

O DOBRU

Władysław Stróżewski
Uniwersytet Jagielloński

ISTNIENIE I DOBRO

1

Chciałbym zacząć od przypomnienia pytania, które zadziwiająco zgodnie uznawane jest jeśli nie za najbardziej podstawowe, to w każdym razie za jedno z najważniejszych pytań metafizyki. Brzmi ono: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”

Sformułowane w przytoczonej tu postaci stosunkowo późno, bo dopiero przez Leibniza, kryje się *implicite* wśród założeń wszystkich dociekań metafizycznych, opartych na doświadczeniu przygodności istnienia. Fakt odniesienia się do istnienia winien tu być podkreślony szczególnie: pytanie nie zapytuje o to, dlaczego jest – na przykład – tak, a nie inaczej, lecz dotyczy wprost samego jest. Pytanie to, zapytuje więc, jednym słowem, o *rację* istnienia.

Pytanie to wyrasta z głębi naszego egzystencjalnego doświadczenia. Nic nie jest dla nas bardziej oczywiste niż przemijalność wszystkiego, co jest nam bezpośrednio dane. Przemijalność łączymy, słusznie, z czasem, od którego nie ma ucieczki. Odczuwamy proces starzenia się, który przebiega w nas inaczej niż w całości przyrody: ta odradza się każdego roku, podczas gdy my ulegamy nieuchronnie stałemu zanikowi naszych żywotnych sił i coraz boleśniej czujemy zbliżanie się kresu. Nie ma niczego, co samo z siebie gwarantowałoby trwanie. Dotyczy to rzeczy materialnych i duchowych, dotyczy to także urzeczywistnianych w świecie wartości. Dramat ich przemijania jest dla nas bodaj najbardziej bolesny. Obserwujemy nieodwracalny bieg zdarzeń, w którym życie oddają najlepsi z nas. Widzimy narastające od czasu do czasu fale międzyludzkiej, bezmyślnej nienawiści i przyływy niczym nieokiełznanego barbarzyństwa, niszczącego najwspanialsze wytwory ludzkiego geniuszu. Niekiedy dzieje się to w imię tak czy inaczej rozumianego dobra. Tragizm sytuacji polega wówczas na tym, że równoważne wartości zwiernają się w starciu, z którym przynajmniej jedna musi zostać zniweczona¹. Pytania, które się wówczas w nas rodzą, pytania, o kształcie „dla-

¹ Zob. M. Scheler *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, Lwów 1938.

czego tak?”, choć sięgają metafizyki, nie są jednak jeszcze pytaniami w pełni metafizycznymi. By do nich dojść, trzeba sięgnąć głębiej. Chodzi nie tylko o to, dlaczego tak a tak się dzieje, ale dlaczego cokolwiek w ogóle *jest*.

Gdyby argumenty tzw. Pięciu dróg św. Tomasza poprzedzać zdaniem pytającym, moglibyśmy je formułować w postaci: „Dlaczego istnieje zmiana (ruch)?”, „Dlaczego istnieje przyczynowość?”, „Dlaczego istnieje porządek wśród bytów?” itd. Odnośnie do „drogi trzeciej”, nasze pytanie musiałoby brzmieć: „Dlaczego coś w ogóle istnieje, skoro może nie istnieć?” – albo: „skoro samo w sobie nie ma racji swego istnienia?” Tekst św. Tomasza nie pozostawia wątpliwości co do zasadności postawienia takiej właśnie kwestii – stwierdza się w nim przecież *fakt* możliwości nieistnienia: „[...] wśród rzeczy spostrzegamy te, które mogą być i nie być [...] Jest niemożliwe, żeby takie rzeczy istniały zawsze, ponieważ zdarza się, że to, co może nie być, nie jest (*quod possibile est non esse quandoque non est*). Jeśli więc wszystkie rzeczy mogą nie istnieć, to kiedyś nie było żadnej z tych rzeczy. Jeśli to prawda, to i teraz nie byłoby niczego, ponieważ to, co nie istnieje, zaczyna istnieć tylko dzięki temu, co istnieje”².

Filozofem, któremu zawdzięczamy klasyczne sformułowanie naszego pytania, jest G. W. Leibniz. W jego rozprawie *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, czytamy: „Po przyjęciu tej zasady [mianowicie zasady racji dostatecznej – W.S.] mamy prawo zadać pytanie pierwsze, które tak będzie brzmiało: *Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?* Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś”³.

Z zawartego tu dopowiedzenia możemy wywnioskować, że coś nie jest czymś prostym i łatwym, a więc jest czymś złożonym, skomplikowanym, wymagającym trudu, a wobec tego i jakiejś siły czy mocy dla swego utrzymania. Do sprawy tej wrócimy rozważając możliwe odpowiedzi na owo „pierwsze” pytanie.

Konieczność postawienia omawianego pytania w metafizyce rozumianej jako nauka o istocie faktycznie istniejącego świata w sensie całości tego, co istnieje, widział także R. Ingarden: „[...] właśnie fakt *niekonieczności* świata realnego w stosunku do jego idei – i to zarówno co do jego istnienia, jak i co do pełnego określenia! prowadzi do pytania, *dlaczego* istnieje faktycznie i jest w istocie swiej tak określony, jak to zachodzi w rzeczywistości. Co stanowi ostateczną *podstawę* jego istnienia, i to podstawę, która leżałaby w ramach bytu *indywidualnego*, gdyż poszukiwanie jej w zawartościach idei jest z góry bezcelowe”⁴.

² Tomasz z Akwinu *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*. Przekład i komentarze Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Kraków 1999, s. 39.

³ G.W. Leibniz *Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa Metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, opracował i wstępem poprzedził Stanisław Cichowicz, Warszawa 1969, s. 288.

⁴ R. Ingarden *Spór o istnienie świata*, wyd. III, zmienione, przygotowała i partie tekstu z języka niemieckiego przetłumaczyła Danuta Gierulanka, Warszawa 1978, t. I, s. 59.

