

PIERWODRUK:

*STUDIA WOKÓŁ PROBLEMATYKI ESSE
(TOMASZ Z AKWINU I BOECJUSZ), „OPERA
PHILOSOPHORUM MEDII AEVI. TEXTUS ET
STUDIA”, t. 1, ATK, WARSZAWA 1976, s.
9-107.*



Katedra Historii Filozofii
Starożytnej i Średniowiecznej
Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego

OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI

textus et studia

Mieczysław Gogacz

Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu

1. Niejednolitość zagadnień i metod w treści traktatu „De ente et essentia”

1.1. Budowa treści tekstu „De ente et essentia”

Przez treść tekstu rozumiem całą zawartość problemową traktatu. Staranna analiza tej zawartości, właśnie treści tekstu, ujawnia przede wszystkim jej niejednolitość. Ta niejednolitość nie polega na wielości tematów metafizycznych podjętych w traktacie, tematów takich, jak byt, substancja, istota, natura, Bóg, anioł, człowiek, dusza, ciało, materia, przypadłości. Niejednolitość treści tekstu polega najpierw na formułowaniu i rozwiązywaniu zagadnień metafizycznych jednocześnie w kilku, a przynajmniej w pięciu odrębnych metafizykach. Znaczy to, że w „De ente et essentia” Tomasz z Akwinu formułuje i rozwiązuje dane zagadnienie metafizyczne tak, jak je ujął Arystoteles, albo Awicenna, albo w ogóle neoplatonizm, albo podaje ujęcie

inne, nowe, własne, niespotykane w metafizyce Arystotelesa, Awicenny, czy neoplatonizmu.

Inaczej mówiąc, tematy metafizyczne, które można różnorodnie formułować i rozwiązywać w różnych metafizykach, mają w „De ente et essentia” wersję albo wyłącznie arystotelesowską, albo wyłącznie awiceniańską, albo wyłącznie w ogóle neoplatońską, albo wyłącznie Tomaszową, albo mieszaną, łączącą np. w temacie Boga własne ujęcie Tomasza z ujęciem neoplatońskim. Treść tekstu „De ente et essentia” jawi się więc jako określona suma kilku samodzielnych, niezależnych od siebie nurtów metafizycznych, traktowanych często jako Tomaszowe rozwiązanie zagadnienia. Traktat jest z tego względu wielonurtowy i wielowarstwowy.

Zanim zilustrujemy te twierdzenia zawartością problemową traktatu i zanim ukażemy różnorodne rozwiązania zagadnień, a wśród nich nowe i własne poglądy Tomasza z Akwinu, zwróćmy uwagę, że wyróżnienie w „De ente et essentia” kilku wersji rozwiązań tematu metafizycznego, kilku samodzielnie funkcjonujących metafizyk, jeszcze nie wyjaśnia skomplikowanej budowy treści traktatu.

Tomasz z Akwinu, owszem, formułuje i rozwiązuje np. wspomniany temat Boga w wersji stanowiącej jego egzystencjalną metafizykę twierdząc, że „Bóg jest samym istnieniem”¹, lecz zarazem uzupełnia teorię Boga ujęciem czysto neoplatońskim, polegającym na wyprowadzaniu wniosków z porównywania bytów. Daje więc dwa ujęcia w dwu różnych metafizykach, a zarazem ukazuje swoje ujęcie w polemice z innymi stanowiskami. Te stanowiska obok ujęć głównych pełnią rolę erudycji, przy pomocy której Tomasz z Akwinu uwyrażnia swój pogląd. Treść tekstu „De ente et essentia” nie tylko więc jest zbudowana z kilku warstw różnych metafizyk, lecz zawiera ponadto warstwę erudycji.

Tę erudycję stanowią szczegółowe stanowiska niepodzielane i dyskutowane przez Tomasza z Akwinu, a także przytaczane autorytety, których pogląd, podobny do ujęć Tomasza, ma budzić zaufanie do linii jego rozwiązań. Niekiedy jednak trudno rozstrzygnąć, czy Tomasz akceptuje przytaczany pogląd i uważa go za swoje

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W.Seńko, „Znak” 127 (1965), s. 67. Uwaga: tekst Tomasza „De ente et essentia”, przytaczany w rozprawie w wersji polskiej w przekładzie W.Seńki, opublikowany w czasopiśmie „Znak”, będzie oznaczany skrótem: Seńko, s.67. Por. wersję łacińską: „Deus est esse tantum”. M.D.Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S.Thomas d'Aquin*, Paris 1948, s.1. Uwaga: przytoczenia łacińskiej wersji tekstu będą oznaczane skrótem: Roland-Gosselin, s.1.

rozwiązanie, czy tylko właśnie chce ukazać zbieżność między przytaczanymi i przez siebie formułowanymi rozwiązaniami, czy wreszcie przytoczeniom podzielanym i niepodzielanym, a więc poglądom, z którymi dyskutuje, i poglądom, które akceptuje, wyznacza pozycję tylko właśnie erudycji, swoistego kontekstu i tła własnych poglądów.

Ta erudycja, funkcjonująca w „De ente et essentia”, nie stanowiąca poglądów Tomasza z Akwinu, lecz tło tych poglądów i uwyrażniający je kontekst, jest ponadto o wiele bogatsza. Wielu bowiem rozwiązań Tomasz zarazem dowodzi przytaczając argumenty z zakresu logiki lub teorii poznania. Jest to najczęściej logika Arystotelesa i głównie jego teoria definicji, operująca pojęciem rodzaju, gatunku i jednostki, i jest to dość często arystotelesowska oraz awiceniańska teoria poznania. Stosując np. w teorii Boga argument z zakresu arystotelesowskiej teorii poznania, a zarazem neoplatońskie porównanie bytów dla uwyrażnienia odrębności i specyficznej struktury bytowej Boga, Tomasz wyznacza neoplatońskiej metafizyce bytu i arystotelesowskiej metafizyce poznania rolę zabiegu badawczego: rolę więc metody lub argumentu.

Osobno funkcjonująca metafizyka Arystotelesa, gdy Tomasz za Arystotelesem powtarza teorię budowy substancji i tę budowę akceptuje, z kolei ta metafizyka modyfikowana np. w teorii struktury bytowej anioła, niekiedy staje się argumentem na rzecz głoszonego przez Tomasza poglądu. Dotyczy to także metafizyki neoplatońskiej i metafizyki Awicenny.

Odrębnie funkcjonujące w „De ente et essentia” metafizyki i wyrażnie erudycyjnie traktowane przytoczenia, także więc pełnią rolę metody badawczej lub argumentu. Przy ich pomocy Tomasz wykrywa jakieś rozwiązanie lub przy ich pomocy stara się je uzasadnić.

Trudno też zorientować się, czy dana metafizyka lub szczegółowe twierdzenia o charakterze przytoczonej erudycji są dla Tomasza w „De ente et essentia” punktem wyjścia w formułowaniu tematu i w dochodzeniu do rozwiązań innych niż ujęcie arystotelesowskie, neoplatońskie lub awiceniańskie, czy raczej stanowią akceptowaną przez Tomasza metodę uzyskiwania rozwiązań lub uzasadniający je argument. Właśnie J. Pieper zwracał uwagę w swej książce pt. „Tomasz z Akwinu”, że bardzo często Tomasz podejmował dane zagadnienie w wersji np. neoplatońskiej i analizując je ukazywał

niedokładność ujęcia oraz na tym tle formułował i uwyrażniał własne rozwiązanie². Niekiedy jednak Tomasz z arystotelesowskich twierdzeń teoriopoznawczych lub z neoplatońskiej metody porównania wyprowadza wprost własne twierdzenia metafizyczne.

Trudność w rozpoznaniu tego, czy dana erudycja jest zewnętrzna wobec ujęć Tomasza, czy właśnie jest w te ujęcia wbudowana, ma źródło w tym, że Tomasz w „De ente et essentia” stosuje kilka metod analizy lub sposobów uzyskiwania rozwiązań. Najczęściej posługuje się analizą zakresu pojęć i po arystotelesowsku ustala różnice między rodzajem, gatunkiem i jednostką. Analizując zakresy pojęć Tomasz stosuje porównanie i niekiedy wprost już bez erudycji logicznej posługuje się neoplatońskim porównaniem w wersji dialektyki lub w wersji apofatyki. Dialektyka pozwala mu ustalić różnice między bytami, apofatyka ujawnia zachodzące między bytami podobieństwa³.

W temacie np. Boga stosując neoplatońską apofatykę i uzyskując twierdzenia wynikające z porównania bytów oraz argumentując te twierdzenia ujęciami z zakresu arystotelesowskiej teorii poznania, Tomasz nadaje erudycji i nurtom metafizyki, jako punktom wyjścia, rolę akceptowanej przez siebie analizy.

Ta niekiedy niejasna rola wątków arystotelesowskich, neoplatońskich i awiceniańskich w zespole treści „De ente et essentia”, wątków zarówno w postaci twierdzeń, jak i sposobu analizy, zmusza do przekonania, że nie wszystkie tematy traktatu Tomasz do końca przemyślał, że nie dla wszystkich ma własne rozwiązanie. Z tego względu np. temat Boga, pojmowanego jako istnienie, uzupełnia ujęciem neoplatońskim, w którym musi wystąpić zabieg porównania. Ukazując Boga jako „samo istnienie” Tomasz, owszem, posługuje się neoplatońskim porównaniem w schemacie „więcej - mniej”. Mówi bowiem o bytach bardziej i mniej złożonych, o niedoskonałych i doskonałych. Bóg jest według Tomasza prosty i najdoskonalszy. Zarazem jednak Tomasz w każdym temacie ukazuje właściwą danemu bytowi strukturę bytową. Ukazuje

² „Nie przypadkowo stawia sobie Tomasz następującą trudność: Skoro Bóg jest bytem niecielesnym i skoro naszym celem jest 'upodobnienie' się do Boga, to należałoby powiedzieć, że dusza oddzielona od ciała bardziej jest podobna do Boga niż dusza złączona z ciałem. Jest to zatem zarzut oparty na bardzo głębokiej myśli, argument, któremu niepodobna się sprzeciwić. Tomasz jednak to czyni i powiada: 'podobniejsza do Boga jest dusza złączona z ciałem niż dusza odłączona od ciała, dlatego, że (dusza złączona z ciałem) w doskonalszy sposób realizuje swą naturę'". J. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, s.97.

³ Krótkie ujęcie dialektyki i apofatyki por. w artykule: M.Gogacz, *Punkty wyjścia analizy filozoficznej w głównych odmianach metafizyki XIII wieku*, w: *Sztuka i ideologia*, Ossolineum 1974, s. 148-149.

konieczne czynniki strukturalne danego bytu, które czynią dany byt wyłącznie tym bytem.

Typową więc dla ujęć Tomasza metodą analizy i rozwiązywania problemu metafizycznego jest właśnie ukazywanie koniecznych w danym bycie czynników bytowych, stanowiących wyłącznie ten byt. Jeżeli tak jest, to trudno przypuścić, aby dialektykę i apofatykę Tomasz traktował na równi z metodą ukazywania koniecznych czynników strukturalnych danego bytu. Zdecydowanie przecież odszedł lub odchodził od neoplatonizmu, opisującego byty przez porównywanie ich z innymi bytami, i przyjął arystotelesowski punkt wyjścia oraz sposób opisu bytu, polegający na ustalaniu wewnątrz bytu stanowiących ten byt czynników strukturalnych danego bytu. Zdecydowanie przecież odszedł lub odchodził od neoplatonizmu, opisującego byty przez porównanie z innymi bytami, i przyjął arystotelesowski punkt wyjścia oraz sposób opisu bytu, polegający na ustalaniu wewnątrz bytu stanowiących ten byt czynników strukturalnych⁴.

Staranna analiza treści traktatu „De ente et essentia” ukazuje więc tę treść jako wielonurtową lub wielowarstwową zawartość problemową tekstu. Składa się na tę zawartość kilka samodzielnie funkcjonujących w tekście odmian metafizyki, głównie arystotelizm, awicenianizm, neoplatonizm, egzystencjalne ujęcie Tomasza, problemy sformułowane kompilacyjnie. Obok tych nurtów metafizyki na treść tekstu składa się także szczegółowa erudycja nie stanowiąca rozwiązań, lecz raczej tło uwyrażniające własne poglądy Tomasza. Erudycja ta obejmuje ujęcia dyskutowane i odrzucane lub akceptowane i zbieżne z poglądami Tomasza oraz twierdzenia z zakresu logiki lub teorii poznania. Tę erudycję, a nawet daną odmianę metafizyki Tomasz niekiedy czyni metodą dochodzenia do rozwiązania problemu. Traktuje je jako punkt wyjścia w poszukiwaniu rozwiązania, jako sposób formułowania problemu, często jako argument uzasadniający rozwiązanie. Najczęściej wbudowuje w swoje analizy.

Staranna analiza treści traktatu „De ente et essentia” ukazuje więc tę treść jako wielonurtową lub wielowarstwową zawartość problemową tekstu. Składa się na tę zawartość kilka samodzielnie funkcjonujących w tekście odmian metafizyki, głównie arystotelizm, awicenianizm, neoplatonizm, egzystencjalne ujęcie Tomasza, problemy

⁴ Szersze omówienie platońskiego i arystotelesowskiego opisu bytu por. w rozprawie: M. Gogacz, *Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1973, t. II, s. 127-142.

sformułowane kompilacyjnie. Obok tych nurtów metafizyki na treść tekstu składa się także szczegółowa erudycja nie stanowiąca rozwiązań, lecz raczej tło uwyrażniające własne poglądy Tomasza. Erudycja ta obejmuje ujęcia dyskutowane i odrzucane lub akceptowane i zbieżne z poglądami Tomasza oraz twierdzenia z zakresu logiki lub teorii poznania. Tę erudycję, a nawet daną odmianę metafizyki Tomasz niekiedy czyni metodą dochodzenia do rozwiązania problemu. Traktuje je jako punkt wyjścia w poszukiwaniu rozwiązania, jako sposób formułowania problemu, często jako argument uzasadniający rozwiązanie. Najczęściej wbudowuje w swoje analizy właściwy danej metafizyce sposób postępowania badawczego, taki jak dialektyczne przeciwstawienie treści, logiczne rozpatrzenie zakresów pojęć, apofatyczne porównanie bytów. Wszystkie te nurty, warstwy, metody i argumenty, nakładają się na siebie, często zazębiają, splatają lub pozostają osobno, czyniąc treść tekstu „De ente et essentia” czymś zasadniczo niejednolitym i nie łatwo poddającym się analizie. Podstawową trudność stanowi właśnie wydobywanie własnych poglądów metafizycznych Tomasza. Łatwo bowiem pomylić warstwę erudycji, uwyrażniającej problem, z rozwiązaniem, stanowiącym myśl Tomasza.

I łatwo uznać metafizykę, arystotelesowską, neoplatońską, awicenniańską za pogląd Tomasza.

1.2. Ujęcie w „De ente et essentia” problemu Boga jako przykład budowy treści traktatu

W „De ente et essentia”, złożonym z sześciu rozdziałów, Tomasz szerzej mówi o Bogu dopiero i wyłącznie w rozdziałach czwartym i piątym. Zamieszcza też na temat Boga jedno zdanie w rozdziale pierwszym oraz jedno, ostatnie zdanie w rozdziale szóstym, zamykając tym akcentem cały traktat. Dodajmy, że w rozdziale czwartym Tomasz głównie rozważa sposób, w jaki „istota znajduje się... w pierwszej przyczynie”⁵. Cały czas w tym rozdziale Tomasz mówi o pierwszej przyczynie, która dlatego jest pierwszą przyczyną, że jest „samym istnieniem”. Tomasz dodaje, że ta pierwsza

⁵ Seńko, s. 63. Por. „Restat videre per quem modum sit essentia in... causa prima”. Roland-Gosselin, s. 29-30.

przyczyna jest zarazem Bogiem⁶. Jednak wprost o Bogu Tomasz mówi przede wszystkim w rozdziale piątym. Ta właśnie bardzo charakterystyczna wypowiedź z tego rozdziału będzie przedmiotem analizy.

Dodajmy ponadto przy okazji, że podjęcie przez Tomasza tematu Boga dopiero w rozdziale czwartym i piątym, po omówieniu w rozdziałach wcześniejszych pojęcia i zagadnienia bytu, substancji, materii, formy, istoty, gatunku, rodzaju, człowieka, duszy, ciała i natury, wskazuje na arystotelesowski w „De ente et essentia” układ treści tekstu. Tomasz rozważa najpierw bytową strukturę otaczających nas i bezpośrednio poznawanych bytów, aby potem w rozdziale czwartym wyrozumować istnienie pierwszej przyczyny sprawczej i wreszcie, w rozdziale piątym, mówić wprost o Bogu. Nie jest to więc układ treści neoplatoński⁷, ani nawet awiceniański, mimo że punkt wyjścia traktatu stanowi powtórzenie twierdzeń Awicenny⁸. Awicenna bowiem wyrozumowuje najpierw Byt Konieczny przy pomocy dialektycznego kontrastowania pojęć możliwości i względnej konieczności, Tomasz natomiast rozważa sposób znajdowania się istoty wewnątrz substancji i na tej drodze - posługując się ponadto problemem przyczynowości - wykrywa pierwszą przyczynę, która jest „samym istnieniem”. Należy na to wszystko zwrócić uwagę, aby nie myliło Czytelnika tej rozprawy to, że referując poglądy metafizyczne Tomasza z „De ente et essentia” mówi się tu najpierw o ujęciu przez Tomasza problemu Boga. Taki układ treści, rozpoczynający od problemu Boga, byłby właśnie neoplatoński. Tomasz zbudował treść traktatu „De ente et essentia” w sposób arystotelesowski. Prezentacja w tej rozprawie najpierw problemu Boga ma tylko ukazać niejednorodność i wielowątkowość treści traktatu.

Aby analiza Tomaszowego ujęcia problemu Boga z rozdziału piątego „De ente et essentia” była bardziej przejrzysta i przekonująca, streścimy najpierw to ujęcie. Stanowi ono w łacińskiej wersji tekstu, wydanego przez M.D. Roland-Gosselina, treść pierwszego

⁶ „Inteligencje składają się więc z istoty i istnienia: to ostatnie biorą one od bytu pierwszego, który jest samym istnieniem, a więc i pierwszą przyczyną - czyli Bogiem”. Seńko, s. 66. Por. „Inteligentia est forma et esse et... esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima, que Deus est”. Roland-Gosselin, s. 35.

⁷ Neoplatoński układ treści tekstu polegałby nie na ustalaniu wewnątrz rzeczy ich bytowej budowy, lecz na omawianiu najpierw pierwszej przyczyny i dopiero jej powiązań ze skutkami.

⁸ Por. Wstęp traktatu „De ente et essentia” z początkiem tekstu „Metafizyki” Awicenny ze zbioru „Szifa”. Informacje na ten temat por. w rozprawie: M.Gogacz, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: Awicenna, *Metafizyka*, Warszawa 1973, s. 33-34.

akapitu piątego rozdziału, W tekście polskim, przetłumaczonym przez W. Seńkę i wydanym w czasopiśmie „Znak”, ujęcie to jest zawarte w tym rozdziale w jego trzech pierwszych akapitach⁹.

1.2.1. Streszczenie teorii Boga z rozdziału piątego

Istota znajduje się w Bogu w taki sposób, że stanowi „jego własne istnienie”¹⁰. W związku z tym niektórzy filozofowie obawiali się, że skoro w Bogu, który jest samym istnieniem, w ogóle nie ma istoty, to Bóg nie jest konkretny, określony, gdyż właśnie istota określa byt przez wyodrębnienie go z rodzaju różnicą gatunkową. Bóg więc nie mając istoty i będąc samym istnieniem musi stanowić według tych filozofów nie wyodrębnione przez istotę istnienie powszechne, dzięki któremu lub w którym rzeczy są odrębnymi formami. Nie musimy jednak podzielać obaw i stanowiska tych filozofów¹¹. Byty są konkretne, określone i odrębne dzięki im właściwemu istnieniu, różnemu w każdym bycie, a nie dzięki należeniu do gatunku i rodzaju. A to istnienie, którym jest Bóg, jest po prostu z niczym niezmieszane, niezłożone, oddzielone i tym niezmieszaniem różni się od istnień połączonych z istotami. Nie jest więc powszechne, lecz jest proste. Możemy dodać za „Księgą o przyczynach”, że pierwszą przyczynę, „która jest samym istnieniem”, indywidualizuje jej czysta dobroć. Trudno jednak pojąć, aby do pełnego istnienia można było coś jeszcze dodać, coś uzupełniającego tę pełnię. Będąc samym istnieniem, Bóg także „posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom” z tego względu, że jest w pełni doskonały. Są one w nim jednością, ponieważ jego istnienie jest niezłożone. Spełniając np. jedną władzę wszystkie działania innych władz, mamy w tej władzy wszystkie inne. Podobnie Bóg będąc istnieniem jest zarazem wszystkimi doskonałościami¹².

⁹ Seńko, s. 67., Roland-Gosselin, s.37-39.

¹⁰ Seńko, s.67. Por. „Deus cuius essentia est ipsum et esse suum”. Roland-Gosselin, s.37.

¹¹ Wyrażenie łacińskie „Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est” (Roland-Gosselin, s.37-38). W. Seńko przetłumaczył następująco: „Utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym, które udziela się każdej rzeczy” (Seńko, s.67). Tomasz w tym zdaniu nie mówi o tym, że powszechne istnienie „udziela się każdej rzeczy”, lecz że dzięki temu istnieniu każda rzecz formalnie jest, czyli stanowi odrębną formę, lub że w tym istnieniu każda rzecz jest jako odrębna forma.

¹² Zdania bez odnośnika, zacytowane w tym streszczeniu i w omówieniu streszczenia są wzięte z przekładu W. Seńki, s.67.

1.2.2. Omówienie treści teorii Boga

W streszczonym ujęciu problemu Boga możemy wyróżnić trzy grupy stwierdzeń:

1. Istotą Boga „jest jego własne istnienie”. Według niektórych filozofów Bóg wobec tego „nie ma żadnej istoty”, co nie pozwala odnieść Boga do żadnego rodzaju, a właśnie ta różnica między rodzajem i istotą pozwala ustalić odrębność danego bytu. Tomasz obala tę trudność wykazując, że różnicę między bytami powoduje ich własne istnienie, a nie różnica między istotą i rodzajem. Zresztą różnica między istotą danego bytu, a jego rodzajem, domaga się w tym bycie obok istoty jej osobnego istnienia, co nie odnosi się do Boga, który jest samym istnieniem¹³.

2. Skoro Bóg, nie mając istoty, nie może należeć do rodzaju i gatunku, jest wobec tego - jak sądzą niektórzy filozofowie - istnieniem powszechnym. Także tego poglądu nie musimy przyjmować, gdyż pełne istnienie Boga różni się od innych istnień właśnie swoją wyjątkową pozycją czegoś będącego wyłącznie istnieniem. Można powiedzieć za „Księgą o przyczynach”, że indywidualizuje to istnienie jego dobroć, lecz jednak trudno pojąć, aby do pełni można było coś jeszcze dodać. Pełne istnienie nie wymaga dodatku, lecz także go nie wyklucza.

3. Właśnie Bóg, będący samym istnieniem, nie jest pozbawiony doskonałości. Są one w nim jednością, ponieważ jednością jest Jego istnienie. Jest to najdoskonalszy sposób posiadania doskonałości. Możemy to zrozumieć na takim przykładzie: gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy dokonywał czynności wszystkich władz, w tej jednej władzy posiadałby wszystkie władze. Właśnie w taki sposób Bóg w swym istnieniu zawiera wszystkie doskonałości.

W pierwszej grupie stwierdzeń poglądem Tomasza jest teza, że istotą Boga „jest jego własne istnienie”, oraz teza, że poszczególnym bytom ich odrębność nadaje właśnie istnienie, a nie różnica między istotą i rodzajem. Obie te tezy Tomasz uwyrażnia przy pomocy erudycji, którą jest jego polemika z przytoczonym stanowiskiem, że o odrębności bytu decyduje różnica zachodząca między istotą tego bytu a jej rodzajem. Tomasz przy okazji formułuje swoją trzecią tezę, której nie ma w przekładzie W. Seńki, a zawiera ją tekst łaciński, że ustalenie różnicy gatunkowej między rodzajem a istotą bytu

¹³ Zwróćmy uwagę, że w przekładzie W. Seńki ta myśl została pominięta. Oto tekst łaciński: „*Essentia sua non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum*”. Roland-Gosselin, s. 37.

domaga się obok tej istoty jej osobnego istnienia, co nie odnosi się do Boga będącego samym istnieniem¹⁴.

W pierwszej więc grupie stwierdzeń, dotyczących Boga, musimy wyróżnić trzy tezy Tomasza i przytoczoną erudycję, której Tomasz nie podziela, którą więc są obce, dyskusyjne poglądy. Erudycja ta funkcjonuje jako zespół niepodzielanych przez Tomasza poglądów, a zarazem jako tło uwyrażniające jego tezy na temat Boga.

W drugiej grupie stwierdzeń Tomasz powtarza tylko jedną swoją tezę, a mianowicie, że Bóg jest istnieniem¹⁵. Nie formułuje żadnej nowej myśli. Tę powtórzoną tezę kontrastuje z przytoczonymi poglądami, które stanowią całą resztę treści tej drugiej grupy stwierdzeń. Jest to więc także erudycja, funkcjonująca tu nie tyle jako tło uwyrażniające myśl Tomasza, ile raczej jako właśnie skonstrastowane z jego poglądem ujęcie. To ujęcie nie jest wbudowane w analizę, nie precyzuje myśli Tomasza. Jest przytoczeniem ujęć, które występują jako samodzielny zespół, w małym stopniu lub w ogóle nie związany z tokiem analizy Tomasza. Tylko czytelnik tekstu śledząc kontrast tych ujęć z myślą Tomasza uświadamia sobie różnicę między tymi ujęciami a tezą Tomasza. Tomasz nie ułatwia tej konfrontacji. Kontrastując swój pogląd z przytoczonymi ujęciami stosuje więc dialektykę i może jest przekonany, że sama siła lub autorytet tej metody wystarczą dla ukazania odrębności i słuszności jego poglądu. Zresztą ujęcie dialektyczne, zawsze kontrastujące, nie daje się wbudować w analizę precyzującą stanowisko. Tomasz ponadto tym przytoczonym ujęciom każe między sobą polemizować. Także więc nie tylko kontrastuje ze swym poglądem przytoczoną erudycję, lecz ponadto wewnątrz tej erudycji kontrastuje stanowiska. Te stanowiska są trzy: Bóg jest istnieniem powszechnym, indywidualizuje pierwszą przyczynę jej czysta dobroć, pojęcie istnienia powszechnego nie wymaga ani nie wyklucza jakiegoś uzupełnienia. Są to przytoczone i samodzielne stanowiska, tylko zestawione, kolejno wykluczające się: istnienie powszechne według jakichś filozofów, lecz przecież jednostkowane według „Księgi o przyczynach”, może być uzupełnione czynnikiem jednostkującym i nie musi być nim uzupełniane.

¹⁴ Por. przypis 13. Ponadto według przekładu W. Seńki „pojęcia Boga nie można zaliczyć do żadnego rodzaju”. Tymczasem według tekstu łacińskiego nie pojęcie Boga, lecz Bóg nie jest objęty żadnym rodzajem: „ipse non sit in genere”. Roland-Gosselin, s.37.

¹⁵ Zdanie: „Hoc enim esse quod Deus est - to istnienie, którym Bóg jest” (Roland-Gosselin, s.38) W. Seńko przetłumaczył następująco: „To istnienie, które nazywamy Bogiem”. Wydaje się, że w przekładzie został osłabiony akcent stawiany przez Tomasza.

W tej drugiej grupie stwierdzeń - dodajmy - Tomasz powtarzając tezę, że Bóg jest samym istnieniem, tę tezę przedstawia w trzech wersjach: najpierw w pierwotnej wersji, że „Bóg jest samym istnieniem”, potem w wersji, że skoro jest On tylko istnieniem, to różni się od innych istnień swoją niezłożonością¹⁶, wreszcie w wersji, że jeżeli to jest wyłącznie istnienie, pełne i tylko istnienie, to nie można do niego dodać czegoś innego. Połączone z jakimś dodatkiem nie byłoby to już „samo istnienie”, niezłożone i pełne, lecz właśnie złożone, połączone z czymś, stanowiące więc nie Boga, lecz byt przygodny. Te trzy wersje tej samej tezy, umieszczone w obrębie przytoczonej erudycji, przy pobieżnym ujęciu można odczytać jako nową myśl Tomasza. Do stwierdzenia bowiem, że „Bóg jest samym istnieniem”, Tomasz dorzuca problem niezłożoności i niemożliwość pojmowania samego istnienia z jakimś uzupełnieniem. Tymczasem Tomasz nie wprowadza tu jednak żadnej nowej myśli. Ukazuje tylko samo istnienie najpierw w ujęciu metafizycznym (samo istnienie), potem w ujęciu semantycznym (niezłożone: proste istnienie, to tyle co niezłożone), wreszcie w ujęciu logicznym (pojęcie pełni istnienia nie dopuszcza uzupełnień).

W drugiej więc grupie stwierdzeń, dotyczących Boga, daje się wyróżnić jedna teza Tomasza, występująca w trzech wersjach (metafizycznej, semantycznej i logicznej) oraz erudycja nie stanowiąca tła, pozwalającego Tomaszowi precyzować jego myśl, lecz będąca zespołem trzech stanowisk, skonstrastowanych z tezą Tomasza i skonstrastowanych między sobą. Stanowiska te nie są wbudowane w ciąg myślenia Tomasza, lecz stanowią niezależne, samodzielne w tekście ujęcia, prezentujące obce Tomaszowi nurty metafizyczne.

