

# Szczepan W. Ślaga

---

## Próba uściślenia Tomaszowego określenia istoty życia

---

Studia Philosophiae Christianae 10/2, 67-99

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SZCZEPAN W. ŚLAGA

## PRÓBA UŚCIŚLENIA TOMASZOWEGO OKREŚLENIA ISTOTY ŻYCIA

1. Wskazanie trudności poznania istoty życia, 2. Od fenomenologii życia do filozofii bytu żywego, 3. Zarys filozofii życia organicznego, 4. Filozofia życia a współczesne tendencje biofilozoficzne.

### 1. Wskazanie trudności poznania istoty życia

Usiłowania zmierzające do poznania istoty życia i podania możliwie dokładnej i wyczerpującej definicji życia zawsze przykuwały uwagę człowieka i do chwili obecnej nie zostały uwieńczone pozytywnym rezultatem. Zrozumienie istoty życia organicznego i psychicznego stanowi główny cel poznawczy nauk biologicznych i szczegółowych nauk psychologicznych; jest także przedmiotem dociekań i analiz we wszystkich niemal systemach filozoficznych. W tym punkcie wskażemy najpierw na trudności określenia życia w płaszczyźnie nauk szczegółowych (1.1), następnie na możliwość, a nawet konieczność podwójnego ujęcia przyrodniczo-filozoficznego istoty życia (1.2) i wreszcie na potrzebę opracowania poglądów Tomasza z Akwину dotyczących natury życia (1.3).

1.1. Mimo ogromnego postępu współczesnych nauk biologicznych nie zdołano podać wyczerpującej i jednoznacznej definicji życia czy organizmu żywego. Historia nauk biologicznych jest właściwie historią takich prób, usiłowań i niepowodzeń; dla wielu biologów i filozofów „życie” wydaje się być

w ogóle pojęciem bezsensownym<sup>1</sup>. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest, jak się wydaje, przede wszystkim niejasność i wieloznaczność pojęć „istoty” i „życia”, a następnie ogromna złożoność i bogactwo zjawisk biologicznych w porównaniu ze światem zjawisk nieożywionych oraz współczesne tendencje w badaniach przyrodniczych do coraz większej specjalizacji przy jednoczesnym zatracaniu ujęcia całościowego. Określenie istoty życia jest ponadto uzależnione w płaszczyźnie przyrodniczej od tego, co przyjmie się za cechę lub cechy podstawowe tego pojęcia; w tym wypadku akcentowanie takich czy innych elementów lub procesów zawsze prowadzi do jednostronności. Nie wystarczy wziąć pod uwagę samej np. przemiany materii czy rozmnażania, ale należy uwzględnić całość tych wszystkich procesów, które intuicyjnie nazywamy życiem. Poszczególne bowiem zjawiska życiowe, jakiś elementarny proces można prześledzić, a nawet w pewnym stopniu imitować na modelu martwym, ale zespół takich zjawisk, ich wzajemne relacje, stanowią już coś odrębnego, co w sposób potencjalny warunkuje życie<sup>2</sup>. Stąd za Gordonem<sup>3</sup> należy powtórzyć, że właśnie organizmu żywego nie można zdefiniować, a jedynie opisać w terminach jego specyficznych właściwości.

Pod tym względem biologiczne ujęcie istoty życia ma charakter aproksymatywny względem rzeczywistości. Próby określenia życia przez wyliczenie specyficznych właściwości wspólnych organizmom żywym (np. przemiana materii, wzrost, roz-

---

<sup>1</sup> Por. np. prace: N. W. Pirie, *The meaninglessness of the terms „Life” and „Living”*, w: *Perspectives in biochemistry*, ed. J. Needham and D. Green, C.U.O. 1937; Ch. De Koninck, *Is the word „Life” meaningful?*, w: *Philosophy of biology*, ed. V. Smith, St. John Univ. Press, New York 1962, 77—92; W. Beck, *Modern science and the nature of life*, Harmondsworth 1961; P. G. Fothergill, *Life and its origin*, London 1958; Ch. R. Pryor, *A philosophical theory of life before, present and after*, New York 1959; K. Smith, *Psychology and the concept of „Life”*, *Psychological Review* 58/1951/330—331; J. Van Der Veldt, *Philosophical life theories*, *Franciscan Studies*, 24/1943/113—142 i 277—305.