Najbardziej gruntowną analizę naszego pytania przeprowadził M. Heidegger. „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic? Oto jest pytanie. Nie jest to zapewne żadne dowolne pytanie. »Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?« – to najwyraźniej pierwsze ze wszystkich pytań. (...) Każdego choć raz dotyka ukryta moc tego pytania, i właściwie nie pojmuję on, co się z nim wówczas dzieje”⁵. Pytanie to, wedle Heideggera, nie jest pierwsze w sensie czasowym, lecz z uwagi na jego rangę. Tę zaś zawdzięcza temu, że jest najogólniejsze, najgłębsze i najbardziej źródłowe. Dzięki swej ogólności obejmuje wszelki byt, nie zatrzymuje się przy jakimkolwiek bycie szczegółowym. Pyta „o byt w całości jako taki”. Głębia tego pytania polega na tym, że sięga do podstawy wszelkiego bytu, do tego co ostateczne, do granicy. I wreszcie jego źródłowość: okazuje się, że „wytryskuje” ono samo z siebie, że samo z siebie wyłania swą podstawę. „Z tej racji, że z pytania »Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?« wytryskuje podstawa wszelkiego rzetelnego zapytywania i że w ten sposób pytanie to jest pra-skokiem, źródłem, musimy je uznać za pytanie najbardziej źródłowe”⁶.

Tym, co w omawianym pytaniu jest najbardziej niepokojące, to jego odwołanie się do niczego, nicości. Heidegger podejmuje próbę ograniczenia pytania do jego pierwszego członu: „Dlaczego jest w ogóle byt”? Okazuje się jednak, że w takim ujęciu nie tylko traci ono swoją dramatyczność, ale zamyka drogę do odsłonięcia tego, co najważniejsze: bycia bytu. „Pytamy: »Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?«. Z pozoru trzymamy się w tym pytaniu tylko bytu i unikamy próżnego mędrkowania o bycie. Lecz o co właściwie pytamy? Dlaczego jest byt jako taki. Pytamy o podstawę tego, że byt jest i czym jest, i że nie jest raczej niczym. Pytamy w gruncie rzeczy o bycie. Ale jak? Pytamy o bycie bytu. Przepytujemy byt ze względu na jego bycie”⁷.

„Okazuje się więc, że pytanie »Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?« zmusza nas do pytania wstępnego: Jak się rzeczy mają z byciem? (...) Przy czym najważniejsze jest to, byśmy stale uprzytamniiali sobie, że bycia bytu nie potrafimy uchwycić bezpośrednio i wyraźnie – ani w bycie, ani pośród bytu, ani w ogóle gdziekolwiek”⁸.

W ten sposób zarysowana zostaje odpowiedź. Byt, konkretny byt, to, co jest nam bezpośrednio dane, istnieje dzięki byciu. Tylko ono jest.

Pozostawmy na boku trafność odpowiedzi Heideggera. Ale zadanie pozostaje. Chodzi nam przecież o znalezienie trafnej, uzasadnionej odpowiedzi na zasadnicze pytanie metafizyki.

2

Na pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś, aniżeli nic”, myśl europejska znalazła dwa szeregi odpowiedzi. Pierwszemu patronuje Absolut Bytu (Istnienia), drugiemu – Absolut Dobra.

⁵ M. Heidegger *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Robert Marszałek, Warszawa 2000, s. 7.

⁶ *Ibidem*, s. 11.

⁷ *Ibidem*, s. 34.

⁸ *Ibidem*, s. 35.

Pierwszy rozpoczyna Parmenides. Swą genialną intuicją bytu wyprzedził samo pytanie: zaproponował twierdzenie, które brzmi jak prawda objawiona: Byt jest, niebytu nie ma. Przez wieki rozważano tę tajemniczą prawdę, analizując coraz dokładniej właściwe znaczenie wyrażających ją słów.

Ale Parmenides w gruncie rzeczy nie tylko wyprzedził, ale i zlikwidował pytanie. Skoro nie ma niebytu, nic nie zagraża bytowi. Nie ma sensu pytać „dlaczego jest?” Można powiedzieć: „jest, bo jest” albo po prostu – „jest”. To, co poza tym, nie jest niebytem, gdyż niebytu nie ma, lecz złudą, fałszywym doświadczeniem świata „ludzi o dwóch twarzach”. Złudy nie należy mieszać z niebytem, choć taka pokusa istnieje i będą ulegać jej nawet najwięksi. Walczyć z nią będą – każdy na swój sposób – i Platon, i Kartezjusz, i Kant. Pytanie o możliwość złudy nie jest jednak równoważne pytaniu o możliwość nieistnienia.

Jeśli istnieje coś, co mogłoby nie być, trzeba znaleźć rację tego, że mimo owej możliwości – jest. Możliwość, o której tu mowa, nie jest fikcją, złudą. Jest to realna możliwość, wpisana niejako w byt istniejącego. Ale też absolutnie realna musi być racja, która możliwość nieistnienia jest w stanie przełamać – spowodować, że istniejące jest. Sama ta racja musi być więc pozbawiona możliwości nieistnienia. Musi istnieć w sposób konieczny. Byt, będący tego rodzaju racją, jest w każdym razie możliwy do pomyślenia.

„Albowiem – pisze św. Anzelm w *Proslogionie* – można pomyśleć, że jest coś, o czym nie można by pomyśleć, że nie jest, a to jest czymś większym niż to, o czym można pomyśleć, że nie jest. Dlatego, jeżeli o tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, można pomyśleć, że nie jest, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie jest tym, ponad co nic większego nie może być pomyślane, a to być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest tak bardzo prawdziwe, że nawet nie można pomyśleć, że tego nie ma. I tym jesteś ty, Panie, Boże nasz”⁹.

Zwróćmy uwagę, że w przytoczonej tu argumentacji św. Anzelm odwołuje się do prawdy. Myśl, usiłująca przekroczyć siebie samą, nie tylko nie przestaje być prawdziwą, ale – przeciwnie – osiąga prawdę bezwzględną – prawdę o Bogu, który nie może nie istnieć. A wobec tego jest tym, którego możemy nazwać przyczyną wszelkiego istnienia: „czymże jesteś, jeżeli nie tym, co – najwyższe ze wszystkich rzeczy – jako istniejące samo przez siebie, wszystkie inne rzeczy uczyniło z niczego?”¹⁰ I jeszcze jedna konsekwencja: byt, nad którego nic większego nie można pomyśleć, musi być także najwyższym, samoistnym dobrem: „Z pewnością jednak czymkolwiek jesteś, jesteś tym sam z siebie, a nie przez coś innego. Jesteś więc samym tym życiem, którym żyjesz,

⁹ *Proslogion*, rozdz. 3; cyt. wg: Anzelm z Canterbury *Monologiem. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył Iwo Edward Zieliński, Warszawa 1992, s. 146.