W trzeciej grupie stwierdzeń Tomasz znowu powtarza, że Bóg „jest tylko istnieniem” i podejmuje ciekawy problem jak gdyby zawartości tego istnienia, skoro istnienie stanowiące Boga - dodajmy - jest całym bytem. Tomasz już wcześniej powiedział, że to istnienie jest tożsame z istotą i teraz dopowiada, że to istnienie jest tożsame ze wszystkimi doskonałościami. Tomasz w tym wypadku nie daje jednak swego egzystencjalnego rozwiązania, lecz posługuje się neoplatońską analizą problemu w

¹⁶ W związku z tą drugą wersją tezy, że „Bóg jest samym istnieniem” zauważmy, iż w przekładzie W. Seńki został pominięty przykład ilustrujący różnicę między czystym istnieniem, samym w sobie, niezłożonym, a istnieniem z czymś zmieszonym. Oto tekst: „Unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio esse, sicut si esset quidam color separatus ex ipsa sua separatione esset aliud a colore non separato”. Roland-Gosselin, s.38.

schemacie „jedność - wielość”. I trudno rozstrzygnąć, czy Tomasz podziela to neoplatońskie ujęcie, czy tylko dalej referuje jakiś przytaczany pogląd. Rozpoczynając wykład tej tożsamości istnienia i doskonałości, owszem, posługuje się terminem określającym w jego tekście Boga, a mianowicie „esse tantum - tylko istnienie”. To wyrażenie wskazywałoby na przyjmowany przez niego pogląd. Jednak to neoplatońskie, szokujące utożsamienie istnienia i doskonałości, budzi wątpliwość. Jeżeli mimo wszystko Tomasz podziela prezentowany pogląd, to musimy „przyjąć, że w trzeciej grupie stwierdzeń na temat Boga Tomasz swoje egzystencjalne tezy uzupełnia czystą wersją ujęć neoplatońskich. Nie są one wbudowane w tok myślenia Tomasza. W stosunku do arystotelesowskiego układu treści traktatu i w stosunku do nowego, egzystencjalnego ujęcia, zmieniającego arystotelizm przez ukazywanie w bycie - oprócz formy i materii - urealnianego bytu aktu istnienia, te właśnie analizy na temat tożsamości istnienia i doskonałości są obcą w „De ente et essentia” metafizyką neoplatońską, stanowiącą samodzielny nurt, dodany w treści traktatu do arystotelizmu i tomizmu. Tomasz, być może, jeszcze nie przemyślał bytowej struktury Boga i odczuwając potrzebę tego dopowiedzenia albo tylko dołączył neoplatońskie rozwiązanie, albo właśnie uznał je za słuszne. Twierdzi bowiem, że pełnemu istnieniu nie może brakować doskonałości. Są one w nim w inny, znakomitszy sposób niż w rzeczach. Są w nim jednością, a łączą się w jedno dzięki jego jednemu, niezłożonemu istnieniu. W rzeczach te doskonałości są zróżnicowane. I Tomasz uzasadnia to ujęcie jednym zdaniem, obejmującym cztery neoplatońskie błędy:

- 1) na podstawie rozważania możliwości twierdzi, że tak jest rzeczywiście,
- 2) uważa, że wielość zawiera się w jedności,
- 3) twierdzeniem z metafizyki człowieka argumentuje twierdzenie z zakresu metafizyki Boga, a podstawą tego przejścia jest możliwość zawierania się wielości w jedności,
- 4) porównaniu nadaje rangę argumentu, uzasadniającego bytową strukturę Boga.

Przytoczmy to niezwykle zdanie: „Gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy mógł spełniać funkcje wszystkich władz, ten mając jedną władzę miałby wszystkie; tak właśnie Bóg w istnieniu swym zamyka wszystkie doskonałości”¹⁷.

¹⁷ Sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet”. Roland-Gosselin, s.38-39.

W trzeciej więc grupie stwierdzeń, dotyczących Boga, Tomasz raz jeszcze powtarza, że Bóg „jest samym istnieniem” i wyjaśniając strukturę Boga jako istnienia wprowadza neoplatoński wykład tożsamości istnienia i doskonałości opierając się na tezie o zawieraniu się wielości w jedności. Tym czystym neoplatonizmem uzupełnia swoje egzystencjalne ujęcie. Dwie różne metafizyki funkcjonują więc równolegle i równorzędnie.

W tych trzech grupach stwierdzeń na temat Boga Tomasz ponadto posługuje się przynajmniej trzema różnymi metodami analizy.

W pierwszej grupie stwierdzeń występuje wyraźnie, jako metoda uzyskiwania odpowiedzi, ukazywanie koniecznych w Bogu czynników bytowych. Bóg właśnie jest wyłącznie istnieniem, które jest tożsame z jego istotą. I Tomasz doda w drugiej grupie stwierdzeń, że to istnienie stanowiące Boga jest czyste, z niczym, niezmieszane, niezłożone. Jest to specyfiką i odrębnością tego istnienia, gdyż - jak wcześniej wykazywał - inne byty są połączeniem istoty i istnienia, realnie od siebie różnych. Gdyby więc Bóg nie był samym istnieniem, byłby bytem przygodnym. Tomasz więc ukazuje konieczne czynniki bytowe konstytuujące Boga i sprawdza swoje stwierdzenia badając konsekwencje zanegowania tych czynników bytowych: Bóg wtedy nie byłby Bogiem, byłby jednym z bytów przygodnych. W bytach przygodnych istnienie jest realnie różne od istoty, w Bogu istnienie jest tożsame z istotą¹⁸.

W drugiej grupie stwierdzeń dominuje metoda dialektyczna. Polega ona na kontrastowaniu równorzędnych czynników opozycyjnych, np. zimne - ciepłe. Tomasz kontrastuje tu swoją tezę z trzema opozycyjnymi stanowiskami, które także kontrastuje między sobą. Przeciwwstawienie stanowisk ukazuje tylko ich odrębność. Metoda kontrastowania nie pomaga w wykrywaniu wewnętrznej struktury bytów, pomaga tylko w zobaczeniu odrębności już wykrytych bytów, uzyskanych pojęć, czy sformułowanych stanowisk.

W trzeciej grupie stwierdzeń, stanowiących tezy neoplatońskie, Tomasz operuje metodą porównania w jej wersji apofatycznej. Metoda apofatyczna powstała z przekształcenia dialektyki, kontrastującej przeciwstawne lecz równorzędne czynniki dla ukazania ich odrębności. To przekształcenie dialektyki polega na porównaniu dwóch

¹⁸ Por. to zdanie sprawdzające: „*Essentia sua non est aliud quam esse suum. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habet quidditatem praeter esse suum*”. Roland-Gosselin, s.37.

czynników, z których jeden jest absolutny. Opisujemy w metodzie apofatycznej dany czynnik bytowy lub byt porównując go z sytuacją absolutną. Podobieństwo dwóch sytuacji, np. skończonej i nieskończonej, pozwala przez porównanie zrozumieć, czym jest skończoność. Tomasz operuje porównaniem doskonałego z najdoskonalszym i wielości z jednością. Właśnie jednia wyjaśnia wielość. Podobnie istnienie, jako jedyny czynnik strukturalny stanowiący pełny byt Boga, wyjaśnia i obejmuje wszystkie doskonałości.

Wczytując się w tekst Tomasza, zawierający uzasadnienie apofatyczne, można pocieszyć się przypuszczeniem, że Tomasz operuje apofatyką w sposób, który przypomina metodę analogii. Analogia ta nie występuje wyraźnie. Jest uwikłana w apofatykę. A może Tomasz przekształca tu apofatykę w metodę analogii? Cytowane już to niezwykle zdanie, zawierające cztery neoplatońskie błędy, zredagujmy tak, aby ujawniła się ewentualnie zawarta w nim analogia: jak „ktoś przy pomocy jednej władzy mógłby spełniać funkcje innych władz” i jak „mając jedną władzę miałyby wszystkie”, jak jedność zawiera wielość, „tak właśnie Bóg w istnieniu swym zamyka wszystkie doskonałości”. Tak odczytane zdanie można uznać za ujęcie, stanowiące analogię właściwej proporcjonalności ogólnej. Występuje tu właśnie proporcjonalność: jak jedna władza obejmuje inne władze, tak istnienie Boga obejmuje doskonałości. Jest to jednak proporcjonalność ogólna, gdyż zbudowana ze stanów kategoryalnych. W związku z tym cała analogia jest ogólna, gdyż jest oparta na pojęciach powszechnych.

1.2.3. Podsumowanie wniosków analizy

Analiza pierwszego akapitu piątego rozdziału traktatu „De ente et essentia”, fragmentu więc zawierającego problem Boga, ukazuje, że nawet w tak jednolitym temacie występują dwie różne metafizyki: własne ujęcie Tomasza i czysty neoplatonizm. Tezy Tomasza są trzy, a pierwsza jest podawana w kolejnych trzech wersjach: metafizycznej, semantycznej i logicznej. Obok własnej metafizyki Tomasza i metafizyki neoplatońskiej występuje w treści tematu także szczegółowa erudycja.

Są to twierdzenia dodatkowe, nie wbudowane w analizę. Pełnią one dwie funkcje:

1) są tłem kontrastującym z tezami Tomasza, uwyrażniającym i precyzującym jego pogląd,

2) są ujęciami równoległymi do tez Tomasza, wzajemnie się kwestionującymi, jako ewentualnie możliwe warianty tego samego problemu.

Obok tych metafizyk i tej erudycji są ponadto twierdzenia, które pełnią rolę argumentów. Są one wzięte bądź z metafizyki szczegółowej (np. teoria władz człowieka), bądź z rozważań w porządku możliwości (gdyby ktoś jedną władzą mógł spełniać działania innych władz), bądź są tylko porównaniem (jak wielość w jedności, tak doskonałość w pełnym istnieniu). Oczywiście, nigdy możliwość nie tłumaczy i nie uzasadnia aktualnej realności, ani nigdy porównanie nie dowodzi, że taka jest rzeczywistość. W treści tematu Boga występują jednak tak konstruowane argumenty. Zmuszają one do zwrócenia uwagi, że w analizowanym fragmencie piątego rozdziału Tomasz posługuje się aż czterema metodami analizy:

- 1) Jest to metoda ukazywania koniecznych czynników strukturalnych bytu, sprawdzona konsekwencją zanegowania tej struktury,
- 2) Metoda dialektyki, kontrastującej równoważne stanowiska ,
- 3) Metoda apofatyczna, polegająca na porównaniu czegoś doskonałego z niedoskonałym, np. jedności z wielością,
- 4) Metoda analogii, występująca niewyraźnie w wersji analogii proporcjonalności właściwej, lecz ogólnej, opartej na pojęciach powszechnych.

Uświadomienie sobie i rozwikłanie aż tylu wątków i warstw, składających się na treść analizowanego tekstu, jest warunkiem rozpoznania i wydobycia myśli Tomasza na temat Boga z traktatu „De ente et essentia”. Traktat ten jawi się jako rzeczywiście niejednolity w swej treści, wielonurtowy i wielowarstwowy.

1.3. Propozycja reguł analizy treści tekstu „De ente et essentia”

1.3.1. Temat i pogląd

Jeżeli przez treść tekstu rozumiem zawartość problemową traktatu, to mam na myśli zarazem pytania (tematy), jak i odpowiedzi filozoficzne (poglądy - rozwiązania - tezy - twierdzenia) razem ze sposobami ich rozwiązania.

Przez temat filozoficzny rozumiem tylko pytanie o pogląd, o rozwiązanie, o odpowiedź, czym np. jest byt, substancja, istota, natura, Bóg, anioł, człowiek, dusza, ciało, materia, przypadłości. Samo pytanie filozoficzne można sformułować w ramach metafizyki, teorii poznania, etyki, nawet logiki, czy innej dyscypliny filozoficznej. Można

ponadto w ramach tej dyscypliny nadać pytaniu charakter wskazujący na określony nurt metafizyczny, teoriopoznawczy, etyczny, logiczny. Pytanie z określonej dyscypliny i z określonego nurtu filozoficznego może także domagać się odpowiedzi w określonej metodzie analizy, np. dialektycznej, apofatycznej, analogicznej, ukazywania koniecznych czynników strukturalnych.

Przez pogląd filozoficzny rozumiem odpowiedź na postawione pytanie, sumę poszukiwanych i sformułowanych rozwiązań, tez, twierdzeń, niezależnie od tego, czy wykrył je Arystoteles, Awicenna, neoplatonicy lub Tomasz z Akwinu. Ta odpowiedź, wskazująca na nurt filozoficzny, z którego pochodzi, może być ponadto sformułowana w dyscyplinie, do której pytanie nie kierowało. Pytanie np. mogło być sformułowane metafizycznie w założeniach np. awiceniankich, a odpowiedź została dana w neoplatońskiej teorii poznania.

Nie dość ostre granice w „De ente et essentia” między tematem i poglądem, częsty brak odpowiedniości między dyscyplinami i nurtami filozoficznymi (np. pytanie metafizyczne z arystotelizmu, a odpowiedź teoriopoznawcza w ramach neoplatonizmu), zmiany metod analizy w obrębie tego samego problemu (np. pytanie o konieczne czynniki strukturalne bytu, a w odpowiedzi analiza i uzasadnienie apofatyczne), nie tylko powodują niejednolitość treści tekstu, lecz także utrudniają badanie zawartych w traktacie poglądów samego Tomasza.

Wydaje się, że konieczność uświadomienia sobie i sformułowania reguł analizy treści traktatu „De ente et essentia” jest uzasadniona, i że wśród pierwszych reguł powinno pojawić się wymaganie odróżnienia tematu od poglądu.

Celem sformułowania tych reguł jest próba wyznaczenia drogi prowadzącej do wydobywania z wielowarstwowej treści tekstu poglądów metafizycznych Tomasza.

Podstawą sformułowania reguł jest zaprezentowana tu analiza problemu Boga, omówionego w piątym rozdziale traktatu, znajomość treści całego tekstu „De ente et essentia” oraz doświadczenie historyków filozofii, umiejących rozpoznawać autora danego nurtu filozoficznego, przynależność twierdzeń do określonej odmiany metafizyki, proporcje między dyscypliną, a stosowaną w niej metodą analizy. Książka E. Gilsona pt. „Jedność doświadczenia filozoficznego” bliżej ukazuje i precyzuje

zagadnienia, które tymi kilkoma stwierdzeniami na temat doświadczenia historyków filozofii tylko sygnalizują¹⁹.

1.3.2. Reguły analizy

Czytając poszczególne zdania, fragmenty rozdziałów, całe rozdziały i cały tekst „De ente et essentia”, należy zwracać uwagę na następujące sprawy:

1. Należy zorientować się, czy treść danego tekstu zawiera tylko temat-pytanie, czy jest raczej poglądem-odповідzią. (Np. „Pozostaje do zbadania, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach”, s. 63. „Pierwszy sposób odnosi się do Boga, którego istotą jest jego własne istnienie”, s. 67)²⁰.

2. Ustalając, że treścią danego zdania jest temat, należy rozstrzygnąć, w jakiej dyscyplinie filozoficznej zostało sformułowane pytanie. W „De ente et essentia” najczęściej jest to metodologia, logika, metafizyka. (Np. „rzeczy proste poznawać przez złożone”, s. 52. „Wiemy już, co znaczy nazwa istota..., zobaczmy więc teraz, w jakim pozostaje ona stosunku do pojęć rodzaju, gatunku i różnicy”, s. 60. „W jaki sposób istota znajduje się w substancjach”, s. 63).

3. Po ustaleniu dyscypliny, do której należy pytanie, trzeba z kolei określić charakter filozofii, którą to pytanie zakłada. Dyscypliną może być np. metodologia, a założoną filozofią np. arystotelizm. (Por. „Poznawać... przyczynę poprzez jej skutki”, s. 52).

4. Rozstrzygając, że treścią danego zdania jest pogląd, należy także ustalić dyscyplinę, do której dany pogląd należy (metodologia, logika, teoria poznania, metafizyka) oraz filozofię, w ramach której pogląd ten został sformułowany (najczęściej arystotelizm, awicennianizm, neoplatonizm, własne ujęcie Tomasza).

5. Precyzując pogląd należy bardzo starannie zbadać najpierw dwie sprawy: Czy dany pogląd jest wbudowany w ciąg analizy tematu danego rozdziału lub całego tekstu? Czy dany pogląd stanowi szczegółową tezę zewnętrzną wobec ciągu analizy? Inaczej mówiąc, należy odróżnić wykładany pogląd od przytoczonej erudycji. (Np. „Bóg jest samym istnieniem”. „Bóg jest istnieniem powszechnym”, dla obu zdań s. 67).

¹⁹ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.

²⁰ W całym zespole reguł upraszczamy sposób cytowania podając tylko stronicę opublikowanego w „Znaku” przekładu W. Seńki. Nie podaje się sformułowań łacińskich, ponieważ przytaczany tekst Tomasza nie jest w tym wypadku przedmiotem analizy, lecz tylko ilustracją proponowanych rozróżnień.

6. W związku z wykładanym w tekście poglądem należy ustalić przynajmniej trzy jego funkcje: Czy jest to wzięty z jakiejś metafizyki pogląd modyfikowany przez Tomasza na drodze właśnie wbudowywania go w ciąg analiz? Czy jest to pogląd w tym ciągu analizy niezmienny i tylko dodany do ujęć w swym kształcie, właściwym arystotelizmowi, awicenianizmowi, neoplatonizmowi lub innej metafizyce? Czy jest to pogląd mieszający różne metafizyki w sposób nie dający się rozdzielić (Np. „Z duszy i ciała powstaje właśnie byt złożony mający jedno istnienie”, s.66. „Bóg... posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom”, s.67. „Coś posiadając jedną formę nabywa formy jeszcze doskonalszej, na przykład człowiek, który ma naturę-zmysłową, a nadto-i rozumną”, s. 57).

7. W związku z przytaczaną w tekście erudycją należy odróżnić dwie jej podstawowe funkcje: Czy stanowi ona tło lub kontekst, przy pomocy którego Tomasz uwyrażnia i precyzuje swój pogląd? Czy stanowi grupę twierdzeń niezwiązanych wprost z poglądem Tomasza, a tylko będących dopełnieniem ewentualnej listy możliwych rozwiązań, często wzajemnie się kwestionujących? (Np. „Byty należące do danego rodzaju lub gatunku różnią się nie ze względu na to, co jest w nich ‘rodzajowe’ czy ‘gatunkowe’, lecz ze względu na to, że mają różne istnienie”. „Ujednostkowienie pierwszej przyczyny... dokonuje się tylko poprzez jej czystą dobroć”, dla obu zdań, s.67).

8. Należy też odróżnić erudycję stanowiącą przytoczone twierdzenia i erudycję stanowiącą powołanie się na autorytet. Twierdzenia lub autorytety inaczej uwyrażniają i precyzują pogląd Tomasza oraz inaczej dopełniają listę możliwych rozwiązań. W pierwszym wypadku Tomasz posługuje się określonym akcentem, w drugim natomiast - tylko ogólnie sugeruje zbieżność lub różnicę w odniesieniu do swoich ujęć.

9. Należy nie pomylić, czy określoną erudycję (zarówno uwyrażniającą tezę, jak i dopełniającą możliwe rozwiązania, zarówno stanowiącą twierdzenia, jak i przywołane autorytety) Tomasz akceptuje, czy też odrzuca. Gdy tę erudycję akceptuje, wtedy podkreśla jakiś akcent swego ujęcia. Gdy tę erudycję odrzuca, stara się wtedy uwolnić swoje ujęcie od jakiegoś skojarzenia, którego nie chce podtrzymywać. (Np. „Istotą inteligencji jest ona sama, a jej istnienie, przyjęte od Boga, jest tym, dzięki czemu bytuje... Substancja tego rodzaju składa się z tego, czym jest, i z tego, dzięki czemu jest...”, jak się wyraża Boecjusz”, s. 66. „Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie musimy popełniać błędu tych filozofów, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym”, s.67).

10. Jeżeli Tomasz przy pomocy erudycji uwyrażnia i precyzuje swój pogląd, i jeżeli tym samym daną erudycję akceptuje, to należy ustalić sposób, w jaki posługuje się tą erudycją: Czy stanowi ona punkt wyjścia jakiegoś tematu lub w ogóle poszukiwanie danego tematu? Czy może w ramach tematu jest ona poszukiwaniem rozwiązania? Czy wreszcie w obrębie tematu i rozwiązania erudycja ta stanowi dodatkowy argument? (Np. „Tym, co intelekt przede wszystkim poznaje, jest według Awicenny... byt i istota. Musimy więc na początku wyjaśnić znaczenie tych nazw”, s.52. „Powołamy się tu dla wyjaśnienia na Awicennę, który... powiada,, że forma w rzeczach złożonych z materii i formy wyróżnia byt złożony z tych elementów. ...Różnicę taką nazywamy różnicą istotową, ponieważ pochodzi ona od formy, która jest częścią istoty”, s.68. „Każda substancja niezłożona jest dla siebie gatunkiem. Mówi to zresztą wyraźnie Awicenna”, s.64).

11. Gdy dany pogląd lub erudycja stanowią w tekście nie tyle rozwiązanie, ile właśnie argument, należy ustalić charakter i odmianę tego argumentu. W „De ente et essentia” Tomasz stosuje na ogół sześć sposobów argumentowania:

- 1) odróżnienie i ustalanie zakresu pojęć,
- 2) dialektyczne kontrastowanie czynników równorzędnych,
- 3) apofatyczne porównanie doskonałego z niedoskonałym,
- 4) analogię proporcjonalności właściwej w wersji ogólnej, a także transcendentalnej,
- 5) ukazywanie koniecznych czynników strukturalnych bytu,
- 6) autorytet jakiegoś filozofa w krótkim stwierdzeniu, np. „to samo mówi Awicenna”.

Ustalenie odmiany argumentu lub sposobu argumentowania ujawnia charakter stosowanej przez Tomasza analizy i tym samym ułatwia zidentyfikowanie dyscypliny oraz nurtu filozoficznego, w ramach których w danym fragmencie tekstu Tomasz poszukuje rozwiązania problemu. Nie ulega wątpliwości, że odróżnianie i ustalanie zakresu pojęć jest w „De ente et essentia” stosowaniem logiki Arystotelesa, a głównie jego teorii definicji. Dialektyczne kontrastowanie jest śladem platonizmu, a połączone z arystotelesdowską teorią definiowania przez rodzaj, gatunek i różnicę gatunkową, prowadzi do apofatycznych porównań, opartych na neoplatońskiej hierarchii bytów, gdyż jest to przecież zawsze porównanie niedoskonałego z doskonałym. Analogia

wskazuje na Awicennę, a także na własną myśl i metodę Tomasza, którego charakteryzuje i wyróżnia wzorowane na Arystotelesie i Awicennie, lecz udoskonalone i zmienione ukazywanie koniecznych czynników strukturalnych w danym bycie. Argumentowanie przez powołanie się na autorytet jest przyjętym w średniowieczu zwyczajem manifestowania tradycji filozoficznej, w której także Tomasz pragnie pozostać, gdyż broni to przed ewentualnym zarzutem kwestionowania powszechnie przyjmowanej w chrześcijaństwie wersji zagadnienia. Przytaczanie uznanych autorytetów nie obroniło zresztą Tomasza, gdyż wiele jego twierdzeń, nawiązujących do Arystotelesa, jednak potępiono w r. 1277, jako niezgodnych z nauką Augustyna i Anzelma²¹.

A oto przykłady stosowanych przez Tomasza metod:

- 1) „W pojęciu rodzaju mieści się w sposób nieokreślony wszystko to, co zawiera się i w pojęciu gatunku; obejmuje on więc nie tylko formę, lecz i materię”, s. 57.
- 2) „Bóg jest istnieniem powszechnym” - „ujednostkowanie pierwszej przyczyny... dokonuje się tylko poprzez jej czystą dobroć”, s. 67.
- 3) „Doskonałości właściwe wszystkim innym bytom...Bóg... posiada... w stopniu najdoskonalszym”, s. 67.
- 4) Jak ktoś „mając jedną władzę miałby wszystkie, tak właśnie Bóg w istnieniu swym zamyka wszystkie doskonałości”, s. 67.
- 5) „Inteligencje składają się więc z istoty i istnienia. W inteligencjach mamy więc złożenie z aktu i możliwości, lecz nie z materii i formy”, s. 66.
- 6) „To samo mówi Awicenna”, s. 62.

12. Stosując którąś z wymienionych metod Tomasz może dokonywać analizy albo w porządku pojęć (w porządku logicznym), albo w porządku bytów (w porządku metafizycznym). Może jednak dokonywać tej analizy także jeszcze w porządku możliwości, który w „Da ente et essentia”, bardzo zależnym od ujęć Awicenny, różni się od porządku pojęć i porządku bytów. Należy więc identyfikować w tekście Tomasza także ten porządek. (Np. „Gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy mógł spełniać funkcje wszystkich władz, ten mając jedną władzę miałby wszystkie”, s.67).

²¹ Por. na ten temat świetne ujęcie podręcznikowe: E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s.376-417, 698-732.

13. Śledząc te różne porządki ujęć należy zorientować się czy rzeczywiście Tomasz w danym porządku analizuje problem i szuka jego rozwiązania, czy raczej jakąś jedną swoją tezę prezentuje w kilku wersjach, aby stała się bardziej zrozumiała. Wiemy bowiem, że tę samą tezę ukazywał w wersji metafizycznej językowej i logicznej. (Np. „Bóg jest samym istnieniem”. „To istnienie... jest takie, że niczego nie można do niego dodać, wyróżnia się... swoją niezłożonością”. „Nie można by w ogóle pojąć pełnego istnienia, do którego coś się jeszcze dodaje”, dla tych trzech zdań, s. 67). Te różne wersje, a także porządek pojęć i porządek bytów tym różnią się od porządku możliwości, że w tym porządku mówi się o bytach dla arystotelika nierzeczywistych tak, jak gdyby były one realne. Porządek możliwości łatwo więc pomylić z porządkiem logicznym.

14. Uwzględniając, zalecane w tych regułach odróżnienia stanie się możliwe wyodrębnienie z treści traktatu twierdzeń lub ujęć, które Tomasz sam wypracował. Należy więc odróżnić twierdzenia wypracowane przez Tomasza od twierdzeń przytaczanych jako argument, jako teza kontrastująca, jako punkt ‘wyjścia w poszukiwaniu tematu filozoficznego lub rozwiązania, jako ujęcie uzupełniające własną tezę Tomasza itd. Wydaje się, że własnym ujęciem Tomasza jest zawsze ukazywanie w bycie obok innych czynników strukturalnych właśnie aktu istnienia.

1.3.3. Odmiany opisów bytu jako sposób odróżniania nurtów filozoficznych

Zalecane tu odróżnienia zakładają tak zwane właśnie doświadczenie historyków filozofii, to znaczy orientację w cechach rozpoznawczych poszczególnych nurtów filozoficznych. „Inaczej mówiąc, studiowanie treści tekstu „De ente et essentia” i wydobywanie z niej poglądów samego Tomasza z Akwinu wymagają odróżniania także nurtów, dyscyplin i metody analizy. Odsyłając do literatury na te tematy²² wymienimy tylko najbardziej podstawowe sprawy.

Rozpatrując budowę metodologiczną poszczególnych kierunków filozoficznych, będących układem zdań opisujących rzeczywistość, historyk filozofii jest uderzony tym, że, wszystkie te opisy spełniają dwa modele, które nazwijmy tu opisem platońskim i opisem arystotelesowskim. Występują też wypadkowe połączenia tych opisów.

²² Por. np. M.Gogacz, *O typach metafizyki średniowiecznej*, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1(1967) s.21-54. M.Gogacz, *O sposobach opisu bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 165-172. M.Gogacz, *Aktualność Tomasza z Akwinu*, „Tygodnik Powszechny” 28 (1974) nr 10, z dn. 10.III.

Opis platoński polega na tym, że to, czym jest dany byt, umieszcza się nie w tym bycie, lecz w jego zewnętrznej przyczynie. Aby więc wyjaśnić, czym jest dany byt, trzeba mówić o jego przyczynie zewnętrznej. I odwrotnie, aby mówić o tej przyczynie, trzeba charakteryzować jej skutek. Ostatecznie przedmiotem opisu nie jest ani przyczyna, ani skutek, lecz zachodząca między nimi relacja. Opis platoński można z tego względu nazwać opisem relacjonistycznym. Rzeczywistość jawi się jako opis relacji, a podmioty tych relacji, w tym wypadku przyczyna i skutek, same w sobie nie są scharakteryzowane. Z czasem nawet powie się, że nie są poznawalne, gdy filozofia zarzuci perspektywę bytową, a wyakcentuje perspektywę poznawczą, wszystko wtedy - zarówno w porządku bytowym, jak i poznawczym - dzieje się między bytami. Same byty stają się niepoznawalną tajemnicą. Poznawalna jest wyłącznie ich funkcja, jaką pełnią wobec siebie.

Opis platoński, który w punkcie wyjścia, w pytaniu o byt, jest relacjonizmem, staje się w punkcie dojścia, w odpowiedzi filozoficznej, już tylko funkcjonalizmem.

Opis arystotelesowski polega na tym, że to, czym jest dany byt, umieszcza się w nim samym, w jego wewnętrznych przyczynach, a nie zewnętrznych. Ustala się więc wewnętrzną budowę bytu rozróżniając to, co w sposób konieczny czyni dany byt tym oto bytem, i to, co jest wtórne, uzupełniające, zapodmiotowane. Strukturalne czynniki konieczne w bycie wyodrębnia się i sprawdza przy pomocy metody eliminacji tego, co nie jest istotne. To, co jest istotne, ma w bycie taką pozycję, że zakwestionowanie tych czynników istotnych unicestwia byt. Badanie czynników istotnych, a więc treściowych, czyni całą analizę ujęciem esencjalistycznym. Oprócz ujęcia esencjalistycznego występuje w opisie arystotelesowskim ujęcie egzystencjalne, wypracowane przez Tomasza z Akwinu. Polega ono na takim odczytaniu bytu, jako realności dynamicznej, że tłumaczy ją i uzasadnia stanowiący ją akt istnienia przeniknięty istotową możliwością.