<sup>2</sup> W. Beck, dz. cyt., 138—139.

<sup>3</sup> A. Gordon, *Biology*, New York 1959, 4.

wój, rozmnażanie, dziedziczenie, pobudliwość itp) wykazują ten zasadniczy brak, że de facto taka „definicja” nie obejmuje wszystkich organizmów, że te właściwości nie występują często wszystkie naraz, a jedynie niektóre, że wreszcie może nastąpić okresowy zanik niemal wszystkich (o ile je znamy) czynności witalnych (stan anabiozy). Tego typu określenia są ciągle modyfikowane i uzupełniane.

W tym miejscu, lecz na innej już płaszczyźnie, należałoby postawić bardziej podstawowe pytanie, czy opis i wyjaśnienie kompletnego zespołu zjawisk witalnych jest w ogóle możliwy, a jeśli nawet tak — a taka odpowiedź jest główną tezą współczesnego redukcjonizmu fizykochemicznego na terenie biologii — to czy metodologicznie usprawiedliwione jest stawianie znaku równości pomiędzy pojęciem zjawiska życiowego a pojęciem samego życia. Należałoby zbadać, czy życie nie jest pojęciem protopatycznym, prostym, a w konsekwencji niedefiniowalnym, stosowanym na oznaczenie pewnej jakości pierwotnej i bardziej podstawowej względem czasoprzestrzennej organizacji strukturalnej i dynamicznej. Problem ten wymaga jednak odrębnego przeanalizowania.

1.2. Te i inne względy wskazują wyraźnie na to, że problematyka istoty życia wykracza poza dziedzinę badań przyrodniczych stając się tym samym zagadnieniem filozoficznym. Aby się o tym przekonać, wystarczy przyjrzeć się współczesnemu okresowi historii myśli ludzkiej, w którym wiodące systemy i kierunki filozoficzne (marksizm, tomizm, egzystencjalizm) poświęcają, każdy na swój sposób, wiele uwagi tej właśnie problematyce<sup>4</sup>. Względy natury metodologicznej, a także wielkowiekowe spory pomiędzy materializmem i idealizmem, ściślejsz

<sup>4</sup> Niewątpliwie pierwszeństwo pod względem ilości publikacji i zjazdów poświęconych tej problematyce przypada materializmowi dialektycznemu. Por. przykładowo prace: J. Dregicz, *Suszcznost žizni*, Bucarest 1972, s. 312; K. Gössler, *Vom Wesen des Lebens*, Berlin 1964, w tłum. ros. *O suszcznosti žizni*, Moskwa 1967; *Filosoŕskie problemy sowriemiennoj biologii*, red. A. S. Mamzin, Moskwa—Leningrad 1966; N. T. Kostjuk, *O suszcznosti žizni* (Opyt filoŕofskogo obobszczenija niekotorych aspektow jeje poznania), Izd. Kijewskogo Uniw. 1967; A. S. Mamzin, *O formie i sodierżanii w žiwowj*

dzy mechanicyzmem i witalizmem, a obecnie pomiędzy kierunkami redukcjonistycznymi i organizmalno-całościowymi decydują o tym, że istota życia jest w równej mierze, a może nawet bardziej zagadnieniem filozoficznym, niż biologicznym. Nie chodzi tu zresztą o ściśle rozgraniczenia i dokładne ustalenie kompetencji tych dziedzin.

Najogólniej powiemy, że próbę charakterystyki organizmu żywego (życia) przeprowadzić można z jednej strony w płaszczyźnie przyrodniczej, poprzez poznanie skomplikowanej struktury i uzewnętrzniających się zjawisk życiowych, z drugiej — w płaszczyźnie szeroko rozumianego poznania filozoficznego, drogą analiz myślowych, zmierzających do zrozumienia samej istoty bytu żywego i ontycznych podstaw jego strony zjawiskowej. Takie dwuaspektowe podejście poznawcze, chociaż najczęściej nie przebiega paralelnie, nie wyklucza się wzajemnie, dając całościowe pojęcie tego, co nazywamy życiem lub konkretnie organizmem żywym. Jak słusznie twierdził Rutkiewicz, „treść naukowego pojęcia organizmu i treść filozoficznego pojęcia organizmu są to zatem dwa wzajemnie uzupełniające się sposoby ujmowania organizmu i tylko ich połączenie powiedzieć nam może czym jest organizm”<sup>5</sup>.