¹⁰ *Ibidem*, rozdz. 5, s. 148.

i mądrością, którą jesteś mądry, i samą tą dobrocią, którą jesteś dobry dla dobrych i złych...”¹¹

Koncepcję Boga jako Koniecznego Istnienia doprowadza do szczytu św. Tomasz Akwinu. Jego argumentację podzielić można na dwa etapy. Pierwszy, to uzasadnienie istnienia ostatecznej racji istnienia. Dokonuje się to we wspomnianej już „trzeciej drodze”. „Nie wszystkie zatem byty są tylko możliwe, lecz musi istnieć wśród rzeczy coś koniecznego. Z kolei wszystko, co jest konieczne, albo czerpie skądś przyczynę swojej konieczności, albo nie. Nie jest zatem możliwe postępowanie w nieskończoność w szeregu bytów koniecznych (...) Dlatego trzeba koniecznie przyjąć coś, co jest konieczne samo przez się i nie ma przyczyny swej konieczności, ale jest przyczyną konieczności dla innych, i to wszyscy nazywają Bogiem”¹². Na podstawie tego tekstu nie należy sądzić, że to, co ma w sobie przyczynę swej konieczności należy do tego samego łańcucha przyczynowego, co rzeczy konieczne, ale mające przyczynę swej konieczności poza sobą. To, co jest konieczne samo przez się, nie może nie transcendować wszystkich innych bytów, nawet tych, które są w jakimś sensie konieczne. Drugi etap argumentacji św. Tomasza dotyczy wykazania, na czym polega konieczność istnienia Boga jako konieczności samej przez się, *per se*. Otóż racją tej konieczności jest to, że istotą Boga jest Jego istnienie¹³.

Nie zawsze zdajemy sobie sprawę z niezwykłości tego twierdzenia. Św. Tomasz stara się udostępnić jego właściwe rozumienie m.in. poprzez odwołanie się do metafizyki arystotelesowskiej, w szczególności do teorii możności i aktu: skoro w Bogu nie ma nic możnościowego, Jego istota musi być bez reszty zaktualizowana przez Jego istnienie, a to znaczy, że istota i istnienie są tu tym samym. W ten sposób jednak istota Boga wymyka się całkowicie naszym możliwościom poznawczym. W gruncie rzeczy zawodzi nawet metoda analogii: nie dysponujemy wszak w naszym doświadczeniu żadnym takim przypadkiem, w którym pytania o co (tzn. istotę) rzeczy i jej jest (istnienie) miałyby tę samą odpowiedź. Jedynym sposobem zbliżenia się do tej tajemnicy może się okazać tzw. teologia apofatyczna, ta jednak mówi jedynie czym Bóg nie jest, nie poucza natomiast, czym jest. Niemniej jednak istnieje imię Boga, będące Jego imieniem najwłaściwszym: „Który jest”. Nazwa ta „nie oznacza bowiem jakiejś formy, ale samo istnienie. Skoro zatem istnienie Boga jest Jego istotą – co nie przysługuje niczemu innemu [...] – to jest oczywiste, że to właśnie imię spośród innych najwłaściwiej nazywa Boga”¹⁴.

Doświadczenie przygodności nie było także obce Kartezjuszowi, z tym, że problem racji istnienia stawia wobec bytu, będącego najbardziej bezpośrednim przedmiotem doświadczenia – własnego „ja”. „Muszę się więc sam siebie zapytać, czy posiadam jakąś moc, przez którą mógłbym sprawić, abym ja, ten który te-

¹¹ *Ibidem*, rozdz. 12, s. 157.

¹² Tomasz z Akwinu, *op. cit.*, s. 41–42.

¹³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁴ *Ibidem*, s. 195–196.

raz jestem, mógł istnieć także za chwilę”¹⁵. Odpowiedź jest negatywna: nie mam takiej mocy, choć jako „rzecz myśląca” byłbym jej niewątpliwie świadomy. Jestem przeto bytem w swym istnieniu zależnym. Od czego, czy od kogo? Ostatecznie mogę być zależny tylko od takiego bytu, który sam nie jest zależny od czegokolwiek. Sam będąc substancją myślącą, lecz skończoną, wymagam substancji nieskończonej. Ideę tej substancji odnajduję w sobie w sposób jasny i wyraźny, nie jestem więc narażony na jakikolwiek błąd, jestem także pewny, że owa substancja istnieje w sposób doskonały, i że do niej właśnie odnosi się moja idea Boga.

Konieczność istnienia bytu absolutnego, jako racji istnienia naszego, przygodnego, a więc nie-koniecznego w swoim bycie świata wielokrotnie podkreśla w swoich pismach Leibniz. Jakby odpowiadając na owo podstawowe pytanie metafizyki, które sam sprecyzował, pisze na samym początku rozprawy *O zasadach istnienia*: „Jest w naturze racja, dla której raczej istnieje coś niż nic. Jest to następstwo tej wielkiej zasady, że nic nie staje się bez racji. Tak samo musi też być racja, dla której istnieje raczej to niż coś innego”¹⁶. Rzeczywistość, która może istnieć i nie istnieć, nie jest jednak na fakt istnienia obojętna. W ukrytej w niej możliwości istnienia znajdujemy swoiste dążenie do niego, „zabieganie” o istnienie, „parcie” ku niemu, zgodnie z dążeniem do doskonałości które się w rzeczy zawiera. Chciałoby się powiedzieć, że Leibniz antycypuje tu Popperowską koncepcję skłonności, teorię, którą można by także zinterpretować jako przewyżającą rzekomą obojętność czy neutralność bytu wobec dobra. Dążenie do istnienia jest równocześnie dążeniem do doskonałości¹⁷.