Opis platoński i opis arystotelesowski, jako sposoby ujęcia rzeczywistości, dawały w odpowiedzi najpierw rozwiązania monistyczne. Kwestionowanie tych rozwiązań stawało się możliwe dzięki łączeniu obu opisów w jedną metodę analizy. W wyniku tego łączenia metod badawczych kolejną odpowiedzią stał się dualizm, oddzielający radykalnie przyczynę od skutku. Uzyskało się ten wniosek przez skontrastowanie w opisie platońskim dwu podmiotów relacji, a zarazem przez wykorzystanie arystotelesowskiej teorii definicji, określającej coś przez ukazanie tej rzeczy w szerszym,

obejmującym ją zakresie lub kontekście. W związku z tym przyczyna stała się czymś pierwszym, skutki czymś drugim. To kontrastowanie rzeczy przy pomocy ustalania zakresów zmuszało do porównania i odkrycia, a zarazem ugruntowania się ujęć apofatycznych, w których to, co doskonalsze, wyjaśnia to, co mniej doskonale. Przy pomocy kontrastowania, definiowania i porównywania trafiono z kolei na odpowiedzi pluralistyczne, różne od monizmu i dualizmu. Pluralizm ten, oparty na wymienionych analizach, musiał być esencjalistyczny a zarazem hierarchiczny. Zmuszała to tego teoria zakresów, funkcjonalizm i ujęcia relacjonistyczne. Wyizolowane ujęcie relacjonistyczne, powiązane z kontrastującą dialektyką, dały w wyniku sumę rozwiązań, nazywanych neoplatonizmem. Skontrastowano przyczynę i skutek, najszerszy zakresowo i najpełniejszy byt (Boga) z bytem najmniej pełnym (materia) i całą uwagę skierowano na to, co może znajdować się między Bogiem i materią, między dwoma krańcami rzeczywistości. Te relacjonistyczne badania, wykluczające opis arystotelesowski i szukanie w bycie tego, czym on jest, zmuszały do akcentowania funkcji rzeczy, jako czynników je różniących. Z tym funkcjonalizmem połączono oceny i wypracowano w neoplatonizmie ujęcie, według którego miejsce danego bytu w hierarchicznej całości bytów określa się przez ukazanie odległości danego bytu od źródła lub przez ukazanie podobieństwa do tego źródła. Dało to z kolei dwie różne odmiany neoplatonizmu: klasyczny (odległość) i średniowieczny (podobieństwo). Chodzi, oczywiście, o podobieństwo do Boga, a więc o wartość pozytywną. Ujęcie wartościujące, jako efekt stosowania apofatyki, wkradło się do neoplatonizmu, i stało się w analizie funkcjonalistycznej koniecznym ujęciem. Zwycięstwo tego ujęcia obserwujemy dziś w strukturalizmie, w którym wartość decyduje o funkcji obiektu w systemie.

Zauważmy więc, że opis platoński, precyzowany jako ujęcie relacjonistyczne i jako funkcjonalizm łączono z ujęciem arystotelesowskim, w którym metoda definiowania czyniła go ujęciem esencjalistycznym. To łączenie obu opisów pozwalało znaleźć odpowiedź pluralistyczną obok monizmu i dualizmu. Gdy jednak w tych połączonych opisach zaakcentowano kontrastującą dialektykę i logikę zakresów, musiały zjawić się różne wersje pluralistycznego neoplatonizmu. Odrębność skontrastowanego ze światem Boga wymagała uzasadnień, których dostarczyła apofatyka, sugerująca i uzasadniająca ujęcia wartościujące.

Opis arystotelesowski został zmodyfikowany przez Tomasza i stał się osobnym, egzystencjalnym ujęciem bytu. Uwalnia on od tego chaosu metod, od którego Tomasz nie jest jeszcze całkiem wolny w „De ente et essentia”. Odrębność bytów ma źródło w ich istnieniu, a nie w ich ukwalifikowaniu treściowym, jak twierdził Arystoteles, i nie w podobieństwie do Boga, co głosił średniowieczny neoplatonizm. Byt jest bytem dzięki temu, co go wewnętrznie konstytuuje. Także Bóg jest bytem dzięki temu, że stanowi go samo istnienie. W bytach przygodnych, jako realności zmiennej, to istnienie zawsze jest przeniknięte możliwością. Relacje między bytami są czymś wtórnym i nieistotnym, niestanowiącym danego bytu. Nawet relacja sprawcza jest tylko przypadłościowa. Bóg nie jest w swym wewnętrznym ukonstytuowaniu przyczyną wobec skutków. Jest bytem. To tylko skutki zawierają w sobie relację pochodzenia. Zmusza to do szukania wśród bytów takiego bytu, który może być przyczyną sprawczą. Metafizyka Tomasza w swej kolejności tematów i w charakterze rozwiązań jest więc wyraźnie różna od arystotelizmu, awicenianizmu, neoplatonizmu.

Znając tę odrębność odpowiedzi metafizyki Tomasza, proporcjonalność metod, pozwalających takie odpowiedzi uzyskiwać, należy nie wszystko, co mówi Tomasz w „De ente et essentia”, uznać za jego ujęcie i pogląd.

2. Nurty filozoficzne w traktacie „De ente et essentia”

2.1. Komentujący przegląd treści rozdziałów traktatu

Aby łatwiej było ukazać w „De ente et essentia” różnorodne warstwy metafizyki, dyscyplin i metod, prześledźmy treść kolejnych rozdziałów traktatu tworząc komentarz uwzględniający proponowane reguły analizy. Opieram się zarówno na przekładzie W. Seńki, jak i na tekście łacińskim, wydany przez M.D. Roland-Gosselina.

2.1.1. Wstęp traktatu

Na treść Wstępu składają się dwie grupy zagadnień: określenie tematów traktatu i określenie metody pracy. Podstawowym tematem, zaczerpniętym z „Metafizyki” Awicenny, jest byt i istota. Tomasz zapowiada, że najpierw ustali znaczenie terminów

„byt” i „istota”, następnie zbada związek tych terminów z pojęciami logicznymi rodzaju, gatunku i różnicy, wreszcie rozważy, w jaki sposób coś jest bytem lub istotą. Metodę pracy będzie stanowiło, przechodzenie od tego, co łatwiejsze, do tego, co trudniejsze, a więc od rzeczy złożonych do prostych, od skutków do przyczyny. Tomasz dodaje, że zanalizuje najpierw pojęcie bytu, gdyż właśnie byt jest czymś pierwszym, poznany przez intelekt. Zanalizuje to starannie, gdyż nawet małe błędy w tym punkcie mogłyby okazać się wielkie pod koniec rozważań. Zauważmy, że temat rozważań Tomasz czerpie z Awicenny, że powtarza za nim teorię, według której ujmujemy intelektem najpierw byt i istotę²³ że posługując się językiem Awicenny mówi o wykrywaniu przez nas w rzeczach bytu i istoty²⁴. Za Arystotelesem przyjmuje postępowanie badawcze i jego myślą uzasadnia konieczność starannego określenia, czym jest byt. Cała więc treść Wstępu jest zbudowana z przytoczonej erudycji. Jednym akcentem, wprowadzonym przez Tomasza, mogłoby być podkreślenie, że należy przechodzić od skutków do przyczyny, lecz i tę myśl, wyrażoną w terminach „ex posterioribus in priora”, Roland-Gosselin przypisuje Arystotelesowi²⁵.

2.1.2. Rozdział pierwszy

Według Arystotelesa bytem jest to, co dzieli się na dziesięć kategorii (coś realnego) oraz to, na co wskazuje treść zdania (ślepotę tkwi w oku). Jednak braki (ślepotę) nie są czymś realnym i nie mają swej istoty. Istotę ma tylko byt realny, dzielący się na dziesięć kategorii. W tym sensie byt oznacza istotę rzeczy, co podkreśla Awerroes komentujący Arystotelesa. Jeżeli byt jest czymś wspólnym dla dziesięciu kategorii, to także istota oznacza coś wspólnego w tych bytach, należących do różnych rodzajów i gatunków. Na dany rodzaj i gatunek, do którego byt należy, wskazuje zresztą istota, często nazywana formą, gdy przez formę za Awicenną rozumiemy jedność (tożsamość) rzeczy. Tę formę nazywa się też naturą, gdy przez naturę za Boecjuszem rozumie się to, co może być ujęte intelektem. Intelektem zawsze ujmuje się istotę i ją wyraża się w

²³ „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectui concipiuntur, ut dicit Avicenna”. Roland-Gosselin, s.1.

²⁴ „Quomodo in diversis inveniantur”. Roland-Gosselin, s.1. Termin „inveniantur”, W. Seńko tłumaczy „znajdują się”, a nie „są wykrywane”. W jego przekładzie akcent pada na porządek metafizyczny. Wydaje się jednak, że Tomasz ustawia problem w porządku poznawczym.

²⁵ Por. Roland-Gosselin, s. 2, przyp. 2. Dodajmy przy okazji, że w swym przekładzie W. Seńko słusznie przenosi do Wstępu początkowe zdania pierwszego rozdziału, zawierające wskazania metodyczne.

definicji. Tak sądzi też Arystoteles. Według niego każda substancja jest naturą, natura jest istotą stanowiącą podłoże działania, istota jest tym, co ujęte w definicji, i tym, dzięki czemu dany byt ma sobie właściwe bytowanie²⁶. Bytem w pełnym sensie jest substancja, wtórnie przypadłość. Istota więc wtórnie jest w przypadłościach, a w pełnym sensie w substancjach, jednak w znakomitszy sposób w substancjach prostych, które są przyczynami substancji złożonych. Taką przyczyną jest przynajmniej pierwsza substancja, którą jest Bóg. Łatwiej poznać substancje złożone, należy więc rozważyć najpierw ich istoty.

I znowu musimy stwierdzić, że cała treść pierwszego rozdziału jest kompozycją przytoczeń lub takim streszczeniem ujęć Arystotelesa, Awerroesa, Awicenny, Boecjusza i raz jeszcze, a zresztą głównie Arystotelesa, że zrozumiale i jasno zostaje określone pojęcie bytu, istoty, formy, natury. Zostaje też wprowadzone pojęcie substancji prostych i złożonych oraz pojęcie przypadłości. Wszystkie te pojęcia i kategorie bytu są rozważane w relacji do istoty. Istota, zarówno jako pojęcie, jak i coś realnego znajdującego się w każdym bycie, uzyskuje pozycję centralnego tematu rozdziału.

Tomasz tak starannie wiąże poszczególne myśli z przytaczanymi autorami, że trudno tu znaleźć jakieś jego własne ujęcie. Można by go obciążyć jedynie mało precyzyjnym użyciem terminu „esse” w trudnym zdaniu: „essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”²⁷. To „esse” nie oznacza tu istnienia, jeżeli Tomasz, jak wynika z układu zagadnień, referuje Arystotelesa. Może oznaczać istnienie, jeżeli referuje Awicennę, co podpowiada w przypisie Roland-Gosselin wyraźnie ponadto

²⁶ Bardzo trudne zdanie Tomasza, że „essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse” (Roland-Gosselin, s.4), W. Seńko przetłumaczył następująco: „nazwa zaś ‘istota’ wyraża to, iż w niej i poprzez nią byt istnieje” (Seńko, s.53). Przekład Seńki sugeruje awiceniańskie ujęcie, według którego istota jest miejscem istnienia i powodem posiadania przez byt tego istnienia. Może Tomasz tak myślał w tym pierwszym rozdziale. Przytoczony przez Roland-Gosselina cytat z Awicenny daje podstawę, aby sądzić, że Tomasz streszcza tu i skraca jego myśl. W zacytowanym zdaniu Awicenna wyjaśnia, że „wszystko, co jest, ma istotę, dzięki której coś jest tym, czym jest, i dzięki której ma swoją konieczność, i dzięki której ma swoje esse”. (Tłumaczę przytoczenie z Awicenny, podane przez Roland-Gosselina na s. 4-5, przyp. 4). „Esse” u Awicenny nie zawsze oznacza „istnienie”. Czy w tym zdaniu Tomasz, pisząc „per eam et in ea (essentia) ens habet esse”, miał na myśli istnienie? Wydaje się to nieprawdopodobne. Byt bowiem istnieje według Tomasza nie dzięki istocie, lecz dzięki właśnie istnieniu, bez którego istota jest czystą możliwością. Owszem, stanowi ona podłoże istnienia. Swoiście więc w niej znajduje się istnienie. Jednak nie istota jest warunkiem istnienia. Zgłosivszy te trudności, zawieśmy dyskusję. Dodajmy tylko, że jeżeli Tomasz referuje tu Arystotelesa, to „esse” w tym miejscu nie oznacza istnienia. Jeżeli wyraża własną myśl, to ma ona wersję awiceniańską i może w takim razie nie jest jednak myślą Tomasza.

²⁷ Por. w tym rozdziale przyp. 4.

twierdząc, że Tomasz ma tu na myśli „etre, exister”, gdyż w tym sensie używa terminu „esse” w swym komentarzu do „De hebdomadibus” Boecjusza ²⁸.

Można się zgodzić, że cały pierwszy rozdział z centralnym tematem istoty nie jest wykładem tylko arystotelizmu, wspomaganego powoływaniem się na Awerroesa, Awicennę i Boecjusza, lecz że jest właśnie kompozycją przytoczeń. Przytoczenia te stanowią odrębne wątki i warstwy, wiązane tematem istoty.

Tomasz akceptuje te kompilowane albo streszczane ujęcia. Jest wobec tego niezrozumiałe, że bez dopowiedzenia pozostawia uzależnienie istnienia od istoty oraz że bez komentarza nazywa Boga substancją. Treść dalszych rozdziałów przeczy tym stwierdzeniom. Zresztą temat i poziom analizy, którymi w pierwszym rozdziale jest istota, uniemożliwiają tematykę istnienia.

2.1.3. Rozdział drugi

Treść rozdziału jest w dalszym ciągu utrzymana na poziomie i etapie teorii istoty. Istota ta jest rozważana w substancjach złożonych i wobec tego tematem dominującym staje się związek formy z materią.

Tomasz w tym rozdziale inaczej jednak organizuje wykład. W pierwszym rozdziale gromadził określenia, porównywał je i w ten sposób precyzował znaczenia terminów, ostatecznie uzasadniając daną wersję przytoczonym autorytetem. Teraz, w rozdziale drugim, Tomasz już posługuje się przyjętymi terminami i rozważając związek między istotą, formą i materią organizuje dwie wersje analizy i argumentacji.

Pierwszą wersją analizy, a zarazem ilustracją i argumentem jest problem człowieka. Przy tej okazji w rozdziale drugim znajdujemy piękne ujęcie teorii człowieka. Tomasz omawia tu ciało i duszę, wikła się w awiceniańskie zagadnienie formy cielesnej, wyznaczającej w ciele jego trzy wymiary, rozważa ciało i materię jako zasadę jednostkowania, ukazuje rozumność duszy jako formy ciała, z mocą akcentuje, że człowiek nie jest „ani duszą, ani ciałem”, że jest odrębną i samodzielną całością, której istotę wyraża termin „człowiek”.

Drugą wersją analizy, a zarazem ilustracją i argumentem na rzecz proponowanych związków między istotą, formą i materią jest zespół związków

²⁸ Roland-Gosselin, s. 4-5, przyp. 4.

zachodzących między pojęciami rodzaju, gatunku i różnicy. Tomasz widzi relację między rodzajem i materią, między gatunkiem i formą, między różnicą i istotą bytu złożonego. W bardzo kunsztownej analizie i egzemplifikacji precyzuje te relacje, ukazuje nakładanie się i zazębianie zakresów, ustala granice między pojęciami, definicjami i realnymi bytami.

Cały rozdział będący rozumowaniem, ustalającym związki między formą i materią w obrębie istoty tak zwanych substancji złożonych, z mniejszą już ilością autorytetów, jest jednak ujęciem warstwowym. Warstwy te są następujące:

- 1) teoretycznie rozważana „pozycja” formy i materii w istocie substancji,
- 2) egzemplifikacja związków między tymi czynnikami bytowymi w obrębie człowieka,
- 3) erudycja logiczna: na jakie czynniki bytowe wskazuje rodzaj, gatunek i różnica, stosowane w definiowaniu?
- 4) przytoczenia autorytetów: Boecjusz, Awicenna, Awerroes, Arystoteles.

Atmosfera rozdziału jest już bardziej osobowa. Wyczuwa się obecność refleksji, scalającej historycznie daną erudycję i zmierzającej do trudniejszych zagadnień. Zakłóceniem tej atmosfery jest wciąż jeszcze w tych początkowych ujęciach niejasna sprawa „esse”. Czy Tomasz przez „esse” już oznacza istnienie? Czy jest bowiem możliwe, aby twierdził, że „istota jest tym, dzięki czemu mówimy, że dana rzecz istnieje”?²⁹ Czy właśnie istota sprawia, że rzecz istnieje? A może po prostu „istota jest tym, dzięki czemu mówi się, że coś jest rzeczą” lub że w ogóle rzecz jest³⁰. Jeżeli jednak przez „esse” będziemy rozumieli istnienie, to według drugiego rozdziału rzecz istnieje dzięki istocie, „forma jest w pewnym sensie racją istnienia samej istoty”³¹, i - co już wiemy z pierwszego rozdziału „w niej i poprzez nią byt istnieje”. Tomasz nie mógł wygłosić takich twierdzeń. W takim razie w dwu pierwszych rozdziałach Tomasz nie głosi jeszcze poglądów, które dziś uważane są za jego tezy, lecz głosi poglądy Arystotelesa i Awicenny. Wskazuje na to dominowanie arystotelesowskiego problemu istoty, prezentowanego przy pomocy terminu „esse”, który w tym rozdziale znaczy tylko „bytowanie”.

²⁹ Seńko, s.55.

³⁰ „Essentia autem est secundum quam res esse dicitur”. Roland-Gosselin, s.10.

³¹ „Huius esse suo modo forma sit causa”. Roland-Gosselin, s. 10.

2.1.4. Rozdział trzeci

Tomasz kontynuuje tu operowanie erudycją logiczną i w mistrzowski sposób już samą istotę substancji złożonej wyjaśnia przy pomocy pojęć rodzaju, gatunku i różnicy. Uważa za Awicenną, że rozumność człowieka nie jest różnicą gatunkową, lecz podstawą tej różnicy. Podkreśla więc, że przez istotę możemy rozumieć samo pojęcie lub coś realnego. Podobnie możemy ujmować naturę: jako właśnie coś realnego w bytach jednostkowych i jako pojęcie. To ogólne pojęcie jest tylko postacią poznawczą³². Przy okazji Tomasz ciekawie dodaje, że Arabowie utożsamili ogólną postać poznawczą z intelektem i dlatego przyjęli jeden gatunkowy intelekt dla wszystkich jednostkowych ludzi.

Najważniejsze w tym rozdziale jest precyzowanie różnicy między pojęciami i realnymi bytami. Tomasz porządkuje dziedziny, których pomieszanie stanowi cechę neoplatonizmu. Ukazuje właśnie, co jest pojęciem, a co bytem. Posługuje się pojęciami dominującymi w filozofii jego czasów, a także w tekstach Boecjusza, Awicenny, Awerroesa, których w tym rozdziale cytuje. Inaczej mówiąc, Tomasz usiłuje określić granice między rzeczywistością realną, metafizyką i logiką. Operowanie erudycją logiczną w rozdziałach drugim i trzecim to po prostu sposób zakwestionowania neoplatonizmu.

2.1.5. Rozdział czwarty

Tematem centralnym tego już z kolei czwartego rozdziału, podobnie jak w rozdziałach poprzednich, jest zagadnienie istoty, rozważanej teraz w substancjach złożonych pozbawionych materii. Chodzi więc o duszę, anioła i przyczynę pierwszą. Temat w dalszym ciągu wyznacza arystotelesowską i awiceniańską perspektywę analiz esencjalistycznych. I wydaje się, że w dotychczasowych trzech rozdziałach Tomasz nie wykracza poza tę perspektywę i poza ten poziom ujęć właśnie esencjalistycznych. Za Awicenną mówi wciąż o istocie, swoiście tożsamej z substancją lub bytem, a za Arystotelesem formułuje relacje między formą i materią, duszą i ciałem podkreślając przecież wbrew Awicennie bytową niesamodzielną materii, a nawet ciała. W

³² Zauważmy, że zamiast terminu „postać poznawcza” („species intellecta particularis”, Roland-Gosselin, s. 28) W. Seńko użył terminu „forma poznawcza” (Seńko, s. 62) wprowadzając do przekładu terminologię kantowską.

pierwszym rozdziale z arystotelesowskiej tradycji filozoficznej wybiera i gromadzi dość precyzyjną terminologię, w drugim rozdziale ukazuje sposób posługiwania się tymi terminami w opisie i analizie człowieka oraz sposób konfrontowania tych terminów z obiegowymi pojęciami rodzaju, gatunku i różnicy, w trzecim rozdziale uwyrażnia granice między bytami i ujęciami bytów kwestionując tym samym nieprzestrzeganie tych granic w neoplatonizmie i w metafizyce Awicenny. Precyzując ujęcia w powszechnie uznawanych filozofiach i nie wykraczając poza esencjalistyczny poziom rozwiązań, Tomasz swymi sprecyzowaniami dochodzi do miejsc i zagadnień, których dotychczasowe ujęcia nie są w stanie wystarczająco wyjaśnić. I właśnie w czwartym rozdziale wchodzi w te miejsca i zagadnienia proponując nowe i trafniejsze rozwiązania. Te miejsca i zagadnienia są właśnie trzy: bytowa struktura duszy, anioła i przyczyny pierwszej. Zobaczmy, jak Tomasz przekracza perspektywę esencjalistyczną śledząc budowę treści czwartego rozdziału.

Dusze i aniołowie (inteligencje oddzielone) wbrew Awicebronowi nie mogą być ukonstituowane z formy i materii. Świadczy o tym ich intelektualne poznanie. Rzecz jest intelektualnie poznana, gdy jej ujęcie zostaje wyseparowane z uwarunkowań materialnych. Może tego dokonać byt nie zawierający materii w swej strukturze. Ponieważ pojęcia są niematerialne, dusza więc i anioł są bytowo zbudowani z formy i „esse”, co zresztą twierdzi się w „Księdze o przyczynach”. Poza tym argumentem z poznania intelektualnego jest drugi argument z relacji formy do materii. Forma właśnie daje bytowanie materii, a nie odwrotnie. Forma jest więc przyczyną bytowania materii. Forma jako przyczyna nie zależy od materii i może istnieć niezależnie od niej stanowiąc całą istotę duszy i anioła.

Po tym arystotelesowskim stwierdzeniu, że dusza i anioł są gatunkami i czystymi aktami Tomasz dodaje, wnosząc właśnie nowe, swoje egzystencjalne wyjaśnienie, że obok samej formy, stanowiącej istotę duszy i anioła, jest w tych bytach jeszcze istnienie. W pojęciu bowiem istoty duszy i anioła nie zawiera się istnienie. Jest więc ono czymś różnym od istoty, a przecież występuje w tych bytach czyniąc je czymś realnym. Jeżeli z kolei dusz i aniołów jest wiele, to musi w nich występować powód zwielokrotnienia. Jeżeli więc do istoty dołącza się urealnijające ją istnienie, to istota ta jest możliwością, a istnienie jest jej aktem. Istota będąc możliwością nie jest przyczyną swego istnienia, gdyż zresztą żaden byt nie może być przyczyną siebie jako istniejącego. Istnienie bytów,

będących możliwością i aktem, ma przyczynę zewnętrzną wobec ich bytowej struktury. Tą przyczyną jest samo w sobie istnienie. Byt, który jest samym istnieniem, jest tylko jeden, gdyż samo istnienie wyklucza złożenie z czymkolwiek, a właśnie to złożenie powoduje wielość w danym rodzaju. Tym jedynym istnieniem samym w sobie jest Bóg. Dusza i anioł otrzymują od Boga istnienie, które właśnie jest w nich aktem wobec ich istoty będącej możliwością.

Wreszcie więc w czwartym rozdziale pojawił się Tomasz. Pojawiła się bowiem jego egzystencjalna metafizyka, stanowiąca rozwiązanie zagadnień, których arystotelizm nie mógł rozwiązać. W metafizyce Arystotelesa, utożsamiającej akt z formą, a możliwość z materią, dusza albo nie różniła się od drzewa, albo nie różniła się od pierwszej przyczyny. Tym samym człowiek, ukonstituowany oprócz ciała także z duszy rozumnej, nie różnił się wyraźnie albo od drzewa, albo od pierwszej przyczyny. Jeżeli bowiem dusza różniła się od drzewa tym, że była czystą formą, to jako czysty akt nie różniła się od pierwszej przyczyny. Jeżeli znów nie była czystą formą, to jednostkowa materia przestawała być czystą formą, a stawała się kompozycją formy i materii, to znaczy wyłącznie człowiekiem. Aby wyjść z tych trudności, Tomasz wprowadza inną konkretyzację aktu i możliwości: aktem jest istnienie, możliwością jest forma tożsama z istotą w duszy i w aniołach. W aniołach więc ukonstituowanie z aktu i możliwości nie jest ukonstituowaniem z formy i materii. Takie ukonstituowanie występuje w człowieku. Bóg wobec tego jako pierwsza przyczyna istnienia nie jest wbrew arystotelizmowi czystą formą, lecz jest właśnie czystym istnieniem.

Te znakomite rozwiązania, dystansujące arystotelizm i precyzujące wiele twierdzeń Awicenny, Tomasz za Arystotelesem i Awicenną uzależnia od argumentu z teorii poznania i z logiki. Strukturalną niezależność duszy i anioła od materii uzasadnia przecież teorią intelektualnego sposobu poznania, a wykrycie istnienia i odróżnienie go od istoty wiąże z analizą pojęcia Istoty. Uważa, że jeżeli w pojęciu istoty człowieka lub feniksa nie mieści się istnienie, to jest ono właśnie różne od istoty, Zauważmy może tylko tyle, że w „De ente et essentia” Tomasz mógł jeszcze nie we wszystkich punktach odbiegać od Arystotelesa i Awicenny. W problematyce istnienia, obcej Arystotelesowi, nie zawsze odbiegł od Awicenny powtarzając za nim właśnie odróżnienie istnienia od istoty przy pomocy analizy zawartości treści pojęcia istoty.

2.1.6. Rozdział piąty

Wkroczywszy w rozdziale czwartym na szczyty rozwiązań metafizycznych, teraz, w rozdziale piątym, Tomasz jak gdyby wraca w doliny, na poziom ujęć trzech pierwszych rozdziałów. W rozwiązania czytelne dla arystotelików i neoplatoników jego czasów. Nie wycofuje uzyskanych twierdzeń, owszem, powtarza je łącząc z nimi tezy neoplatonizmu i znaną już erudycję logiczną z zespołem pojęć rodzaju, gatunku i różnicy. A może Tomasz po prostu wyraźnie konfrontuje swoje twierdzenia z neoplatonizmem lub może chce pokazać, że nie wykluczają się one z dość powszechnie uznawanymi ujęciami. Może ponadto uzupełnia swoje twierdzenia neoplatońskimi dopowiedzeniami, aby uzyskać pełniejszą teorię np. Boga.

Początek rozdziału piątego jest właśnie analizowaną już w tej rozprawie teorią Boga. Tomasz stwierdza, że „Bóg jest samym istnieniem” i uwyrażnia to ujęcie w analizie przytoczonego poglądu, że brak w Bogu różnej od istnienia istoty nie uniemożliwia określenia Boga i odróżnienia Go od innych bytów. Wykazuje też, że nie wynika z tego konieczność uznania Boga za istnienie powszechne. Jest to po prostu pełne istnienie i tą pełnią różni się od istnienia połączonego z istotą w bytach właśnie złożonych. Zresztą - dodaje Tomasz za neoplatonizmem - pełne istnienie Boga jest jednostkowane czystą dobrocią pierwszej przyczyny.

Tomasz wprowadza to neoplatońskie uzupełnienie powołując się na autorytet „Księgi o przyczynach”. Wiąże z tym uzupełnieniem dalsze neoplatońskie wyjaśnienie tożsamości w Bogu istnienia i doskonałości. Stosuje dialektykę, apofatykę i nawet analogię. W sumie, teoria Boga w piątym rozdziale jest kompilacją kilku stanowisk lub nurtów metafizycznych i kilku metod analizy.

Strukturę bytową duszy i anioła Tomasz z kolei także wyjaśnia w neoplatońskich ujęciach z „Księgi o przyczynach”. Stwierdza, że istota duszy i anioła jest nieskończona „w porównaniu z bytami od nich niższymi”, gdyż nie jest ograniczona przyjmującą ją materią. Natomiast istnienie duszy i anioła jest skończone w porównaniu z bytem wyższym, z Bogiem, który tego istnienia udziela. Tomasz nawiązuje tu do neoplatońskiej teorii złożenia „esse” stworzonego „z tego, co skończone i nieskończone”³³ oraz dodaje, że aniołowie nie są zwielokrotnieni w gatunku, natomiast dusze są mnogie w gatunku, jednostkowane ciałem. To ujednostkowienie duszy trwa także po utracie ciała, gdyż

³³ Por. *Księga o przyczynach* (rozdz. 4), tłum. Z. Brzostowska i M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 143.

niezmienna natura duszy, ujednostkowana w chwili powstania człowieka jako forma jego ciała, pozostaje już niezmiennie jednostkowa. Tą tezę Awicenny Tomasz uzupełnia ujęciem z „Księgi o przyczynach” wykładając ukonstytuowanie duszy i anioła z istnienia i formy. Tłumaczy też, jak gdyby usprawiedliwiając się z uznania w Bogu tożsamości istnienia i istoty, że dusze i aniołowie, w których istnienie różni się od istoty - formy, należą do określonych rodzajów i gatunków. Sposób określenia przynależności do danego rodzaju lub gatunku jest dość złożony, co właśnie ukazuje Tomasz przytaczając wywody Awicenny.

Posługując się w dalszym ciągu ujęciami z „Księgi o przyczynach” Tomasz wyjaśnia także, że w substancjach, ukonstytuowanych z formy i materii, zarówno istnienie uzyskane od Boga, jak i istota, ograniczana materią oznaczoną, są skończone. Są więc „skończone zarówno w porównaniu z bytami stojącymi od nich wyżej, jak i stojącymi niżej”. Są ponadto jednostkami w gatunku i rodzaju.

Może ten neoplatonizm, stanowiący piąty rozdział, jest uczeniem neoplatoników i propozycją łączenia istoty i istnienia z nieskończonością i skończonością. Może Tomasz chce ukazać, że właśnie to, co neoplatonicy nazywają nieskończonością i skończonością, jest w strukturze bytu istotą i istnieniem. Może więc chce uzyskać u neoplatoników akceptację swych poglądów.

