

Mały błąd na początku wielkim jest na końcu.

Tomaszowa reinterpretacja rozumienia bytu i istoty podstawą odkrycia Pierwszej Przyczyny jako *Ipsum Esse*

Słowa kluczowe: byt, istota, Bóg, *Ipsum Esse*, dowód, metafizyka

Wiedzę o Pierwszej Przyczynie wszechrzeczy, czyli o Bogu, Jego istnieniu i naturze, czerpiemy w metafizyce z poznania realnie istniejącego bytu, gdyż Bóg nie jest bezpośrednim (materialnym) przedmiotem naszego poznania. Byt bowiem i jego istota „są tym, co intelekt najpierw pojmuje”¹ i niejako otwiera nam drogę do poznania Pierwszej Przyczyny. Dlatego możemy powiedzieć, że „wszystko, co na temat istnienia Boga i Jego natury znajduje się w naszym intelekcie, wcześniej było zawarte w bycie danym nam w doświadczeniu zmysłowym”, parafrazując zasadę z metafizyki poznania, która głosi: *nihil est in intellectu quod non*

prius fuerit in sensu (nie ma nic w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach). Z tej racji Tomasz z Akwinu w swoim dziełku, noszącym tytuł *De ente et essentia*, zwraca uwagę, że u podstaw rozumienia świata, człowieka, a w sposób szczególny Boga stoi rozumienie bytu i jego istoty. Gdy popełnimy mały błąd na początku (*parvus error in principio*) w rozumieniu bytu i jego istoty, to okaże się on wielkim na końcu (*magnus in fine*). A tym co jest „na końcu” naszego poznania, to właśnie odkrycie Pierwszej i Ostatecznej Przyczyny wszechrzeczy, określanej jako: *Ipsum Esse*, Bóg, Absolut, Substancja Najdoskonalsza, od której

Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk SDB, Kierownik Katedry Metafizyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. Zmarł niespodziewanie 27 grudnia 2020 roku.

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, w: Krąpiec Mieczysław Albert, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Seria: Mieczysław Albert Krąpiec, *Dzieła*, XI, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 9.

wszystko zależy, a która nie zależy od niczego innego.

Po odnotowaniu tego ostrzeżenia staje się dla nas jasne, dlaczego problem właściwego rozumienia bytu i jego istoty Tomasz czyni przedmiotem swych dociekań. Ten „młodzieńczy” traktat *De ente et essentia* legnie u podstaw Tomaszowej teodycei, którą przez całe swe życie będzie rozwijał i dopełniał. Późniejsze dociekania, dotyczące właściwego rozumienia bytu i jego istoty, służyły sformułowaniu dowodu, wykazującego konieczność istnienia Bytu, który jest Pierwszą Przyczyną i który, będąc *Ipsum Esse*, jest źródłem i racją istnienia wszystkich bytów. Bez tych dociekań ów dowód byłby niezrozumiały, a co ważniejsze byłby czysto aprioryczny (tj. ontologiczny). Ponadto bez egzystencjalnej koncepcji bytu, którą po raz pierwszy sformułował Tomasz, nie można by wykryć Pierwszej Przyczyny, która jako *Ipsum Esse* jest źródłem istnienia każdego bytu². Od razu trzeba odnotować, że w swych poszukiwaniach właściwego rozumienia bytu (*ens*) i istoty (*essentia*) Tomasz poruszał się w kontekście tego, co wcześniej wypracowali Platon, Arystoteles, Awicenna i Awerroes. Nie dziwi to, że we wspomnianym traktacie zredefiniował rozumienie bytu (*ens*) i istoty (*essentia*) w stosunku do zastanego. W tym elemencie pojawia się zapowiedź przejścia od hylemorficznej do egzystencjalnej koncepcji bytu oraz od rozumienia

istoty (formy) jako korelatu materii do koncepcji istoty jako korelatu istnienia. Pociągnie to za sobą potrzebę redefinicji takich koncepcji, jak: analogia, rozumienie poznania (nie w *conceptus* [pojęciu], lecz *iudicium* [sądzie] *percipit esse* [uchwytyjemy istnienie]), koncepcji (teorii) przyczynowania i innych. Wydaje się, że problem ten umknął uwadze autora książki *Aquinas's Way to God. The Proof in "De Ente et Essentia"*³.

Należy także odnotować, że specyficzną metody wyjaśnień metafizycznych jest to, iż poszukuje się obiektywnego (zwróconego ku przedmiotowi) uzasadnienia badanego faktu. Badanym zaś faktem są byty w swej strukturze złożone z materii i formy lub formy i istnienia, które z racji tego złożenia są przygodne i niekonieczne, a ostateczną racją ich istnienia jest Byt, którego istotą jest niczym nieuwarunkowane Jego Istnienie. Co więcej, tego typu analizy dostarczają podstaw filozofii typu teistycznego, czyli takich, w których problem Boga pojawia się na drodze naturalnej i wyrasta w sposób konieczny z samego poznania i wyjaśniania rzeczywistości, a nie jest przeniesiony z teologii czy religii. Nic więc dziwnego, że zagadnienie bytu i istoty stanie się dla Tomasza z Akwinu „polem badań metafizycznych”. W dalszej części artykułu skupię się na tym aspekcie jego analiz, które są zawarte w traktacie *De ente et essentia*.

² Zob. szerzej Seńko Władysław, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Władysław Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009, s. 13-24; Tomasz Sutton, *De esse et essentia*, przekład Piotr Kordula, wstęp Dawid Lipski, Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky, 2018.

³ Kerr Gaven OP, *Aquinas's Way to God. The Proof in "De Ente et Essentia"*, Oxford: Oxford University Press 2015.

I. Reinterpretacja hylemorficznej struktury bytu

Na początku pierwszego rozdziału, powołując się na Arystotelesa, Tomasz zwraca uwagę, iż „o bycie mówi się zasadniczo dwojako: 1. ze względu na to, że podlega on podziałowi na dziesięć rodzajów, 2. ze względu na to, że znaczy on prawdę zdań. A różnica między nim jest ta, że w drugim znaczeniu wszystko to może być nazwane bytem [«jest»], o czym da się uformować zdanie twierdzące, chociażby ono nie zakładało niczego, co jest rzeczywiste; i w ten sposób braki i negacje nazywa się «bytami», albowiem mówimy, że twierdzenie «jest»

przeciwstawne przeczeniu; i że ślepotą «jest» w oku. Ale w znaczeniu pierwszym bytem nie można nazwać nic, co nie zakłada czegoś w rzeczy, i dlatego w pierwszym znaczeniu ślepotą i inne temu podobnie nie są bytami⁴. O bycie więc można mówić w dwóch płaszczyznach: przedmiotowej (metafizycznej) i językowej (poznawczej), czyli w płaszczyźnie bytowania i w płaszczyźnie poznania (orzekania). Przy czym w każdym z tych przypadków o bycie orzeka się w sposób analogiczny, a nie jednoznaczny lub wieloznaczny.

I.1. Od analogii atrybucji do analogii proporcji

Odnosząc się do powyższego rozróżnienia z piątej księgi *Metafizyki*, dotyczącego sposobu orzekania o bycie, Tomasz pośrednio nawiązuje do tekstu z czwartej księgi *Metafizyki*, w którym także sam Arystoteles wyjaśniał, że „byt pojmuje się różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego, ze względu na jakąś jedną naturę, a nie całkiem różnocoznacznie. [...] Jedne mianowicie rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, a wszystko inne dlatego, że są to determinacje substancji albo procesy prowadzące do substancji, jej zniszczenie lub brak, albo jakości substancji, albo to co wytwarza czy sprawia ją bądź też coś po-

jętego w relacji do niej, a wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji⁵.

Z wypowiedzi tych dowiadujemy się, że tak słowo „byt”, jak i sam byt należy rozumieć analogicznie⁶. Spotykamy tu pierwszy element w rozumieniu bytu, który ulegnie reinterpretacji, a mianowicie analogia dostosowana do sposobu pojmowania bytu. W przypadku Arystotelesa analogią tą była analogia atrybucji (przyporządkowania do czegoś jednego (*pros hen*), mianowicie do substancji). Bytem w sensie właściwym jest to, co nazywamy substancją, lub to, co przynależy substancji (właściwości, relacje, procesy, działania). Substancja

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 1, s. 10.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. Mieczysław Albert Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeliźnika, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017, ks. IV, 1003a 31 - 1003b 10.