To parcie ku istnieniu zaspokoić może jednak jedynie istnienie absolutne. „Ponieważ tedy ostateczny rdzeń rzeczy powinien tkwić w czymś, co należy do konieczności metafizycznej [w przeciwieństwie do konieczności fizycznej lub moralnej – *W.S.*], a racja tego, co istnieje, pochodzi wyłącznie od czegoś istniejącego, przeto musi istnieć jakiś jeden byt o konieczności metafizycznej, czyli taki, do którego istoty należy istnienie, a nadto musi istnieć coś różnego od wielości bytów, czyli od świata, co do którego przyjęliśmy i wykazaliśmy, że jest pozbawiony konieczności metafizycznej”¹⁸.

Do wątku kartezjańskiego nawiąże w swych dociekaniach dotyczących istnienia Edith Stein. Punktem wyjścia metafizycznych badań jest fakt własnego istnienia. Gdy na nie zwracam uwagę, ukazuje mi swoje podwójne oblicze: bycia i niebycia. „Ja jestem” nieustannie wymyka się możliwości zatrzymania na nim uwagi. Jego podstawowym sposobem istnienia jest czas, a w nim aktualne jest tylko nieuchwytnie teraz, inne jego fazy bliższe są niebytu niż bytu.

¹⁵ R. Descartes *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami Autora oraz Rozmowa z Burmanem*. Przełożyli M. i. K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski i I. Dąbska, Warszawa 1958, t. I. *Medytacja trzecia*, s. 65.

¹⁶ G. W. Leibniz, *op. cit.*, s. 225.

¹⁷ Zob. przypis 5 do 11 punktu *O zasadach istnienia*, *op. cit.*, s. 497.

¹⁸ *Ibidem*, s. 233.

„Moje istnienie, tak jak je znajduję i jak siebie w nim znajduję, to istnienie ni-cościowe (*nichtiges Sein*). Nie istnieję z siebie i z siebie jestem niczym. W każdej chwili stoję wobec nicości i z chwili na chwilę muszę być istnieniem na nowo obdarowana. A przecież to moje istnienie jest jednak *istnieniem* i w każdej chwili stykam się przez nie z pełnią istnienia”¹⁹.

„W moim istnieniu natrafiam zatem na istnienie inne. Nie jest ono moim. Lecz jest oparciem i podstawą mojego istnienia, które w sobie samym nie ma ani oparcia, ani podstawy”²⁰.

3

Drugiemu nurtowi patronuje Platon. Kiedy w *Fedonie* Sokrates zwierza się ze swych przygód intelektualnych, mówi między innymi o zawodzie, jaki sprawiła mu lektura Anaksagorasa. Z zachwytem czytał o jego koncepcji kosmicznego umysłu, gdy chciał się jednak dowiedzieć, jakimi racjami umysł ten się kieruje, nie uzyskał odpowiedzi. A przecież musi on być poddany Dobru. Tylko ono jest w stanie wyjaśnić bieg zdarzeń i ich cel, uzasadnić zarówno ontyczną, jak i aksjologiczną strukturę rzeczywistości. Wolno przypuszczać, że ciekawość Sokratesa zaspokoi dopiero Timajos, który uzasadni porządek, a więc i dobro wszechświata odwołaniem się do natury jego twórcy: „Był dobry! A kto jest dobry, nie odczuwa nigdy żadnej zazdrości wobec nikogo. Wolny zatem od niej bardzo pragnął, aby wszystko było, ile możliwości, podobne do niego”²¹.

Teoria dobra przedstawiona jest najpełniej w Państwie. Dobro jest tym, co pierwsze, jest zasadą (arche) wszystkich rzeczy i ich celem, w porządku noetycznym i – co ważniejsze – ontycznym, pełni rolę analogiczną do słońca w porządku rzeczy widzialnych. Platońską naukę o Dobru pięknie sumuje G. Reale: „Naszym zdaniem to właśnie jest ową »zdobyczą na zawsze«, którą Platon przekazał potomnym.

Na pytanie »dlaczego istnieje raczej byt niż nicość« wraz z Platonem Zachód po raz pierwszy potrafił odpowiedzieć (...): ponieważ byt jest dobrem; i, ogólnie, wszystkie rzeczy istnieją, ponieważ są czymś pozytywnym, istnieją, jako że jest dobrze, aby istniały [...]. *To co pozytywne, porządek i Dobro, są fundamentem bytu*”²².

Koncepcja Boga – najwyższego Dobra, znajdzie najgłębszych rzeczników w postaciach dwóch wielkich myślicieli z chrześcijańskiego Zachodu i chrześcijańskiego Wschodu. W *O naturze dobra* św. Augustyna czytamy: „Najwyższym

¹⁹ Edyta Stein. Teresa Benedykta od Krzyża OCD *Byt skończony a byt wieczny*, przełożyła S. I. J. Adamska OCD, Kraków 1995, s. 87.

²⁰ *Ibidem*, s. 91.

²¹ Platon *Timajos*, 29e; cyt. wg Platon *Timajos. Kritias albo Atlantykt*, przeł., wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, Warszawa 1986, s. 36.

²² G. Reale *Historia filozofii starożytnej*, t. II. *Platon i Arystoteles*, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 365.

dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg. Dlatego jest to dobro niezmienne, prawdziwie wieczne i prawdziwie nieśmiertelne. Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie od Niego, ale nie są z Niego. To bowiem, co jest z Niego, jest tym czym On sam, to zaś, co pochodzi od Niego, nie jest tym, czym On”²³.

Dobroć Boga jest także przyczyną stworzenia. „Wszystko, co stworzyłeś, istnieje dzięki bezmiarowi Twojej dobroci. Nie odmawiasz bowiem istnienia dobru, które ani nie przynosi Ci korzyści, ani też nie należy do Twojej substancji, a więc nie jest Tobie równe, lecz istnieje tylko dzięki temu, że od Ciebie może istnienie czerpać”²⁴. Zwróćmy uwagę, że wszystko, co jest, istnieje dzięki dobroci Boga, a dobre jest dzięki temu, że Jemu zawdzięcza swe istnienie. Racja dobra stworzeń jest więc niejako podwójna: po pierwsze, bo są przez Boga stworzone, po drugie, bo motywem ich stworzenia była Jego dobroć, w której – dodajmy – także w jakiś sposób uczestniczą. „I widziałeś, Boże, że wszystko, co uczyniłeś, »było bardzo dobre«. My też te rzeczy widzimy i wiemy, że są bardzo dobre. Każdemu po kolei z Twoich dzieł najpierw nakazałeś, żeby się stało, a gdy się już stało, ogarnąłeś je spojrzeniem i ujrzałeś, że jest dobre. Policzyłem: Pisma Święte mówi nam siedem razy, że zobaczyłeś, iż to, co uczyniłeś, jest dobre. A za ósmym razem powiada Pismo święte, że ogarnąłeś spojrzeniem wszystko, co uczyniłeś i widziałeś, że jest to nie tylko dobre, lecz bardzo dobre”²⁵.