2.1.7. Rozdział szósty

Znowu tematem rozdziału staje się istota, tym razem znajdująca się w przypadłościach. Ponieważ każdą istotę określa się w definicji przy pomocy pojęć rodzaju, gatunku i różnicy, podobnie też istotę przypadłości może ujawnić definicja. Przypadłości jednak nie mają „istnienia niezależnego od podmiotu”. Nie mają też niezależnej od podmiotu istoty. Definiuje się je łącznie więc z podmiotem, takim jak forma lub materia. Połączenie przypadłości z ich podmiotem nie jest istotowe, lecz właśnie przypadłościowe. Z tego względu przypadłości nie mają pełnej istoty. Występują w substancji zapodmiotowane albo w formie, albo w materii. Zapodmiotowane w formie są właściwościami wszystkich jednostek gatunku (np. uśmiech), zapodmiotowane w materii różnicują w rodzaju gatunek (np. płeć) lub w gatunku jednostki (np. wymiary). Odmian przypadłości nie określa się przez rodzaj, gatunek i różnicę, lecz ze względu na

kategorie bytów, których są przypadłościami, lub ze względu na wywoływane w tych bytach skutki (np. kolory).

Rozdział szósty kończy się stwierdzeniem, że inny od wszystkich bytów jest nieskończenie prosty Byt pierwszy, którego nie można definiować przy pomocy pojęć rodzaju, gatunku i różnicy.

2.1.8. Komentarz ogólny

Zamykając ten komentujący przegląd treści traktatu, ukazujący zawartość problemową poszczególnych rozdziałów, zauważmy, że będzie on stanowił także podstawę wyodrębnienia w następnych paragrafach poszczególnych nurtów filozoficznych, dyscyplin i metod. Zostaną zebrane w jedną całość najpierw metafizyczne poglądy Tomasza z Akwinu, potem nurt arystotelesowski, awiceniański i neoplatoński. Poszczególne ujęcia mogą w stosunku do zaprezentowanego przeglądu treści traktatu wywołać niekiedy wrażenie powtarzania już znanych twierdzeń. Owszem, są one ukazane w prezentowanym przeglądzie jako współstanowiące treść danego rozdziału. W następnych paragrafach chodzi o wyizolowanie z całości treści traktatu tych twierdzeń, które według historyków filozofii są wyłącznie arystotelesowskie, awiceniańskie lub neoplatońskie. Ujęcia te formułuje się w celach także dydaktycznych. Zresztą komentujący przegląd treści nie jest dokładnym zreferowaniem twierdzeń. Jest sygnalizowaniem ich obecności w rozdziale. To zgodne z tekstem Tomasza zreferowanie jego tez i twierdzeń obcych stanowi dalsze paragrafy rozdziału.

2.1. Zestawienie poglądów metafizycznych Tomasza z Akwinu

Kierując się zalecanymi regułami analizy treści traktatu i przyjmując za kryterium metafizycznych poglądów Tomasza akcentowanie w strukturze bytu istnienia i istoty, będzie można uznać w „De ente et essentia” właściwie niewiele twierdzeń za wprowadzone do tekstu przez Tomasza jego własne ujęcie. Rozważań na temat struktury istoty nie uważam za myśl Tomasza, lecz za analizę powtórzoną za Arystotelesem lub Awicenną. Owszem, Tomasz akceptuje tę analizę, lecz przecież nie znaczy to, że ją wypracował. W wielu punktach tej analizy stawia inne akcenty niż

Arystoteles, i Awicenna, i to zostanie podkreślone. A wątki neoplatońskie są w tekście wyraźnie albo tylko dopowiedzeniem, albo próbą ukazywania neoplatonikom precyzyjniejszych ujęć, nie kwestionujących - tak Tomasz sugerował -rozwiązań z „Księgi o przyczynach”.

2.2.1. Ślady myśli Tomasza w trzech pierwszych rozdziałach traktatu

Jeżeli uznamy wyjaśnienia. M.D. Roland-Gosselina i jego argumenty, że propozycja dochodzenia do przyczyny od strony jej skutków jest myślą Arystotelesa, to we Wstępie traktatu „De ente et essentia” nie znajdujemy żadnego ujęcia, stanowiącego twierdzenie Tomasza. Treść Wstępu jest erudycją zaczerpniętą z ujęć Arystotelesa i Awicenny.

Podobnie treść pierwszego rozdziału, stanowiącego układ definicji podstawowych terminów filozoficznych, jest powtórzeniem ujęć Arystotelesa, Awerroesa, Awicenny i Boecjusza. Gdy dla określeń, podanych przez Tomasza, szuka się tekstów w dziełach wymienionych autorów, to uderza fakt, że Tomasz nie tyle cytuje sformułowania, ile znakomicie streszcza myśl referowanych klasyków wydobywając najistotniejsze akcenty. W dwu tylko punktach Tomasz albo posłużył się za dużym skrótem myślowym wprowadzając niejasność w referowane ujęcie, jeżeli je akceptował, albo nie zauważył, że głosi pogląd, któremu przeczy w rozdziale czwartym. Chodzi o omawiane twierdzenie, według ‘którego mówi się o istocie, „iż w niej i poprzez nią byt istnieje”³⁴, a także o twierdzenie, że pierwsza substancja jest Bogiem.

W rozdziale drugim, który także jest wykładem myśli, powtórzonych za Arystotelesem, Awerroesem, Awicenną i Boecjuszem, można jednak wskazać na dwa ślady tomizmu, to znaczy własnych ujęć Tomasza. Jednym z tych śladów jest podkreślanie za Arystotelesem, a wbrew Awicennie, że sama materia lub sama forma nie mogą być substancjami. Substancję konstituuje zarazem forma i materia w taki sposób, że w tej substancji dominuje forma, która aktualizuje materię i wyznacza istotę

³⁴ Seńko, s. 43. „Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”, Roland-Gosselin, s. 4. Por. twierdzenie z rozdz. 4, z którego wynika, że nie tyle możność (essentia, materia), ile właśnie akt (esse, forma) sprawia realność możności: „Forma dat esse materiae, ...forma enim in eo quod forma non habet dependentiam ad materiam”. Roland-Gosselin, s. 33. Wynikałoby z tego, że nie dzięki istocie byt istnieje, lecz że dzięki istnieniu jest realna istota. Por. także w tym rozdziale przypis 4.

substancji³⁵. W podobny sposób Tomasz ukazuje bytową strukturę człowieka. Drugim śladem tomizmu w tym rozdziale jest posługiwanie się terminem „esse”, któremu W. Seńko w swym przekładzie nadaje znaczenie egzystencjalne. Tłumaczenie „esse” przez „istnienie” nie czyni tu tekstu czymś zupełnie absurdalnym w stosunku do egzystencjalnych ujęć Tomasza, co obserwowaliśmy w rozdziale pierwszym, ale też nie wnosi egzystencjalnego rozwiązania. Jest to więc dosłownie ślad terminologiczny, a nie ujęcie merytoryczne. Twierdzenie bowiem, zawarte w sygnalizowanym tekście, nie ulega zmianie, gdy „esse” tłumaczymy albo przez „istnienie”, albo przez „bytowanie”³⁶. Dodajmy też, że w rozdziale drugim Tomasz przeczy temu, co mówi w rozdziale pierwszym. Stwierdza mianowicie w rozdziale pierwszym, że „nazwa istoty... pochodzi od bytu”, a w rozdziale drugim głosi, że „dzięki...(istocie) rzecz nazywa się bytem”³⁷. W początkowych rozdziałach traktatu Tomasz więc bardziej pilnuje streszczenia niż zgodności ujęć, do których zresztą jeszcze nie wprowadza własnych rozwiązań.

W treści rozdziału trzeciego, budowanego - jak dwa poprzednie - z erudycji przytaczanych autorów, Tomasz wnosi trzy akcenty, właściwe charakteryzującym go ujęciom. Najpierw stara się właśnie wyrażać granice między pojęciami i realnymi bytami kwestionując i poprawiając w ten sposób neoplatonizm³⁸.

Potem usiłuje określić powód, dla którego filozofowie arabscy, a w tym wypadku rozważany Awerroes, przyjmowali jeden intelekt dla wszystkich ludzi. Tym powodem jest niedokładność, zbitka dwu ujęć, wprost błąd Awerroesa, który pojęcie ogólne, jako wynik poznawczego działania intelektu, utożsamiał z samym tym działającym intelektem.

³⁵ „Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma nec tantum materia sed utrumque, quamvis huius esse suo modo forma sit causa”. Roland-Gosselin, s. 10. Por. ujęcia precyzujące rolę formy: „Essentia comprehendit materiam et formam... Per formam enim quae est actus materiae efficitur ens actu et hoc aliquid”. Roland-Gosselin, s.8.

³⁶ „Esse substantiae compositae non est tantum esse. formae nec tantum esse materiae, sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur”. Roland-Gosselin s.10. Tekst ten możemy przetłumaczyć następująco: „bytowanie substancji złożonej nie jest bytowaniem tylko formy, ani bytowaniem tylko materii, lecz ich połączenia; istota jest tym, dzięki czemu mówi się, że rzecz jest”. Por. przekład W. Seńki: „istnienie substancji złożonej nie utożsamia się z samym tylko istnieniem formy, ani tylko z istnieniem materii, lecz jest istnieniem całego bytu złożonego; tymczasem istota jest tym, dzięki czemu mówimy, że dana rzecz istnieje”. Seńko, s. 55. Myślą główną zdania jest to, że substancja nie jest sumą dwu rzeczy, lecz czymś jednym. Ma właśnie jedno „esse”, sprawiające to, że jest rzeczą. W przekładzie W. Seńki musiał pojawić się nietomistyczny akcent, że istota jest warunkiem istnienia. Dodajmy, że Tomasz w tym rozdziale używa także terminu „existens”. Nie ma to jednak żadnego znaczenia merytorycznego. Por. Seńko, s. 56; Roland-Gosselin, s.11.

³⁷ Seńko, s. 53 i 55. „Nomen igitur essentiae...sumitur...ab ente”. Roland-Gosselin, s. 3. „Essentia qua resdenominator ens” Roland-Gosselin, s. 10.

³⁸ Por. „Natura intellecta... comparatur ad res quae sunt extra animam”. Roland-Gosselin, s. 28.

Sądził, że jeżeli pojęcie jest ogólne, to tworzący je intelekt jest także ogólny, gatunkowy, właśnie jeden dla wszystkich ludzi. Tomasz wyjaśnia, że pojęcie ogólne jako swoisty byt jest w intelekcie szczegółową postacią poznawczą, tak jak szczegółowy jest intelekt. Ogólność pojęcia ma źródło nie w intelekcie, lecz w funkcji reprezentowania rzeczy podobnych³⁹. Wreszcie trzecim akcentem lub śladem ujęć Tomasza jest znowu posługiwanie się terminem „esse”.

W. Seńko w swoim przekładzie wszędzie już na ogół termin „esse” tłumaczy przez „istnienie”. Jeżeli jednak Tomasz mówi, że natura ma dwojakie „esse”: jedno w bytach szczegółowych, drugie w intelekcie, że gdyby to „esse” natury znalazło się w jednym bycie szczegółowym, to nie mogłoby być zarazem w drugim bycie, że wobec tego z naturą nie można związać żadnego „esse”, że natura w intelekcie ma „esse” abstrakcyjne, że to abstrakcyjne lub wyabstrahowane „esse” jako ujęte podobieństwo rzeczy różni się od tych realnych rzeczy, to we wszystkich tych wypadkach Tomasz nie posługuje się tym samym znaczeniem terminu „esse”. Nie zawsze więc chodzi tu o istnienie w sensie istnienia realnego, a przecież tak pojmowane „esse”, jako właśnie akt istnienia, współstanowiący byt razem z istotą, występuje w metafizyce Tomasza. W rozdziale trzecim Tomasz wobec tego używa terminu „esse” nie w znaczeniu „istnienie”. Sam przecież twierdzi, że nie można naturze przypisać jakiegokolwiek „esse”, że „esse” abstrakcyjne jest różne od „esse” rzeczy. Tomasz mówi więc nie o istnieniu, lecz o jakimś bytowaniu lub tylko pojmowaniu natury. Faktem jest jednak, że używa terminu „esse” i że to „esse” nie oznacza, a także nie znaczy istnienia⁴⁰. Jest dosłownie śladem tej terminologii, która gdzie indziej i na właściwym miejscu będzie służyła ukazaniu egzystencjalnej teorii struktury bytu.

³⁹ Por. to znakomite dostrzeżenie błędu u Awerroesa: „Natura intellecta... est una similitudo omnium... Secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis... Non est universalitas ipsius formae... intellectae... secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum”. Roland-Gosselin, s. 28.

⁴⁰ „Natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima... Si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, et nunquam esset hoc singulare... Natura hominis absolute considerata abstrahit a cuolibet esse... Natura humana in intellectu habet esse abstractum... et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quae sunt extra animam”. Roland-Gosselin, s. 25, 26, 28. Por. Seńko, s. 61-62.

2.2.2. Teoria struktury bytów w treści czwartego rozdziału oraz dopowiedzenia w następnych rozdziałach

W rozdziale czwartym Tomasz wyraźnie i po raz pierwszy w „De ente et essentia” wykląda swoją egzystencjalną teorię bytowej struktury duszy, anioła-inteligencji i Boga. Posługuje się w tej teorii terminologią Arystotelesa zmieniając zresztą arystotelesowskie ujęcie aktu i możliwości. Posługuje się też neoplatońskim terminem „esse” nadając mu już teraz zdecydowane znaczenie „istnienia”. To „istnienie” oznacza w bytach realnych akt istnienia, który wraz z innymi czynnikami bytowymi współkonstryuuje każdą określoną, konkretną realność.

Strukturę bytową duszy i inteligencji Tomasz ujmuje podobnie: jest to połączenie istnienia i formy. Wygłosiwszy ten pogląd, Tomasz natychmiast przywołuje autorytet „Księgi o przyczynach”, według której inteligencje właśnie mają formę i „esse”. Tomasz jak gdyby zabezpiecza swoje ujęcie ukazując identyczność terminologiczną głoszonego poglądu z wersją z „Księgi o przyczynach”. W obydwu ujęciach inteligencję stanowi „esse et forma”⁴¹. Tomasz dodaje, że według tej „Księgi” forma nie jest złożona, jest całą istotą i naturą bytu nie zawierającego materii.

Różnica między duszą i inteligencją polega na tym, że dusza będąc zawsze formą materii oznaczonej jest przez tę materię zjednostkowana, co powoduje wielość dusz należących do tego samego gatunku, natomiast inteligencja zawsze pozostaje gatunkiem. Dusza, będąca jednostką z racji swej roli wobec materii, jednak sama w sobie nie zawiera materii. Jest tylko formą i istnieniem.

Do takiego wniosku, że dusze i inteligencje są połączeniem (kompozycją, zbiorem) formy i istnienia, Tomasz dochodzi na podstawie analizy związków między formą i materią.

Forma, powoduje bytowanie materii. Jako więc przyczyna materii, nie zależy od niej w swoim „esse”. Nie jest wobec tego niemożliwe, aby forma uzależniająca od siebie materię, istniała bez materii⁴². Tomasz podaje więc dwa argumenty, że dusza nie zawiera w sobie materii:

⁴¹ „In anima vel intelligentia...est... compositio formae et esse”. Roland-Gosselin, s. 31-32. Por. „Et intelligentia est habens 'yliathim' quoniam est esse et forma”. *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska i M. Gogacz, Warszawa 1970, s.156. Terminowi „compositio” odpowiada termin „yliathim”, który oznacza zbiorczość, połączenie.

⁴² „Forma dat esse materiae, et ideo impossibile est materiam esse sine aliqua forma, tamen non est impossibile aliqua forma esse sine materia, forma enim in eo quod forma non habet dependentiam ad

- 1) jako przyczyna, jako forma nie jest warunkowana przez materię w swym bytowaniu,
- 2) jest wobec tego możliwe jej istnienie bez materii.

Jeden argument polega na ukazaniu strukturalnej niezależności duszy od materii, drugi - jest podkreśleniem niesprzeczności lub możliwości takiej niezależności. Akcent arystotelesowski Tomasz natychmiast zabezpiecza powagą awicennańskiej i neoplatońskiej analizy możliwości. Dorzuca też trzeci jeszcze argument z zakresu teorii poznania: poznanie intelektualne polega na wyabstrahowaniu formy z materii. Takiego intelektualnego ujęcia realnej formy może dokonać byt strukturalnie niezależny od materii. Dusza poznaje intelektualnie, nie zawiera więc w sobie materii. Dusza, a także inteligencja, są w swej istocie tylko samą formą.

Ponieważ jednak jest wiele dusz, o czym świadczy ich jednostkujące je połączenie z materią, i ponieważ inteligencji nie można uznać za czysty akt, są więc one nie tylko formą, lecz także istnieniem, właśnie połączeniem formy i istnienia. Gdyby dusza i inteligencja były wyłącznie formami, byłyby bytami prostymi, wprost czystymi aktami. Akt czysty, z niczym nie związany, może być tylko jeden, gdyż zróżnicowanie dwóch aktów czystych wymaga dodania do jednego z nich jakiegoś czynnika, którego nie posiada drugi z tych aktów. Dodanie takiego czynnika likwiduje czysty akt, gdyż staje się on wtedy bytem złożonym. Określając formę jako istotę ujmujemy wszystkie stanowiące ją czynniki bytowe. Do tych stanowiących ją czynników bytowych nie należy istnienie. Jest ono zewnętrzne wobec bytowej struktury formy. Jest ono wobec tego zewnętrzne wobec istoty duszy i wobec istoty inteligencji. Ponieważ dusza i inteligencja są rzeczywiste, stanowią więc połączenie istoty i istnienia. Nie są poza tym przyczynami swego istnienia, gdyż żaden byt nie może sam siebie powołać do istnienia. Otrzymują więc istnienie od przyczyny wobec siebie zewnętrznej. Przyjmując coś, są w możności wobec tego czynnika, który przyjmują. Jako więc formy przyjmujące istnienie są możnością wobec tego istnienia. Istnienie jest w nich aktem, a ich forma stanowiąca istotę jest możnością. Dusza i inteligencja jest więc połączeniem aktu i możności. Tym aktem i możnością jest w nich istnienie i istota, a nie forma i materia.

Wykrywając bytową strukturę duszy i inteligencji natrafiamy na przyczynę istnienia.

Do czynników bytowych jakiegokolwiek istoty nie należy istnienie, gdyż można tę istotę pojąć i określić bez istnienia. Żadna też istota nie jest przyczyną swego istnienia, gdyż byłaby zarazem skutkiem i przyczyną. Każda istota otrzymuje więc istnienie od innego bytu, będącego dla niej przyczyną. Taką przyczyną istnienia może być byt, który nie ma przyczyny. Gdyby nie tylko takiego nieuprzączynowanego bytu, szereg uprzączynowań byłby ciągiem w nieskończoność. Bytem nieuprzączynowanym może być taki byt, który jest samym w sobie istnieniem.

Samo istnienie, bowiem jest takie, że po prostu istnieje. Jego istotą jest to, że właśnie istnieje. Takie istnienie tym się charakteryzuje, że będąc samym istnieniem nie wymaga, aby istnieć, żadnego dodatkowego czynnika bytowego. Ten czynnik powodowałby zwożenie tego istnienia z tym czymś drugim, co likwidowałoby odrębność istnienia samego w sobie. Samo istnienie, jest więc czystym aktem, a taki czysty akt jest tylko jeden. Byt więc, który jest samym istnieniem, jest tylko jeden. Jest pierwszy i jest Bogiem.

W rozdziale piątym Tomasz powtarza twierdzenie, że „istotą Boga jest jego własne istnienie”. Dodaje też, że konkretność i odrębność bytów powoduje istnienie, a nie istota wiążąca byt z jakimś gatunkiem. Pełne istnienie wyklucza bytowe uzupełnienia, nie wyklucza jednak swej - płynącej z pełni - doskonałości. We wszystkich innych bytach poza Bogiem istnienie jest czymś innym niż istota. Istnienie w tych bytach nie jest więc absolutne. Jest ograniczone i skończone, przyjęte przez daną istotę na miarę jej pojemności.

Według rozdziału szóstego przypadłości „nie mają istnienia niezależnego od podmiotu”. Jest to istnienie, które także nie wnosi niczego do istnienia substancji. Podobnie istota przypadłości jest zależna od podmiotu, któremu towarzyszy. Przypadłości są skutkami całej substancji lub poszczególnych, stanowiących ją czynników bytowych. Składnikami substancji są forma i materia, dlatego przypadłości głównie wynikają z formy i materii.

Może należy podkreślić ten stawiany przez Tomasza akcent, że przypadłości są skutkami substancji. Należy też podjąć i bliżej zanalizować zagadnienie istnienia przypadłości, wydobywając to zagadnienie z referowanej przez Tomasza w tym rozdziale erudycji, powtarzanej za Arystotelesem, Awerroesem i Awicenną.

2.3. Poglądy Arystotelesa w treści traktatu Tomasza

Najwięcej ujęć arystotelesowskich, wprost powtórzonych za Arystotelesem jego twierdzeń, zawiera Wstęp oraz rozdziały, pierwszy, drugi, trzeci i szósty. W rozdziale czwartym na założeniach arystotelizmu zostaje zbudowana egzystencjalna teoria bytu, a rozdział piąty jest konfrontacją tej metafizyki z neoplatonizmem z „Księgi o przyczynach”. Twierdzenia arystotelesowskie Tomasz uwyrażnia przytoczeniami z Awerroesa, Awicenny lub Boecjusza, co stanowi w tekście zespół odrębnych nurtów filozoficznych. Pomijając jej możemy w dość prosty sposób wydobyć z traktatu to wszystko, co Tomasz wprowadził do „De ente et essentia” z filozofii Arystotelesa. Zauważmy przy okazji, że cytując w wymienionych rozdziałach dość często Arystotelesa i arystotelików oraz różne ich dzieła Tomasz nie przytacza „Księgi o przyczynach”. Jest ona cytowanym autorytetem tylko w rozdziale czwartym i piątym, właśnie obok wykładu egzystencjalnej teorii bytu, wypracowanej przez Tomasza. Nie znaczy to, że wątków neoplatońskich nie ma w traktacie poza tymi dwoma rozdziałami. Wnoszą je poglądy Boecjusza i Awicenny oraz neoplatoński termin „esse”. Mijając je wszystkie możemy wydobyć z treści traktatu myśl samego Arystotelesa.

Poglądy Arystotelesa rozpoznajemy po charakterystycznym dla niego odróżnieniu substancji i przypadłości, aktu i możliwości utożsamionych z formą i materią, które stanowią substancję, po utożsamieniu substancji z istotą, po wyakcentowaniu definicji jako sposobu rozpoznania i opisu istot, także po dominacji w analizach problemu istoty. Wymieniam, oczywiście, te typowe dla Arystotelesa zagadnienia, które występują w treści traktatu „De ente et essentia”. Porównując wersję tych zagadnień z „Metafizyki” Arystotelesa ze streszczeniem ich w „De ente et essentia”, łatwo oddzielić je od dopowiedzeń Tomasza, które z kolei trzeba odróżnić od modyfikacji awiceniańskich i awerroistycznych. Pomaga w tym znajomość metafizyki Awicenny i Awerroesa, a także wrażliwe i czujne sygnalizowanie tych modyfikacji przez Roland-Gosselina w jego przypisach do krytycznej edycji traktatu Tomasza.

We Wstępie traktatu można wskazać właściwie na jedną myśl Arystotelesa, a mianowicie na propozycję metody, aby iść w badaniach od spraw łatwiejszych do trudniejszych, poznawać najpierw substancje złożone, a potem proste, i najpierw skutki, a później ich przyczyny. Druga myśl Arystotelesa, że - jak pisze Tomasz - „mały błąd

popęłniony na początku staje się wielki na końcu⁴³, według wyjaśnień M.D. Roland-Gosselina w jego obszernych przypisach do łacińskiej wersji „De ente et essentia” jest bliższa formule, podanej przez Awerroesa, niż przez Arystotelesa. Akcenty, modyfikujące, myśl Arystotelesa, zwiążemy więc z awerroistycznym nurtem w tekście.

W pierwszym rozdziale Tomasz podaje, że według Arystotelesa bytem jest to, co dzieli się na dziesięć kategorii oraz to, o czym można sformułować zdanie twierdzące (np. ślepotą tkwi w oku). Bytem realnym (*aliquid in re*) jest tylko to, co dzieli się na dziesięć kategorii, z tego względu braki i przeczenia nie są bytami, gdyż nie mają stanowiącej jej istoty. Termin „istota” pochodzi więc od terminu „byt”, oznaczającego rzeczy realne. Jeżeli bytem są kategorie, to także istota jest czymś wspólnym dla natur, dzięki którym różne byty należą do rodzajów i gatunków. Mówimy np., że „istotą człowieka jest człowieczeństwo”. Rzeczy więc należą do rodzajów i gatunków dzięki istocie, która mówi, czym jest rzecz, i na którą wskazuje definicja. Istotę ujętą w definicji filozofowie nazywają „quidditas”. A Arystoteles rozumie przez nią „to, czym coś jest”, i nazywa ją naturą wtedy, gdy chce podkreślić, że jest podmiotem działania danej rzeczy. Każda też substancja jest według niego naturą. Substancja jest także w pełni samodzielnym bytem, przypadłości nie są bytami samodzielnymi. Istota więc w pełni występuje w substancjach, a tylko pod pewnym względem w przypadłościach. Substancje są proste i złożone. Łatwiej poznać substancje złożone, o nich więc najpierw należy mówić.

Według rozdziału drugiego substancję złożoną stanowi materia i forma. Sama forma nie jest jednak istotą, ani nie jest nią materia, która nie będąc aktem nie jest przedmiotem poznania i nie wprowadza rzeczy do gatunku i rodzaju. Zresztą istotę określa definicja, a definicja substancji materialnej wskazuje właśnie na formę i materię. Materia nie jest czymś poza istotą lub jakimś do niej dodatkiem. Tak ujmowana byłaby przypadłością, którą definiuje się łącznie z jej przedmiotem, należącym do innej niż przypadłość kategorii. Materia razem z formą właśnie współstanowi istotę. Także istota nie jest dodatkiem do materii i formy, ani też nie jest zachodzącą między nimi relacją, gdyż jako dodatek lub relacja także byłaby przypadłością, co nie jest zgodne z jej definicją i co uniemożliwiłoby poznanie przez nią samej rzeczy. W tej rzeczy forma będąc aktem materii czyni tę materię bytem w akcie i czymś konkretnym. Nie czyni jej

⁴³ „Parvus error in principio magnus est in fine”. Roland-Gosselin, s.1.

osobnym bytem, lecz czymś w danym bycie. Istota w substancjach złożonych jest więc czymś, co powstaje w wyniku połączenia materii i formy.

W odniesieniu do rozdziału trzeciego, w którym Tomasz posługując się terminologią Arystotelesa rozważa związki między istotą, a rodzajem, gatunkiem i różnicą, raczej słuszne jest przekonanie M.D. Roland-Gosselina⁴⁴, że rozważania te są bliższe rozwiązaniom Awicenny niż Arystotelesa. Momentem arystotelesowskim jest więc w tym rozdziale tylko terminologia.

W rozdziale czwartym możemy odnotować jedną myśl Arystotelesa, przytoczoną z dzieła „De anima”, że duszę ludzką można porównać do tablicy, „na której nic nie zostało napisane”⁴⁵.

I z tą arystotelesowską myślą Tomasz wiąże już niearystotelesowskie twierdzenie, że wśród substancji rozumnych najwięcej możliwości zawiera w sobie dusza ludzka. Ten gradualistyczny akcent jest neoplatoński. Można go wiązać bądź z Awerroesem, bądź z Awicenną. Na ten arabski akcent w prezentowaniu ujęć Arystotelesa wskazuje także to, że Tomasz przypisuje Arystotelesowi porównanie duszy do niezapisanej tablicy, podczas gdy w „De anima” Arystoteles porównuje z niezapisaną tablicą intelekt, a nie duszę⁴⁶.

W rozdziale piątym tłumacząc, że rodzajem dla substancji oddzielonych, czyli niezależnych w bytowaniu od materii (nieposiadających materii w swej strukturze bytowej), jest właśnie charakteryzująca ich istotę niematerialność, na którą wskazuje zdolność intelektualnego poznania, i wyjaśniając, że w tym rodzaju zróżnicowania gatunkowego nie powodują przypadłości (np. więcej lub mniej białe), Tomasz za Arystotelesem to zróżnicowanie widzi w różnym stopniu doskonałości samych form. Przykładem są tu formy roślin, formy pośrednie między roślinami i zwierzętami, oraz formy zwierząt. Tomasz za Arystotelesem dodaje, że zróżnicowanie jakiejkolwiek substancji nie wymaga dwóch rzeczywistych czynników różnicujących⁴⁷.

W rozdziale szóstym Tomasz wymienia Arystotelesa pięć razy. Roland-Gosselin z imieniem Arystotelesa aż dziewięć razy wiąże poszczególne ujęcia tego dość krótkiego

⁴⁴ Roland-Gosselin, s. 24, przyp. 1.

⁴⁵ „Unde et Philosophus comparat eam tabulae in qua nihil est scriptum”. Roland-Gosselin, s. 36.

⁴⁶ „Musi mianowicie (przedmiot myśli) tak być w nim obecny, jak (pismo jest) na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane. Tak właśnie ma się rzecz z rozumem”. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 94.

⁴⁷ Por. Roland-Gosselin, s. 41 - 42 oraz na s. 42 przypis 1 i 2. Także Seńko, s. 69.

rozdziału. Trzy interpretacje przypisuje Awicennie, kilka ujęć Arystotelesa konfrontuje z podobnym tekstem Awerroesa (cztery razy). Dość znaczną więc część treści rozdziału stanowią poglądy Arystotelesa.