⁶ Strukturę analogii tworzy: analogat, analogon(y) i wspólna właściwość. Odnosząc to do kategorii Arystotelesa, należy wskazać na substancję jako analogat główny, analogonami zaś będą przypadłości (9 kategorii bytu), a wspólną właściwością jest to, że istnieją (albo w sobie, albo w czymś).

jest więc tym szczególnym, głównym analogatem bytowym, którego znajomość jest gwarancją poprawnego orzekania o innych rzeczach jako bytach. Tak jak orzekanie o jabłku, wodzie czy powietrzu, że są zdrowe, wymaga wpiern wiedzy o tym, co znaczy „zdrowie”. Ta zakładana w analogii atrybucji pierwotność wiedzy o substancji, o zdrowiu zawiera pewne elementy *a priori*. W jaki bowiem sposób, uprzednio wobec poznania (orzekania), moglibyśmy uzyskać wiedzę o bycie?

Przyjawszy analogię w rozumieniu bytu, Tomasz podąża inną drogą. Bytem w pierwszym i podstawowym sensie, jest nie tyle to, co jest substancją, ile to, co składa się z istoty i proporcjonalnego do niej aktu istnienia. Analogią

więc, do której odwoła się Tomasz, będzie analogia proporcji, jaka zachodzi pomiędzy elementami wewnątrz-bytowymi: istotą i istnieniem. To dzięki dostrzeżeniu tej relacji istoty do istnienia (która należy do grupy relacji koniecznych), dana rzecz jest bytem i możemy tej rzeczy nadać nazwę „byt”. W przeciwieństwie do orzekania w ramach analogii atrybucji, nie zakładamy wiedzy o analogacie głównym, gdyż jedynie formułujemy nasze podstawowe rozumienie tego analogatu jako czegoś, w czym zachodzi konieczna relacja istoty do istnienia. Złożenie bowiem z istoty i istnienia jest racją nazywania czegoś „bytem” oraz rzeczywistego bytowania rzeczy.

1.2. Od hylemorficznej do egzystencjalnej koncepcji bytu

Drugim elementem Tomaszowej reinterpretacji jest przeorientowanie hylemorficznej koncepcji bytu w kierunku koncepcji egzystencjalnej⁷. Ten „zabieg” jest bardzo ważny i zadecyduje w sposób zasadniczy o dotarciu do nowego rozumienia Pierwszej Przyczyny jako *Ipsum Esse*. Tomasz zwraca uwagę, że materia i forma nie są racją istnienia bytu jako bytu, gdyż forma determinuje byt do określonego sposobu bytowania, ale nie sprawia jego istnienia. „Przez formę bowiem – jak wyjaśnia Tomasz – która jest

aktem materii, materia staje się bytem w akcie, „tym oto”. Zatem to, co ponad to dochodzi, nie daje materii aktu jako aktu, lecz akt bycia „tym oto”, jak to także czynią przypadłości [...]; ilekroć więc coś nabywa taką formę, nie mówi się o nim, że ono po prostu powstaje [jako byt], lecz że powstaje pod jakimś względem”⁸.

Tomasz zwraca więc uwagę na podstawową słabość i niewystarczalność hylemorficznej teorii bytu i modyfikuje ją w sposób zasadniczy w kierunku kon-

⁷ „Tomasz poprzez jakąś jedyną w dziejach filozofii intuicję ujrzał właściwą – jak sądzimy [pisze Krąpiec] – naturę bytu i w świetle tej wizji naszkicował [w *De ente et essentia*, dop. A. M.] program całkowitej przebudowy filozofii. Posługiwał się przy tym terminami starymi, powszechnie znanymi, ale równocześnie pod te stare, arystotelesowskie czy neoplatonickie terminy podkładał nową treść”, Krąpiec Mieczysław Albert, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1978, s. 404.

⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 2, s. 13-14.

cepcji egzystencjalnej. Byt bowiem nie istnieje dzięki materii i formie, jak uważał Arystoteles, gdyż ani forma, ani materia nie niosą ze sobą aktu istnienia. Skoro forma nie niesie ze sobą istnienia, a także i materia, to pojawia się pytanie: Dzięki czemu byt istnieje? Tak rodzi się w umyśle Tomasza egzystencjalna koncepcja bytu. Dla Arystotelesa nie stanowiło to problemu, gdyż przyjmował (*a priori*) odwieczne istnienie materii pierwszej, niebios oraz Pierwszego Poruszyciela⁹. Z tej racji w hylemorficznej strukturze bytu istnienie niosła ze sobą materia, a forma organizowała ową materię do określonego rodzaju bytowania. To, co Arystoteles uważał za byt-substancję, a mianowicie złożenie z formy i materii, Tomasz redukuje do istoty i wyjaśnia, że słowo „istota w substancjach złożonych znaczy to, co składa się z materii i formy”¹⁰.

Tak oto Tomasz dokonuje reinterpretacji hylemorficznej koncepcji bytu i w kierunku egzystencjalnej. Wprawdzie stwierdzenie, że byt składa się z formy (istoty) i istnienia, pojawia się dopiero przy omawianiu substancji niematerialnych, a mianowicie duszy i inteligencji, ale dzieje się tak dlatego, że dopiero w tym

miejscu jasno widać, że nie możemy aktu formy utożsamiać z aktem istnienia, co w rozumieniu bytów materialnych nie jest wyraźnie zauważalne. W dziedzinie bytów materialnych, złożonych z materii i formy, forma była utożsamiana z aktem, który organizuje materię w poszczególny byt. Tymczasem forma nie udziela materii „aktu jako aktu, lecz akt bycia „tym oto”, jak to także czynią przypadłości”¹¹. Dlatego właśnie analiza substancji niematerialnych (duszy i inteligencji) pozwala to jaśniej ukazać, że „w duszy lub inteligencji nie ma żadnego złożenia z materii i formy, jakoby można było pojmować ich istotę na wzór substancji cielesnych, lecz jest w nich złożenie z formy i z istnienia”¹². Pytając o istotę substancji oddzielonych, takich jak dusza i inteligencja, Tomasz zauważa, że substancje te są złożone, w przeciwieństwie do Pierwszej Przyczyny, Absolutu, gdyż w przeciwnym razie byłyby czystymi (istniejącymi w sposób całkowicie niezależny od czegokolwiek) formami. Odrzuca jednak pogląd Awicenna, że dusza i inteligencja są złożone z materii i formy. Argumentem dla Tomasza jest fakt, że substancje te mają zdolność intelektualnego poznawania¹³.

⁹ Zob. szerzej Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 402nn.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 2, s. 14.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 30. W przypisie do tego tekstu odnajdujemy taki komentarz Krąpcy: „Tomasz po raz pierwszy formułuje swą teorię bytu złożonego z konkretnej istoty (możności) i istnienia (aktu). Stanowi to rewolucję w pojmowaniu rzeczywistości. Przygodność bytu pojmowana jest odtąd jako niekonieczność istnienia. Stąd tylko jeden byt pierwszy – Absolut – jest w sobie niezłożony i przez to nierelatywny, a wszystko ma relacyjną jedność istnienia i istoty. Teoria bytu Tomasza, zawsze przezeń utrzymywana, w historii filozofii była mylnie interpretowana ze względu na reizowanie stron bytowych, ze względu na mylne założenia teoriopoznawcze (tendencja ujmowania całości poznania w pojęciu) i ze względów apriorycznych, systemowych”, Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 4, przypis 46, s. 30.

¹³ Zob. tamże, s. 29.