U Pseudo-Dionizego Areopagity Dobro wysuwa się na czoło wszystkich imion Boga. „Na pierwszym miejscu, co wydaje się rzeczą słuszną, zajmijmy się wyjaśnieniem imienia oznaczającego »dobro« – które wyraża w najdoskonalszy sposób całość boskiego wylewania się – zwracając się najpierw do Trójcy, przyczyny wszelkiego dobra, wyższej jednak nad dobro [...] To do Niej przede wszystkim winniśmy wnieść nasze modlitwy, jako do zasady dobra”²⁶.

Istnieje więc inna zasada dobra, aniżeli Dobro samo, niemniej to ono właśnie jest bezpośrednią przyczyną (*aitia*) wszystkich bytów, nadaje im istnienie (*ousia*) i formę, samo pozostając ponad nimi, przekraczając wszystko, co jest. Dobro jest także przyczyną celową wszystkiego, choć w tej szczególnej funkcji przybiera postać piękną.

Czytając Pseudo Dionizego pamiętać musimy ciągle, że jego rozważania prowadzone są w duchu teologii negatywnej, że więc wszystko, co odnosi się do Boga musi być równocześnie zaopatrzone zastrzeżeniem, że odniesienie to nie może być trafne, że więcej w nim naszej bezradności niż jakiegokolwiek adekwat-

²³ *O naturze dobra*, I, 1, przeł. M. Maykowska, w: Św. Augustyn *Dialogi filozoficzne*.

²⁴ *Wyznania*, XIII, 2. Cyt. wg Św. Augustyn *Wyznania*, przeł., opatrzył posłowiem i kalendarium Z. Kubiak. Warszawa 1987, s. 337.

²⁵ *Ibidem*, XIII, 28, s. 371.

²⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita *Imiona boskie*, III, 1. Cyt. wg Pseudo-Dionizy Areopagita *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. z języka greckiego M. Dzielska, Kraków 1997, s. 72.

nego, pozytywnego poznania²⁷. Dotyczy to zarówno pojęcia dobra, jak i pojęcia bytu:

„Boskie imię dobra, które objawia wszelkie następstwa udzielania się przyczyny wszystkiego, rozciąga się na wszystkie byty i niebyty i jest ponad wszystkimi bytami i niebytami. Imię bytu obejmuje więc wszystko, co jest, a jednak jest ponad wszystkim, co jest”²⁸.

Jak widzieliśmy, o Bogu jako najwyższej doskonałości mówili i Kartezjusz, i Leibniz. Ta myśl nie była obca wielu innym filozofom nowożytnym. Ale zawsze łączyli doskonałość z bytem czy z istnieniem. Nowe stanowisko w tej sprawie zarysowało się w wieku XX.

Jean-Luc Marion na początku swej słynnej książki *Bóg bez bycia* umieszcza motto zaczerpnięte z Heideggera: „Gdyby przyszło mi jeszcze spisywać jakąś teologię – a czasami odczuwam taką skłonność – to termin »bycie« nie mógłby się tam w żadnym wypadku znaleźć. Wiara nie potrzebuje myślenia o byciu”. Myśl Marion, podobnie jak wcześniej myśl Emmanuela Levinasa, wraca – wprost lub nie wprost – do teologii negatywnej Pseudo-Dionizego. Pojęcia bytu, bycia, istnienia, ba, nawet pojęcie Boga, zamykają właściwą drogę do poznania Jego istoty. Trzeba stworzyć nową filozofię Boga, opartą na innych, niż dotąd, doświadczeniach, trzeba odrzucić w szczególności tradycję scholastyczną, i zacząć mówić o Bogu ponad bytem, Bogu który jest Dobrem i Miłością. Źródłami inspiracji nie będą filozofowie, lecz Pismo Święte i mistycy. Streszczając myśl Levinasa na ten temat, ks. J. Tischner pisze: „Tym, co jest poza bytem i niebytem, jest dobro. O dobru nie można powiedzieć, że już jest, bo gdyby było, nie wzywałoby nas do urzeczywistnienia. Nie można również o nim powiedzieć, że go nie ma, bo gdyby całkiem nie było, nie byłoby też wezwania do jego realizacji. Dobro »jest« w dosłownym tego słowa znaczeniu »metafizyczne«: jego miejsce znajduje się poza fizyką świata, przy czym do fizyki należy również zaliczyć ontologię, która jest jej przedłużeniem. Dobro »jest« wyższe od bytu. Jeśli byt ma jakiś sens, to kryje się on w dobru. Dobro usprawiedliwia byt w jego istnieniu. Ale właśnie dlatego zasady rządzące bytem, łącznie z zasadą wyłączonego środka, nie mogą być zasadami rządzącymi dobrem”²⁹.

Możemy być pewni, że w tym streszczeniu kryją się także własne przekonania ks. J. Tischnera. [Pozostawmy je bez polemiki. Ale zauważmy, że gdy w tym tekście pojawia się wzięte w cudzysłów słowo „jest” w kontekście „»jest« metafizyczne” lub „»jest« wyższe od dobra”, można przypuszczać, że uzasadnia ono samo bycie Dobra... Bo czyż dobro bez bycia mogłoby być dobrem?]

²⁷ „Nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko”. *Teologia mistyczna*, V. Pseudo-Dionizy Areopagita, *op. cit.*, s. 170.

²⁸ *Imiona boskie*, V, 1, Pseudo-Dionizy Areopagita, *op. cit.*, s. 111.

²⁹ J. Tischner *Spotkanie z myślą Levinasa*, w: E. Levinas *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philipem Nemo*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków, P.A.T. [b.r.w.], s. 8.

Teraz trzeba postawić rozstrzygające pytanie: po której stronie jest racja? A jeśli racje mają obydwie, to czy te racje wykluczają się wzajemnie?