Według Arystotelesa, na istotę wskazuje definicja. Ujmie się więc istotę przypadłości, gdy uzyska się jej definicję. Nie ma jednak definicji samej przypadłości, gdyż przypadłość nie bytuje samodzielnie. Jest połączona z podmiotem, w którym przebywa. W definicji przypadłości musi więc wystąpić przypadłość oraz jej podmiot. Podobnie zresztą definiuje się formę i materię. Forma nie stanowi istoty, ani nie stanowi jej materia. Każdy z tych czynników trzeba definiować łącznie z drugim. Z ich połączenia powstaje samodzielna substancja. Z połączenia przypadłości i jej podmiotu powstaje byt przypadłościowy. Trzeba tylko dodać, że w tym wypadku bytowanie podmiotu nie zależy od połączenia z przypadłością. Natomiast przypadłość nie bytuje bez swego podmiotu. Także w definicji duszy wymienia się ciało, gdy ujmuje się duszę jako formę ciała fizycznego. Dusza może bytować niezależnie od ciała. Natomiast ciało nie bytuje bez duszy jako formy. Przypadłość, tak jak ciało wobec duszy, nie jest przyczyną bytowania swego podmiotu. Jest przyczyną wtórnego bytowania, bez którego może bytować podmiot, w którym zjawia się przypadłość. Z połączenia przypadłości i podmiotu nie powstaje więc coś samodzielnego, lecz właśnie coś jednego przypadłościowo. Nie powstaje istota taka, jak z połączenia formy i materii. Istota przypadłości nie jest więc pełną istotą, ani nie jest częścią pełnej istoty. Jest czymś pochodnym i zależnym od podmiotu.

To, co jest pierwsze w danym rodzaju, stanowi przyczynę tego, co wtórne, tak jak np. ogień jest przyczyną ciepła we wszystkich rzeczach ciepłych. Podobnie substancja, która jest pierwsza w rodzaju bytów, stanowi przyczynę przypadłości. Przypadłości, które towarzyszą formie intelektualnej, podobnie jak forma, są niezależne od materii, np. poznanie intelektualne. Towarzyszą też całemu rodzajowi i gatunkom w tym rodzaju. Przypadłości, które towarzyszą materii, zawsze też towarzyszą formie, gdyż materia nie bytuje bez formy.

Ponieważ z przypadłości i podmiotu nie powstaje coś samodzielnego, nie można tego połączenia odnieść do rodzaju, gatunku i różnicy. Przypadłości nie są też ukonstytuowane z formy i materii, Wobec tego nie można na podstawie formy znaleźć ich gatunku, ani na podstawie materii ich rodzaju. Można je odróżniać przy pomocy

podziału bytu na dziesięć kategorii. Są wtedy np. miarą substancji (ilość) lub zdolnościami substancji (jakość). Podmiot przypadłości jest więc przyczyną ich bytowania, a zarazem podstawą ich zróżnicowania. Podmiot ten może wystąpić w definicji przypadłości w charakterze gatunku, może też pełnić rolę rodzaju. Podmiot przypadłości jednak nie zawsze jest łatwy do ustalenia. Odróżniamy wtedy przypadłości na podstawie skutków, powodowanych przez przypadłość w podmiocie (np. kolor).

Dodajmy też, że ponieważ rozdział szósty jest wykładem ujęć głównie Arystotelesa, termin „esse” sprawia tu znowu dużą trudność. Nie wszędzie można tłumaczyć „esse” przez „istnienie”. Nie pozwala na to takie np. twierdzenie, według którego z połączenia formy i materii powstaje „esse substantiale”. W tym wypadku „esse” musi oznaczać bytowanie lub byt. Nie może oznaczać istnienia⁴⁸

2.4. Przytoczone twierdzenia Boecjusza

We „Wstępie” Tomasz nie wymienia Boecjusza, jednak Roland-Gosselin w swych przypisach także z Boecjuszem wiąże przytoczoną myśl Arystotelesa, że należy od skutków dochodzić do przyczyny. Tę arystotelesowską myśl Tomasz spotkał więc także w tekstach Boecjusza i w tekstach Alberta Wielkiego. Ich rozumienie Arystotelesa modyfikowało wersję myśli Arystotelesa, podaną w „De ente et essentia”.

Dosłownie przytoczenie myśli Boecjusza spotykamy w pierwszym rozdziale, Tomasz mówi tu, że naturą nazywamy to, co w jakiś sposób może być ujęte przez intelekt. Dodaje też, że jest to pierwsze z czterech określeń, podanych przez Boecjusza w jego traktacie „De duabus naturis”, Tomasz zaraz komentuje to ujęcie dopowiadając, że tym czymś ujętym przez intelekt jest istota wyrażona w definicji⁴⁹

Boecjusz pojawia się także w rozdziale drugim. Tomasz formułując arystotelesowski wniosek, że istota w substancjach złożonych jest tym, co powstaje z połączenia materii i formy, przywołuje autorytet Boecjusza, według którego - jak wynika z jego komentarza do „Kategorii” Arystotelesa - „uzya” jest właśnie bytem złożonym.

⁴⁸ „Sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando accidens subiecto advenit”. Roland-Gosselin, s. 45. Por. „Jak z materii i formy połączonych razem powstaje byt substancjalny, tak też z przypadłości i podmiotu z którym jest złączona, powstaje byt przypadłościowy”. Seńko, s. 69.

⁴⁹ Por. Roland-Gosselin, s. 4. Seńko, s. 55.

Tomasz dodaje, że termin „uzya” oznacza to, co nazywamy istotą, i że Boecjusz pisze o tym w „De duabus naturis”.

W rozdziale trzecim Tomasz - wydaje się - nie korzysta z ujęć Boecjusza, ani go nie cytuje, Boecjusz nie pojawia się już także w rozdziałach piątym i szóstym.

Ostatni raz w „De ente et essentia” Tomasz przytacza ujęcie Boecjusza w rozdziale czwartym. Jest to zacytowanie sławnego odróżnienia w substancji jej „quo est” i „quod est”, dokonanego przez Boecjusza w „De hebdomadibus”. Tomasz stwierdzając, że istota inteligencji nie jest złożona, że ta właśnie inteligencja jest istotą, i że jej istnienie, przyjęte od Boga, czyni ją wśród bytów czymś samodzielnym, używając więc takich wyrażen jak „essentia eius est ipsum quod est ipsa” oraz „esse suum... est it quo subsistit”⁵⁰, Tomasz właśnie opiera swoje stwierdzenia na odróżnieniu, dokonanym przez Boecjusza. Wyraźnie wiąże z Boecjuszem pogląd, że zachodzi różnica między „esse” i „quod est”, między więc - według Tomasza - istnieniem i istotą. Wiemy, oczywiście, że takich stanów bytowych Boecjusz nie miał na myśli odróżniając „id quod est” oraz „esse”, które pełniło wobec „id quod est” rolę „id quo est”. Przyjmował tylko, że czym innym jest „to, czym coś jest” i „to, dzięki czemu to coś jest”. Uważał, że „id quod est - to, czym coś jest” jest danym bytem, a to, że jest on tym bytem powoduje „id quo est - to, dzięki czemu” dany byt jest bytem. Tym czymś dla bytu jest istota. Boecjusz odróżnił więc byt i istotę oznaczając je terminami „id quod est” i „esse”. Tomasz tę terminologię zasygnalizował w tytule traktatu „O bycie i istocie - De ente et essentia” zamieniając „id quod est” na termin „byt”. Dopiero w wielkich analizach, stanowiących rozdział czwarty, „id quo est - tym, dzięki czemu” byt jest bytem uczynił istnienie, a „to, czym coś jest - id quod est” stało się dla niego istotą. Połączenie, („compositio”) istnienia i istoty jest bytem, oczywiście bytem złożonym.

Tomasz nie rozwija, nie wyjaśnia, nie czyni ujęć Boecjusza punktem wyjścia swoich analiz i nie wbudowuje poglądów Boecjusza w swoje rozumowania. Posługuje się jego ujęciami jako dodatkowym argumentem, który ma potwierdzić wyniki przeprowadzonych w traktacie rozważań. W tych warunkach łatwo wydobyć z „De ente et essentia” twierdzenia Boecjusza.

⁵⁰ Por. cały fragment: „Et quia... intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum, receptum a Deo, est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huius-modi substantiae compositae ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse ut Boethius dicit”. Roland-Gosselin, s. 35-36. Seńko, s. 66.

Ta rola tych twierdzeń w traktacie nie wymaga więc podawania tu cech rozpoznawczych metafizyki Boecjusza.

Powtórzmy tylko, że Tomasz przytacza zaledwie kilka ujęć Boecjusza: definicję natury, podkreślenie złożoności substancji, odróżnienie „quo est” od „quod est”.

2.5. Najbogatsza w traktacie Tomasza warstwa poglądów Awicenny

2.5.1. Metafizykę Awicenny rozpoznajemy po następujących cechach charakterystycznych:

- 1) analiza oparta na przeciwstawieniu konieczności i możliwości,
- 2) hierarchiczny układ wyemanowanych istot,
- 3) operowanie czterema odmianami istoty („essentia in intellectu”, „quidditas”, „essentia in re”, „haecceitas”),
- 4) dominowanie zagadnienia inteligencji i zagadnienia ciał: inteligencje pochodzą z przyczyn, ciała są przekształceniem możliwości,
- 5) argumentowanie przez wykluczenie niemożliwości.

W traktacie „De ente est essentia” Tomasz posługuje się poglądami Awicenny w różnorodny sposób:

- 1) czyni jakieś twierdzenie Awicenny tylko punktem wyjścia analiz, dając rozwiązanie w swej własnej metafizyce,
- 2) posługuje się ujęciami Awicenny jako akceptowaną przez siebie analizą i na tej drodze uzasadnia własne twierdzenia,
- 3) podejmuje awiceniańskie tematy, analizy i rozwiązania, a zarazem daje im rangę swoich własnych poglądów,
- 4) modyfikuje ujęcie Awicenny w założeniach i cechach rozpoznawczych metafizyki właśnie Awicenny, a nie w swojej własnej metafizyce.

Można dość łatwo odróżnić punkty wyjścia i analizy awiceniańskie od rozwiązań i twierdzeń Tomasza, a także od rozwiązań i twierdzeń innych filozofów, gdy za cechę charakterystyczną dla metafizyki Tomasza uzna się konkretyzację aktu i możliwości najpierw w istnieniu i istocie, a wtórnie w formie i materii. Łatwo także ustalić w głoszonych przez Tomasza poglądach tematy, analizy i rozwiązania awiceniańskie. Dają

się także zidentyfikować dokonane przez Tomasza modyfikacje ujęć Awicenny, który już zmodyfikował i uznał za swoje ujęcia Arystotelesa. Pozostaje to bowiem wszystko w poziomie problematyki istoty. Najtrudniej rozpoznać i oddzielić Awicennę na terenie tych ogólnie neoplatońskich analiz, w których Tomasz łączy tezy Awicenny z tezami „Księgi o przyczynach”, a ponadto - jak w wypadku problemu Boga - czyni je swym własnym rozumowaniem, uzasadniającym wniosek. Trudność potęguje to, że te neoplatońskie tezy Tomasz wyraża w swej egzystencjalnej terminologii. Na ten egzystencjalny charakter terminów, a raczej na ich egzystencjalne znaczenie wskazuje nie tyle termin „esse”, wspólny przecież dla myśli Tomasza i dla „Księgi o przyczynach”, ile raczej formułowany opis struktury bytu, funkcja więc oznaczania danymi terminami czynników strukturalnych bytu. Gdy zresztą Tomasz powie, że dany byt jest ukonstituowany z formy i „esse”, to jeszcze nie musi różnić się tym opisem od ujęć w „Księdze o przyczynach”. To „esse” może przecież oznaczać, tak jak w „Księdze o przyczynach” „receptaculum” formy. Dopiero więc, gdy Tomasz użyje terminu „esse” w odniesieniu do takiego opisu, w którym „esse” nie oznacza „receptaculum”, lecz akt w danym bycie, wtedy w strukturze bytu wskazuje na kompozycję z aktu istnienia oraz z możliwościowej istoty, ukonstituowanej z formy i materii lub z samej formy. Właśnie ta forma, stanowiąca całą istotę inteligencji, „jest w możliwości wobec istnienia, uzyskanego od Boga, i to istnienie przyjmuje jako akt⁵¹. W takich opisach Tomasz wyzwała się z analiz awiceniańskich i z metafizyki „Księgi o przyczynach”: „esse” nie jest czymś przyjmującym, nie jest „receptaculum”, jest przyjmowanym aktem. Przyjmuje je forma, istota, możliwość. .

Jak wiemy z dotychczasowych analiz, poglądów samego Tomasza jest w „De ente et essentia” dość mało. Zawiera je głównie rozdział czwarty. Jest wiele poglądów powtarzanych i akceptowanych przez Tomasza. Poglądy te są myśleniem Tomasza o rzeczywistości. I dzięki temu myśleniu tymi właśnie poglądami Tomasz odkrywa w rzeczywistości to, czego jeszcze nie dostrzegł i nie wyrazili Arystoteles, Boecjusz, Awicenna. W każdym tekście i w każdym myśleniu, także więc w „De ente et essentia” musimy odróżnić to, czym ktoś myśli, to znaczy jakimi poglądami analizuje rzeczywistość, od tego, co sam dostrzegł i wyraził. Niekiedy nigdy nie wykraczamy poza

⁵¹ „Forma quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus”. Roland-Gosselin, s. 35.

akceptowaną erudycję. Tomasz przekroczył ten etap. Zgłębiając ujęcia Arystotelesa, Boecjusza, Awicenny, „Księgi o przyczynach”, które przytacza w „De ente et essentia”, i dzięki właśnie tym ujęciom, poprawił w metafizyce i doprecyzował opis bytu.

W „De ente et essentia” często myśleniem Tomasza o rzeczywistości są ujęcia Arystotelesa. To myślenie i te ujęcia Tomasz konfrontuje z interpretacjami Boecjusza, a także z analizami Awicenny i Awerroesa. Wyławia z tego wszystkiego tematy i problemy, które domagają się dalszych sprecyzowań i pogłębień, i idąc tym tropem natrafia na warstwy zagadnień zupełnie pominiętych lub tylko zasygnalizowanych. Taką główną warstwą zagadnień jest właśnie „esse”. „Księga o przyczynach” traktuje „esse” jako „receptaculum” ukwalifikowań bytu. Awicenna w swej metafizyce mógł uznać „esse” wyłącznie za przypadłość istoty⁵². Rozważając to wszystko Tomasz przyznaje „esse” jako istnieniu rolę aktu. Zmienia się więc opis struktury bytu. Metafizyka jest precyzyjniejsza i wreszcie realistyczna. Tomasz doszedł do swych ujęć z analizy poglądów głównie Awicenny, stanowiących w „De ente et essentia” najbogatszy nurt analiz.

2.5.2. We „Wstępie” traktatu Tomasz, jak wiemy, ustala temat całego „De ente et essentia” i określa metodę analizy.

Metodę przyjmuje za Arystotelesem lub za szeroko pojętą tradycją arystotelesowską, natomiast temat czerpie z „Metafizyki” Awicenny, z jej wersji w zbiorze „Szifa”. Tym tematem jest byt i istota („ens autem et essentia”). Tomasz zamierza rozważyć, co oznaczamy terminami „byt” i „istota”, kiedy coś jest bytem lub istotą, oraz jakie są relacje między bytem i istotą a pojęciami logicznymi rodzaju, gatunku i różnicy. Tematem traktatu są więc podstawowe pojęcia metafizyki, a zarazem pierwotne stany bytowe, o których Awicenna mówi, że są czymś pierwszym poznany przez intelekt⁵³. To przekonanie Awicenny rozstrzyga o wyborze tematu i czyni byt i istotę przedmiotem analizy całego traktatu, który ze względu na temat nosi tytuł „O bycie i istocie - De ente et essentia”.

⁵² Por. np. wyraźne ujęcia w „Metafizyce” ze zbioru „Daniszname”: Awicenna, *Metafizyka*, tłum. M. Gogacz i zespół, Warszawa 1973, s. 100 i 149.

⁵³ „Ens autem et essentia sunt quae primo intellectui concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae ‘Methaphysicae’”. Roland-Gosselin, s. 1.

W tym wypadku, Tomasz czyni twierdzenie Awicenny tylko tematem traktatu nie przyjmując związanych z tym tematem wyjaśnień, które przytacza w przypisie Roland-Gosselin. Awicenna bowiem w swych tekstach stwierdza nie tyle, że „intelekt ujmuje najpierw byt i istotę”, ile raczej to, że „byt, rzecz i konieczność odciskają się w duszy podczas pierwszego ujęcia poznawczego⁵⁴. To więc neoplatońskie wyjaśnienie Awicenny Tomasz pomija formułując awicenianśki temat w arystotelesowskiej teorii poznania.

2.5.3. W rozdziale pierwszym Tomasz precyzując pojęcie bytu i istoty w duchu metafizyki Arystotelesa, przytacza także pogląd Awicenny,

według którego istotę rzeczy, to, czym ona naprawdę jest, jej „certitudo”, stanowi forma. Przytoczywszy ten pogląd, Tomasz odwołuje się także do innych autorytetów, a kończąc analizę formułą Arystotelesa dopowiada, że dlatego nazywamy coś istotą, iż „przez nią i w niej byt ma esse⁵⁵. Roland-Gosselin zwraca uwagę, że w tym miejscu Tomasz znowu sięga do myśli Awicenny, mimo że go nie cytuje. Awicenna w swym tekście podkreśla, że dzięki istocie coś jest tym, czym jest, dzięki niej posiada sobie właściwą konieczność i dzięki istocie ma swoje „esse⁵⁶. W tym wypadku, jak wiemy, „esse” nie może oznaczać istnienia w sensie tomistycznym, gdyż byłoby ono warunkowane istotą i od niej pochodne. Według Tomasza, dzięki istnieniu, w nim i poprzez istnienie istota jest realna. Tomasz więc albo dość mechanicznie i pobieżnie streścił tu tekst Awicenny, albo miał na myśli to, że istota wyraża specyfikę bytowania („esse”) danego bytu⁵⁷. Zagadnienie nie jest jednak proste, gdyż w rozdziale drugim Tomasz raz jeszcze posługuje się podobną formułą, sprawiającą trudność tłumaczowi jego myśli. Co bowiem może oznaczać formuła, że „essentia autem est secundum quam res esse dicitur”⁵⁸? Jeżeli istota sprawia, że coś jest rzeczą, jeżeli więc tak przetłumaczmy zacytowany tekst łaciński, wtedy nie jest on w kolizji z myślą Tomasza w rozdziale czwartym, według którego akt nigdy nie zależy od możliwości, forma od materii, lecz odwrotnie⁵⁹. Z tego wynika, że nie istota powoduje, iż rzecz istnieje, lecz właśnie istnienie sprawia realność istoty.

⁵⁴ Por. Roland-Gosselin, s.1 , przypis 2.

⁵⁵ Roland-Gosselin, s.4.

⁵⁶ Roland-Gosselin, s.4-5, przypis 4.

⁵⁷ Ten trudny passus w tekście Tomasza rozważano już w tym rozdziale. Por. przypis 4 i 12.

⁵⁸ Roland-Gosselin, s.10.

⁵⁹ Roland-Gosselin, s.33.

Nie rozwijamy sygnalizowanych tu zagadnień. Wymagają one bowiem szerokiej i precyzyjnej analizy, dla której właściwym miejscem byłaby dopiero książka.

2.5.4. W rozdziale drugim Tomasz wyjaśniając, że istota substancji złożonych jest połączeniem formy i materii, powołuje się także na Awicennę.

Przytacza jego pogląd, że „istotą substancji złożonych jest właśnie połączenie formy i materii⁶⁰. Pogląd ten funkcjonuje tu jako argument z autorytetu.

W innym miejscu rozdziału drugiego Tomasz rozważa rolę, jaką wewnątrz istoty pełni materia. Ta materia właśnie jednostkuje rzeczy. Nie jest to jednak materia ujęta jakkolwiek, lecz materia oznaczona, to znaczy materia posiadająca określone wymiary. W danej jednostce występuje ta właśnie materia oznaczona. Byłaby ona ujęta także w definicji jednostki, gdyby daną jednostkę można było zdefiniować. Materia ta nie uniemożliwia jednak zdefiniowania człowieka, gdyż w definicji brana jest pod uwagę materia nieoznaczona. To odróżnienie materii oznaczonej od materii nieoznaczonej pozwala na definiowanie pojęć ogólnych, do których należy także pojęcie istoty. Istotę rzeczy możemy więc definiować⁶¹.

Całą tę analizę należy związać z poglądami Awicenny. Sugeruje to także Roland-Gosselin w swych przypisach. Arystoteles bowiem uważał, że nie można zdefiniować jednostki. Tomasz widzi tę możliwość dzięki odróżnieniu materii oznaczonej od materii nieoznaczonej. A pojęcie materii oznaczonej wprowadził właśnie Awicenna wskazując na wymiary, jako wyodrębniające materię z możliwości i wiążące ją z daną formą cielesną.

W dalszej części rozdziału pojawiający się wykład teorii ciała i teorii człowieka jest także awiceniański. Arystotelesowską problematykę Tomasz rozwija właśnie w duchu awiceniańskim dając przewagę akcentom bardziej neoplatońskim niż arystotelesowskim. Te neoplatońskie akcenty wyraźnie przypominają „Księgę o

⁶⁰ Quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formae et materiae”. Roland-Gosselin, s. 9.

⁶¹ “Individuationis principium materia est... Materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata et dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione quae est hominis in quantum est homo non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis si Socrates haberet definitionem. In definitione autem hominis ponitur materia non signata”. Roland-Gosselin, s. 10-11. Por. w jego tekście na s. 11 przyp. 1.

przyczynach”, niezacytowaną jednak przez Tomasza w tym miejscu analiz. Według Tomasza kontynuującego myśl Awicenny, ciało może być ujęte rodzajowo, a więc w sposób nieokreślony, i może być ujęte w sposób określony, gdy będąc w porządku substancji, to znaczy w danej substancji, posiada trzy wymiary, które włączają to ciało do kategorii ilości. Tomasz więc ostrożniej niż Awicenna nazywa ciało tylko częścią substancji („pars animalis”), a nie substancją cielesną, co sugeruje przekład W. Seńki⁶². Dla dzisiaj pracującego tomisty ciekawe jest to, że Tomasz umieszczając ciało w kategorii ilości uważa je za przypadłość zapodmiotowaną w materii danej substancji. Mówi bowiem wyraźnie, że „tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis - trzy określone wymiary są ciałem należącym do kategorii ilości”⁶³. Tomasz stwierdza więc wyraźnie, że „trzy określone wymiary są ciałem”. Mówi tu o wiele więcej niż Awicenna, który wolał uważać ciało właśnie za substancję. Dla Tomasza ciało jest zespołem przypadłości. W to awiceniańskie lub tylko awicenizujące ujęcie teorii ciała Tomasz wprowadza teraz akcenty, właściwe „Księdze o przyczynach”. Nieoczekiwanie bowiem stwierdza, mieszając przypadłości z istotą, że jakaś rzecz posiadająca jedną doskonałość, np. naturę zmysłową, nabywa wyższej doskonałości, np. natury intelektualnej. Podobnie też ta doskonałość, która polega na posiadaniu przez daną rzecz formy zawierającej trzy wymiary, może połączyć się z taką doskonałością, jak np. życie⁶⁴. Trzeba przyjąć, że Tomasz mówi w tym wypadku językiem „Księgi o przyczynach”, gdyż w przeciwnym razie, co jest wprost nieprawdopodobne, trzeba by mu zarzucić mieszanie przypadłości z istotą. Zresztą ten passus, według którego do formy zmysłowej dołącza się doskonalsza forma intelektualna, a do ciała dołącza się życie, jest powtórzeniem ujęć z pierwszego rozdziału „Księgi o przyczynach”⁶⁵. To

⁶² W. Seńko w swoim przekładzie użył wyrażenia „ciało pojęte jako substancja” (s. 56). Jest to, owszem, zgodne z poglądem Awicenny, lecz nie dokładne w stosunku do tekstu Tomasza, który pisze tylko, że „corpus enim secundum quod est in genere substantiae dicitur ex eo quod habet talem naturam ut in eo possint designari tres dimensiones; ipse vero tres dimensiones designatae sunt corpus quod est in genere quantitatis”. Roland-Gosselin, s. 12, Por. także na s. 12 wyrażenie: „corpus secundum quod ponitur pars animalis,... pars integralis”.

⁶³ Por. występujące w moich publikacjach określenie ciała, np. „Stanowi więc człowieka istniejąca dusza rozumna oraz jednostkujące ciało, przez które rozumiemy zapodmiotowany w możliwości materialnej i razem z tą możliwością obecny w człowieku zespół przypadłości szczegółowych”. M. Gogacz, *Godność osoby ludzkiej*, „Więź” 17/1974, z. 6, s. 21.

⁶⁴ „Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat; sicut patet in homine, quoniam habet et naturam sensitivam et ulterius intellectivam. Similiter autem et super hanc perfectionem quae est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adiungi, ut vita”. Roland-Gosselin, s. 12 - 13.

⁶⁵ Por. *Księga o przyczynach*, tłum. Z. Brzostowska i M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 135.

utożsamienie w człowieku jego doskonałości niższej z naturą zmysłową, a doskonałości wyższej z naturą intelektualną, ponadto sugerowanie, jak gdyby były w człowieku dwie natury, jest mylącą erudycją neoplatońską, zupełnie różną od tego, co stanowi właściwą myśl Tomasza.

Po tym czysto neoplatońskim fragmencie Tomasz wraca do awiceniańskich modyfikacji ujęć Arystotelesa. Wycofuje się najpierw z poprzednich dwu określeń ciała: że ciałem są trzy wymiary i że forma zawiera trzy wymiary. Stwierdza teraz, zgodnie z Awicenną lub właśnie prezentuje jego myśl, że ciałem nazywamy rzecz, której forma powoduje w tej rzeczy oznaczenie jej trzema wymiarami. Ciało w tym wypadku jest materialną częścią zwierzęcia lub człowieka i łączy się z duszą, która wobec tego ciała jest czymś zewnętrznym. I Tomasz dodaje, zmieniając ujęcie Awicenny, że w człowieku tą formą jest dusza, zawierająca i pełniąca funkcje formy cielesnej⁶⁶.

Nurtem awiceniańskim w tych analizach jest ustalanie granicy między ogólnością i szczegółowością, między gatunkiem i jednostką. Zagadnienie to niepokoiło Awicennę, który przyjmując realność porządku możliwości różnego od porządku pojęć i porządku rzeczy, godził się w jakimś stopniu na realność ogólności, gdyż możliwość była według niego modelowym porządkiem gatunków. Awicenna ponadto ogólność i szczegółowość uznał w równym stopniu za stany bytu. Ogólne lub gatunkowe istoty jednostkowało ciało, w którym forma cielesna była podstawą obecności w tym ciele jego wymiarów. Tomasz znalazł wyjście z trudnego problemu relacji między gatunkiem i jednostką. Tym wyjściem było rozróżnienie między materią oznaczoną i nieoznaczoną w porządku substancji złożonych, oraz połączenie istnienia i formy w substancjach prostych. To właśnie odróżnienie substancji złożonych i prostych, dokonane wprawdzie przez Arystotelesa, zostało podjęte i rozwijane dopiero przez Awicennę. Tomaszowi pomogło w wykryciu strukturalnej różnicy między bytami materialnymi i bytami duchowymi, a także w powrocie do stanowiska Arystotelesa, według którego byt prosty jest pierwszym motorem w danej kategorii ruchu. Tomasz w awiceniańskich bytach prostych znalazł połączenie z istnienia i formy, a dystansując zarówno Awicennę, jak i

⁶⁶ „Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quamdam quae habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum... Et hoc modo corpus est integralis et materialis pars animalis quia sic anima erit praeter id... et erit super-adveniens ipsi corpori, ita quod ipsis duobus anima et corpore constituetur animal sicut ex partibus”. Roland-Gosselin, s. 13. „Non enim anima a iia forma est ab illa per quam in re illa poterant designari tres dimensiones”. Tamże, s. 14.

Arystotelesa, faktyczne i jedyne niezłożenie widział w bycie, ukonstytuowanym wyłącznie z aktu istnienia. Awiceniańskie substancje proste nie były więc niezłożone i nie były niezłożone także pierwsze motory. Dla Arystotelesa i Awicenny stanowiły one czystą formę. Taką formą była też dusza ludzka. Według Arystotelesa zasadą jednostkowienia duszy była materia, według Awicenny tą zasadą było ciało, posiadające formę cielesną warunkującą w materii trzy wymiary. Według Tomasza zasadą jednostkowienia była materia oznaczona, to znaczy materia w danej substancji, której forma - a w wypadku człowieka dusza - powodowała w tej materii trzy wymiary. Przypisując duszy, jako formie, powodowanie w materii trzech wymiarów, Tomasz odstępkuje od awiceniańskiej teorii formy cielesnej, współstanowiącej z materią dane ciało. Gdy więc Tomasz mówi, że ciało ludzkie jednostkuje duszę, która w substancji jest jedyną formą, wtedy już nie powtarza Awicenny. Głosi teorię, którą wyprecyzował posługując się ujęciami i Arystotelesa, i Awicenny.

Na Awicennę Tomasz powołuje się znowu, gdy w wyniku konfrontacji rodzaju, gatunku i różnicy z materią i formą, ukazuje wyraźnie, że rodzaj nie zawiera się w różnicy jako część istoty, lecz że jest bytem poza istotą⁶⁷. Tomasz więc ustala granicę między substancjami i gatunkami. Jeszcze, jak Awicenna, uważa rodzaj i gatunek za byty, lecz już nie traktuje istot jako części „pociętych” gatunków, a wkrótce uzna gatunek wyłącznie za pojęcie ogólne. Tomasz na razie tylko podkreśla za Awicenną, że rodzaj nie jest materią substancji i że różnica gatunkowa nie jest jej formą⁶⁸. Rozwija to zagadnienie wciąż podkreślając za Awicenną, że dana substancja, np. człowiek, nie jest sumą duszy i ciała, lecz że jest „animal rationale”. Nie jest jednak także sumą cielesności i rozumności. Jest bytem jednostkowym. I Tomasz dopowiada od siebie, że gdy nazywamy człowieka cielesnością i rozumnością używamy po prostu pojęć. To pojęciowe określenie człowieka także nie jest sumą pojęć, gdyż przecież definicja nie składa się z rodzaju i gatunku. Jest wskazaniem na różnicę między rodzajem i gatunkiem. Pojęcie „człowiek” wskazuje na formę i materię, lecz na formę nieokreśloną i na nieokreśloną materię. Nie jest ich sumą. „Podobnie więc człowiek nie jest sumą formy i materii oznaczonej. I znowu Tomasz przywołuje tu autorytet Awicenny, aby wyakcentować w swoich awicenizujących ujęciach, że istota substancji złożonej nie jest samą tą substancją, której

⁶⁷ „Genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae, sed solum sicut ens extra essentia”. Roland-Gosselin, s. 17.