Substancje (formy) takie – wyjaśnia – „nie są inteligibilnymi w akcie, jeżeli nie są oddzielone do materii i jej warunków i nie stają się aktualnymi formami intelektualnopoiznawczymi, jak tylko przez moc substancji intelektualnie poznającej, o ile się w niej przyjmują i przez nią działają”¹⁴. Zatem w tego typu substancjach materia nie może być obecna. Materia bowiem, zarówno określona (*signata*), jak i nieokreślona (*non signata*), gdyby z konieczności wiązała się z każdą formą, stałaby na przeszkodzie poznawalności, „gdyż sama forma, także cielesna, jest aktualnie inteligibilna, jak inne formy, o ile są abstrahowane od materii. Zatem w duszy lub inteligencji nie ma żadnego złożenia z materii i formy, jakby można było pojmować ich istotę na wzór substancji cielesnych, lecz jest w nich złożenie z formy i z istnienia”¹⁵. Tomasz powołuje się w tym miejscu na komentarz do dziewiątej tezy księgi *O przyczynach*, z którego dowiadujemy się, że „inteligencja jest czymś posiadającym formę i istnienie (*esse*), a formę pojmuje się tam jako samą istotę lub niezłożoną naturę”¹⁶.

Jest to ważny krok w formowaniu nowej, egzystencjalnej, koncepcji bytu, w miejsce hylemorficznej. Kolejnym Tomaszowym krokiem w kształtowaniu egzystencjalnej koncepcji bytu było określenie relacji istoty do istnienia w substancjach oddzielonych (duszy i inteligencjach) oraz ich egzystencjalnego

statusu. A więc, czytamy dalej: „Trzeba teraz zobaczyć, w jaki sposób jest to widoczne. Jeśli cokolwiek ma się do siebie tak, że jedno z nich jest przyczyną bycia [istnienia, *esse*] drugiego, to to, co ma charakter przyczyny, może posiadać bycie [istnienie, *esse*] bez drugiego, ale nie przeciwnie, a taką jest właściwa relacja materii i formy, bo forma daje być materii, i dlatego jest niemożliwe, by materia była bez jakiejś formy, ale jest możliwe, by jakaś forma była bez materii”¹⁷. Są więc formy, które mogą bytować w oddzieleniu od materii. Jednak te formy, z powodu tego, że nie mogą być źródłem samych siebie, nie mogą sprawić własnego istnienia. Nie niosą one bowiem w sobie aktu istnienia jako takiego, a jedynie akt bycia „tym oto”¹⁸. Przyczyny niezwiązania formy z aktem istnienia w strukturze zarówno bytu materialnego, jak i niematerialnego, Tomasz upatruje w oddaleniu formy „od pierwszego *principium* [źródła], będącego aktem pierwszym i czystym [niezmieszonym]”¹⁹.

Pojawia się więc pytanie: Co oznacza to „oddalenie od pierwszego *principium*”? Wyrażenie „oddalenie” wskazuje, że tak pojęta forma nie jest aktem pierwszym bytu, ale aktem drugim (wtórnym), który prowadzi do „bycia tym oto” bytem. Tak rozumiany akt drugi działa mocą aktu pierwszego, który jest „aktem pierwszym i czystym [niezmieszonym]”. A zatem widzimy egzysten-

¹⁴ Tamże

¹⁵ Tamże, s. 30.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 14.

¹⁹ Tamże, s. 31.

cialną słabość hylemorficznej struktury bytu, która domaga się dopełnienia przez transcendentny wobec tej struktury (niezmieszany z nią) akt istnienia²⁰. Co więcej, także i w substancjach oddzielonych od materii (dusze i inteligencje) nie możemy utożsamić aktu istnienia z formą. „Kształtowanie się treści pozostaje zawsze w związku z istnieniem i dokonuje się «pod» rzeczywistym istnieniem” – wyjaśnia Krąpiec²¹. Istnienie nie wnosi „żadnych treści do struktury istotowej, ale ma na nią wpływ całkowity, dlatego że cała istota kształtuje się w zależności od tego istnienia. Pod aktualnym istnieniem i wraz z nim powstaje istota rzeczy, a w żaden sposób nie wyprzedza ona realnie istnienia. [...] Nie ma w istocie żadnego, najmniejszego choćby elementu – substancjalnego czy akcydentalnego – który by nie powstał w całkowitej zależności od istnienia. Istnienie w bycie jest więc uzasadnieniem całej bytowości rzeczy: jest podstawą tłumaczenia rzeczy. Jest ono czymś najdoskonalszym”²².

To odkrycie Tomasza, dotyczące złożenia z istoty i istnienia zarówno substancji materialnych, jak i substancji oddzielonych, ma znamiona „rewolucji”, wskazuje bowiem na świat i byty jako przygodne, czyli niekonieczne w istnieniu. Zbiór zaś takich bytów, które są przygodne i nie mają w sobie racji swego istnienia, nie tłumaczy istnienia świata. A zatem koniecznym stało się rozpoczęcie poszukiwania nowego źródła istnienia bytów, konkretnie takiego By-

tu, którego istotą jest istnienie, i który udzielił bytom tego czego nie mają same z siebie, czyli istnienia, sam będąc Pierwszym i nieuwarunkowanym niczym Istnieniem – *Ipsum Esse*. Będzie to stanowiło punkt wyjścia odkrycia przez Tomasza nowej Pierwszej Przyczyny bytów, a mianowicie przyczyny istnienia, nazwanej Przyczyną Stwórczą, oraz sformułowanie w przyszłości metafizycznej teorii stworzenia świata *ex nihilo*.

Z powyższych analiz możemy wyprowadzić kilka wniosków: Po pierwsze, zarówno termin „byt”, jak i sam byt, Tomasz rozumie analogicznie. Z tej racji pierwszym i podstawowym rozumieniem bytu jest substancja, czyli taki byt, który istnieje samodzielnie oraz istnieje w sobie (ale nie przez siebie), i jest podmiotem dla przypadłości oraz źródłem działania. Po drugie termin „byt” ma szerszy zakres orzekania niż termin „substancja”. Terminem „byt” możemy nazwać: przypadłości, relację, proces, działanie, ale i wypowiedź twierdzącą. Jednak w sensie podstawowym termin „byt” oznacza to, co ma podstawę w rzeczy, a w sensie pierwszym substancję, czyli to, co bytuje samodzielnie i niezależnie. Z kolei termin „substancja” oznacza tylko to, co bytuje w sobie, jest podmiotem dla przypadłości i źródłem działania. Po trzecie, według Arystotelesa w strukturę bytu materialnego wchodzi materia i forma. Jednak ani materia, ani forma nie sprawiają istnienia bytu jako takiego. Owszem, z formą wiążemy czynnik sprawczy bytu, ale for-

²⁰ Zob. Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 403.

²¹ Tamże, s. 405.

²² Tamże, s. 455.

ma jest przyczyną sprawczą określonego sposobu istnienia bytu (tego oto!), a nie przyczyną jego istnienia w ogóle. Zatem według hylemorficznej koncepcji bytu, a również według koncepcji esencjalnej (inteligencje, czyste formy), byty nie zawierają w sobie racji swojego istnienia. Po czwarte, hylemorficzna koncepcja bytu, a także esencjalna (inteligencje), musi być dopełniona przez

koncepcję egzystencjalną, co właśnie czyni Tomasz, a co stanowi warunek *sine qua non* ujęcia Boga jako *Ipsum Esse*. Po piąte, akt (fakt) istnienia bytu nie daje się uchwycić przez definicję i pojęcie. Nic więc dziwnego, że analizy, dotyczące poznawczego i definicyjnego ujęcia istoty bytów złożonych, w epistemologii Arystotelesa nie mogły się zakończyć odkryciem aktu istnienia.