Pytamy więc: Czy coś jest dobre dlatego, że istnieje, czy dlatego istnieje, że jest dobre? W tradycji tomistycznej prawdziwa jest pozytywna odpowiedź na pierwsze pytanie, w tradycji platońskiej – na drugie.

Czyż bowiem nie wystarczy być dobrem, by istnieć? Platon, przynajmniej początkowo, nie widział tu problemu. Zasada tożsamości, podobnie jak u Parmenidesa, gwarantowała bycie temu, co jest tożsame. Własność tę posiadała każda idea. Dzięki swej tożsamości jest prawdziwym bytem – to *ontos on*. W stopniu najwyższym tożsamość posiadać musi idea najwyższa. A tą jest Dobro. Jeśli od niego zależą wszystkie idee, od niego zależy także ich byt. Rozważania z Państwa nie pozostawiają tu żadnej wątpliwości.

Ale z biegiem czasu Platon zdaje sobie sprawę, że tożsamość nie wystarcza. W *Parmenidesie* i *Sofiscie* dokonuje się wielka rewizja teorii idei. Obok idei pojawiają się tzw. najwyższe rodzaje, które zdają się rządzić wszystkim, co jest, ze światem idei włącznie. Do tych najwyższych rodzajów należą tożsamość i różnica: racje jedności i wielości, oraz – co tu dla nas najważniejsze – byt. Od razu pojawia się też definicja bytu: „byt: to nie jest nic innego, jak tylko możliwość – *dynamis*”³⁰. Nie jest to słowo jednoznaczne: oznacza zarówno możliwość, jak i siłę, moc³¹. Nie wystarczają więc same idee: pełne wyjaśnienie rzeczywistości wymaga dodatkowych racji. Byt, to on, wydaje się jedną z nich. Jeśli w hierarchii tych racji najwyższe rodzaje należy sytuować ponad ideami, to idee, z ideą Dobra włącznie, są od nich zależne. Tak, jak zgodnie z podstawowymi założeniami tzw. niepisanej doktryny (*agrafa dogmata*) Platona, wszystko zależy ponadto od Jedni i Diady. U ks. J. Tischnera znajdujemy inny argument przemawiający za pierwszeństwem dobra. Stanowi on swoistą reinterpretację „dowodu ontologicznego” św. Anzelma. Sformułowany jest tak zwięźle, że warto zacytować go w całości: „Proponuję następującą interpretację owego słynnego argumentu: tym, ponad co niczego większego nie można pomyśleć, jest absolutne Dobro. Czy absolutne Dobro może nie istnieć? Dobro niejako samo przez się »domaga się« zaistnienia. Absolutne dobro domaga się zaistnienia w sposób absolutny. To, co domaga się istnienia w sposób absolutny, nie może nie zaistnieć. Jego istnienie musi być takie, jakie jest jego wymaganie istnienia. Bóg – jako Dobro absolutne – istnieje”³².

³⁰ Platon *Sofista* 247e; cyt. wg Platon *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, przekład przejrzęła D. Gromska, Warszawa 1956, s. 63.

³¹ „Więc mówię, że to, co posiada jakąkolwiek możliwość – czy to żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać czegoś choćby najdrobniejszego pod wpływem czegoś najdrobniejszego, i to choćby tylko raz jeden – że to wszystko istotnie istnieje. Bo taką daję definicję określającą byt: to nie jest nic innego, jak tylko możliwość”. *Ibidem*, s. 62–63.

³² J. Tischner *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 270.

Argumentacja Tischnera sformułowana jest w języku metaforycznym. Dobro „domaga się” zaistnienia. Po to, by móc się domagać czegokolwiek, trzeba jednak być. Scholastyczna zasada: *operatio sequitur esse*, obowiązuje z żelazną logiką, niezależnie od tego, jaki się ma stosunek do scholastyki. Żeby zaistnieć, trzeba mieć moc zaistnienia. Czy aprioryczna analiza dobra jest w stanie wykazać, że w dobru taka moc istnieje? Wydaje się, że argument Tischnera jest słuszny, jeśli ograniczy się go do *sposobu* zaistnienia, a raczej – gdyby posłużyć się językiem Heideggera – „wydarzania się” dobra. Jeśli Dobro jest Dobrem *absolutnym*, wymaga absolutnego istnienia, jako sposobu swego bycia; jeśli jest *Dobrem*, wymaga, by być na sposób dobra, tzn. być *dobrze*. Ale by być w sposób absolutny, i aby być Dobrem trzeba po prostu być.

Analogiczne rozumowanie przeprowadzić można w stosunku do pojęcia doskonałości. Anzelmiański byt, nad który nic większego nie da się pomyśleć, musi być bytem najdoskonalszym. Nie mógłby nim być, gdyby nie istniał. Doskonałość domaga się istnienia – i to istnienia absolutnego. To twierdzenie można odwrócić: absolutne istnienie domaga się doskonałości. Absolutne istnienie nie może nie być istnieniem doskonałym. Problem w tym, by wykazać, że takie istnienie rzeczywiście jest, lub, co na jedno wychodzi, udowodnić, że zdanie: „istnieje istnienie absolutne” jest prawdziwe. Nie wydaje się, by można to uczynić tak, jak chce ks. Tischner, wychodząc od doświadczenia dobra: „Skąd jednak wiemy – pisze – że Dobro domaga się istnienia? Wiemy to z naszego własnego wewnętrznego doświadczenia. Chcę dobra, nie chcę zła. Mam udział w tym, czego chcę, i chcę tego, w czym mam udział. [...]”

Jestem bytem-dla-siebie. Jako bycie-dla-siebie chcę siebie. Nie byłbym jednak bytem-dla-siebie i nie chciałbym siebie, gdyby nie intuicja tego dobra, jakie może mnie stanowić. Chcę istnieć na miarę dobra, w którym mam lub mogę mieć udział”³³.

Głęboko słuszne są te twierdzenia. Sartre’owska idea człowieka jako bytu-dla-siebie (*etre-pour-soi*) została tu wzbogacona o aspekt aksjologiczny: o wymiar dobra. Ono istotnie jest dla mnie czynnikiem decydującym, dla mnie – jako bytu-dla-siebie. Ale to bycie dobrem, czy bycie w dobru, jest tylko, a zarazem aż, swoistym, jedynym w swoim rodzaju sposobem istnienia. A więc istnienia, które jako takie jest *faktem*.