⁶⁸ „Neque genus est materia, ...nec differentia forma”. Roland-Gosselin, s. 18.

istotę stanowi. W związku z tym możemy powiedzieć, że nazwa „człowieczeństwo” w ogólny i nieokreślony sposób wskazuje na gatunkową stronę człowieka, natomiast nazwa „człowiek” tak samo w sposób nieokreślony i ogólny wskazuje na jednostkę ludzką, w której materia oznaczona jednostkuje duszę, będącą formą tej materii.

W teorii ciała, prezentowanej w drugim rozdziale, Tomasz więc za Awicenną podaje trzy różne definicje ciała i ustala, że ciałem jest to, w czym można wyróżnić trzy wymiary. Za Awicenną podaje też, że źródłem tych wymiarów jest forma. Dla Awicenny była to forma cielesna, różna od formy substancjalnej. W teorii człowieka Tomasz precyzuje zagadnienie formy i wykazuje, że nawet obecność w ciele trzech wymiarów zależy od jednej formy substancjalnej, w tym wypadku od duszy rozumnej. Człowieka konstituuje więc ciało i dusza rozumna, uzasadniająca całą strukturę bytową człowieka. Tomasz modyfikuje tu awiceniańskie ujęcie formy, powtarza jednak Awicennę w analizie relacji między gatunkiem i jednostką. Znowu jednak odchodzi od Awicenny traktując gatunek nie tyle jako byt, ile raczej jako pojęcie.

Teoria ciała i teoria człowieka z drugiego rozdziału świetnie ukazują, jak Tomasz posługuje się akceptowaną erudycją, jak wiąże twierdzenia Arystotelesa i Awicenny lub awiceniańskie modyfikacje Arystotelesa, aby w tym awiceniańskim ujęciu postawić akcent, z kolei modyfikujący myśl Awicenny. Myśląc tymi zmodyfikowanymi ujęciami Tomasz dojdzie w czwartym rozdziale do nowego opisu struktury bytu. Teraz jednak wciąż jeszcze myśli referowaną erudycją. Możemy tylko podziwiać, jak bogata, wierna i pełna jest w „De ente et essentia” ta arystotelesowska i awiceniańska erudycja.

2.5.5. Rozdział trzeci poza piękną dyskusją Tomasza z Awerroesem na temat intelektu wspólnego - według Awerroesa dla wszystkich ludzi, jest w swej treści awiceniański.

Tomasz rozważa tu relację istoty do rodzaju, gatunku i różnicy. Trudno, oczywiście, rozstrzygnąć, czy Tomasz zgodnie z aktualnymi w jego czasach tematami filozofowania rozważa związek między gatunkiem i jednostką jako interesujące go zagadnienie, czy raczej tylko posługując się obiegowym tematem chce ukazać właśnie granice między pojęciami i rzeczami.

W każdym razie taki efekt uzyskuje. Czytelnik trzeciego rozdziału nabywa przekonania, że istota danej rzeczy nie jest częścią rodzaju, do którego przenosi ją

pojęcie istoty, że gatunek nie jest tożsamy z istotą, stanowiącą to, czym jest dana rzecz. Tomasz ponadto, rodzaj, gatunek i różnicę uważa za pojęcia. Wydaje się, że w ten sposób kwestionuje realność bytów możliwych, lecz takiego potwierdzenia nigdzie nie formułuje. W całym natomiast „De ente et essentia” utożsamiając „essentia” i „quidditas” na korzyść „essentia”, likwidując więc porządek możliwości i tym samym przyjmując tylko realne istoty oraz ich pojęcia, jednak wikła się w awicennański problem gatunkowego charakteru istot. Awicenna, jak wiemy, zwyczajnie odróżnił istoty jednostek, pojęcie istoty i gatunkowy porządek istot możliwych, jako modeli jednostek. Tomasz natomiast zagadnienie istoty sprowadza do problemu realności istot i do problemu podstaw ich definiowania.

Za Awicenną Tomasz wykazuje, że ponieważ człowiek jest konkretem, to wobec tego jego rozumność nie jest różnicą gatunkową, lecz podstawą tej różnicy. To, co mieści się w realnej jednostce, jest więc podstawą utworzenia określających ją pojęć. Mieszczącą się w jednostce istotę możemy ująć jako to, czym jest dany byt, oraz jako to, co w sposób nieokreślony zawiera w sobie te określone czynniki, które stanowią dany byt. Istotę lub naturę, jako nieokreśloną zawartość wskazującą na określone treści rzeczy, z kolei ujmujemy dwojako:

Gdy ujmujemy ją jako występującą w poszczególnej rzeczy, wtedy wszystko, co o niej mówimy, jest przypadłościowe. Mówimy np. że człowiek jest biały, dlatego że dana jednostka jest biała. Tego oto człowieka charakteryzuje biel, lecz nie jest ona cechą człowieka jako człowieka. Jest więc przypadłością istoty.

Gdy ujmujemy istotę nie w danej jednostce, lecz samą w sobie, wtedy możemy wskazać na istotowe czynniki człowieka: na rozumność i zwierzęcość.

Wynika z tego, że istota bytuje w jednostkach i w intelekcie, W obydwu wypadkach można jej przypisać przypadłości.

Istot bytujących w jednostkach jest tyle, ile jest jednostek. Tym istotom jako istotom nie możemy jednak przypisać ani realnego bytowania, ani ogólnego. Istota lub natura nie obejmuje więc żadnego bytowania, ani też żadnego nie wyklucza. Możemy ją przypisywać każdej rzeczy. Z tego względu istota lub natura jako bytująca w jednostkach, nie jest rodzajem lub gatunkiem. Gatunek i rodzaj bytują tylko w intelekcie. Są pojęciami ogólnymi. Tylko bowiem pojęcia nie zawierają żadnych ujednostkowień. Istota ujęta sama w sobie jest pojęciem. Swoim zakresem obejmuje wszystkie jednostki

ludzkie. Orzekamy ją jako rodzaj, gdy akcentujemy w niej zwierzęcość (materia nieoznaczona) lub orzekamy ją jako gatunek, gdy akcentujemy rozumność (forma intelektualna ujęta w sposób nieokreślony). Rodzaj i gatunek są więc przypadłościami istoty, gdy orzekamy je o niej jako pojęciu. Nie są natomiast przypadłościami istoty bytującej w jednostkach.

2.5.6. W rozdziale czwartym, gdy Tomasz przeciwstawia Awicbronowi pogląd, że dla większości filozofów inteligencje i dusze są substancjami oddzielnymi od materii i nie zawierającymi jej w sobie,

wyczuwamy pogląd Awicenny, mimo że Roland-Gosselin wiąże z tym ujęciem inne autorytety. Właśnie Awicenna odróżniał inteligencje i aniołów, a także dusze, i uznał je za substancje proste⁶⁹. W innym miejscu rozdziału Tomasz właśnie przytacza taki pogląd Awicenny godząc się z nim, że istotą substancji prostej jest sama ta substancja. Znaczy to, że istotą inteligencji i duszy jest wyłącznie forma, z którą nie wiąże się żadne przyjmujące ją „receptaculum”⁷⁰. Tym „receptaculum” w substancjach złożonych jest materia. Substancja prosta, nie mając w sobie materii, nie jest jednostkowana i zwielokrotniona. Jest wobec tego gatunkiem. Wiążąc ten pogląd z Awicenną Tomasz zacznie wykazywać, że substancje proste nie są czystym aktem, lecz jednak połączeniem aktu i możliwości, to znaczy istnienia i formy.

2.5.7. W rozdziale piątym stwierdzając, że w Bogu „istotą jest jego własne istnienie

– „essentia est ipsummet esse suum” Tomasz rozważa pogląd, według którego - jak twierdzą niektórzy filozofowie - Bóg nie ma istoty, jeżeli właśnie nie różni się ona od istnienia. Roland-Gosselin zwraca uwagę, że wśród tych filozofów należy wymienić Awicennę, który - jak wynika z przytoczeń - wyklucza w Bogu obecność istoty⁷¹. Zauważmy tylko, że w przytoczonych przez Roland-Gosselina tekstach Awicenny występuje termin „quidditas” („Primus non habet quidditatem”), co u Awicenny oznacza porządek

⁶⁹ Por. Awicenna, *Metafizyka*, tłum. M. Gogacz i zespół, Warszawa 1973, s. 176. Także Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 272.

⁷⁰Roland-Gosselin, s. 33. Seńko, s. 64.

⁷¹„Primus igitur non habet quidditatem... Primus non habet genus nec quidditatem”. Cytuję za Roland-Gosselinem, s. 37, przypis 1.

możliwych modeli gatunkowych. Jeżeli więc „*Primus non habet genus nec quidditatem*”, to jeszcze nie znaczy, że nie ma w nim istoty. Roland-Gosselin za Tomaszem utożsamia terminy „*essentia*” i „*quidditas*”, lecz tego utożsamienia nie można przecież odnieść do tekstów Awicenny. Jest ono słuszne w odniesieniu do tekstów Tomasza.

W innym miejscu rozdziału piątego wyjaśniając, że inteligencje są gatunkami, a dusze jednostkami, Tomasz znowu przytacza autorytet Awicenny i jego pogląd. Według tego poglądu jednostkowienie dusz i ich wielość sprawia ciało. To ciało, a tym samym materia, jest podstawą wyróżnienia dla danej jednostki jej rodzaju, natomiast forma, jest podstawą wyróżnienia różnicy gatunkowej. Forma nie stanowi tej różnicy, lecz właśnie podstawę jej wyróżnienia. W substancjach prostych forma jest całą ich istotą, stąd w tych substancjach nie ma podstawy do wyraźnego ustalenia różnicy gatunkowej. Ta istota jednak musi być podstawą różnicy między inteligencjami. Określamy ją przez ustalenie oddalenia od możności i zbliżenia do czystego aktu. Rodzajem dla istot substancji prostych, a więc czymś je łączącym, jest ich niematerialność.

2.5.8. W rozdziale szóstym, w którym Tomasz rozważa istotę przypadłości, za awiceniańską myśl uważa się stwierdzenie, że ponieważ materia i forma są częściami substancji, to w takim razie niektóre przypadłości wynikają z formy, a niektóre z materii⁷². Z Awicenną wiąże się także rozróżnienie przypadłości związanych z formą i materią ujętymi gatunkowo („*masculinum et femininum in animalibus*”) oraz przypadłości związane z materią ujętą rodzajowo po odejściu formy gatunkowej (kolor skóry człowieka). Roland-Gosselin za akcent awiceniański w wykładzie twierdzeń Arystotelesa uważa dokonane przez Tomasza podkreślenie, że niektóre przypadłości są wywołane w substancji przez jakąś rzecz zewnętrzną⁷³. Rozdział szósty zawiera więc bardzo mało myśli awiceniańskich. Jego treść jest właśnie głównie arystotelesowska.

2.6. Neoplatonizm „Księgi o przyczynach” w „*De ente et essentia*”

Neoplatonizm, który platońską wielość idei skontrastowanych z odbitkami zhierarchizował w drabinę bytów, wypełniających odległość między najwyższym i

⁷²Por. Roland-Gosselin, s.44 oraz przypis 3. Seńko, s. 70.

⁷³ „*Accidit ex agente exteriori*”. Roland-Gosselin, s. 46.

najniższym krańcem rzeczywistości (np. Jednia - materia, Bóg - materia, konieczność - możliwość, Duch absolutny - myśl, Omega - alfa), występuje w dwu typowych wersjach: klasycznej i średniowiecznej.

Neoplatonizm klasyczny rozpoznajemy po następujących cechach:

- 1) konieczna hierarchia hipostaz,
- 2) każda hipostaza jest główną przyczyną sprawczą hipostazy niższej,
- 3) sprawczość polega na emanacji istot,
- 4) różnice między hipostazami polegają na odległości od Jedni,
- 5) droga od Jedni jest ilościowym nabywaniem zwielokrotnień, droga do Jedni jest redukcją tych zwielokrotnień, a więc przekształcaniem się w hipostazę wyższą.

Neoplatonizm średniowieczny głosi:

- 1) hierarchiczny układ bytów między Bogiem i materią,
- 2) przyczyną sprawczą każdego bytu na danym szczeblu drabiny jest bezpośrednio Bóg,
- 3) sprawczość jest stwarzaniem,
- 4) różnice między bytami polegają na podobieństwie do Boga,
- 5) racją niedoskonałości, a więc braku ich podobieństwa do Boga, jest uwikłanie w materię, powrót do Boga polega, na moralnym i ascetycznym zdominowaniu materii przez duszę.

W „Księdze o przyczynach” występuje zarówno klasyczna, jak i średniowieczna wersja neoplatonizmu. Ten klasyczny neoplatonizm jest właśnie zmodyfikowany kreacjonizmem. W obu tych wersjach jest wyjaśniana struktura „esse”, odmiany „esse”, pochodzenie danego „esse” od przyczyny i pełnienie przez to „esse” funkcji przyczynowania.

W „De ente et essentia” Tomasz wymienia „Księgę o przyczynach” tylko - jak wiemy - w rozdziale czwartym i piątym. Studiując starannie traktat Tomasza natrafiamy jednak już w rozdziale drugim na dwa ujęcia, charakterystyczne dla neoplatonizmu „Księgi o przyczynach”.

W rozdziale drugim Tomasz mówi, że rzecz, która ma jedną doskonałość, nabywa także wyższej doskonałości. Zdarza się to, na przykład w człowieku, który posiada naturę zmysłową i naturę intelektualną. Podobnie z doskonałością, która polega na

posiadaniu przez daną rzecz trzech wymiarów, wyznaczonych w tej rzeczy przez jej formę, może połączyć się taka doskonałość, jak życie⁷⁴.

Rozważaliśmy już ten neoplatonicki *passus* w wykładzie poglądów Awicenny, występujących w drugim rozdziale „De ente et essentia”. Tu dorzucmy tylko, że Tomasz powtarzając ujęcia z pierwszego rozdziału „Księgi o przyczynach” może nie tyle miesza przypadłości z istotą, ile raczej wiernie ukazuje w neoplatonickiej dygresji to właśnie pomieszanie. Jest ono zresztą podwójne: ztraca się różnica między przypadłościami i istotą, a zarazem ztraca się różnica między ocenami i strukturalnymi czynnikami bytu, jeżeli forma substancji jest tym samym, co doskonałość. Tomasz za neoplatonikami twierdzi przecież, że „dana rzecz... ma taką doskonałość, iż może odczuwać i poruszać się”⁷⁵. Dodajmy, że ta doskonałość jest tym samym, co forma, która powoduje odczuwanie i ruch⁷⁶. Używanie zamiennie terminu „perfectio” z terminem „forma” powoduje najpierw, że taka przypadłość, jak doskonałość danego bytu, okazuje się jego formą, czyli czynnikiem współwystępującym z materią wewnątrz istoty tego bytu. Gdy jednak bliżej zanalizujemy doskonałość, uważaną głównie w teologii średniowiecznej właśnie za przypadłość, to okaże się, że doskonałość właściwie nie jest przypadłością, gdyż jej przyczyną nie jest substancja, ani jej forma i materia, uważane za przyczyny przypadłości. Doskonałość ma źródło w bycie zewnętrznym. Nie jest to jednak wydobywanie przypadłości z jej podmiotu przez byt zewnętrzny, a taką ewentualność prezentuje Tomasz w rozdziale szóstym „De ente et essentia”. Doskonałość np. moralna jest naszym odczytaniem relacji działania do jego przedmiotu, a doskonałość religijna ma źródło w Bogu, wnoszącym w nas swoją zbawiającą i uszczęśliwiającą miłość. Doskonałość wobec tego jest raczej oceną, która nas kwalifikuje pozytywnie lub negatywnie i uprawnia do nagrody lub kary, przyjaźni lub odrzucenia przez Boga. Jeżeli więc doskonałość nie tyle jest przypadłością lub stanem bytu, ile raczej oceną, to neoplatonizm miesza zarówno przypadłości z istotą, jak i oceny z realnym bytem.

Zauważmy też, że ujęciem, powtórzonym za „Księgą o przyczynach”, jest głównie wątek nakładania się form na dane „esse”, natury intelektualnej na naturę zmysłową. Tomasz zresztą głosząc strukturalną odrębność bytów, stworzonych jako te oto byty, nie

⁷⁴ Por. w tym rozdziale przypisy 42 i 43 oraz związane z nimi analizy w tekście rozprawy.

⁷⁵ „Si enim animal nominaret tantum rem quamdam quae habet talem perfectionem ut possit sentire et moveri...” Roland-Gosselin, s. 14.

⁷⁶ For. Roland-Gosselin, s. 15.

daje w swej metafizyce podstaw do przyjęcia neoplatońskiego poglądu, że np. zwierzę może przekształcić się w człowieka. Ujęciem bardziej w ogóle neoplatońskim jest wątek utożsamiania doskonałości z formą.

W rozdziale czwartym Tomasz powołuje się na dziewiątą tezę „Księgi o przyczynach” i przytacza z niej pogląd, według którego inteligencje są formą i „esse”. Dodaje, że forma oznacza w tej „Księdze” istotę lub naturę substancji prostej. Autorytet „Księgi o przyczynach” ma uzasadniać twierdzenie Tomasza, że inteligencje i dusze są połączeniem formy i istnienia. Tomasz wiąże z tym twierdzeniem także neoplatońskie uzasadnienie, które może być zarówno myślą Awicenny, jak i „Księgi o przyczynach”, że są formy bardzo oddalone od czystego aktu, powiązane z materią, i że są formy znajdujące się bardzo blisko czystego aktu, samodzielnie bytujące bez materii⁷⁷.

Wydaje się, że argument, którym jest teza z „Księgi o przyczynach”, tylko werbalnie broni poglądu Tomasza. „Esse” w „Księdze o przyczynach” nie oznacza istnienia, a Tomasz właśnie w czwartym rozdziale swego traktatu takie znaczenie wiąże z tym terminem. Według „Księgi o przyczynach” „esse” jest „receptaculum” formy. Tomasz przyjmuje więc tylko słowną wersję opisu struktury inteligencji powtarzając za „Księgą o przyczynach”, że inteligencja jest połączeniem formy i „esse”. W swojej teorii Tomasz właśnie zmienia znaczenie „esse” i jego rolę w strukturze bytu. „Esse” nie jest już podłożem formy, lecz jest aktem, jest istnieniem, które aktualizuje formę jako swą możliwość. Ukonstytuowanie inteligencji i duszy z formy i „esse” oznacza teraz dla Tomasza ukonstytuowanie z istoty i istnienia.

Natomiast neoplatoński argument, że byty mogą być bliżej lub dalej od czystego aktu, niczego nie tłumaczy i nie uzasadnia w metafizyce Tomasza. Może być tylko sposobem przybliżania neoplatonikom treści nowej tezy.

Rozdział piąty zawiera najwięcej tez neoplatońskich z „Księgi o przyczynach”. Nawet więcej, cały jest neoplatońskim wykładem innej, realistycznej treści teorii, wypracowanej przez Tomasza. Znaczy to, że Tomasz swoją teorię wewnętrznej budowy bytów, teorię wyrażoną w czwartym rozdziale w języku i twierdzeniach arystotelesowskich, teraz w rozdziale piątym wyklada w języku i twierdzeniach neoplatońskich. Można podziwiać u Tomasza umiejętność precyzyjnego mówienia tymi

⁷⁷ „Sed si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio sunt formae per se sine materia subsistentes”. Roland-Gosselin, s. 33.

dwoma językami: arystotelesowskim i neoplatońskim. Trzeba też podziwiać umiejętność wyrażenia w tych językach nowych treści, nowej teorii struktury bytu. Tomasz nie ma jeszcze swego własnego języka filozoficznego. W taki więc sposób operuje znanymi terminami filozoficznymi, że nowe treści są czytelne i zrozumiałe. Ten sposób polega nie na wymianie znaczeń, lecz na oznaczaniu znanymi terminami innego układu wewnętrznych czynników bytu. Właśnie „esse” nie jest podłożem, lecz aktem. Forma nie jest przyjmowana przez „esse”, lecz ona je przyjmuje, Stanowi „receptaculum” aktu, który ją czyni czymś rzeczywistym „Esse” nie jest, jak głosi „Księga o przyczynach”, warstwą bytowania, z którym wyciśnięta w nim forma tworzy daną istotę. „Esse” nie jest przypadłością, jak twierdzi w swej „Metafizyce” Awicenna, „Esse” jest aktem istnienia, wyodrębniającym byty, aktem zawsze połączonym z możliwością, która ogranicza istnienie lub - gdy to jest akt w obrębie istoty, nazywany formą - jednostkuje daną istotę. „Esse” nie powiązane z możliwością jest czystym aktem i jedynym Bytem pierwszym.

W rozdziale piątym Tomasz rozpoczyna wykład od teorii właśnie Bytu pierwszego, który jest takim aktem istnienia, że nie można do niego niczego dodać, gdyż każdy dodany czynnik bytowy czyniłby Boga czymś złożonym i likwidowałby jego odrębność i samoistną strukturę. Nawiązując do dziewiątej tezy „Księgi o przyczynach” Tomasz dodaje, że ta wyłączność istnienia, wyodrębniająca Boga, jest zarazem wyłącznością pełni dobra. Ta czysta, wyłącznie Boga stanowiąca pełnia dobroci, indywidualizuje Boga.

Omawiając z kolei inteligencje Tomasz stwierdza, że ich istota różni się od ich istnienia, że wobec tego istnienie to jest przyjęte przez formę i ograniczone na jej miarę. Sama ta forma, będąc istotą inteligencji, nie jest ograniczona, gdyż nie jest przyjęta przez materię. Ta forma i istota, zgodnie z ujęciami w „Księdze o przyczynach”, jest więc nieskończona wobec bytów położonych niżej, jest natomiast skończona wobec bytów wyżej położonych. Tę skończoność inteligencji powoduje to, że otrzymuje ona istnienie od bytu wyżej położonego, a jej nieskończoność ma źródło w tym, że nie jest ograniczona przez materialne „receptaculum”.

Mijając awiceniańskie analizy zagadnienia duszy możemy znowu wydobyć, niezauważony przez Roland-Gosselina, wątek neoplatoński z „Księgi o przyczynach”. Tomasz mówi bowiem, że swoistym rodzajem dla inteligencji jest ich niematerialność,

natomiast ewentualnym dla nich gatunkiem jest stopień ich doskonałości, to znaczy odległość od czystego aktu⁷⁸.

I raz jeszcze Tomasz powtarza ujęcia z „Księgi o przyczynach”. Wyjaśniając budowę substancji złożonych mówi bowiem, że ich istnienie jest skończone, gdyż przyjęte od innego bytu, i że także jest skończona ich istota, gdyż przyjęta przez materię oznaczoną. Zarówno więc istnienie, jak i istota tych substancji są ograniczone wobec bytów wyżej i niżej od nich stojących⁷⁹.

2.7. Inne warstwy erudycji

Każdy z omawianych nurtów filozoficznych, wchodzących w skład treści traktatu Tomasza, jest w tej rozprawie właściwie tylko sygnalizowany, gdyż pełne jego omówienie wymagałoby ponadto szczegółowego i wielostronicowego ukazywania w myśleniu Tomasza częstych przejść z wątków arystotelesowskich na awiceniańskie lub ściśle neoplatońskie. Wątki te, dające się łatwo identyfikować, stanowią w traktacie Tomasza ciąg często bardzo subtelnych analiz, które kończy odpowiedź o właściwych Tomaszowi akcentach egzystencjalnych, lecz wyrażonych w essencjalistycznej terminologii arystotelesowskiej i neoplatońskiej. Te więc dość subtelne analizy, przeprowadzone przez Tomasza, i jego odpowiedzi ukryte pod tradycyjną terminologią, a także częstą zmianę wątków erudycyjnych, nie łatwo ukazać właśnie w dość krótkiej rozprawie.

Także więc zasygnalizujmy tylko, że oprócz ukazanych w rozprawie takich nurtów, stanowiących odrębne wątki w treści traktatu Tomasza, jak myśl Arystotelesa, Boecjusza, Awicenny, „Księgi o przyczynach”, stwierdzamy ponadto w treści traktatu wbudowany w analizy nurt myśli Awerroesa i modyfikacje tych wszystkich autorów, czerpane przez Tomasza z tekstów Alberta Wielkiego. Należy też ukazać różnicę między ujęciami Tomasza, a akcentami stawianymi w podobnych tematach przez Aleksandra z

⁷⁸ „Una enim substantia separata convenit cum aliis in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum Et ideo ab eo quod consequitur illas in quantum sunt immateriales sumitur in eis genus... ab eo autem quod consequitur in eis gradum perfectionis sumitur in eis differentia”. Roland-Gosselin, s. 41. Seńko, a-i 69.

⁷⁹ „In substantiis compositis... etiam esse est receptum et finitum propter hoc quod ab alio esse habent, et iterum natura vel quidditas earum est recepta in materia signata. Et ideo sunt finitae et superius et inferius”. Roland-Gosselin s. 42.

Hales i Bonawenturę. Wyprecyzowanie tego wszystkiego pozwoli dopiero zarysować drogę refleksji Tomasza od erudycji, stanowiącej jego myślenie, do nowych akcentów, będących już jego egzystencjalną odpowiedzią. Wszystko to niech stanowi temat osobnego studium, które wymaga także dodatkowego badania tekstów.

3. Dyscypliny filozoficzne, metody i język traktatu

3.1. Metafizyka w traktacie Tomasza

Szeroko pojętym tematem „De ente et essentia” i terenem analiz jest przede wszystkim metafizyka. Tomasz wprawdzie rozważa głównie zagadnienie wewnętrznej struktury bytów, wszystkie jednak problemy metafizyki w jakimś stopniu podejmuje, a przynajmniej sygnalizuje. Posługuje się np. zagadnieniem przyczyn, lecz rozważa bliżej tylko przyczynę sprawczą. Skupia całą uwagę na problemie istnienia i istoty. Wykłada ten problem, jak wiemy, w rozdziałach czwartym i piątym, przygotowując czytelnika do recepcji nowych rozwiązań poprzez analizę istoty w rozdziałach wcześniejszych. To zagadnienie, a zarazem zasadnicze akcenty, potrzebne do sformułowania teorii istnienia i istoty, Tomasz wypracowuje posługując się w przeważającej części logiką Arystotelesa. Odnosi się niekiedy wrażenie, że Tomasz czyni logikę wprost metodą analizy problemów metafizyki. Gdy jednak rozpoczyna wykład teorii struktury duszy, sięga także do teorii poznania. I nie wiadomo, czy Tomasz dostrzegł tu niewystarczalność zakresowych analiz z dziedziny logiki, czy po prostu nawiązał do właściwego Awicennie wyprowadzania problemów metafizyki z analiz teoriopoznawczych. Tym analizom teoriopoznawczym daje funkcję zarazem punktu wyjścia, jak i argumentu. Jest to punkt wyjścia do ukazania niezależności intelektu od materii w jego funkcjach poznawczych, a zarazem jest to właśnie także jeden z argumentów, że bytowa struktura duszy nie wymaga materii, jako koniecznego w duszy czynnika strukturalnego.

W treści traktatu najwyraźniej więc rysują się trzy dyscypliny filozoficzne: metafizyka, logika i teoria poznania. Przed omówieniem metafizyki rozważmy przez chwilę miejsce w traktacie zagadnień logiki i teorii poznania.

Budując swoje analizy metafizyczne głównie z przymysłów Arystotelesa i Awicenny, Tomasz z ujęć tych dwóch autorów czerpie w dużym stopniu także erudycję z zakresu logiki. Zarówno dla Arystotelesa, jak i dla Awicenny, centralnym zagadnieniem logiki jest definicja i dowód. Definicja służy do prawidłowego określenia pojęć przez odniesienie ich do gatunku i rodzaju, dowód polega na znalezieniu dla danego sądu, utworzonego z pojęć, takiego sądu ogólniejszego, który by był racją sądu mniej ogólnego. W dziedzinie więc pojęć i sądów, jak to określił Awicenna, „zachodzi stan przekształcania nieznanego w znane za pośrednictwem znanego”⁸⁰.

W „De ente et essentia” Tomasz dużo miejsca poświęca właśnie definiowaniu podstawowych pojęć metafizyki. Wciąż odnosi je do właściwego im gatunku i rodzaju. Z analizy zawartości pojęć tworzy nawet dowód, z którego ma wynikać dana teza metafizyki. Analizując przecież treść pojęcia istoty Tomasz doszedł do wniosku, że zachodzi różnica między realną istotą i realnym istnieniem⁸¹. Studiując „De ente et essentia” trudno oprzeć się wrażeniu, że Tomasz czyni logikę wprost sposobem analizy zagadnień metafizycznych. Zauważmy więc, że w traktacie Tomasza nie znajdujemy rozważań, które byłyby wykładem logiki lub jej tworzeniem. Tomasz posługuje się logiką Arystotelesa i Awicenny w wykrywaniu i uzasadnianiu twierdzeń metafizyki. Można by z traktatu Tomasza wydobyć rodzaje definicji i odmiany stosowanych dowodzeń rekonstruując w ten sposób warstwę zagadnień, przeniesionych do traktatu z logiki Arystotelesa i Awicenny. Pomijamy jednak to interesujące zadanie. A ponieważ Tomasz traktuje logikę jako odmianę argumentacji, bliższe uwagi na temat funkcji logiki w metafizyce Tomasza przenieśmy do rozdziału na temat stosowanych w traktacie odmian argumentacji.