2. Reinterpretacja rozumienia istoty

Przechodząc do rozumienia istoty, Tomasz zastrzega na samym początku, że nazwa „istoty” nie może być odnoszona do bytów w znaczeniu konstruktów poznawczych: pojęć czy zdań. „Albowiem niekiedy nazywa się bytami to, co nie posiada istoty, jak w przypadku braków; lecz nazwę istoty bierzemy z bytu w znaczeniu pierwszym [substancja i kategorie dop. A.M]”²³. Do tego tekstu Krąpiec daje takie objaśnienie: „to substancja jako przedmiot definicyjnego poznania jest «istotą» w sensie pierwotnym. W sensie pochodnym «istotą» jest także wszystko to, co w poznaniu jest przyjmowane jako jakiś «podmiot», o ile jest definiowalny”²⁴. Krąpiec nawiązuje tu od rozróżnienia, które wprowadza Arystoteles w *Kategoriach*, a mianowicie pomiędzy substancją pierwszą (*ousia prote*) i substancją drugą (*ousia deuteria*)²⁵. Substancja pierwsza jest konkretem lub kon-

kretnym podmiotem dla przypadłości, substancja zaś druga to definicyjne ujęcie tego, co jednostkowe w jego gatunku lub rodzaju (czyli ujęcie Jana jako człowieka czy Jana jako zwierzęcia rozumnego), i pełni funkcję podmiotu w zdaniu dla orzeczników.

Tomasz przypomina i wyjaśnia swoje wcześniej omawiane rozumienie bytu, jako dzielącego się na 10 kategorii, przy czym kategoria substancji jest pierwsza i podstawowa wobec pozostałych. Wszystkie pozostałe kategorie obejmują byt w sensie analogicznym. Podobnie będzie się miała sprawa z rozumieniem istoty. Także musimy je rozumieć w sposób analogiczny, ponieważ – jak pisze Tomasz – „trzeba, by istota znaczyła coś wspólnego wszystkim naturom, przez które różne byty w różnych rodzajach i gatunkach bywają umieszczone, jak człowieczeństwo jest

²³ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 1, s. 10.

²⁴ Tamże, przypis 6.

²⁵ Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiruisza*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Kazimierz Leśniak, Seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975, 2 a 11-19.

istotą człowieka²⁶. Pojawia się więc pytanie: Jakie jest pierwsze i podstawowe znaczenie, które możemy potraktować jako analogat główny? W odpowiedzi Tomasz wyjaśnia, że przez istotę rozumiemy „to, przez co rzecz jest ukonstytuowana we właściwym sobie rodzaju i gatunku”, a „co jest znaczone [sygnifikowane] definicją wskazującą, czym rzecz jest, stąd nazwa istoty została zmieniona przez filozofów na nazwę istotności (*quidditas*); a to jest właśnie tym, co tak często nazywa Filozof «to, czym rzecz bywszy jest» [*to ti en einai* – dop. A. M], czyli «dzięki czemu» coś ma bytowanie jako takie²⁷. Z tej racji – wyjaśnia Tomasz – istotą można też nazywać formę „o ile przez formę znaczone jest określoność (*certitudo*) każdej rzeczy²⁸, a także naturę, „o ile ta ma przyporządkowanie do właściwego sobie działania²⁹, a także substancję, rozumianą jako podmiot dla przypadłości, a także jako istotność (*quidditas*), oznaczającą definicję rzeczy, czyli istotę, o ile „przez nią i w niej byt ma bytowanie³⁰. Tak więc i tu, z jednej strony Tomasz nawiązuje do analogii atrybucji (tj. przyporządkowania do czegoś jednego – *pros hen*), wskutek czego formę-naturę-substancję-istotność możemy nazywać istotą, o ile te terminy oznaczają to „przez co byt ma bytowanie”, z drugiej jednak strony jego pojmowanie istoty zmierza ku analogii proporcji, gdy dowodzi, że struktura bytu substan-

cji złożonych składa się z materii i formy, jako że one wyznaczają treść tych bytów.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, co stanowi istotę substancji złożonych, zarówno materialnych, jak i oddzielonych (duszy i inteligencjach), a także Boga, Tomasz wiedzie nas ku pojęciu istoty jako korelatu istnienia. Dlatego też podkreśla, że łacińskie słowo *essentia* wywodzi się od *esse* i wskazuje na coś, co przynależy do porządku istnieniowego. W języku polskim słowa „istota” i „istnienie” powinny być rozumiane analogicznie jak słowa „robota” i „robienie”, które oddają tę samą niejako czynność, ten sam niejako porządek, a mianowicie sprawianie. Nic więc dziwnego, że istota (*essentia*) to coś, co istnieje i co zostało sprawione. Podobnie jak jest robota i robienie, które jest wykonywaniem roboty³¹.

Główne pytanie, które chce postawić Tomasz, jest nie tyle pytaniem o byt, ile pytaniem o istotę bytu. Dlaczego jest to takie ważne? Ponieważ istota odsłania ostateczną prawdę o istnieniu bytu: wskazuje na to „czym rzecz [tj. byt] jest”, „dzięki czemu coś jest”. Z tego powodu Tomaszowi chodzi o to, żeby tak określić istotę, by jej definicja odnosiła się do istoty każdego bytu, a zarazem, by istota w poszczególnych realizacjach bytowych była wewnętrznym czynnikiem, powodującym to, czym coś jest, czyli wywoływała określony sposób istnienia.

²⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 1, s. 10-11.

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 11-12.

³¹ Zob. szerzej: Seńko W., *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, s. 22nn.

2.1. Istota substancji złożonych

Rozpoczynając od pytania o istotę tego co złożone, Tomasz przywołuje hylemorficzną strukturę bytów. Jednak w odpowiedzi na pytanie: Co stanowi istotę tego co złożone, nie wydaje się iść do końca za Arystotelesem. W hylemorficznym bowiem złożeniu to forma reprezentowała istotę bytu. Ona była też tym „dzięki czemu coś jest tym, czym jest” i „co znaczone jest przez definicję rzeczy”. Tymczasem Tomasz na samym początku robi zastrzeżenie, że „nie można powiedzieć, że tylko jedno z nich nazywa się istotą”³². Dlaczego? Ponieważ ani sama materia, ani sama forma nie stanowią o tym, „czym rzecz bywszy jest”. Jako argument przytacza Tomasz fakt, że istota ujęta w definicji „substancji naturalnych [w obrębie przyrody] zawiera nie tylko formę, lecz i materię, inaczej bowiem nie różniłyby się definicje przyrodnicze i matematyczne”³³. A zatem nie można utożsamić istoty z formą. Ponadto istota nie jest też relacją, „jaka zachodzi pomiędzy materią i formą” (czy ciałem i duszą). Dlaczego? Bo relacja przynależy do kategorii przypadłości, a więc istota byłaby z konieczności przypadłością lub czymś rzeczowo różnym, a w związku z tym rzecz nie byłaby przez tak pojętą istotę poznawana i definiowana. A zatem – powie Tomasz – „oczywiste więc, że istota zawiera materię i formę”³⁴. Zatem w strukturę istoty w bytach złożonych wchodzi materia

i forma. Pojawia się jednak od razu pytanie: Dzięki czemu taka istota istnieje?

Otóż, po ukazaniu jej analogicznego rozumienia, pojawia się drugi element nowej interpretacji istoty, a mianowicie nie jako korelatu materii, lecz jako korelatu istnienia. Dlaczego? Bo przez formę materia staje się bytem w akcie, ale „tym oto bytem”. Jednak to, co dochodzi do materii [forma], nie przekazuje materii aktu jako aktu (czyli istnienia), ale akt bycia „tym oto”. Podobnie czynią to przypadłości. Nabywanie formy nie oznacza zaistnienia bytu (akt bytu jako bytu), lecz „powstanie pod jakimś względem”³⁵. Tu Tomasz zwraca uwagę na potrzebę odróżniania powstawania jako czynności przypadłościowej, które wiąże się z nabywaniem lub utratą formy, od powstawania jako czynności absolutnej, które wiąże się z wprowadzaniem bytu do istnienia.

Tomasz przywołuje na potwierdzenie swego stanowiska także opinię Boecjusza, Awicenny i Awerroesa, by wreszcie odwołać się do oczywistości poznawczej. „I z tym też – dodaje Akwinata – zgadzają się dane rozumu, bowiem dla substancji złożonych «być» nie jest wyłącznie «być formą» albo «być naturą», lecz «być» ich złożeniem, a istota jest tym, przez co [dzięki czemu] mówi się, że rzecz bytuje [przez co rzecz być się może]. Zatem trzeba, by istota, z racji której rzecz nazywa się bytem, nie była wyłącznie formą ani tylko materią, lecz

³² Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 2, s. 12.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 13.