Dopełniający się charakter przyrodniczej i filozoficznej treści pojęcia życia nie może jednak prowadzić do jakiejś unitarnej teorii poznawczej, zważywszy na fakt odrębności epistemologicznej tych dwu rodzajów nauk. O ile bowiem w zakres przyrodniczego pojęcia życia i organizmu żywego wchodzi dające się badać metodami doświadczalnymi cechy jego struktury i procesów, a więc właściwości empiryczne, ujęte od strony zjawiskowej, o tyle filozoficzne pojęcie życia (organizmu) koncen-

---

*prirodie*, Leningrad 1968; A. Oparin, *Žizn kak forma dwiženija materii*, Moskwa 1963; A. Ignatow, *Žizn kak sistema form dwiženija materii*, Moskwa 1968; *O suszcznosti žizni*, Moskwa 1964, tłum. pol. *O istocie życia*, Warszawa 1967; *Kriterii žiwogo*, red. B. Spaskogo i A. Rudienko, Moskwa 1971; W. N. Wiesiełowski, *O suszcznosti žiwój materii*, Moskwa 1971.

<sup>5</sup> B. Rutkiewicz, *Pojęcie organizmu i Hylemorfizm*, Przegląd Filoz. 29 (1926) z. 1—2, 1.

truje się na jego treści bytowej, na ujęciu elementów istotowych i egzystencjalnych oraz na ostatecznym redukcyjnym tłumaczeniu faktów stwierdzonych doświadczalnie<sup>6</sup>. Biolog poprzez analizę przyrodniczą, posługującą się metodą obserwacji, eksperymentu, opisu i klasyfikacji i szukającą uogólnień w postaci praw oraz wyjaśnień w ramach hipotez i teorii, ześrodkowuje swoją uwagę na tym jedynie, co może ująć tymi metodami w trakcie badania istot żywych, a więc konkretnie na odpowiednim sposobie organizacji żywej materii od najprostszej do coraz bardziej złożonej oraz na zależności skomplikowanego dynamizmu życiowego od tych złożonych struktur<sup>7</sup>. Filozoficzny natomiast — zwłaszcza w ramach filozofii przyrody — sposób podejścia do omawianego problemu różni się od tego, jaki jest właściwy naukom przyrodniczym i to tak, jak w ogóle różne jest badanie i poznanie przyrodnicze od filozoficznego. Ta ostatnia sprawa jest zresztą różnie ujmowana w różnych systemach filozoficznych. Filozof, stając wobec faktów „empirycznych”, pochodzących z doświadczenia potocznego czy naukowego, lub jednego i drugiego, stawia pytania innego rodzaju niż przyrodnik, chce te fakty wytłumaczyć bardziej „dogłębnie”, w ramach dociekań typu ontologicznego. W filozofii przyrody orientacji tomistycznej chodzi o zrozumienie istoty i powstania bytów żywych w ich „ostatecznych” przyczynach, poprzez szukanie racji tłumaczących je adekwatnie, stosując metody zaczerpnięte z filozofii bytu i zacieśnione do analizy pewnego typu bytu, jakim jest byt materialny, w naszym wypadku byt żywy<sup>8</sup>. Poprzez próby intelektualnego

<sup>6</sup> Por. K. Kłószak, *Aktualne kontrowersje w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody*, Zesz. Nauk. KUL, 3(1960) z. 2, 27—28.

<sup>7</sup> Por. D. H. Salman, *La nature du vivant*, w: *Problèmes de biophilosophie*, Paris 1948, 13—14.

<sup>8</sup> O koncepcji filozofii przyrody por. prace K. Kłósaka: *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, Rocz. Filoz., XIII(1965) z. 3, 28; *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, *Analecta Cracoviensia* II(1970)81—103; *Próba rewizji metodologicznych podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u Jakuba Maritaina*, *Studia Philos. Chr.*, 9(1973) 1, 55—85.

„dotarcia” do samej istoty rzeczy filozofia przyrody pragnie podać ostateczne przyczynowe tłumaczenie istnienia i działania bytów żywych.