Powiedzmy też zaraz, że podobnie usługową rolę wobec metafizyki pełni w tekście Tomasza teoria poznania. Nie służy ona, jak logika, do precyzowania znaczeń terminów metafizycznych, jest jednak często argumentem rozstrzygającym prawdziwość jakiejś tezy metafizyki, np. że poznanie intelektualne wskazuje na

⁸⁰ Awicenna, *Księga wiedzy*, tłum. B. Składanek, Warszawa 1974, s. 7.

⁸¹ Por. Seńko, s. 65.

strukturalną niezależność duszy od materii. Pełni też rolę punktu wyjścia jakichś zagadnień. Ta rola teorii poznania jest widoczna już we wstępie. Tomasz stwierdza tu właśnie, że ponieważ według Awicenny intelekt ujmuje najpierw byt i istotę, te dwie sprawy przede wszystkim trzeba uczynić przedmiotem analizy. Można nawet powiedzieć, że cała metafizyczna tematyka traktatu bierze początek z tego właśnie teoriopoznawczego faktu i twierdzenia. Nie znaczy to, że Tomasz miesza ujęcia teoriopoznawcze z ujęciami metafizycznymi. Czyni tylko teorię poznania punktem wyjścia analizy, dzięki której wykrywa stany bytowe, opisywane w twierdzeniach metafizycznych.

We Wstępie więc traktatu przytoczona teza teoriopoznawcza wyznacza temat całego tekstu. Drugą wyraźną dygresją teoriopoznawczą jest dopiero w rozdziale trzecim polemika z Awerrosem na temat intelektu. W polemice tej dominuje teoriopoznawcze zagadnienie „species”. Wielką analizę metafizyczną, prowadzącą do ukazania egzystencjalnej teorii bytu w czwartym rozdziale Tomasz rozpoczyna także od stwierdzeń teoriopoznawczych, że właśnie wspomniana już zdolność intelektualnego poznania wskazuje na strukturalną niezależność duszy od materii. Dwie więc najważniejsze sprawy w traktacie: sam temat i punkt wyjścia teorii ukonstytuowania się bytu z istnienia i istoty Tomasz czerpie z teorii poznania. Ponieważ te wykorzystane przez Tomasza tezy teoriopoznawcze pełnią także rolę argumentu, zostaną bliżej scharakteryzowane w rozdziale o odmianach argumentacji.

Samą metafizykę Tomasza z „De ente et essentia”, jak zresztą każdą metafizykę, należy prezentować w kilku aspektach. Może to być aspekt metodologicznej struktury metafizyki, ukazywanie kolejno warunkujących się zagadnień wynikających z wybranego punktu wyjścia, charakteryzowanie formuły problemów i stosowanych uzasadnień. Może to być także prezentowanie - co spotykamy najczęściej w podręcznikach - zespołu samych odpowiedzi wraz z uzasadnieniami, informacja ukazująca wyróżniające autora akcenty. Taki aspekt badawczy pozwala np. na diachroniczne ukazanie treści „De ente et essentia” jako jednolitego bloku ujęć. W wypadku tekstu Tomasza nie daje szans odróżnienia egzystencjalnej metafizyki Tomasza od arystotelesowskiej i awiceniańskiej erudycji. Dodajmy, że stosowany w tej rozprawie aspekt identyfikowania różnych od myśli Tomasza nurtów i warstw erudycyjnych, nie jest jednak ujęciem synchronicznym, Synchronia jest dialektyczną

konfrontacją struktur, stanowiących syntagmat warunkujących się pozycji i wartości obiektów. Aspekt identyfikowania twierdzeń jest po prostu zabiegiem wyodrębniania spójnej myśli danego autora i jest ukazywaniem tylko tego, co dany autor sam wypracował. Identyfikowanie twierdzeń danego autora może więc być trzecim z kolei aspektem ukazywania metafizyki, obok aspektu śledzenia układu twierdzeń i aspektu ujęć scalających odpowiedzi.

Dość powszechny w wykładzie tomizmu aspekt, polegający na prezentowaniu wszystkich odpowiedzi zawartych w tekście Tomasza, stwarza wspomnianą już trudność pomylenia jego twierdzeń z przytaczaną erudycją. W odniesieniu do „De ente et essentia” taki aspekt zastosował Roland-Gosselin we Wstępie do cytowanej tu edycji łacińskiej wersji traktatu. Trudno jednak uznać np. arystotelesowski kształt problemu i arystotelesowskie formuły językowe za myśl i ujęcie Tomasza. Możliwa jest natomiast taka analiza, w której prezentuje się kolejno podejmowane w tekście tematy (problemy) i zarazem ukazuje się zidentyfikowane rozwiązania. Tak zorganizowana prezentacja jest zresztą możliwa dopiero po dokonaniu identyfikacji twierdzeń, występujących w tekście. Jest więc możliwa w tej rozprawie dopiero teraz, jako dalszy sposób ukazywania problemowej zawartości traktatu. Możliwość i użyteczność takiej prezentacji tylko sygnalizujemy, odkładając jej realizację do innej okazji, np. jeszcze obszerniejszego studium na temat treści tekstu „De ente et essentia”. Aspekt badawczy, polegający na identyfikowaniu w „De ente et essentia” twierdzeń Tomasza, jest realizowany w drugim rozdziale tej rozprawy. Pozostaje do omówienia aspekt metodologicznej struktury metafizyki zawartej w traktacie Tomasza.

I znowu należy odróżnić strukturę całej metafizyki w „De ente et essentia” od struktury metafizyki ściśle przypisywanej Tomaszowi, jako jego własne, egzystencjalne rozwiązanie problemów metafizycznych. Obydwa te tematy zasługują na zreferowanie. Podejmiemy tu próbę scharakteryzowania metodologicznej struktury metafizyki przypisywanej ściśle Tomaszowi.

Ściśle Tomaszowe odpowiedzi metafizyczne dotyczą bytowej struktury duszy, inteligencji i Boga, to znaczy - według terminologii przyjętej w „De ente et essentia” - tak zwanych substancji prostych. Strukturę bytową substancji złożonych i przypadłości Tomasz na ogół prezentuje tak, jak ją ukazał Arystoteles, oczywiście uwzględniając modyfikacje awiceniańskie. Jeszcze jednak nie akcentuje w tych substancjach „esse”

różnego od formy i materii. Mówi wprawdzie, że natura może mieć dwojakie „esse”: w jednostkach i w pojęciu, lecz nie oznacza to istnienia dodanego do istoty. Oznacza to tylko, że czym innym jest byt jednostkowy i czym innym pojęcie. Dziwi to pominięcie przez Tomasza istnienia w opisie bytowej struktury substancji złożonych. Akt istnienia wyraźnie występuje w metafizycznym opisie bytowej struktury dopiero substancji prostych.

Punktem wyjścia lub twierdzeniem rozpoczynającym wykład teorii struktury substancji prostych, jest w czwartym rozdziale zespół przytoczonych poglądów metafizycznych, skontrastowanych z danymi teorii poznania. Tomasz wymienia dwa poglądy: dusze i inteligencje zawierają w swej istocie materię, dusze i inteligencje nie zawierają w sobie materii. Tym poglądom Tomasz przeciwstawia teorię, według której intelektualne poznanie rzeczy polega na ujęciu jej bez uwarunkowań materialnych. Jest znamienne, ciekawe, ukazujące przyjmowaną w XIII wieku budowę argumentacji i wykładu, że Tomasz nie odwołuje się do rzeczywistości, ani do wniosków swoich dotychczasowych ustaleń w poprzednich rozdziałach traktatu, lecz rozpoczyna wykład i analizę od zestawionych poglądów metafizycznych i teoriopoznawczych⁸². Tomasz więc wychodzi z erudycji. Porządkuje ją i każe poprzez nią widzieć rzeczy przy pomocy formułowanego przez siebie opisu. Na to odnośnienie do rzeczy wskazuje w tym zespole wyjściowych poglądów jedno zdanie, a mianowicie, że dusze i inteligencje posiadają zdolność intelektualnego poznania⁸³. Poznanie to Tomasz zaraz wyjaśnia nie w jakichś bytowych sytuacjach koniecznościowych, lecz przy pomocy arystotelesowskiej teorii popierającej pogląd, że dusze i inteligencje nie zawierają w swej istocie żadnej materii. Opierając się więc na arystotelesowskiej teorii poznania Tomasz przyjmuje jeden z przytoczonych poglądów i wyraża go w niedyskusyjnej dla neoplatoników wersji, że dusze i inteligencje są ukonstituowane właśnie z istoty i z „esse”.

Tomasz wyczuwa potrzebę dokładniejszego uzasadnienia przyjętej teorii. Najpierw nie precyzuje bliżej, co rozumie przez „esse”, jak gdyby przygotowując

⁸² Wielu dziś pracującym metodologom metafizyki wydaje się, że problemy metafizyczne wyznacza rzeczywistość. Nie powstają one w zespole poglądów ani przyrodniczych, ani na terenie ideologii lub kultury. Może być natomiast tak, że odpowiedzi na pytania, wyznaczone przez rzeczywistość, szuka się przy pomocy branych z kultury i historii filozofii już sformułowanych teorii, stanowiących sposób opisu bytu. Stosowanie różnych opisów bytu pozwala intelektowi filozofa precyzyjniej rozumieć rzeczywistość i dokładniej ją opisywać, to znaczy formułować odpowiedź filozoficzną.

⁸³ „Cuius dicti ratio potissima est ex virtute intelligendi quae in eis est”. Roland-Gosselin, s. 50-31.

neoplatoników do szokujących sprecyzowań. Cały wysiłek skupia na wykazaniu, że formy, jako samodzielne istoty, nie muszą bytować wyłącznie z materią. Podaje dwa argumenty:

- 1) formy są przyczynami bytowania materii, a przyczyny nie zależą w swym bytowaniu od skutków;
- 2) formy przebywające blisko pierwszej przyczyny są tak oddalone od materii, że jej w sobie już nie zawierają.

Tomasz więc daje argument arystotelesowski i neoplatoński, znowu jak gdyby ubezpieczając się wobec dwu grup sprzeczności.

Uzasadniając, że dusze i inteligencje są wyłącznie formami, Tomasz poszerza problematykę. Wykazuje, że dusze i inteligencje nie są czystymi aktami. Posługuje się rozumowaniem Awicenny: „Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, jest wobec niej czymś zewnętrznym i tworzy z nią byt złożony... Nie można... pojąć istoty nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Otóż można pojąć istotę rzeczy nie ujmując jednocześnie jej istnienia... Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje rzecz, której istotą jest istnienie”⁸⁴. Różnica więc między pojęciem istoty i pojęciem istnienia wskazuje na podobną różnicę w rzeczywistości. Forma duszy i inteligencji jest istotą, z którą łączy się w jeden byt jej istnienie. Przy okazji Tomasz ustala bytową strukturę Boga: Jest to wyłącznie samo istnienie.

Tomasz znowu poszerza, a zarazem precyzuje problematykę. Ukazuje związek między substancjami prostymi i Bogiem. Istoty nie mogą być przyczynami swego istnienia, gdyż przyczyna nie może być zarazem skutkiem. Istoty otrzymują więc istnienie od Bytu pierwszego, który jest samym istnieniem.

I wreszcie Tomasz dokonuje przebudowy tezy neoplatońskiej istnienie jest czymś uzyskanym przez formę. Podmiot, który przyjmuje, jest możliwością. To, co przyjmowane, jest aktem. Istnienie wobec tego jest aktem, forma jako istota jest możliwością. „Esse” jest więc aktem, a nie podłożem istot. Ponadto ukonstytuowanie inteligencji z istnienia i istoty powoduje je zwielokrotnienie, tak jak połączenie duszy z materią czyniło duszę bytem jednostkowym.

⁸⁴ „Quidquid enim non est de intellectu essentiae... hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia... potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo... Ergo patet quod esse est aliud ab essentia... Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse”. Roland-Gosselin, s. 34.

Po dokonaniu tych sprecyzowań Tomasz w rozdziale piątym wykazuje neoplatonikom, że jego propozycja jest zgodna z teorią złożenia inteligencji „ex finito et infinito”. Wynikałoby z tego, że jego teza dopowiada i precyzuje uznane poglądy Anzelma z Canterbury, Augustyna i „Księgi o przyczynach”. Arystoteles i Awicenna, których Tomasz prezentuje i na których opiera swoje sprecyzowania, mogą być wprowadzeni do zespołu autorytetów.

O metafizyce Tomasza możemy powiedzieć, że wychodząc z przytoczonych poglądów metafizycznych i teoriopoznawczych Tomasz precyzuje różnicę między substancjami zawierającymi materię i nie posiadającymi jej w swej istocie. Przy pomocy rozumowań Awicenny wiąże z formami różne od nich istnienie. Wykazuje, że jest ono aktem, a nie możliwością („receptaculum”) lub przypadłością.

Cały czas w swym wykładzie Tomasz precyzuje i dopowiada rozwiązania wciąż przekonując ewentualnych przeciwników swej tezy, że głosi ujęcie zgodne z ich twierdzeniami. Stawiając nowe akcenty usiłuje wywołać wrażenie, że wprowadza Arystotelesa i Awicennę do zespołu powag, gdyż także oni kształtują rozumienie rzeczywistości.

Swoją metafizykę Tomasz buduje więc w ten sposób, że uzyskaną w poglądach wyjściowych tezę precyzuje i uzasadnia. Każde sprecyzowanie i uzasadnienie dostarcza nowych informacji. Tomasz podejmuje te nowe tezy, uwyrażnia je i także uzasadnia uzyskując przy tym nowe kolejne twierdzenia. Uzasadnieniem są także poglądy uznanych autorytetów. Poglądy te, dość często przytaczane, pozwalają Tomaszowi ukazywać zgodność jego nowych ujęć z uznanymi rozwiązaniami. Ta zgodność konfrontowanych stanowisk jest dla Tomasza najpełniejszym i rozstrzygającym uzasadnieniem.

3.2. Metody analizy i odmiany argumentacji

Przypomnijmy najpierw, że Tomasz buduje treść swego traktatu głównie z twierdzeń metafizyki Arystotelesa. Pierwsze dwa rozdziały są nawet wyłącznie arystotelesowskie i dopiero w następnych pojawiają się inne jeszcze nurty i języki filozoficzne. Główna metoda analizy rzeczywistości jest w traktacie także arystotelesowska. Metoda ta polega - jak wiemy - na poszukiwaniu wewnątrz danego bytu stanowiących

ten byt czynników strukturalnych. Nie jest to metoda platońska, według której poszukuje się istoty bytu w jego relacjach z innymi bytami. Zresztą i taką metodę Tomasz stosuje w niektórych fragmentach tekstu. Nie jest to jednak główna metoda analizy, lecz dodatkowy sposób prezentowania twierdzeń. Główna metoda analizy polega właśnie na ustalaniu istotowej zawartości bytu.

1. Zanim Tomasz w rozdziale drugim posłuży się wyraźnie tą metodą, najpierw w rozdziale pierwszym ustali znaczenia i desygnaty podstawowych terminów metafizyki arystotelesowskiej tworząc swoisty słownik filozoficzny. W rozdziale drugim, zgodnie z metodą arystotelesowską i posługując się zdefiniowanymi wcześniej terminami, Tomasz rozpoczyna analizę od właśnie arystotelesowskiego stwierdzenia, że „w substancjach złożonych stwierdzamy materię i formę, jak na przykład w człowieku duszę i ciało”⁸⁵. To opisywanie wewnętrznej zawartości bytów stwierdzamy także w następnych rozdziałach.

Możemy więc powiedzieć, że dominującą w traktacie i główną metodą analizy rzeczywistości jest ustalanie przez Tomasza koniecznych czynników strukturalnych stanowiących dany byt. Dodajmy w tym miejscu dla pełni obrazu, że tę arystotelesowską metodę opisu bytu Tomasz przekształca w opis egzystencjalny. To przekształcenie ma źródło nie w celach opisu, lecz w jego wynikach. I Arystotelesowi i Tomaszowi chodzi o ustalenie wewnątrz bytu stanowiących ten byt koniecznych czynników strukturalnych. Arystoteles jednak wykrył w bytach tylko ich zawartość treściową, a tym samym istotową. Tomasz dostrzegł, że w opisie bytu nie może zabraknąć ujawnienia czynnika urealnającego istotę, to znaczy istnienia. Arystoteles, oczywiście, traktował byty jako rzeczywiste. W swoim jednak opisie tych bytów ukazywał tylko ich istotę. Tomasz w opisie bytu uwzględnił także istnienie będące aktem wobec istoty. Zmienił się więc opis bytu. Nie wystarczyło za Arystotelesem mówić o formie i materii, tworzących istotę. Trzeba było teraz mówić o istnieniu i istocie, w której jest forma i materia. Ten właśnie wypracowany przez Tomasza opis bytu nazywamy opisem egzystencjalnym.

2. Pojawiająca się w traktacie także już w drugim rozdziale i powtarzająca się w rozdziałach następnych kolejna metoda analizy polega na bliższym charakteryzowaniu wewnętrznych czynników strukturalnych bytu, a także relacji zachodzących między

⁸⁵ „In substantiis igitur compositis materia et forma notae sunt, ut in homine anima et corpus”. Roland-Gosselin, s. 6.

tymi czynnikami, przy pomocy logicznych pojęć, rodzaju, gatunku i różnicy gatunkowej. Jest to zabieg definiowania pojęć takich, jak materia, forma, istota, dusza, ciało, człowiek, lecz zarazem jest to zabieg charakteryzowania desygnatów tych pojęć, samej materii i formy wewnątrz istoty, a także duszy i ciała stanowiących człowieka. Tomasz więc posługuje się logiką lub właściwymi logice operacjami na zakresach, aby prawidłowo definiując pojęcia wskazywać wyraźniej na znajdujące się wewnątrz danego bytu stanowiące ten byt konieczne czynniki istotowe oraz drugorzędne czynniki przypadłościowe. Może jednak niepokoić to, że temu zabiegowi definiowania i operacjom na zakresach Tomasz daje rangę wyjaśniania stanów wewnątrzbytowych, rangę wprost argumentu uzasadniającego twierdzenia metafizyki. Jest w każdym razie faktem, że takich zabiegów i operacji Tomasz dokonuje, i że stanowią one metodę analizy, a zarazem argument.

Rozważmy w tekście Tomasza tę funkcję metody badawczej, którą nazywamy tu argumentem. Metoda analizy, choćby platońska lub arystotelesowska, jest sposobem wykrywania i opisywania czegoś ze względu na cel badań. Dla Platona i dla Arystotelesa celem badań był opis bytu. Platon, jak każdy z nas, dochodził do swych ujęć z zastanej tradycji filozoficznej. W tej tradycji miał do dyspozycji metodę dialektyczną, która zrodziła się z naturalnego odróżnienia rzeczy, np. zimne-ciepłe. Platon także więc kontrastował rzeczy i ujęcia szukając ponadto dla tych rzeczy i ujęć, zasugerowany matematyką, czegoś zupełnie pierwszego, swoistego dla obu porządków aksjomatu. Wyniki tych poszukiwań były różnorodne i bogate, a wśród nich odpowiedzią filozoficzną stała się relacja, zachodząca między kontrastowanymi rzeczami i ujęciami. Arystoteles, patrząc na te wyniki, zmodyfikował metodę analizy: zaproponował ustalanie wewnątrz rzeczy stanowiących je czynników bytowych. I znowu ze względu na wyniki analizy, konfrontowane z samą rzeczywistością, Tomasz nie tyle zmienił arystotelesowską metodę, ile raczej poszerzył zakres opisywanych czynników strukturalnych bytu. Metoda analizy nie tyle w swym celu, ile w swych wynikach sama swoiście się potwierdza pełniąc więc funkcje argumentu.

Podobnie logika, a głównie zabieg definiowania i porównywanie materii, formy, istoty z rodzajem i gatunkiem, stosowane przez Tomasza w „De ente et essentia”, dawały w etapie wyników odpowiedzi, które będąc jasnym i precyzyjnym scharakteryzowaniem stanów bytowych stawały się zarazem argumentem.

Taką właśnie funkcję zarazem argumentu pełni w tekście Tomasza metoda analizy.

3. Analizując wewnętrzne czynniki strukturalne bytu i omawiając zachodzące między nimi relacje, przy pomocy pojęć logiki, Tomasz stosuje zarazem metodę dialektyczną. Kontrastuje przecież materię i formę jako dwa równorzędne czynniki „składowe” istoty, kontrastuje rodzaj i gatunek. Ten zabieg kontrastowania jest obecny w tekście od samego początku. Tomasz w rozdziale pierwszym przeciwstawia różne określenia pojęć filozoficznych. W rozdziale drugim kontrastuje właśnie materię i formę, ciało i duszę. W rozdziale trzecim mówi o naturze w rzeczach i o naturze ujętej przez intelekt. W rozdziale czwartym zestawia dwa poglądy: dusza zawiera materię w swej istocie, dusza nie zawiera materii. Są to tylko przykłady kontrastowania, których z każdego rozdziału można przytoczyć o wiele więcej. Narzuca się więc wniosek, że w ramach głównej, arystotelesowskiej metody analizy, dla uwyrażnienia związków między wewnątrzbytowymi „składnikami” istoty, a także dla uwyrażnienia różnic między pojęciami i opiniami, Tomasz stosuje w równym stopniu zarówno logiczne operacje zakresowe, jak i kontrastującą dialektykę. Występują one w myśleniu Tomasza jako sposób ukazywania różnic między rzeczami, między pojęciami, między rzeczami i pojęciami, itd.

4. Dialektyka, obecna w tekście Tomasza, w wielu wypadkach ma swą właściwą wersję kontrastowania czynników równorzędnych. Często jednak Tomasz ukazując w tym kontrastowaniu interesującą go różnicę, splata z tym przeciwstawieniem porównanie jakiegoś czynnika zakresowo uboższego z czynnikiem zakresowo szerszym lub czynnika mniej doskonałego z czynnikiem doskonalszym. Stosując takie porównanie, Tomasz przekształca dialektykę w metodę apofatyczną. Oto przykład tego łagodnego przejścia dialektyki w apofatykę: „Można się o tym przekonać obserwując różnicę zachodzącą między ciałem jako częścią zwierzęcia i ciałem ujętym rodzajowo”⁸⁶. Szukając różnicy Tomasz kontrastuje tu coś oznaczonego z czymś nieoznaczonym. Stosuje w tym wypadku dialektykę. Zarazem także porównuje część z całością, aby

⁸⁶ Seńko, s. 56. „Hoc autem quomodo contingat, videri potest si inspiciatur qualiter differt corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus”. Roland-Gosselin, s. 12.

potwierdzić różnicę, i aby kilka wierszy dalej również wykazywać, że „zdarza się jednak, iż coś posiadając jedną doskonałość nabywa także wyższej doskonałości”⁸⁷.

Właśnie porównanie czegoś mniej doskonałego z czymś doskonalszym, szukanie nie różnic, lecz podobieństwa i możliwości połączenia, spotkania się dwu różnych rzeczywistości, wyznacza metodę apofatyczną.

Metoda apofatyczna ma w tekście Tomasza także swoją pełną i właściwą wersję, która polega na porównaniu czegoś np. doskonałego z czymś już nie tylko doskonalszym, lecz z czymś właśnie najdoskonalszym. W tym bowiem porównaniu czegoś z proporcjonalnym absolutem jawi się specyfika i odrębność tego czegoś podobnego do absolutu. Oto przykład właściwej wersji tej metody: „Gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy mógł spełniać funkcje wszystkich władz, ten mając jedną władzę miałby wszystkie”⁸⁸. Tomasz porównuje tu wielość z jednością przypisując swoistej jedni pełnię tego, co stanowi specyfikę czegoś szczegółowego, podobnego do tej proporcjonalnej jedni. Jeszcze wyraźniej pełna wersja tej metody występuje w przytoczonych ujęciach z „Księgi o przyczynach”. W ujęciach tych jest zresztą jej właściwe miejsce, gdyż stanowi ona neoplatoński sposób postępowania badawczego. Oto tekst, np. „Substancje tego rodzaju są nieskończone w porównaniu z bytami od nich niższymi”⁸⁹. Chodzi tu, oczywiście, o inteligencje, które są głównymi przyczynami sprawczymi każdej inteligencji niższej. A już wszystkimi blaskami i typowymi elementami swej metodologicznej struktury metoda ta narzuca się czytelnikowi tekstu Tomasza w fragmencie, którego Tomasz nie usprawiedliwia żadnymi przytoczeniami, mimo że jest to fragment w swej treści klasycznie neoplatoński: „Substancje pozbawione materii łączy to, że są niematerialne, a odróżnia od siebie stopień ich doskonałości, to znaczy stopień zbliżenia do aktu czystego”⁹⁰. Mamy tu problem podobieństwa jednej inteligencji do drugiej, a także podobieństwa inteligencji wyższych do czystego aktu. Zarazem odległość od czystego aktu i stopień zbliżenia do możliwości, to znaczy

⁸⁷ Daję tu przekład inny niż propozycja W. Seńki. Wersja W. Seńki: „Zdarza się jednak, iż coś posiadając jedną formę nabywa formy jeszcze doskonalszej”. Seńko, s. 56. Por. „Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem ad ulteriorem etiam perfectionem pertingat”. Roland-Gosselin, s.12. Seńko więc w tym miejscu, doprecyzował myśl Tomasza i uwolnił ją od ciekawego, neoplatońskiego akcentu.

⁸⁸ Seńko, s.67.

⁸⁹ Seńko, s.68.

⁹⁰ Seńko, s. 69. „Una enim substantia separata convenit cum aliis in immaterialitate et differunt ab invicem in gradu perfectionis secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum”. Roland-Gosselin, s. 41.

porównanie inteligencji z czystym aktem wyznaczają specyfikę i odrębność poszczególnych inteligencji, spośród których inteligencje bardziej oddalone od możliwości są bardziej właśnie podobne do Boga. Tomasz ponadto mówi bowiem, że „różnią się one między sobą w zależności od stopnia ich aktualności potencjalności, to znaczy najwyższe, bardziej zbliżone do bytu pierwszego, więcej mają aktu, a mniej możliwości”⁹¹.

Metoda apofatyczna nie jest jednak w tekście traktatu Tomasza metodą główną. Jest dodatkowym sposobem analizy związków między bytami. Tomasz właśnie, gdy w arystotelesowski sposób ustalił bytową strukturę inteligencji, z kolei przy pomocy metody apofatycznej ukazuje tylko różnice między Bogiem i inteligencjami, a zarazem charakteryzujące każdą inteligencję podobieństwo do Boga. Metoda ta ponadto nie jest w tekście tak często używana, jak pomocnicza metoda operacji zakresowych i metoda dialektyczna. Występuje ona przede wszystkim w rozdziale piątym. Jest obecna w rozdziale czwartym, a jej słabszą wersję stwierdzamy już w fragmentach rozdziału drugiego.

5. Sygnalizowano już w tej rozprawie, że Tomasz w niektóre wersje zastosowanej w swym tekście metody apofatycznej wbudował metodę analogii⁹². Analiza tej analogii ujawniła, że jest to analogia właściwej proporcjonalności ogólnej. Nie ulega wątpliwości, że Tomasz w rozdziale piątym formułując ujęcie apofatyczne nadał mu strukturę analogii właściwej proporcjonalności ogólnej, w tym właśnie cytowanym fragmencie ze s.38-39. Nie ulega też wątpliwości, że w każdym ujęciu apofatycznym, ze względu na poszukiwane tam lub stwierdzane podobieństwo między dwoma bytami, znajduje się przynajmniej ślad analogii, którą Tomasz uczyni z czasem jednym z głównych sposobów uzyskiwania twierdzeń metafizyki⁹³. Staranniejsza analiza tekstu „De ente et essentia” ujawnia, że także w tym traktacie Tomasz posługuje się wyraźnie np. analogią proporcjonalności właściwej nie tylko ogólnej, lecz także transcendentalnej, to znaczy zabiegiem badawczym o najwyższej w metafizyce randze argumentu. Analogię tę zawiera następujący tekst: „Rzecz, która bierze coś od innej rzeczy, pozostaje w możliwości w stosunku do tego, co przyjmuje. To zaś, co przyjęła, jest dla niej aktem;

⁹¹ Seńko, s. 66. „Est ergo distinctio earum ad invicem secundum gradum potentiae et actus, ita quod intelligentia superior quae magis propinqua est primo habet plus de actu et minus de potentia”. Roland-Gosselin, s. 36.

⁹² Por. w rozdziale pierwszym rozważania związane z przypisem 17, dotyczące tekstu Tomasza ze s. 38-39 w wydaniu Roland-Gosselina.

⁹³ Por. np. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

forma więc, czy też istota inteligencji jest w możności do istnienia, które otrzymuje od Boga. Istnienie jest aktem dla tej istoty. W inteligencjach mamy więc złożenie z aktu i możności, lecz nie z materii i formy”⁹⁴. Treść tego tekstu możemy przedstawić w postaci właśnie analogii, ukazującej właściwą proporcjonalność czynników transcendentálnych. Tomasz mówi bowiem, że rzecz przyjmująca ma się tak do przyjmowanego aktu, jak istota ma się do aktu. Wyjaśnia dalej, że wobec tego istota ma się do aktu właśnie tak, jak możność ma się do przyjmowanego przez nią aktu. Ponieważ rzecz przyjmująca jest istotą, a istota jest możnością, i ponieważ z kolei rzecz przyjmowana jest aktem, który jest istnieniem, to wobec tego istota ma się tak do istnienia, jak możność ma się do aktu, który jest istnieniem. Ukażmy graficznie tę proporcjonalność:

<u>rzecz przyjmująca</u>		<u>istota</u>		<u>możność</u>
aktu	ma się jak	aktu	ma się jak	aktu
<u>istota</u>		<u>ma się jak</u>		<u>możność</u>
istnienia				aktu = istnienia

6. Wspomnijmy tylko, że dość często w traktacie Tomasz posługuje się jako argumentem czyjąś przytoczoną opinią. Nie wyjaśnia tej opinii, nie rozwija jej, tylko ją przytacza jako właśnie zamknięcie analizy lub polemiki, jako rozstrzygnięcie wątpliwości, jako właśnie argument, np. „mówi to zresztą wyraźnie Awicenna”⁹⁵

7. Osobną i specyficzną grupę argumentów mogą stanowić przykłady. Pełnią one rolę, oczywiście, sposobu uwyrażnienia myśli, lecz jednak także rozstrzygają o jej słuszności. W rozdziale drugim np. Tomasz tłumacząc, że nazwa rzeczy pochodzi nie od jednego jej składnika, lecz od wszystkich, wyjaśnia, że przecież rzeczy słodkiej nie nazywamy rzeczą ciepłą lub wilgotną, mimo że „słodycz jest wynikiem działania ciepła

⁹⁴ Seńko, s. 66. „Omne autem quod recipit aliquid ab aliquo est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum in eo est, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis non tamen forma et materia”. Roland-Gosselin, s. 35.