³⁵ Tamże, s. 14.

obydwoma, jakkolwiek forma na swój sposób jest przyczyną tego bytowania³⁶. Z tej racji Tomasz jasno powie, że „istota w substancjach złożonych znaczy to, co składa się z materii i formy”³⁷, i dlatego nie mogą być istoty czymś ogólnym, np. gatunkiem lub rodzajem³⁸.

Tego złożenia (*compositum*) istoty (z materii i formy) jednak nie należy rozumieć jako agregatu dwóch elementów, jak np. człowiek składałby się ze zwierzęcia i rozumności, ciała i duszy, lecz że jest czymś trzecim: zwierzęciem rozumnym; „nie jest jak rzecz trzecia z dwóch rzeczy, lecz tak, jak trzecie pojęcie z dwóch pojęć”³⁹. Tak właśnie jak z pojęcia rodzaju i pojęcia różnicy gatunkowej tworzy się pojęcie gatunku lub definicje, które w sposób niewyraźny orzekają o bycie jednostkowym, który jest złożony, jako o całości. Zwraca na to uwagę Tomasz wyjaśniając, że „tak, jak to, co jest rodzajem, o ile jest orzekane o gatunku zawierało w swoim znaczeniu, jakkolwiek niewyraźnie, tę całość, która w sposób określony jest w gatunku, tak też i to, co jest gatunkiem, o ile jest orzekane o jednostce,

winno oznaczać, chociaż niewyraźnie, tę całość, która jest w jednostce istotowo, w ten sposób istota Sokratesa jest oznaczona nazwą człowiek, stąd o Sokratesie orzeka się: człowiek”⁴⁰.

Ten wykład Tomasza na temat rozumienia istoty rzeczy złożonych jest bardzo ważny i wiążący dla jego nowego rozumienia bytu, które formułuje na bazie nauczania Arystotelesa i hylemorfizmu. Istota, o której mówi Tomasz, wyraża i ujmuje całość złożoną z materii i formy (duszy i ciała), lecz nie w sensie zsumowania, lecz w sensie zsyntetyzowania: tak jak z dwóch odrębnych pojęć powstaje trzecie autonomiczne pojęcie, w którym wirtualnie zawarte są owe dwa.

Jednak utożsamiając istotę z całością bytu złożonego, gdyż w jej strukturę wchodzi materia i forma, ujawnia się jej „słabość”, którą mianowicie stanowi brak aktu istnienia, dzięki któremu byt jest. A zatem Tomasz otwiera nowe rozumienie istoty na potrzebę jej korelatu, którym będzie akt istnienia. W ten sposób także istota uzyskuje nową, a mianowicie egzystencjalną, (re)interpretację, jako korelat istnienia. W hylemorficznej

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Jako argument na to Tomasz wskazuje, że, po pierwsze, i gatunek, i rodzaj nie są istotami, lecz wskazują na istotę (gdyż są ujmowane w definicji i wprowadzają w porządek bytowania), która dotyczy całości bytu, a więc i materii, i formy. Po drugie, do definicji Sokratesa wchodzi określona materia (*signata*), która go jednostkuje, jednak jest ona włączona w materię nieokreśloną (*non signata*), która wchodzi w definicję człowieka, stąd podobnie jak część włączona jest w całość, tak i całość przenika części, i podobnie jak rodzaj w gatunku, a gatunek w rodzaju. Por., s. 15. A zatem istota zawsze dotyczy konkretnego, jednostkowego bytu, gdyż „rodzaj, gatunek i różnica mają się proporcjonalnie do materii i do formy, i do ich złożenia w naturze, chociaż pierwsze nie są tym samym co drugie; gdyż ani rodzaj nie jest materią, lecz czymś wziętym ze względu na materię jako znacząca całość, podobnie różnica nie jest formą, lecz ze względu na formę, jako znacząca całość. Stąd mówimy o człowieku, że jest zwierzęciem rozumnym, a nie czymś ze zwierzęcia i czymś z rozumności, jak mówimy, że jest on [człowiek] czymś z duszy i ciała”. Tamże, s. 19.

³⁹ Tamże, rozdział 2, s. 20.

⁴⁰ Tamże, s. 21.

strukturze bytu korelatem bowiem istoty-formy była materia⁴¹. Stąd Krąpiec, wyjaśniając to wielkie odkrycie Tomasa dotyczące egzystencjalnej koncepcji bytu, dopowiada, że „istota i istnienie jako możliwość i akt znajdują się w tej samej kategorii bytu. Jeśli zatem istota jest w kategorii substancji, to do tej samej kategorii (*reducitive*) należy również istnienie, a jeśli istota należy do kategorii przypadłości, to do tej samej kategorii należy także istnienie. I w zależności od charakteru danej kategorii (stosunku, ilości czy jakości, działania czy doznawania) realizuje się sama istota i istnie-

nie⁴². Jeśli zatem jakiś byt jest człowiekiem lub zwierzęciem, lub rośliną to będzie posiadał proporcjonalne do swej istoty istnienie: ludzkie, zwierzęce lub roślinne itp. To samo dotyczy przypadłości, które w tych bytach występują (np.: istnieniu przypadłościowym nosa Jana, gdyż nie istnieje on własnym istnieniem, ale istnieniem Jana). Wyjaśnienie to potwierdza, że relacja istoty do istnienia jest relacją transcendentálną i dotyczy każdego złożenia w bycie – potwierdza ono egzystencjalną strukturę bytu i wskazuje na jego przygodność.

2.2. Istota substancji (bytów) oddzielonych

Tomasz pyta z kolei o istotę substancji oddzielonych, takich jak dusza, inteligencje i Bóg (Przyczyna Pierwsza), dążąc do ukazania możliwościowego charakteru istoty. Wszelako tylko Bóg jest substancją prostą (tzn. niezłożoną), dusze zaś i inteligencje, nie będąc Bogiem, muszą być w jakiś sposób złożone. Jednak powstaje pytanie: Czym są owe byty i co jest ich istotą? W substancjach złożonych, jak to wyżej ukazano, w strukturę istoty wchodzi materia i forma, natomiast w przypadku dusz i inteligencji – jak objaśnia Tomasz – „nie jest

konieczne, by istoty owych substancji lub to, czym one są, były czymś innym, niż samą formą. W tym bowiem różni się istota substancji złożonej i niezłożonej, że istota substancji złożonej nie jest tylko formą, lecz zawiera formę i materię; istota zaś substancji niezłożonych jest tylko formą⁴³.

A zatem w przypadku substancji niematerialnych (dusz i inteligencji) istotę wiążemy z samą formą, która reprezentuje całość bytu. Stąd istota rzeczy niezłożonej (z materii) jest samą rzeczą niezłożoną, gdyż „nie ma prócz formy nic,

⁴¹ Dopelnieniem tych analiz dotyczących „struktury” istoty jest próba odpowiedzi na pytanie: Jak ma się istota do gatunku i rodzaju? Otóż i gatunek, i rodzaj, i różnica są poznawczymi ujęciami tego, co jednostkowe, i złożone. Są konstrukcjami intelektu, który je abstrahuje z rzeczy. Owe pojęcia przysługują istocie, jednak nie w sposób konstytutywny (jak materia i forma), lecz przypadłościowy. Pojęcia bowiem gatunku, rodzaju, różnicy gatunkowej, a więc pojęcia: człowieczeństwo, zwierzę (zwierzęcość), rozumność jako konstrukt intelektu przynależą do porządku poznania. Zawierają się w ujęciu istoty bytu złożonego z materii formy przypadłościowo i w sposób też przypadłościowy modyfikują ową jednostkową istotę Sokratesa, obejmując jego człowieczeństwo, zwierzęcość i rozumność.

⁴² Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 407.

⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 4, s. 31.

co by tę formę przyjmowało⁴⁴. Powsta-
je jednak pytanie: Jakiego rodzaju to ca-
łość? Czy jest to całość esencjalna czy
egzystencjalna? Odpowiedź Tomasza
pociągnie za sobą kolejną reinterpretację,
a mianowicie reinterpretację formy.
W takich przypadku substancji oddzie-
lonych jak inteligencji, forma nie pełni
funkcji aktu, lecz jest czynnikiem
możliwościowym. W przeciwnym razie
byłaby czystym, samoistnym aktem.
W przypadku bytów złożonych tę moż-
nościowość forma nabywała ze wzglę-
du na materię.

