, a o którym Dondeyne powie, że jest idolem<sup>12</sup>?

Szukając na swój sposób fundamentu fundamentów, zasady zasad i przyczyny przyczyn, Bóg stał się w tak uprawianej metafizyce pierwszą przyczyną i pierwszą rzeczą, „*Ur-sache*” — jak to tragicznie wyraża język niemiecki<sup>13</sup>. Odpowiada to jednak całkowicie stwierdzeniu Arystotelesa, że „Jeśli pytamy ‘dlaczego’, to wtedy zawsze pytamy, dlaczego pewna rzecz należy do innej rzeczy”<sup>14</sup>. Ten „Bóg” przychodzi w pomoc pewnemu typowi fizyki — zauważa O. Laffoucrière. Z upodobaniem, przynajmniej dwukrotnie cytuje ona słowa Maritaina, wypowiedziane przez M. Merleau-Ponty’ego w jego wykładzie inauguracyj-

<sup>8</sup> J. w., 106, 107.

<sup>9</sup> J. w., 107.

<sup>10</sup> J. w., 108.

<sup>11</sup> A. Dondeyne, art. cyt., 422.

<sup>12</sup> J. w., 423.

<sup>13</sup> O. Laffoucrière, dz. cyt., 251.

<sup>14</sup> Cyt. za E. Gilsonem, *Byt i istota*, 53.

nym w Collège de France: Święty jest ateistą integralnym w obliczu Boga budowniczego świata, czy inżyniera świata<sup>15</sup>.

Jako taki, ten „bóg” — jak to już było podkreślane — jest ujęty jako jeden z bytujących, wprawdzie najwyższy, ale przecież bytujący. — W ten sposób onto-teologia dokonała uprzedmiotowienia Boga. To uprzedmiotowienie posiada zarówno charakter ontyczny jak i epistemologiczny. Bóg został sprowadzony do jednego z najdoskonalszych bytujących, którego przedstawienie w swojej myśli tworzył człowiek tak jak każdego innego przedmiotu przy pomocy kategorii rzeczy. — Co więcej, jeżeli nawet ujmowano Boga osobowo, to czyniono to przy pomocy kategorii, które zaczerpnięto z pierwotnego określenia przedmiotów fizycznych, świata natury<sup>16</sup>. — Dla Kartezjusza Bóg jest *substantia infinita, ens perfectissimum*, dla Spinozy substancją — *Deus sive substantia sive natura*, dla Leibniza nieskończoną monadą<sup>17</sup>.

7. Nie możemy stawać w obronie tak pojętej metafizyki ani też w obronie jej „boga”. Onto-teologia arystotelesowsko-platońska, której ciąg upatruje Heidegger do Nietzschego włącznie, filozofia dwóch światów, uzasadniająca bytowość jednych bytów przez inne, bardziej doskonałe i dochodząca do ontologicznego maximum, które utożsamiała z Bogiem, nie może zadowolić zarówno z religijnego punktu widzenia jak i wymogów krytycznego myślenia. Ten „bóg” jest wprawdzie transcendentny do „świata zmysłowego”, ale nie jest transcendentny w stosunku do bytów jako „Seiende”, rzeczy, substancji. (Na marginesie zauważmy, że onto-teologia grecka, nie zetknąwszy się z wiarą chrześcijańską, nie mogła być inna). Podobnie należy ustosunkować się do racjonalistycznych metafizyk Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta czy idealistów niemieckich. Bóg pojęty jako najdoskonalszy spośród bytów, którego można ponadto oddać przy pomocy abstrakcyjnych pojęć filozoficznych jest „bogiem filozofów” w tym sensie, że jest ich tworem, ale nie jest to „bóg boski”. Pod tym względem geniusz Pascala się nie mylił. Nie znaczy to, że nie można mówić o „Bogu filozofów” jeszcze w innym znaczeniu<sup>18</sup>.

Myśliciele, zarówno filozofowie jak i teologowie (przynajmniej niektórzy), mówiąc o wyjściu poza metafizykę i jej „boga” — tę interpretację metafizyki Zachodu mają na uwadze. Dla uniknięcia jednak nieporozumień wypada zapytać, czy nie jest to upraszczająca hermeneutyka

<sup>15</sup> O. Laffoucrière, dz. cyt., 108, 251.

<sup>16</sup> Hermann Krings, *Freiheit. Ein Versuch Gott zu Denken*, „Theologisches Jahrbuch”, 1975, 243.

<sup>17</sup> J. w., 244.

<sup>18</sup> Por., Kard. J. Daniélou, *Bóg i my*, Kraków 1965, 53—44; równ.: Henry de Lubac, *Na drogach Bożych*, Paris 1970, 105—124.

metafizyki Zachodu<sup>19</sup>, a więc, czy nawet w jej ramach nie możemy wyróżnić pewnego typu metafizyki, przyjmującej strukturę onto-teologii filozofii greckiej, jej język, ale równocześnie — dzięki rozwojowi myśli filozoficzno-teologicznej, w którym szczególny udział miało Objawienie chrześcijańskie — daleko wykraczającej poza jej ramy.