W tym sensie, nie tracąc z oczu odrębności, można mówić o wzbogacaniu pojęć przyrodniczych odnośnie zjawisk życiowych o nowe, filozoficzne treści.

1.3. Wśród wspomnianych wyżej różnych filozoficznych ujęć istoty życia koncepcja życia zawarta w doktrynie Tomasza z Akwinu zdaje się zajmować dość marginalne miejsce. Istnieje zaledwie kilka artykułów na temat poglądów Tomasza na problem istoty życia, a podręcznikowe ujęcia neotomistów budzą poważne zastrzeżenia, jak to zobaczymy niżej. Podobnie zastrzeżenia rodzi dość powierzchowna krytyka ujęć tomistycznych ze strony dialektyków<sup>9</sup>, których główny zarzut nie dotyczący meritum sprawy polega na tym, że przypisują tej doktrynie Tomasza charakter idealistyczny, witalistyczny, a nawet eklezjalny.

Uwagi powyższe, w połączeniu z 700-letnią rocznicą śmierci Myśliciela z Akwinu skłaniają do ponownego przeanalizowania tego niewielkiego fragmentu jego doktryny, który dotyczy filozoficznego ujęcia istoty życia organicznego. Główny cel rozważań można wyrazić w pytaniu, czy ta filozoficzna (w dużej mierze metafizyczna) koncepcja życia znajduje oparcie i uzasadnienie w danych doświadczenia potocznego i naukowego, czy też jest jedynie tworem abstrakcyjnym i jaka jest jej wartość naukowa w świetle współczesnych prób odpowiedzi na pytanie czym jest życie. Koncentrując się na tym głównym celu, pominiemy szereg problemów ubocznych, choć z tym związanych, jak np. sprawę istoty życia psychicznego, sprawę pochodzenia życia, problem zbieżności i ewentualnych różnic w pojmowaniu czynności życiowych i samego życia

---

<sup>9</sup> Np. K. Gössler, dz. cyt., r. 1; W. Hollitscher, *Die Natur in Weltbild der Wissenschaft*, Wien 1964, 291—292; A. Ilin, *O dialektiko-materialistycznych osnovach razwitja sowriemiennoj biologii*, Moskwa 1967, r. 3; A. Oparin, *Powstanie życia na Ziemi*, z ros. tłum. J. Nowicki, Warszawa 1968, r. 1.

przez Tomasza i przez Arystotelesa<sup>10</sup>, a także stronę logiczno-metodologiczną koncepcji Akwinaty<sup>11</sup>. Te zagadnienia wymagają znów odrębnego opracowania.

## 2. Od fenomenologii życia do filozofii bytu żywego

Przystępując do analizy filozoficznej treści pojęcia życia, należy w pierwszym rzędzie wniknąć w sens podstawowych w tym względzie tekstów Tomasza z Akwinu, a w razie wątpliwości nawiązać także do wypowiedzi Arystotelesa. Wykorzystane tu zostaną także pewne sugestie zawarte zwłaszcza w artykułach Jamesa E. Royce'a, profesora Seattle University i Stanisława Bretona, profesora Université Catholique w Paryżu. Ci bowiem autorzy, zdaniem piszącego, najlepiej z tomistów odczytali właściwy sens Tomaszowych wypowiedzi na temat istoty życia. Próba uściślenia i właściwej interpretacji wymienionych wypowiedzi (2.1) związana jest z koniecznością reinterpretacji stanowiska wielu współczesnych autorów neotomistycznych (2.2) oraz z potrzebą poczynienia, choćby wstępnych, uwag natury metodologicznej (2.3).

2.1. W rozważaniach dotyczących natury życia należy mieć stale w pamięci tę okoliczność, że chociaż życie jest pojęciem abstrakcyjnym<sup>12</sup>, św. Tomasz zawsze bierze pod uwagę konkretne byty żyjące, a więc rośliny, zwierzęta, człowieka, albo też czynności tych bytów takie jak np. odżywianie, wzrost, rozmnażanie, a na wyższym stopniu poznanie, chcenie itp. Zgod-

---

<sup>10</sup> Te problemy szczegółowo analizują: Albert E. Wingell w art. *Vivere viventibus est esse in Aristotle and St. Thomas*, *The Modern Schoolman* 38(1961) n. 2, 85—120 oraz F. Nugent, *Immanens actions in St. Thomas and Aristotle*, *New Scholasticism*, 37(1963) no. 2, 164—187.