Dlatego Tomasz zwraca uwagę, że te-
go typu substancje niematerialne nie ma-
ją „całkowitej niezłożoności natury”⁴⁵.
Wówczas bowiem byłyby aktami czysty-

mi. A zatem czym się charakteryzują?
W odpowiedzi dowiadujemy się, że tym,
iż „mają domieszkę możliwości”⁴⁶. Możli-
wość – jak wyjaśnia Tomasz – stanowi
rację różnicowania inteligencji pomię-
dzy sobą. Stąd inteligencje różnią się ze
względu na stopień doskonałości, o ile
[dane inteligencje] „oddala[ją] się od po-
tencjalności, a przybliża[ją] do aktu czy-
stego”⁴⁷. Ich rodzaje można określić ze
względu na stopień niematerialności (np.
intelektualność), a różnica gatunkowa
(choć nam nieznaną) „bierze się u nich
ze względu na to, co jest następstwem
stopnia doskonałości”⁴⁸. Pojawia się jed-
nak pytanie: Jak tak rozumiane istoty
mają się do istnienia?

2.3. Nietożsamość istoty i istnienia

Zagadnienie to dotyka samego rdzenia
filozofii w ogóle, a filozofii św. Tomasza
w sposób szczególny. Chodzi tu bowiem
o samą strukturę bytu i wskazanie, dzię-
ki czemu rzeczy istnieją⁴⁹.

Aby to wyjaśnić i znaleźć sposób uka-
zania nietożsamości istoty i istnienia
w bytach niematerialnych (aczkolwiek
złożonych), Tomasz dokonuje reinter-
pretacji Arystotelesowskiej koncepcji po-
znania. W Arystotelesowskiej teorii po-
znania całość bytu uchwytaliśmy
poprzez ujęcie jego istoty (dzięki abs-
trakcji metafizycznej – *abstractio totalis*).
Istotę tę i zarazem całość bytu reprezen-

towała forma. Ona to jako tzw. substan-
cja druga (*ousia deuteria*) była podmiotem
dla procesu orzekania, który uzewnętrz-
niał proces poznania, polegający na łą-
czeniu lub rozłączaniu pojęć z podmio-
tem orzekania.

Tomasz, odwołując się do aktów po-
znawczego ujmowania istoty, zwraca
uwagę, że w definicyjnym ujęciu istoty
bytu nie ujmujemy jednak całości bytu.
Czego zatem brakuje tej całości bytu?
Nie został uwzględniony akt (fakt) ist-
nienia. Dlatego wyjaśnia, że „cokolwiek
[...] nie należy do pojęcia rozumienia
istoty lub tego, czym rzecz jest, to do-

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 32.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, rozdział 5, s. 40.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Zob. szerzej Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 413nn.

chodzi od zewnątrz i tworzy złożenie z istoty, gdyż żadna istota nie może być pojęta [zrozumiana] bez tego, co jest częścią tej istoty. A wszelka istota lub to, czym rzecz jest, może być pojęta bez tego, że coś pojmuje się o jej istnieniu; mogę bowiem pojąć, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy posiada istnienie w porządku natury. Stąd jasne, że istnienie jest czymś odrębnym od istoty lub tego, czym rzecz jest, chyba że byłaby jakaś rzecz, której istotą jest samo jej istnienie”⁵⁰.

W przypisie do tego tekstu Krąpiec wyjaśnia: „Jest to słynny dowód nietożsamości konkretnej istoty i istnienia w bycie. Ujęty w formie negatywnej ukazuje sprzeczność tożsamości istnienia i istoty, albowiem w takim wypadku (gdyby istnienie i istota były realnie tym samym!), ilekroć pojmujemy istotę i ujmujemy cechy istoty, tylekroć by one istniały, a to jest sprzeczne, gdyż abstrakty nie istnieją i istnieć nie mogą”⁵¹. Krąpiec zwraca też uwagę, że dowodząc realnej różnicy między istotą a istnieniem, możemy wskazać na dwa typy uzasadnień: wprost i nie wprost. W pierwszym przypadku wykazujemy tę różnicę, odwołując się do analizy ujęć poznawczych istoty, a także funkcji, jaką pełni akt istnienia w bycie. Jednak ten typ dowodzenia, w którym wyprowadzamy pewne wnioski z faktu, że w ujęciach poznawczych istoty bytu nie ujmujemy jego istnienia, może się spotkać z zarzutem, iż z porządku poznawczego przechodzimy do porządku bytowe-

go (*de posse ad esse non datur illatio* – od tego, co możliwe, nie ma przejścia do tego, co realne). Z faktu bowiem, że w poznaniu istoty nie ujmujemy istnienia, wnioskujemy, że istnieje realna różnica między istotą i istnieniem. Wiele rzeczy można pomyśleć, a przecież nie wszystko to istnieje, ponieważ nasze poznawcze ujęcia nie stwarzają bynajmniej bytów realnych. Dlatego Krąpiec proponuje przeformułowanie tego dowodu w formę negatywną, w myśl zasady: *a non posse ad non esse valet illatio* – od niemożliwości istnienia do nieistnienia jest przejście. A zatem, jeśli stwierdzimy, że coś jest „sprzeczne i absurdalne w myśleniu, to tak samo jest absurdalne w bytowaniu”⁵². Analiza poznania pojęciowego, na którym nabudowana była epistemologia Arystotelesa, uświadamia nam, że nie ujmujemy w nim czegoś najważniejszego z bytu, a mianowicie aktu jego istnienia. Dla Arystotelesa nie było to problemem, skoro formę traktował jako uchwycony w pojęciu akt bytowania bytu. Jednak Tomasz wskazał, że tak rozumiana forma, uzyskana i uchwycona przez abstrakcję metafizyczną, nie jest ujęciem czy reprezentacją aktu pierwszego, tj. aktu istnienia, ale aktu wtórego, który powoduje, że byt jest „takim bytem” albo „czymś szczegółowym” (Janem, Sokratesem itp.). Stąd pojawi się Tomaszowa intuicja, która z czasem zostanie doprecyzowana w sformułowaniu *iudicium percipit esse rei*, które oznacza, że ujmujemy

⁵⁰ Tamże, rozdział 4, s. 32.

⁵¹ Tamże, przypis 47.

⁵² Tamże, s. 415.

istnienie rzeczy w sądzie (egzystencjalnym), a nie w pojęciu.

Krąpiec uzupełnia ten dowód z analizy poznawczego ujęcia istoty, wraz z analizą funkcji istnienia w bycie, i przedstawia go następująco:

„Jeśli być (realnie), żyć, istnieć jest doskonałością bytową, to tym samym być (realnie), żyć, istnieć jest aktem bytowym. Istnienie więc rzeczy jest bytowym aktem.

Akt zaś bytowy, nie będąc w możliwości, z niczym się nie łączy na sposób możliwości. Wobec tego istnienie jako takie z niczym się nie łączy na sposób możliwości.

Istnienie zaś, które z niczym się nie łączy, któremu przez to samo nic nie można dodać, jest istnieniem jednym, niewyróżnionym od innych.

Tymczasem zauważamy w przyrodzie mnóstwo istnień. Fakt zatem mnogości istnień świadczy o tym, że byt nie jest tylko istnieniem lecz ma inny element, coś, co jest „nie-istnieniem”. To coś nazywamy istotą. Wyróżniamy przeto w bytach mnogich przynajmniej dwa elementy różne, realnie nietożsame: istnienie i realne nieistnienie, które w stosunku do istnienia jest możliwością, a które nazywamy istotą⁵³

Z kolei w dowodzeniu nie wprost Krąpiec odwołuje się do zasady *probatio ad absurdum* i wskazuje, że utożsamiając istotę z istnieniem, czyli redukując istotę do istnienia, wpadamy w pułapkę pan-teizmu i monizmu. Istnienie bowiem, które jest istotą bytu, jest istnieniem samoistnym, nieuprzączynowanym, jedy-

nym, czyli Absolutem. Każdy zatem byt, posiadając istnienie z siebie samego, byłby Bogiem. Byty musiałyby być niezniszczalne, wieczne, nieskończone, pozbawione braków itp. [Przy tym, będąc w pełni doskonałe, nie różniłyby się od siebie. – dop. redakcji] Tymczasem widzimy, że to absurd. Utożsamiając zaś istnienie z istotą, czyli redukując istnienie do istoty w bycie, popadamy w pułapkę monizmu: wszystko jest czymś jednym⁵⁴.