Pytanie o rację dobra nie jest pytaniem o rację istnienia. Poniekąd jest ono bardziej radykalne i bardziej dramatyczne od niego. Gdy ono pyta: „Dlaczego istnieje raczej coś, niż nic?”, pytanie o dobro brzmi: „Jak jest możliwe dobro, mimo istnienia zła?” Pytanie o rację istnienia odwołuje się do możliwości nieistnienia, pytanie o rację dobra – do *faktu* zła. Pytanie o rację istnienia pyta o istnienie absolutne, pytanie o dobro pyta jedynie o możliwość dobra. Obydwa należą do metafizyki. Nie zapominajmy, że pytanie unde malum? jest od wieków jednym z najtrudniejszych spośród tych, z jakimi przyszło się jej borykać.

³³ *Ibidem*, s. 270–271.

Uzasadnienie pierwszeństwa dobra nie jest rzeczą łatwą. Jego nadrzędne metafizyczne stanowisko nigdy nie było jednak kwestionowane, czy to, gdy stanowiło najwyższą ideę, ostateczny wzorzec wszystkiego, co istnieje, czy gdy traktowane było jako przyczyna sprawcza – np. w neoplatonizmie, szczególnie wyraźnie u Pseudo-Dionizego Areopagity, czy wreszcie jako przyczyna celowa – cel i kres wszelkiego dążenia, jak u Arystotelesa. Jaki więc jest ostatecznie stosunek dobra do istnienia, do bytu?

Wydaje się, że odpowiedź najdojrzalszą daje teoria transcendentalistów. Wedle niej, byt i dobro są tym samym, różnią się tylko pojęciowo: *sola ratione differunt*.

Wedle tej wielkiej teorii, istnienie nie jest aksjologicznie neutralne. Prawda, dobro i piękno są jego szczególnymi manifestacjami. „Jest”, to znaczy: „jest prawdziwie”, „jest dobrze”, „jest pięknie”. Albo: „naprawdę jest”, „dobrze jest, że jest”, „jest pięknie, że jest”. Niewiele jest tekstów tak bogacących koncepcję transcendentalistów i tak „dających do myślenia”, jak niewielki objętościowo odczyt Tadeusza Czeżowskiego *Czym są wartości?* Oto końcowy fragment tego odczytu:

„Orzeczenia kategoriale odpowiadają składnikom treści przedstawień, wyobrażeń lub pojęć; transcendentalia nie są przedstawialne, natomiast stwierdza się je w różnego typu zdaniach modalnych. Istnienie stwierdza się w zdaniu „prawda, że...”, podobnie zaś inne transcendentalia stwierdza się w zdaniach „konieczność, że...”, „dobrze, że...”, „pięknie, że...” itd. [...]

Tak więc nieprzedstawialne określenia: istnienie lub prawdziwość, konieczność i możliwość, piękność, wartość moralna lub dobroć, nie są wprawdzie cechami przedmiotów, lecz przysługują im jako stwierdzalne w zdaniach modalnych. Ich tzw. beztreściowość nie wystarcza jako argument, aby uznać je za jedynie subiektywne sposoby odnoszenia się do przedmiotu. W przeciwieństwie do cech, czyli w łacińskiej terminologii akcydensów, nazwano je *modi entis*, czyli sposobami bycia przedmiotów”³⁴.

Nie trzeba się bać, jak obawiał się Heidegger, że wartości przesłonią czystość Bycia (*Sein*). Jest oczywiście problemem, czy wartości transcendentalne odnoszą się wprost do istnienia, bycia, czy raczej do bytu. Greckie to *on*, które wedle własnego ustalenia Heideggera znaczyć może i byt i istnienie, jak i łacińskie *ens*, możliwe do ujęcia i jako rzeczownik (*ut nomen*) i jako przysłówek (*ut participium*), wywodzący się wprost od *esse*, pozwalają na jedno i drugie. Jeśli nawet „wydestylować” czyste istnienie tak, by nie wiązało się z czymkolwiek wobec niego innym – jak Heglowskie *Sein* – to i tak trzeba się będzie zgodzić, że łączyć się ono musi z jakąś istotą, bez tego bowiem byłoby – znów zgodnie z Heglem – czystym niczym. Współtworząc byt, rozumiany jako *to co jest*, istnienie staje się otwarte na jego transcendentalne *modi*, w tym także bycie dobrem, prawdą i pięknem.

³⁴ T. Czeżowski *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965, s. 120.

Charakterystycznym rysem tych trzech transcendentaliów jest ich odniesienie do transcendentnego wobec nich podmiotu³⁵. W nim znajdują one jak gdyby swój drugi fundament. Przypomina to transcendentalność w rozumieniu Kanta, odnosi się jednak nie do form naoczności czy kategorii intelektu, lecz do szczególnej aksjologicznej intuicji bytu jako bytu, którego, jako istoty ludzkie, inaczej nie potrafimy doświadczać. Domyślamy się, stosując niedoskonałą analogię, że ostateczna racja transcendentalności [transcendentaliów?] znajduje się w Bogu, mówiąc jednak o prawdzie, dobru i pięknie danego nam bytu, mamy na myśli jego bezpośrednie odniesienie do nas.

Nie znaczy to jednak, że w ten sposób tworzymy czy konstytuujemy dobro. Nasze własne bycie jawi się nam jako wartość, której doświadczamy bezpośrednio najprawdopodobniej dzięki temu, co Tischner odkrył jako „ja aksjologiczne”. Ale na tym sprawa się nie kończy. Nasze bycie, *Dasein*, jest – jeśli tak wolno się wyrazić – aksjotropiczne. Znaczy to, że jest nastawione także na wartości transcendentne, wartości bytów, które nas otaczają, i potrafi adekwatnie te wartości przeżywać. Zwróćmy uwagę: nawet jeśli uważamy na codzień świat za aksjologicznie neutralny, to w chwilach jego autentycznego *przeżywania*, odkrywamy w nim przede wszystkim jego wartość. Wszczepione w nas podstawowe kategorie aksjologiczne dobra i zła, reagują na ogół bezbłędnie na to, co się wokół nas dzieje. To w oparciu o tę naszą zdolność pojawiają się w polu naszego doświadczenia tzw. jakości metafizyczne, o których mówił Ingarden, a które budzić w nas mogą nastroje ekstatycznej radości i głębokiego smutku, męstwa i trwogi. Wiemy doskonale, że w ten sposób przybliżamy się do istoty samego bytu, a może nawet do jego transcendentnych źródeł. I zwróćmy uwagę, że chcąc te przeżycia wyrazić, uciekamy się do określeń, zawierających w sobie odniesienie do istnienia. Czyż w chwilach grozy nie mówimy z przerażeniem: „więc to jest aż tak, więc aż takie zło tkwi – czyli jest – w nas?” A w chwilach radości: „jak dobrze, że jest”, lub może częściej: „jak dobrze, że jesteś”? Oto, jak splatają się w jedno istnienie i dobro, a w konsekwencji – metafizyka i agatologia.