<sup>11</sup> Na palącą konieczność rozwijania badań logiczno-metodologicznych w zakresie biologii przy jednoczesnym uwzględnianiu i wykorzystywaniu poglądów Arystotelesa i Tomasza wskazywał W. H. Kane, *Reasons for the facts of organic life*, w: *Philosophy of science*, St. John Univ. Studies, Philos. Series 1, New York 1960, 51—67.

<sup>12</sup> Por. I, q. 18, a. 2, ad fin; q. 54, a. 1, ad 2; CG I, 98 itp.



nie z zasadą, że *essentia rei ex operatione ipsius cognoscitur*<sup>13</sup>, wymienione i inne czynności życiowe prowadzą do poznania samej istoty bytów żyjących. Innymi słowy, jak to uwidoczni się dalej przy analizie wybranych tekstów, Tomasz wychodzi od pewnych ogólnie dostępnych nawet potocznemu poznaniu właściwości organizmów żywych, od tego, co jawi się jako coś innego w porównaniu z przedmiotami martwymi, co ogólnie uważane jest za żywe, a więc od szeroko rozumianej empirycznej fenomenologii życia organicznego, sensorywnego, psychicznego. Mając te przednaukowe intuicje przechodzi do głębszego i bardziej zreflektowanego ujęcia i przeanalizowania tych zewnętrznych przejawów życia już w płaszczyźnie filozofii przyrody i filozofii bytu, aż do wniknięcia w samą istotę życia<sup>14</sup>. Tej ostatniej płaszczyzny tu nie uwzględniamy.

Wypowiedzi Tomasza sugerują, że potoczna obserwacja, potwierdzona — jak zobaczymy dalej — przez badania naukowe, wskazuje na istnienie ścisłego związku pomiędzy życiem i ruchem. Jakkolwiek nie wszystkie ciała poruszające się mogą być uznane za żywe, to jednak wiadomo, że przedmioty nie wykazujące ruchu nie mogą być zaliczone do świata istot ży-

<sup>13</sup> In III Sent. d. 35, q. 1, a. 1, ad 1. W innym miejscu Tomasz mówi, że *modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius* (I, q. 89, a. 1c).

<sup>14</sup> Terminu istota (*ousia, natura, substantia*) używam tu w znaczeniu nieco szerszym, niż to, jakie zostało wypracowane w filozofii klasycznej, począwszy od Arystotelesa. Por. w tym względzie prace: M. A. Abraamowej, *Uczenije Aristotelja o suszcznosti*, Izd. Moskowskogo Uniw. 1960 i T. Kotarbińskiego, *Pojęcie „istoty rzeczy”*, w: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1961, wyd. 2, 481—492. Na s. 487 Kotarbiński podaje definicję istoty rzeczy według Suareza: *Primo modo dicimus essentiam rei esse id quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum et proprietatum, quae rei conveniunt. Secundo modo autem dicimus essentiam rei esse, quae per definitiones explicatur*. Por. też G. Kröber, *Wesen*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg von G. Klaus u. M. Buhr, Leipzig 1969, 1157b—1160b. Mówiąc „po suarezjańsku” o istocie jako ostatecznej zasadzie wszystkich działań i właściwości uwzględnić musi się w pierwszym rzędzie akt istnienia jako naczelną doskonałość bytu.

wych. Z drugiej jednak strony istnieje wiele ciał materialnych, uznanych bezspornie za żywe, które jednak nie wykazują zmiany miejsca czyli nie ujawniają ruchu lokalnego. Chodzi tu Tomaszowi o ruch<sup>15</sup> szczególnego rodzaju, a mianowicie jako synonim czynności pojętej najogólniej i to czynności wsobnej (motus immanens, operatio immanens). Jeżeli dany byt wykazuje zdolność do wykonywania czynności wsobnych, możemy powiedzieć, że jest żywy<sup>16</sup>. Stąd ruch wchodzi niejako do definicji pojęcia życia, stanowi *genus proximum* tego pojęcia. Gdy idzie o *differentiam specificam*, to jest nią wsobność tego ruchu.