Stąd nasuwa się wniosek, że każda substancja o strukturze hylemorficznej, a także substancje oddzielone o naturze formy, do swego bytowania wymagają aktu istnienia. Wniosek ten wyprowadzamy na podstawie analogii proporcji: skoro w inteligencjach odkrywamy złożenie z istoty i istnienia jako konieczną rację ich całości, a zarazem ich aktualnego bytowania, to analogicznie, w bytach o strukturze hylemorficznej, konieczną racją ich całości i bytowości jest nie tylko istota złożona z materii i formy, lecz także proporcjonalny do istoty akt istnienia. Tak bowiem w pierwszym, jak i drugim przypadku, ujmując poznawczo ich istoty, nie czynimy tego w stosunku do ich istnienia. Relacja istoty do istnienia w tych bytach realizuje się w odpowiedniej proporcji: inaczej w Sokratesie, inaczej w Ewie, inaczej w Janie (ze względu na modyfikację istoty przez materię oznaczoną Sokratesa, Ewy, Jana). Inaczej także realizuje się ta relacja istoty do istnienia w inteligencjach, które różnicują się według stopnia doskonałości na tyle, na ile oddalają

⁵³ Tamże, s. 419.

⁵⁴ Zob. szerzej tamże, s. 423–428.

się w swej strukturze od potencjalności, a zbliżają do aktu czystego.

Należy jednak pamiętać – zauważa Krąpiec – że choć z jednej strony podkreślamy konieczne przyporządkowanie istoty do istnienia, dzięki czemu byty istnieją, to z drugiej strony „powiązanie istoty z istnieniem jest niekonieczne, tzn. istnienie nie tłumaczy się elementem istotnym w bycie. Ten sposób nieko-

niecznego powiązania istoty i istnienia, i w wyniku tego możliwość utracenia istnienia, przy równoczesnym zaprzestaniu bytowania całego bytu, wyrażamy za pomocą orzekania *per accidens*, a nie orzekania *per se*; twierdzimy, że istnienie jest tzw. przypadłością logiczną w orzekaniu, a nie bytową – w realnym bytowaniu”⁵⁵.

2.4. Istnienie samodzielne, lecz niesamoistne

W substancjach-inteligencjach ich istnienie nie jest absolutne, nieskończone i nieograniczone, lecz będąc samodzielnym jest ograniczone przez ich istoty (możności). Jednak istoty ich nie są zrelatywizowane do materii, gdyż są samymi formami i dlatego każda jednostka bytuje jako odrębny gatunek. Stąd Tomasz objaśnia, że „inteligencje są nieskończone w dół i skończone w górę. Są bowiem skończone ze względu na swe istnienie, które otrzymują z góry [od wyższych], a nie są skończone w dół [przyporządkowane do niższych], gdyż ich formy nie są ograniczone do materii. I dlatego w takich substancjach nie znajduje się wielość jednostek jednego gatunku”⁵⁶.

Z kolei w przypadku duszy ludzkiej zachodzi inna sytuacja co do jednostkowności. Ona, mimo że ma samodzielne istnienie, aczkolwiek nie absolutne (*per se*), łączy się w sposób konieczny z ciałem. „I chociaż jej ujednostkowanie – jak wyjaśnia Tomasz – w swoim zapo-

czątkowaniu dokonuje się ze względu na ciało – gdyż nie uzyskuje ona dla siebie istnienia jednostkowego [inaczej] jak tylko w ciele, którego jest aktem, to jednak nie wynika z tego, że po utracie ciała jednostkowność ginie, gdyż dusza mając istnienie w sobie z niego zyskuje dla siebie to, że jest ono ujednostkowane, jako że jest formą tego oto ciała – takie istnienie zawsze pozostaje już jednostkowe. I dlatego Awicenna mówi, że jednostkowność dusz i ich wielość zależy od ciała ze względu na ich zapoczątkowanie, lecz nie ze względu na kres. [...] ich jednostkowe różnice są dla nas zakryte; w rzeczach bowiem będących przedmiotem poznania zmysłowego także ich różnice istotne są nieznanne; stąd są oznaczane przez różnice przypadłościowe, które pochodzą od różnic istotnych; jak przyczyna jest oznaczana przez swój skutek”⁵⁷. Tak oto pojawia się nowa koncepcja bytu ludzkiego, w którym dusza, istniejąc samodzielnie i będąc formą tego oto konkretnego ciała, jest ko-

⁵⁵ Tamże, s. 409.

⁵⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 5, s. 38.

⁵⁷ Tamże, s. 38-39.

niecznościowo przyporządkowana do ciała i aktualizuje swoje jednostkowe istnienie w ciele, będąc jego aktem.

Z dotychczasowych analiz możemy wyprowadzić kilka wniosków. Po pierwsze, racją istnienia bytów jest konieczna relacja ich istot (możliwości) do proporcjonalnego do nich aktu istnienia. Po drugie, także racją istnienia dusz i inteligencji jest konieczna relacja ich istot do proporcjonalnego do nich aktu istnienia.

Po trzecie, dzięki aktom istnienia substancje uzyskują swe samodzielne, acz nie samoistnie istnienie i z tej racji wskazują na swą przygodność (niekonieczność) bytowania. Odkryta powszechna złożoność bytów z istoty i istnienia oraz ich przygodność ujawniają otwartość, a zarazem pytajność bytu o rację swego istnienia⁵⁸. Po czwarte, samoistnie istnieć może tylko taka rzecz, „której istotą jest samo jej istnienie”⁵⁹.

3. Dlaczego Pierwsza Przyczyna to *Ipsum Esse*?

Musi istnieć Pierwsza Przyczyna istnienia bytów złożonych (materialnych i niematerialnych), skoro byty te zostały rozpoznane jako złożone z istoty (możliwości) i istnienia, a zatem przygodne i niekonieczne w swym istnieniu. Jednak akt istnienia tych bytów nie jest z konieczności związany z ich istotą i nie jest z tej istoty wyprowadzalny. Skoro takie byty istnieją, chociaż nie muszą, musi być jakaś Przyczyna, która jest racją ich zaistnienia i trwania, a która nie jest niczym uwarunkowana. A taką przyczyną jest właśnie Bóg, będący *Ipsum Esse*, który nie jest niczym uwarunkowany i nie jest do niczego zrelatywizowany – taki wniosek wyprowadza Tomasz jako konsekwencję nowej reinterpretacji rozumienia bytu i istoty. Bóg jest Istnieniem, a poza Nim nie ma żadnego innego istnienia. Tak jak powiedzielibyśmy Bóg jest Światłem, a poza światłem nie ma innego światła. Na tę bezwarunkowość,

bezrelacyjność wskazuje słowo Absolut, które podchodzi od dwóch słów; imiesłowu *solutus* i przedrostka *ab*, a które oznaczają byt, który nie jest z niczym związany, który jest wolny od wszelkich odniesień, relacji. Stąd akt stworzenia sprowadza się do dwóch „czynności”: wprowadzania bytów do istnienia aktem intelektu i woli *ex nihilo* (*pro-ducere rei in esse*); oraz wprowadzania pierwszych odniesień, relacji (*constitutio ipsa dependentia*)⁶⁰. Tu ujawnia się radykalna transcendencja Boga w stosunku do świata i tworzących go bytów, które mają udzielone przez Boga istnienie w akcie stworzenia i zrelatywizowane do odpowiedniej istoty. Byty nie mają więc istnienia boskiego, bo byłby to panteizm, lecz mają istnienie zrelatywizowane do swych istot: Jan ma istnienie zrelatywizowane do natury ludzkiej, koń ma istnienie zrelatywizowane do natury zwierzęcej, anioł do natury anielskiej itd.