⁹⁵ Por. Seńko, s. 64.

na to, co wilgotne”⁹⁶. Nie ważna jest w tym wypadku przyrodnicza wartość tego przykładu. Interesuje nas właśnie jego funkcja w tekście. Taką funkcję argumentu Tomasz wyznacza wielu innym przykładom. Mówi np. także w rozdziale drugim, że jakaś rzecz posiadając jedną doskonałość może nabyć wyższej doskonałości. Człowiek przecież ma naturę cielesną i także duchową. Podobnie więc dana rzecz, która ma formę wyznaczającą wymiary, może uzyskać życie. Przykład ten, wskazujący ponadto na neoplatońską zawartość tekstu, jest swoistą przesłanką wniosku, że jest możliwe połączenie w jednej rzeczy kilku doskonałości. Jest w każdym razie argumentem, że ciało może uzyskać życie. Dodajmy, że omawiany przykład daje podstawę, aby przebudować go także w układ proporcji, które byłyby analogią właściwej proporcjonalności ogólnej. Funkcjonuje więc w tekście jako ilustracja problemu, jako uwyrażniający myśl argument, kryjący w sobie moc rozumowania przez analogię, zbudowaną z pojęć ogólnych wskazujących na kategorialne relacje między bytami. Poza takimi specyficznymi przykładami Tomasz posługuje się w tekście np. obrazem światła⁹⁷, czy odniesieniami do traktatu Arystotelesa o zwierzętach⁹⁸.

Stwierdźmy więc, że w „De ente et essentia” Tomasz stosuje kilka metod analizy i odmian argumentacji. Metody analizy ze względu na cel badań są sposobem uzyskiwania twierdzeń opisujących rzeczywistość, natomiast ze względu na uzyskane wyniki lub wnioski są argumentem. Wnioski te poprzedza bowiem szereg stwierdzeń, które razem z wnioskami dają się ułożyć w zespoły zdań, stanowiących bardzo różne odmiany rozumowań. Są one następujące:

- 1) ustalanie koniecznych czynników strukturalnych stanowiących dany byt,
- 2) charakteryzowanie wewnętrznych czynników strukturalnych bytu i samych bytów przy pomocy właściwych logice operacji zakresowych,
- 3) dialektyczne kontrastowanie czynników równorzędnych,
- 4) stanowiące apofatykę porównanie czegoś z proporcjonalnym stanem absolutnym,
- 5) analogia proporcjonalności właściwej w wersji ogólnej i transcendentalnej,
- 6) powoływanie się na autorytet,
- 7) posługiwanie się przykładem.

⁹⁶ Seńko, s. 55.

⁹⁷ Seńko, s. 65.

⁹⁸ Seńko, s. 69.

Sygnalizowane tu odmiany argumentacji, zawarte w tekście traktatu, a głównie może typy analogii, stanowią pasjonujący temat, zasługujący na staranne, szczegółowe opracowanie.

3.3. Język filozoficzny traktatu

W „De ente et essentia” Tomasz używa trzech języków filozoficznych. Jest to język arystotelesowski, neoplatoński i język egzystencjalnych ujęć Tomasza.

Filozoficzny język Arystotelesa jest w traktacie podstawowy. W tym języku Tomasz myśli i przy jego pomocy dochodzi do swoich odkryć. Jest to język jednak nie zawsze jednolity, ponieważ brany z trzech dyscyplin filozoficznych: z metafizyki, logiki i teorii poznania. Język teorii poznania występuje w wyraźnych uzupełnieniach głównego wątku analizy i łatwo go identyfikować. Znając Arystotelesa łatwo też odróżnić w tekście język metafizyki od języka logiki. Tomasz w swym traktacie jednak często tak splata problematykę logiczną z problematyką metafizyki, że i same języki niekiedy trudno rozdzielić, to znaczy zorientować się, czy dane terminy metafizyczne określają sytuacje zakresowe lub czy dane terminy logiczne służą do opisanie metafizycznie ujętego stanu realnego bytu. Dodajmy, że język logiki i język metafizyki różnią się od siebie historycznie i merytorycznie. Różnica historyczna polega na tym, że pewne terminy filozoficzne występowały wyłącznie w tekstach z zakresu logiki albo wyłącznie w traktatach metafizycznych. Różnica merytoryczna sprowadza się do tego, że terminy logiczne i pojęcia logiczne, jako znaczenie tych terminów, zawsze wskazują na zakresy pojęć lub nawet na powiązania zakresowe między, bytami, natomiast terminy i pojęcia metafizyczne, jako znaczenie terminów, wskazują na realne byty lub na wewnętrzne czynniki strukturalne bytów zawsze ze względu na to, że są czymś w realnej rzeczywistości, czymś w sobie, i nie tylko czymś poznaczonym.

Analizy metafizyczne Tomasz buduje przy pomocy takich głównie terminów, jak możliwość i akt, materia i forma, istota i natura, substancja i przypadłość. Z języka logiki Tomasz bierze takie terminy, jak definicja, gatunek, rodzaj, różnica, jednostka. Zauważmy też, że Tomasz wprowadza do tekstu „De ente et essentia” poszczególne terminy w określonej kolejności. Kolejność tę wyznaczają właśnie metafizyka i logika Arystotelesa. Tomasz mówi więc najpierw o istocie i naturze tłumacząc, czym jest byt.

Potem wprowadza pojęcie substancji i przypadłości, z kolei - rozważając strukturę substancji - posługuje się pojęciem formy i materii, duszy i ciała. Dopiero w czwartym rozdziale wprowadza pojęcia aktu i możliwości, aby przy pomocy tych pojęć ukazać związek i różnicę między istnieniem i istotą. Terminy istnienie i istota należą już zresztą do innego, trzeciego w traktacie języka filozoficznego. Te wcześniejsze terminy, a głównie terminy „istota” i „forma” Tomasz wyjaśnia przy pomocy pojęć gatunku, rodzaju i różnicy. W taki jednak sposób operuje znaczeniami i zakresami tych pojęć, że w dwóch pierwszych rozdziałach zaciera się różnica między metafizyką i logiką. Ta różnica staje się wyraźna dopiero w rozdziale trzecim. Z tego względu mówimy więc, że terminy metafizyczne (istota, forma) często określają sytuacje zakresowe, i że terminy logiczne (gatunek, rodzaj) wskazują niekiedy na realny byt. Odnosi się wrażenie, że Tomasz tak obficie korzystający w pierwszych rozdziałach z języka logiki, który jest przecież w czasach Tomasza językiem niekwestionowanym i używanym przez wszystkie orientacje filozoficzne, chce przy pomocy tego języka uprawomocnić terminologię metafizyki Arystotelesa, a tym samym zabezpieczyć pozycję swoim propozycjom. Wiadomo, oczywiście, że metafizykę z logiką idealnie mieszał Awicenna. Mogło to mieć źródło w tym, że neoplatonizm, uważany przez Awicennę także za myśl Arystotelesa, nie przestrzegał granicy między pojęciami i realnymi bytami. Tomasz tej granicy wyraźnie przestrzegał i bronił już w trzecim rozdziale swego traktatu. Tomasz więc, albo posłużył się uznawaną konwencją jako punktem wyjścia, albo właśnie wyznaczył językowi logiki rolę autorytetu, wprowadzającego w świat nauki terminologię metafizyki Arystotelesa, kompromitowaną przecież przez Dawida z Dinant i Sigera z Brabancji.

Język neoplatoński, głównie język „Księgi o przyczynach”, pełni w traktacie rolę komentarza, prawie dosłownie rolę drugiego języka, przy pomocy którego Tomasz uwyrażnia sensy terminów, wyrażających jego metafizyczne propozycje. Język ten zjawia się najwyraźniej w rozdziale czwartym i piątym. W rozdziałach wcześniejszych i pod koniec traktatu prawie jest nieobecny. Nie występuje tam, gdzie Tomasz jest pewny siły swych analiz i gdzie wystarczająco broni jego metafizycznych rozróżnień język logiki. W tych rozdziałach wcześniejszych i w rozdziale ostatnim niebezpieczeństwo i obecność neoplatonizmu powoduje, zresztą wszechobecny w traktacie, termin „esse”. Tomasz jednak ,operuje tym terminem w tak wielu znaczeniach, że pierwsze rozdziały uważamy nawet wyłącznie za arystotelesowskie. Do terminów neoplatońskich w

traktacie, oprócz terminu „esse”, zaliczamy także terminy skończoność i nieskończoność, doskonałość, jedność i wielość, możliwość.

Język egzystencjalnych ujęć Tomasza pojawia się i prawie wyczerpuje w rozdziale czwartym. Jeszcze w rozdziale piątym Tomasz powtarza swoje twierdzenia w języku z rozdziału czwartego, lecz właśnie te twierdzenia i terminy przekłada tu na język neoplatoński. Ten język Tomasza nie łatwo jednak wyodrębnić. Tomasz bowiem posługuje się terminami Arystotelesa, takimi jak forma, akt, możność. Posługuje się też terminem istota, który częściej niż u Arystotelesa występuje przecież u Boecjusza i Awicenny. Posługuje się ponadto terminem „esse”. Tym wszystkim terminom, wziętym z języka Arystotelesa, Boecjusza i neoplatonizującego Awicenny, a także z „Księgi o przyczynach”, Tomasz nadaje nowe sensy i każe tym sensom oznaczać inne niż dotychczas stany bytowe. „Esse” nie jest już podłożem form, lecz właśnie formy są „receptaculum” „esse”. Forma nie jest wyłącznie aktem, lecz w relacji do „esse” jest możliwością. „Esse” jest wobec tego aktem. Istota nie stanowi całego bytu, tak jak sądzili Arystoteles i Awicenna. Jest ona możliwością wobec istnienia. „Esse” bowiem w czwartym rozdziale jest zarazem aktem i istnieniem. Dokonawszy tej zmiany znaczeń znanych terminów Tomasz przywołuje na pomoc logikę. Uwyrażnia nowe znaczenia terminów posługując się znowu pojęciami gatunku, rodzaju i różnicy. Przywołuje też na pomoc pojęcie substancji, materii, formy, przypadłości, aby tymi terminami, już uzasadnionymi, jak gdyby bronić wprowadzonych znaczeń i swej egzystencjalnej metafizyki. W rozdziale czwartym Tomasz więc mówi językiem Arystotelesa i swoim własnym językiem, budowanym z terminów metafizyki Arystotelesa i „Księgi o przyczynach”. Wyjaśnia znaczenia terminów swego języka terminologią neoplatonizmu, innymi terminami Arystotelesa i językiem logiki. Mówi więc w rozdziale czwartym zasadniczo trzema językami: arystotelesowskim, swoim własnym i neoplatońskim. Ponadto mówi językiem logiki, który jest językiem Arystotelesa i Awicenny.

Rozdział czwarty, a także cały traktat, jest jednak niezwykle jasny i zrozumiały. Ta wielość języków nie zaciemnia myśli, lecz właśnie czyni ją czymś zrozumiałym i niezwykle prostym. Tomasz więc świetnie pisze. Wielość języków filozoficznych w traktacie jest tylko nieustannym naświetlaniem i ukazywaniem z wielu stron tej samej myśli. Jest jej wykładem w tych wszystkich językach i ukazywaniem jej wielu orientacjom filozoficznym.

Możemy dodać, że Tomasz precyzyjnie odróżnia orientacje i kierunki filozoficzne. I właśnie dobrze znając stawiane w nich główne akcenty mógł wyprecyzować swoje ujęcie, mijające dotychczasowe teorie i wnoszące uzupełnienia, które mają pozycję innej, nowej, egzystencjalnej teorii bytu. Tomasz ponadto nie pomieszał języków. Dzięki temu jego teoria jest czytelna. Nie gubi się w ujęciach i językach innych kierunków filozoficznych i nie tworzy ich syntezy.

Niebezpieczeństwem dla dzisiejszego czytelnika tekstu „De ente et essentia” jest wrażenie właśnie wymieszania w tekście języków i ujęć. I dość długo, może nawet z tych powodów, uważano metafizykę Tomasza za syntezę całej tradycji filozoficznej, to znaczy za niezrozumiale spójną mieszankę dotychczasowych nurtów filozoficznych. Tę spójność przypisywano genialności Tomasza. Wydaje się jednak, że ta niewątpliwa genialność intelektu Tomasza wyraża się nie w dokonaniu syntezy, lecz w wykryciu niedokładności i braków w znanych mu teoriach metafizycznych. I Tomasz nie poprawiał tych braków i niedokładności, lecz zainspirowany nimi odkrył pomijane aspekty w opisie bytu. Dokonał opisu tych aspektów, sformułował egzystencjalną metafizykę bytu. I przedstawił swoje ujęcie czytelnikom. Aby być zrozumiałym dla arystotelików i neoplatoników, mówił językiem obu tych nurtów. W trudniejszych miejscach przekładał swoje ujęcie dodatkowo na język różnych dyscyplin filozoficznych. Tomasz właśnie był zbyt genialny, aby tworzyć syntezę, która w swej metodologicznej strukturze musiałaby być mieszanką różnorodnych i niespójnych ujęć. Jak zresztą mógłby połączyć hierarchizm bytów z teorią istnienia, wykluczającą hierarchizm? Tomasz wypracował nową teorię bytu, którą zresztą musiał wyłożyć w zrozumiałych językach i systemach myśli. W sferze osobowej, którą Tomasz nazywał mądrością, posiadał wszystkie te języki i filozofie. Tej mieszanki nie uczynił jednak metodologiczną strukturą wypracowanej przez siebie teorii bytu. Tylko język i argumentacja tego wykładu są wielonurtowe. Dzisiaj, ukazując spójną myśl, unikamy także wielości języków.

Nie znaczy to, wszystko, że „De ente et essentia” jest tekstem wzorczym. Nie. Jest kompozycją właśnie wielu nurtów, metod, argumentów i języków: I właśnie odróżnienie tego pozwala wyodrębnić wielką metafizykę Tomasza.

Ilustrowaliśmy już tę niejednorodność treści traktatu ukazując zawarte tam nurty filozoficzne, dyscypliny i metody. Zilustrujmy też tę różnorodność języków.

Właściwe filozoficznemu językowi Arystotelesa takie terminy, jak byt, istota, natura, substancja, przypadłość, terminy używane także przez Boecjusza, Awicennę, Awerroesa, Tomasz uściśla albo przywracając im pierwotny, arystotelesowski sens, albo wybiera z wiekowej tradycji uznane przez siebie znaczenia. Te operacje widać dość wyraźnie na przykładzie analizy substancji i przypadłości, a także istoty, często tożsamej w różnych bytach z formą.

Najciekawsze w analizach Tomasza są zabiegi przekształcania znaczenia terminów.

Pierwszym w tekście przekształceniem znaczenia terminu jest wyrażenie „zasada jednostkowienia - individuationis principium”⁹⁹. Tomasz ma do dyspozycji dwie teorie: zasadą jednostkowienia jest materia, co głosił Arystoteles; zasadą jednostkowienia jest ciało ukonstituowane z materii i formy cielesnej, co głosił Awicenna. Tomasz wprowadza pojęcie materii oznaczonej. Nie jest ona materią pierwszą i nie jest ciałem. Jest taką materią, której forma wyznacza w substancji złożonej trzy wymiary¹⁰⁰.

Przy okazji dodajmy, że Tomasz precyzuje pojęcie ciała, które wobec duszy pełni rolę zasady jednostkowienia. Ciało nie jest substancją, co głosił Awicenna. Jest częścią substancji złożonej. Nie ma więc osobnej formy. Trzy wymiary wyznacza w nim dusza, będąca jedyną formą całej danej rzeczy. Ciałem więc są raczej te trzy wymiary należące do kategorii ilości, gdy ciało jest w substancji jako związana z formą materia oznaczona, w której forma te trzy wymiary wywołała¹⁰¹.

I najtrudniejszy termin - „esse”. Tomasz, co trzeba podkreślić, wyraźnie odróżnia terminy „ens - byt” i „essentia - istota”. Terminu „esse” używa pierwszy raz ukazując równoznaczność terminu „essentia” z arystotelesowskim terminem „quod quid erat esse”. To „esse” pełni tu jednak funkcje gramatyczne, a nie znaczeniowe. Poza tym Tomasz używa terminu „esse” w wyrażeniach „aliquid habet esse”, „ens habet esse”, „esse nobilius habet”. Z kontekstu wynika, że „esse” jeszcze nie oznacza tu istnienia.

⁹⁹ Roland-Gosselin, s.10.

¹⁰⁰ „Dico materiam signatam quae sub determinatis dimensionibus . consideratur”. Roland-Gosselin, s.11. Przytoczony tekst nie zawiera wszystkich elementów podanych w określeniu zasady jednostkowienia, sformułowanej w tekście rozprawy. Te elementy czerpię z całego tekstu Tomasza, a głównie z jego definicji ciała, które jest zasadą jednostkowienia duszy ludzkiej. Por. „Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quamdam quae habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum”. Roland-Gosselin, s.13.

¹⁰¹ Por. Roland-Gosselin, s. 12-13 oraz uwagi w rozdziale drugim, związane z przypisami 39, 40, 41.

Oznacza odrębność bytu. Te cztery wypadki użycia terminu „esse” występują już w pierwszym rozdziale.

Według rozdziału drugiego coś przychodzącego do danego bytu z zewnątrz, np. forma do materii, nie powoduje bytowania tej materii, nie powoduje jej „esse”; lecz powoduje „esse” całości, to znaczy i formy i materii. Takie „esse” sprawiają też przypadłości, np. biel czyni całą rzecz czymś białym. Tomasz więc w tym rozumowaniu nie przypisuje terminowi „esse” znaczenia i roli istnienia. Nie głosi przecież tezy, że przypadłości sprawiają istnienie. W zdaniu: „esse substantiae compositae non est tantum esse formae nec tantum esse materiae, sed ipsius compositi”¹⁰², termin „esse” oznacza wyłącznie bytowanie. Trudno bowiem przypuścić, aby Tomasz mówił o osobnym istnieniu formy i o osobnym istnieniu materii. Mówi o tym, że ani forma, ani materia nie są czymś osobnym. Używa bowiem tych terminów w sensie arystotelesowskim. Nic też nie wskazuje, aby używał ich w sensie neoplatońskim. Nie mówi przecież, że każda forma i materia mają swoje podłoże bytowe, którym jest „esse”. Zresztą operowanie w tym rozdziale terminem „esse” jest bliższe pojęciu „receptaculum” niż pojęciu aktu, którym według Tomasza jest istnienie. Termin „esse” w rozdziale drugim oznacza więc bytowanie.

W rozdziale trzecim Tomasz stwierdza, że natura ma inne „esse” w jednostkach i inne w intelekcie. W jednostkach to „esse” różnicuje się zależnie od danej jednostki. Naturze, jako pojęciu, nie przysługuje żadne z tych „esse” jednostkowych. Trudno bowiem powiedzieć, aby istota człowieka jako człowieka miała swoje „esse” w tej oto jednostce. Gdyby to „esse” spełniało się w danej jednostce, to drugi człowiek nie miałby „esse” właściwego ludziom. Natura jako natura, ujęta jako gatunek, nie przysługuje więc jednostce jako jednostce. Przysługuje pojęciu natury. To pojęcie ma „esse” właśnie abstrakcyjne. Ogólność i powszechność pojęcia natury (istoty, formy) ma źródło nie w intelekcie, lecz w funkcji oznaczania wielu jednostek. Jeżeli według trzeciego rozdziału natura ma „esse” w jednostkach i w intelekcie, to nie chodzi tu o realne istnienie natury przynajmniej w wypadku istnienia abstrakcyjnego. Trudno też powiedzieć, że natura ma realne istnienie w jednostce, gdyż wtedy inna jednostka nie miałaby już natury realnej, przebywającej w jednej jednostce.' Także więc- w wypadku „esse” natury w jednostce

¹⁰² Por. przekład W. Seńki: „Istnienie substancji złożonej nie utożsamia się z samym tylko istnieniem formy ani tylko z istnieniem materii, lecz jest istnieniem całego bytu złożonego”. Seńko, s.55.

nie chodzi o istnienie realne. Termin „esse” w trzecim rozdziale jest więc użyty w znaczeniu potocznym, oznaczającym w ogóle przebywanie lub bytowanie. Nie oznacza tu on istnienia.

Wiemy już, że Tomasz odróżnia pojęcie bytu, istoty, formy, natury i „esse”. W czwartym rozdziale łączy „esse” z formą, zgodnie zresztą z terminologią „Księgi o przyczynach”. Forma lub natura lub istota łączy się z „esse” w spójną substancję prostą. To odwołanie się Tomasza do „Księgi o przyczynach” pozwalałoby sądzić, że Tomasz przez „esse” rozumie podmiot formy. I Tomasz na razie nie prostuje tego przypuszczenia. Rozważając z kolei niezależność „esse” formy od materii stwierdza, że forma daje materii „esse”. Znowu trudno przypuścić, aby według Tomasza forma udzielała materii istnienia, gdyż wtedy materia połączona wprost z istnieniem dzięki funkcji przyczynowania, spełnianego przez formę, stawałaby się substancją, ukonstytuowaną z „esse” i właśnie materii. Tomasz przecież wyklucza substancjalność materii. Jeżeli by Tomasz przez „esse” rozumiał istnienie, które łączy formę z materią i ma źródło w formie, to przeczyłby dalszym analizom. Zaraz bowiem Tomasz dopowiada, że forma nie może być źródłem „esse”, gdyż wtedy dany byt sam byłby dla siebie przyczyną. Taką ewentualność Tomasz wyklucza. „Esse” udzielone formie, to po prostu uczynienie materii „częścią” substancji. Tomasz dodaje, że przyczyną „esse” może być byt, w którym istota jest tożsama z „esse”. Jest to wtedy „esse tantum-tylko istnienie”. I w tych jeszcze analizach „esse” nie musi oznaczać istnienia. Może oznaczać bytowanie w sensie potocznym lub neoplatońskie „receptaculum”, które stało się bytem, nie zawierającym w sobie form lub materii. Sytuacji nie poprawia nazwanie tego „esse tantum” pierwszą przyczyną, pierwszym bytem, a nawet Bogiem. To samo bowiem twierdził Awicenna i takie same ujęcia znajdujemy w „Księdze o przyczynach”. Dopiero gdy Tomasz wykazuje, że istota, tożsama z formą w inteligencjach i w duszach, jest możliwością wobec „esse” otrzymywanego od Boga, dowiadujemy się, że w bycie, ukonstytuowanym z „esse” i formy, to „esse” jest aktem. Jest więc istnieniem, które aktualizuje możliwościową istotę. Bóg, będący samym „esse”, jest więc także aktem istnienia.

Tomasz więc bardzo powoli, w długich i starannych analizach zmienia tradycyjne znaczenie „esse”. Nie jest ono podłożem, lecz aktem w strukturze danego bytu.

Musimy więc stwierdzić, że termin „esse” ma w „De ente et essentia” kilka znaczeń: jest abstrakcją, jest bytowaniem, którego realności bliżej się nie określa, jest podłożem i jest istnieniem. To „esse” zarazem oznacza pojęcie, także potocznie rozumiane bytowanie jako coś przeciwnego pojęciu, podłoże w sensie neoplatońskiego „receptaculum” i, oczywiście, akt istnienia.

W rozdziale piątym termin „esse” oznacza wszystkie wymienione stany bytowe i Tomasz używa tego terminu we wszystkich stosowanych znaczeniach. Usiłuje także wykazać, że „esse” pojęte jako akt istnienia nie jest w kolizji z neoplatońskim twierdzeniem z „Księgi o przyczynach” o złożeniu inteligencji z „esse” i formy.

W rozdziale szóstym sytuacja jest podobna. Tomasz operuje wszystkimi znaczeniami terminu „esse” dając przewagę temu znaczeniu, które oznacza bytowanie.

Podsumowując analizę, która mimo wszystko jest tylko sygnalizowaniem zagadnień, a nie ich wyczerpującym przedstawieniem, powtórzmy, że badanie w traktacie dokonywanych przez Tomasza przekształceń znaczenia „esse” i przekształceń znaczenia innych terminów, badanie zresztą w ogóle filozoficznego języka traktatu, ujawnia nie tylko wielość języków, lecz także pozwala precyzyjniej ująć zawartą w traktacie egzystencjalną teorię bytu, uwikłaną w różne języki filozoficzne i w różne nurty filozoficzne. Teoria ta jawi się wyraźnie, gdy Tomasz nadał terminowi „esse” znaczenie właśnie aktu istnienia.

Zakończenie

W zakończeniu rozprawy zauważmy tylko, że proponowana tu metodyka analizy treści tekstu „De ente et essentia” pozwala wydobyć z traktatu egzystencjalną wersję metafizyki Tomasza. I wydaje się, że metodyka ta jest konieczna, gdy chce się taki wynik uzyskać. Na innej bowiem drodze nie ma szans odczytania w „De ente et essentia” np. terminu „esse” w znaczeniu „istnienie”.

Wydaje się, że proponowana metodyka badania treści tekstu „De ente et essentia” odnosi się także do innych tekstów Tomasza. W tych innych tekstach termin „esse” także sprawiał trudność. Świadczy o tym choćby ten fakt, że przecież uczniowie Tomasza nie uświadamiali sobie wyraźnie problemu istnienia. A późniejsze zwycięstwo szkotyizmu i

jego dominacja aż do wieku XX wskazują na to, że odczytywano „esse” po neoplatońsku raczej jako „receptaculum”, w którym formy i istoty miały awiceniańską możliwość konstituowania się w różnorodne byty. Na takie rozumienie „esse” wskazuje też interpretacja myśli Tomasza, dokonana przez Kajetana. Jeżeli w XX wieku Maritain i Gilson za specyfikę filozofii Tomasza uznali jego egzystencjalną metafizykę, to taki pogląd wypracowali dzięki nawiązaniu do wielowiekowej polemiki, dzięki konfrontowaniu różnych nurtów filozoficznych i identyfikacji głoszonych tam stanowisk.

Ta wiedza tomistów XX wieku o egzystencjalnie sformułowanej przez Tomasza teorii bytu, wynikająca ze sporów na temat „esse”, rzutowała z kolei na uprawianą przez filozofów analizę traktatów Tomasza, także więc tekstu „De ente et essentia”. Treść tego traktatu, tak jak ją przedstawia np. Roland-Gosselin we Wstępie do łacińskiej edycji, czy nawet M.D. Chenu w swej książce „Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu”¹⁰³, podana interesująco i niezwykle starannie, stanowiąc streszczenie całości tekstu jest jednak ujęciem sformułowanym w wyniku wcześniej posiadanej wiedzy, że w traktacie znajduje się egzystencjalna teoria bytu. Teoria ta bowiem, ukryta w neoplatońskim języku i w neoplatońskim problemie „forma et esse”, nie narzuca się jasno czytelnikowi czwartego i piątego rozdziału traktatu. Trzeba ją właśnie stamtąd z trudem wydobywać w żmudnych zabiegach odróżniania w treści tekstu języków filozoficznych, nurtów, dyscyplin i metod badawczych. Takiej przekonującej analizy nie znajdujemy w pracy Roland-Gosselina, czy M.D. Chenu.

Dodajmy też, że ukazana w rozprawie struktura treści traktatu, jako całości niejednolitej, wielonurtowej i wielowarstwowej wymaga dla jej odczytania właśnie, proponowanych w rozprawie zabiegów badawczych. Jest to zespół odróżnień pozwalających dotrzeć do faktycznych sensów, podanych przez Tomasza.

Proponowana metodyka badania problemów, stanowiących treściową zawartość traktatu, metodyka więc identyfikacji w treści tekstu zawartych tam rozwiązań metafizycznych i struktury tych rozwiązań, różni się od metodyki erudycjonistycznych analiz treści tekstu.

Przykładem takiej erudycjonistycznej analizy może być nawet znakomita książka M.D. Chenu, wspomniana już w tym Zakończeniu. Dzięki tej książce wiemy dużo o

¹⁰³ M.D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum., H. Rosnerowa, Warszawa 1974, s. 363-366.

czasach, w których żył Tomasz, wiemy dużo o budowie pisanych przez niego tekstów, mało natomiast wiemy o strukturze samych problemów, o żmudnym budowaniu rozwiązań. Metodyka erudycjonistyczna, stosowana zresztą w wielu publikacjach różnych autorów, jest wykazywaniem także kolejności tematów, układu problemów, jest nawet identyfikacją ich pochodzenia. Właśnie pochodzenia i uwarunkowań budowy tekstu, a nie budowy, rozwiązań. Wiemy wszystko o tekście, o znajdujących się w nim problemach, jednak nie ze względu na budowę tych problemów i rozwiązań, lecz ze względu na budowę tekstu.

W XIX wieku historyk filozofii musiał być przede wszystkim filologiem. W początkach XX wieku domagano się od historyka filozofii, aby był głównie historykiem. Z czasem ukształtował się pogląd, że historyk filozofii jest zarówno filologiem, jak i historykiem. Dało to w wyniku metodykę właśnie erudycjonistyczną. E. Gilson zaczął domagać się, aby historyk filozofii był przede wszystkim filozofem i aby badał dzieje problemów, a nie ich filologiczny i historyczny kontekst. Ten genialny i jakże prosty postulat, realizowany w dziele Gilsona, rozważany u nas i modyfikowany przez S. Swieżawskiego, uzupełnijmy - idąc śladem tych precyzujących modyfikacji - propozycją badania właśnie struktury problemów, zawartych w treści tekstów, także w treści traktatu „De ente et essentia”.

Zgłoszona w tej rozprawie propozycja identyfikacji problemów metafizycznych przy pomocy analizy struktury ich rozwiązań, jest także propozycją sposobów uzyskiwania - w kontakcie z analizowaną treścią tekstu - coraz pełniejszego rozumienia metafizycznie odczytywanej i opisywanej rzeczywistości.