Na dobro świata, dobro rzeczywistości, dobro bytu i dobro bycia, odpowiada dobrocią. Z niej wypływa troska – Heideggerowska *Sorge*. Kiedyś napisałem, że dobroć to dobro „przeprowadzone” przez serce człowieka. Sądzę, że to jest prawda. Gdybyśmy umieli w każdych okolicznościach odpowiadać dobrocią na wszelkie wezwania, jakie są do nas kierowane, może łatwiej byłoby nam dostrzec transcendentalność dobra?

Człowiek jest jedyną istotą, która jest bytem wśród bytów, a równocześnie sam byt przekracza. Zdaję sobie sprawę, że pierwszy człon tego zdania spotka się z oporem. Po odkryciach fenomenologii, po ukazaniu absolutności czystej świadomości i ja transcendentalnego, mówić, że jesteśmy zwyczajnym bytem? A jednak jest to prawda. Tak samo, jak prawdą jest, że tę sytuację potrafimy przekroczyć. Chociażby poprzez ustawienie się w sytuacji dystansu wobec własnego bycia. Proszę pozwolić mi na przytoczenie dramatycznego przykładu. Pytałem kiedyś mego przyjaciela, o którym wiedziałem, że był nieludzko torturowany w czasach stali-

³⁵ Zob. św. Tomasz z Akwinu *Questiones disputatae de veritate*, q. 1., a. 1.

nowskich na Zamku w Lublinie, jak jest możliwe wytrzymanie tak wyrafinowanych tortur. Mówiłem: ja bym nie wytrzymał. Odpowiedział ze spokojem: wytrzymałbyś. Wystarczy sobie powiedzieć, że najwyżej mogą cię zabić. Najwyżej zabić... Przewyciężyć tę sytuację, to znaczy postawić się ponad własne życie i własną śmierć. Trudno o bardziej radykalną transcendencję. Podejrzewam, że o takim męstwie bycia nie myślał nawet Paul Tillich.

W cytowanym już tekście *Wprowadzenia do metafizyki* M. Heideggera znajdujemy zadziwiające pytanie. „Pytamy o bycie bytu. Przepytujemy byt ze względu na jego bycie. Kiedy jednak zapytujemy, właściwie już wstępnie pytamy o bycie ze względu na jego podstawę (*Aber wen wir im Fragen bleiben, fragen wir eigentlich schon vor nach dem Sein hinsichtlich seines Grundes*), nawet jeśli to pytanie nie jest rozwinięte i nie rozstrzygnięto, czy bycie samo nie jest już w sobie w zadowalający stopniu podstawą. [...] Jakże mamy w nie jest rozwinięte i nie rozstrzygnięto, czy bycie samo nie jest już w sobie w zadowalający stopniu podstawą. [...] Jakże mamy w ogóle choćby tylko dopytywać się o podstawę bycia bytu (*Grand für das Sein des Seienden*) – a cóż dopiero móc ją odnaleźć – jeżeli bycia samego nie uchwyciliśmy w sposób wystarczający, nie zrozumieliśmy, ani pojęliśmy?”³⁶

Zadziwiające pytanie. Więc bycie, *Sein*, domaga się podstawy? Kusząca jest myśl, żeby w odpowiedzi wskazać na Dobro. Z pewnością nie byłoby to zgodne z intencją Heideggera. Ale czy nie byłoby zgodne z prawdą? Dobro umieszczone zostaje nie tylko ponad bytem -jak u Platona, Plotyna i Pseudo Dionizego Areopagity, ale i ponad Byciem. A może ono z Byciem się utożsamia, albo stanowi jego sens? „Jest dobrze” – formuła, którą zaproponowaliśmy jako adekwatny wyraz dobra transcendentalnego, znajdowałaby tu właśnie uzasadnienie swej prawdziwości. Równocześnie tłumaczyłaby się neoplatońska teoria „rozlewności” dobra – *bonum est diffusivum sui*: wszystko jest dobre, dzięki temu, że jest.

Jakkolwiek by było, nie można interpretować pierwszeństwa dobra w ten sposób, że jest ponad istnieniem, że przekracza bycie. Być może wznosi się, jak chciał Pseudo-Dionizy ponad bytem. Natomiast jeśli w ogóle jest, to albo swe istnienie zawdzięcza istnieniu, albo się z nim utożsamia. W pierwszym przypadku mamy dobro przygodne, skończone. W drugim – Absolut Dobra.

Na nasze wyjściowe pytanie: „Dlaczego istnieje raczej byt, niż nic?”, opowiadamy: „albowiem istnieje Byt koniecznie istniejący, który jest Dobrem.”

„[...] dość długo rozmyślałem nad filozofią współczesną (...) przeprowadziwszy osobiście na nowo badania, które przekonały mnie, że nasi współcześni nie oddają dość sprawiedliwości św. Tomaszowi oraz innym wielkim ludziom tamtych czasów i że w poglądach filozofów i teologów scholastycznych więcej jest rzeczy trwałych, niż to się powszechnie sądzi, byleby tylko posługiwać się nimi należycie i zgodnie z właściwym im miejscem”³⁷.

³⁶ M. Heidegger *Wprowadzenie do metafizyki*, op. cit., s. 34–35. Tekst oryginału wg M. Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, dritte, unveränderte Auflage, Tübingen 1966, s. 24–25.

³⁷ G. W. Leibniz *Rozprawa metafizyczna*, op. cit., XI, s. 109.