⁵⁸ Zob. szerzej Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 516nn.

⁵⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 4, s. 34.

⁶⁰ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, ed. P. Marietti, Taurini 1967, lib. II, cap. 16 i 18.

Ta radykalna różnica co do boskiego istnienia wynika też stąd, że nie możemy go umieścić w jakimś rodzaju czy gatunku; nie można też doń niczego dodać, gdyż jest niezłożone; jest jedyne i jednostkowe; jest w najwyższym stopniu doskonałością i źródłem wszelkich doskonałości (tak jak jest źródłem istnienia wszelkich bytów). „Zalążkowa teoria Boga – jak wyjaśnia ten fragment tekstu Krąpiec – jest tylko wyakcentowaniem konsekwencji przyjętej nowej teorii bytu, złożonego z istoty istnienia. Bóg – Czyste Istnienie – jest zarazem Bytem pierwszym; Racją ostateczną bytowania i sam w sobie Doskonałością ostateczną, o ile w istnieniu jako byto-

wym akcie skupia się wszystko, co jest bytowo doskonałe”⁶¹.

Byt, w którym istotą jest istnienie, znosi swoją relacyjność i względność, jest *Ipsum Esse*, czyli jest [czystym] istnieniem, a wszystko inne ma jakieś określone przez istotę i zrelatywizowane do istoty istnienie. Taki byt, którego istotą jest jego istnienie, jest jeden i jest Bytem Pierwszym. Jest jeden, gdyż nie ma w nim racji zwielokrotnienia. „Gdyby przyjąć jakąś rzecz, która byłaby tylko istnieniem i to takim – objaśnia Tomasz, że owo istnienie byłoby samoistne, to taka rzecz nie przyjęłaby w siebie dodania różnicy, gdyż nie byłoby już tylko istnienia, lecz istnienie i oprócz tego jakaś forma”⁶².

Zakończenie.

Pierwsza Przyczyna (Stwórcy) dająca istnienie

Pierwsza Przyczyna jest substancją, której istotą jest Jej niczym nie uwarunkowane istnienie. Jest *Ipsum Esse* – powie Tomasz. „Nie jest możliwe – powie Tomasz po przeprowadzonych dociekaniach na temat bytu i istoty – by samo istnienie było uprzyczynowane przez samą formę lub istotę rzeczy”⁶³. Zachodziłby wówczas pewien paradoks, że coś [co jest], a mianowicie forma lub istota, byłoby przyczyną samego siebie „i jakaś

rzecz samą siebie wprowadzałaby w istnienie, co jest niemożliwe”⁶⁴. Wniosek, jaki wyprowadza Tomasz, jest oczywisty: „Zatem jest konieczne, by każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, posiadała swoje istnienie od czegoś drugiego”⁶⁵. To zaś, co dzięki czemuś ma istnienie, wskazuje na to, co istnieje „samo przez się jako do pierwszej przyczyny, stąd konieczne jest, by była jakaś rzecz, która jest przy-

⁶¹ Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, rozdział 5, przypis 56, s. 38.

⁶² Tamże, rozdział 4, s. 33. Racja zwielokrotnienia w bytach złożonych stoi po stronie istoty złożonej z formy i materii określonej, czy to gatunkowej, czy rodzajowej. W bytach, które są inteligencjami, niezawierającymi złożenia z materii i formy, czyli nie są bytami relacyjnymi, zróżnicowanie wyraża się „przez to, że coś jest jedno i nierelatywne, a inne w czymś przyjęte; podobnie jak gdyby było jakieś ciepło oddzielone, byłoby czymś innym od ciepła nieoddzielonego, na mocy samego oddzielenia”. Tamże, rozdział 4, s. 32-33.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

czyną wszystkich rzeczy, na szłoby się w «nieskończoność» w przyczynach, ponieważ każda rzecz, która nie jest tylko istnieniem posiada przyczynę swojego istnienia⁶⁶.

A zatem docieramy do Bytu, w którym „nie ma już złożenia z istoty i istnienia jako możliwości i aktu danego bytu, lecz jest tylko sam akt istnienia – „czyste” istnienie konstytuujące byt w sensie najwłaściwszym i najpełniejszym. Ten jednak byt nie jest dla nas bezpośrednio dostrzegalny, jedynie staje przed nami jako bytowa racja istnienia całej rzeczywistości. Jest nim – dopowiada Krąpiec – Absolut⁶⁷. Tak rozumiana

Pierwsza Przyczyna, na mocy tego, że ona sama jest samym istnieniem, jest Przyczyną Stwórczą. Jej specyfika przyczynowania wyraża się w udzielaniu bytom istnienia przez wprowadzanie ich do istnienia *ex nihilo* (*productio rei in esse*) i konstytuowaniu pierwszych relacji wewnątrz- i międzybytowych (*constitutio ipsa dependentia*)⁶⁸. Tylko w ten sposób możemy uniknąć absurdu w wyjaśnianiu istnienia bytów przygodnych i niekoniecznych, który przejawiałby się w tym – jak powie Arystoteles, a za nim Tomasz – że byt wyjaśnialibyśmy niebytem.

⁶⁶ Tamże, s. 34.

⁶⁷ Krąpiec M. A., *Metafizyka*, s. 413.

⁶⁸ Zob. szerzej Maryniarczyk Andrzej, *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018, s. 62-73.

Summary

A little error at the beginning is great at the end. Thomas Aquinas's reinterpretation of the understanding of being and essence as the basis for the discovery of the First Cause as *Ipsum Esse*

Keywords: being, essence, God, *Ipsum Esse*, proof, metaphysics

In this article, the author notes that Thomas Aquinas, in his brief work entitled *De Ente et Essentia*, proved that at the base of understanding the world, the human being, and God in particular, there is our understanding of being and its essence. When we make a small mistake at the beginning (*parvus error in principio*) in our understanding of being and its essence, it will turn to be a big one in the end (*magnus in fine*). And what is "at the end" of our knowledge is the discovery of the First and Ultimate Cause of all things, known as: *Ipsum Esse*, God, the Absolute, The Most Perfect Substance, on whom everything depends, and who depends not on anything else. These present inquiries about the proper un-

derstanding of being and its essence are aimed at formulating proof of the necessity of existence of a Being that is the First Cause, and which, existing as *Ipsum Esse*, is the source and reason of existence of all beings. Without these inquiries, the proof itself would be incomprehensible, and more importantly it would be a purely *a priori* one (i.e., ontological). Furthermore, without the existential conception of being, which Thomas first formulated, one could not discover the First Cause which, as *Ipsum Esse*, is the source of the existence of every being. This issue seems to have escaped the attention of the author of the book *Aquinas's Way to God. The Proof in "De Ente et Essentia."*

Bibliografia:

1. Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. Mieczysław Albert Krąpiec i Andrzej Maryniarczyk na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeleźnika, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017.
2. Arystoteles, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Kazimierz Leśniak, Seria: Biblioteka Kłasyków Filozofii, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1975.
3. Kerr Gaven OP, *Aquinas's Way to God. The Proof in "De Ente et Essentia"*, Oxford : Oxford University Press 2015.
4. Krąpiec Mieczysław Albert, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1978.
5. Krąpiec Mieczysław Albert, Paż Bogusław, Łagosz Marek, Maryniarczyk Andrzej, *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 5, s. 44-85, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004.
6. Maryniarczyk Andrzej, *Dlaczego stworzenie „ex nihilo”*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2018.
7. Maryniarczyk Andrzej, Paż Bogusław, *Istota*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk, t. 5, 85-112, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004.
8. Seńko Władysław, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Władysław Seńko, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009, s. 5-31.
9. S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, Taurini: P. Marietti, 1967.
10. Św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, w: Krąpiec Mieczysław Albert, *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Seria: Mieczysław Albert Krąpiec, *Dziela*, XI, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994, s. 9-47.
11. Tomasz Sutton, *De esse et essentia*, przekład Piotr Kordula, wstęp Dawid Lipiński, Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky, 2018.