8. W jakim sensie możemy mówić o Bogu jako o rzeczywistości metafizycznej? Dlaczego Bóg w filozofii św. Tomasza jako *prima causa*, *summum ens*, *ens necessarium*, nie jest — mimo wszystko pierwszyny, czy najwyższym bytującym? i jakkolwiek można o nim orzekać przy pomocy sądów, nie można Mu przypisać myśli przedstawiającej w sensie Heideggerowskim? (tzw. *vorstellende Denken*). Nasza interpretacja w tym względzie odbiega od interpretacji Geffrego, a częściowo od B. Weltego<sup>20</sup>.

Terminy wyżej cytowane mogą oznaczać zarówno Byt Parmenidesa, Dobro Platona, czy Pierwszego Poruszyciela Arystotelesa<sup>21</sup>. Dla św. Tomasza oznaczają one *Ipsum esse subsistens*. Jako takie jest ono absolutnie ponadrodzajowe. Jest ono takim także w odniesieniu do bytu, do *ens*. Bóg jest *primum extra omne genus, respectu totius esse*<sup>22</sup>. — Jest zaś tak dlatego, ponieważ św. Tomasz odróżnia *esse* albo *ipsum esse*, które jest aktem bytu, i *ens*, tzn. „to, co istnieje”, zdeterminowane, określone<sup>23</sup>.

Ściśle mówiąc, św. Tomasz nie ustala związku pomiędzy bytami, w porządku *ens*, ale w porządku *esse*, w porządku dynamicznym, w porządku aktu. U św. Tomasza akt pochodny odsyła do aktu czystego. Kiedy jednak mamy do czynienia z aktami, możliwe jest ustalenie odniesienia pochodzenia jednego od drugiego, ustanowienia pomiędzy nimi relacji, bez tego, by pociągała ona za sobą wspólną definicję. Św. To-

<sup>19</sup> Por. w tym względzie cenne uwagi A. Dondeyne'a zawarte w artykule cyt., 430—432.

<sup>20</sup> Cf. Geffré nawiązując do B. Weltego stwierdza: „Même lorsqu'il s'agit de l'être de Dieu, l'être est encore pensé comme l'être de l'étant. Dieu est le premier Êtant: primum Ens. Nous sommes bien dans pensée de re-présentation au sens de Heidegger, c'est-à-dire une pensée qui s'oppose ce qu'elle pense et se le rend présent. Si cette pensée métaphysique est le destin fatal de l'Être, on peut même dire avec B. Welte que la métaphysique de saint Thomas „a développé pour son temps la forme la plus haute de la métaphysique, qui devait rayonner pour un long temps, peut-être tout le temps de la domination de la métaphysique”. *Sens et non-sens...*, 94. — Trzeba jednak dodać, że B. Welte dostrzeża jeszcze drugą stronę metafizyki św. Tomasza, która dla nas wydaje się nie tylko zasadniczą, ale wyznaczającą jej specyficzny charakter. Pisze on: „Sie birgt in sich einen Hintergedanken zur Metaphysik, mit dem sie wie auf dem Sprunge über sich hinaus verhofft. Sie birgt die Möglichkeit, über das Seiende ganz hinauszuspringen und das begriffliche Feststellen zu überwinden in das hinein, was jenseits aller Begriffe ist”. *Zeit und Geheimnis*, Freiburg 1975, 216.

<sup>21</sup> Por. A. Dondeyne, *L'athéisme contemporain et le problème de Dieu*, w: *Foi et réflexion philosophique*, Louvain 1961, 471—472.

<sup>22</sup> *S. Theol.*, I, 3, 6 ad 2.

<sup>23</sup> H. Duméry, *L'Être et l'Un*, w: *Miscelanea Albert Dondeyne*, 335—336.

masz odnosi więc do tego, co nieskończone, do Absolutu, nie pojęcie bytu (*ens*, „to, co istnieje”), lecz akt istnienia. Postępując tak św. Tomasz odkrywa Istnienie jako źródło bytów konkretnych, nie zaś *ens generalissimum* jako źródło powszechne kategorii bytu<sup>24</sup>.

Różnica pomiędzy onto-teologią grecką a metafizyką św. Tomasza jest uderzająca. Nadając inne znaczenie pytaniu „dlaczego” nie w porządku wiedzy arystotelesowskiej i samej istoty, nie pytając o to, co uzasadnia byt jako substancję, ale pytając o istnienie, św. Tomasz nie dochodzi do Najdoskonalszej substancji, a więc do Najwyższego bytującego, ale do transcendentnego w stosunku do wszystkich bytów (bytujących) czystego Aktu Istnienia.

9. Skutkiem sprowadzenia Boga do roli przedmiotu było — według Heideggera — m. in. pojęcie Boga. — Odpowiadając na ten zarzut ks. prof. I. Różycki stwierdza iż „przedmiotem właściwym, [...] jest tylko to, co zostaje przez akt poznania ujęte wprost i bezpośrednio; wszystko natomiast, co bywa ujęte pośrednio, tj. za pośrednictwem drugiego przedmiotu, nazywa się wprawdzie przedmiotem — z braku lepszej nazwy — ale w innym niewłaściwym znaczeniu; czyli właściwie i prawdziwie już nie jest przedmiotem” (404). Ponieważ zaś rozumowe poznanie Boga jest poprzez byty stworzone — to nie On, ale świat jest właściwym przedmiotem tej wiedzy. Stąd konkluduje ks. prof. I. Różycki: „w świetle dogmatycznej nauki Kościoła nie ma filozofii Boga, nie ma metafizyki Boga” (j. w.). „Bóg w świetle tej nauki, właściwie i ściśle mówiąc nie jest przedmiotem żadnego pojęcia i żadnej wypowiedzi. Ich przedmiotem czyli tym, co one wprost i bezpośrednio czyli właściwie przedstawiają jest jedynie stworzone podobieństwo względnie niepodobieństwo stworzenia do Boga, a nie rzeczywistość niestworzona jestestwa Bożego. W naszych wnioskowaniach i wypowiedziach o Bogu nie manipulujemy Bogiem i nie dominujemy nad nim, ale jedynie nad stworzonymi podobieństwami do Boga i nimi tylko manipulujemy” (404—405).

Podzielamy w dużej mierze stanowisko ks. prof. I. Różyckiego, zwłaszcza to, że „Bóg właściwie i ściśle mówiąc nie jest przedmiotem żadnego pojęcia i żadnej wypowiedzi”<sup>25</sup>. Możemy w konsekwencji powiedzieć, że o ile nie mamy właściwego pojęcia Boga, to stoi On na granicy metafizyki<sup>26</sup>. — W tym też sensie Bóg nie jest sprowadzony do „boga metafizyki” w rozumieniu Heideggera.

<sup>24</sup> J. w., 347—348.

<sup>25</sup> Por. j. w., 340—341.

<sup>26</sup> „Er steht an der Grenze der Metaphysik auch insofern, als er auf das hinweist, was nicht mehr im Denken fest- und sicherstellbar und so vorstellbar ist. Wenn die genera alle Weisen des begreifenden Urteilens und damit des begrifflichen Feststellens und Vorstellens umfassen dann steht das göttliche ipsum esse, insofern es non est in genere, ausserhalb des Bereiches des begrifflichen Vor- und



Wyjaśnienie jednak, które dla tego stanu rzeczy daje ks. prof. I. Różycki, nie może całkowicie zadowolić. To prawda, że przedmiotem właściwym jest to, co zostaje ujęte przez nas wprost, a więc to, czego możemy utworzyć pojęcie w naszym umyśle. Czy jednak to, co ujmujemy za pośrednictwem drugiego przedmiotu traci koniecznie charakter przedmiotowy, zwłaszcza w odniesieniu do Boga? Wydaje się, że nie. W koncepcji metafizyki platońsko-arystotelesowskiej, a także w późniejszych Bóg był ujmowany na sposób przedmiotu, jako *Seiende*<sup>27</sup>. Także i metafizyka św. Tomasza zdaje się być metafizyką w Heideggerowskim znaczeniu, gdy chodzi o Boga. Bóg — *primum ens*. — A jednak, mimo całej struktury onto-teologii greckiej, którą św. Tomasz przyjął, zarzut uprzedmiotowania Boga (a tym samym zagubienia Jego absolutnej transcendencji) nie może mu być postawiony. Rzeczywistość bowiem, do której on dochodzi — nazywając ją Bogiem — nie jest w żadnej kategorii przedmiotu, rzeczy, *ens*, *Seiende*. Jest — jak powiedzieliśmy wyżej *ipsum esse*. Właśnie jako taki nie może też być przedmiotem przedstawiającej myśli<sup>28</sup>. — Oto, gdzie naszym zdaniem, leży zasadnicza podstawa wyjścia św. Tomasza poza uprzedmiotowienie Boga, i dlatego też Bóg nie jest rzeczywistością metafizyczną w Heideggerowskim znaczeniu.

---

Festellens und so wiederum ausserhalb des Bereiches, den Heidegger den metaphysischen nennt". B. Welte, *Zeit und Geheimnis*, 213.

<sup>27</sup> Por. wyżej s. 44.

<sup>28</sup> Por. j. w. przypis 26; H. Duméry, art. cyt., 335; A. Dondeyne, *Un discours philosophique...*, 431.

## DIEU ET LA MÉTAPHYSIQUE

### RÉSUMÉ

Dans son article, l'auteur fait la discussion sur les thèses du professeur I. Różycki, formulées dans son étude „Les implications métaphysiques des dogmes” („*Analecta Cracoviensia*”, V—VI, 1973—1974). En s'opposant à l'opinion du professeur I. Różycki, il, lui-même constate de sa part, que la réalité objective et ontologique dont parlent les dogmes, n'est pas une réalité métaphysique dans le sens de M. Heidegger. En effet, Dieu comme „*Ipsum Esse Subsistens*” est „*primum extra omne genus, respectu totius esse*”, c'est-à-dire, Il ne se trouve pas dans la catégorie de „*Seiende*”. Par suite, la réalité de Dieu est le fondement de ce fait que Dieu ne peut pas être l'objet de „*vorstellende Denken*”, d'une pensée de représentation.