Pod nazwą ruchu (działania) wsobnego rozumie się taki ruch, przez który istota żywa działa na siebie i porusza się sama przez siebie<sup>17</sup>. Dzieje się to za pomocą czynności samorzutnych, nie udzielonych z zewnątrz przez inny byt, które to czynności, pochodząc z podmiotu (ab intrinseco) i pozostając w nim, udoskonalają go i prowadzą do maximum rozwoju, jaki dany byt może osiągnąć lub przynajmniej zachowują go w stanie takiej doskonałości, jaką posiadał na początku. Wewnętrzne czynności wsobne (np. myślenie, chcenie) są ruchami w szerszym sło-

---

<sup>15</sup> Według V. Remera, *Summa Philosophiae Scholasticae*, t. V, Psychologia, Romae 1948, s. 3 ruch można rozumieć w poczwórnym sensie:

- a. ściśle — jako actus entis in potentia prout in potentia — jako zmianą ciągłą i sukcesywną między dwoma pozytywnymi krańcami, które mogą być brane w kategoriach ilości, jakości i miejsca;
- b. mniej ściśle — dla oznaczenia wszelkich zmian tak substancjalnych jak i przypadłościowych, jakie przysługują rzeczom zmysłowym;
- c. szeroko — dla oznaczenia każdego przejścia z potencji do aktu, przysługującego tak rzeczom cielesnym jak i duchowym, np. działanie intelektu;
- d. najszerzej — jako wszelkiego rodzaju działanie, czy zawiera ono przejście z możliwości do aktu czy też nie.

Por. podobnie F. M. Palmés, *Psychologia* (Philosophiae Scholasticae Summa, II), Matriti 1959, 415.

<sup>16</sup> I, q. 18, a. 1; por. *In II De Anima*, l. 1, n. 219: *Propria autem ratio vitae est hoc, quod aliquid est natum movere seipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur*. Por. u Arystotelesa, *Phys.* 8, 4, 255ab.

wa znaczeniu, ruchami, które przynajmniej na zewnątrz nie odbywają się w czasie ani w sposób sukcesywny. Same bowiem czynności wsobne, zdaniem Siwka<sup>18</sup> mogą być rozumiane dwojako: a) w ścisłym sensie jako ruch pozostający w tej samej władzy, z której pochodzi np. widzenie, b) w szerszym sensie tego terminu jako pozostający w tym samym podmiocie lub nawet w tym samym gatunku, jak to ma miejsce np. przy rodzeniu. Stąd można mówić o różnych stopniach wsobności, jakie są właściwe życiu wegetatywnemu, zmysłowemu, intelektualnemu, a nawet życiu Bytu, którego istotą jest istnienie i działanie.

Tomasz z Akwinu w wielu swoich tekstach działanie wsobne przeciwstawia czynnościom przechodnim (*motus, actio transiens*), które są nastawione i mają swój kres w innym podmiocie, różnym od podmiotu działającego<sup>19</sup>. Czynności przechodnie mogą czasem wywoływać czynności wsobne, które prowadzą wprost do udoskonalenia podmiotu działającego. Inaczej to przeciwstawienie czynności wsobnych właściwych istotom żywym i czynności przechodnich właściwych przedmiotom martwym można wyrazić w terminach wewnętrzności i samodoskonalenia (*a se i propter se*) z jednej strony oraz w pojęciu zewnętrzności (*ab alio i propter alium*) — z drugiej, jeżeli brać pod uwagę początek czy zasadę (*principium*) i cel, kres tego ru-

<sup>17</sup> Zdaniem Tomasza illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, idest existentis in potentia; sive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri( ...). Ut sic viventia dicantur quaecumquae se agunt ad motum vel operationem aliquam: ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. — I, q. 18, a. 1, c; por. CG 4, 11.

<sup>18</sup> P. Siwek, *Psychologia metaphysica*, Roma 1944, 34.

<sup>19</sup> Klasyczny w tym względzie tekst znajduje się w De Pot. q. 10, a. 1, c. Por. analogiczny tekst w I, q. 18, a. 3, ad 1. Podobnie: I, q. 14, a. 2, c.; q. 23, a. 2, ad 1; q. 27, a. 3; q. 28, a. 4, c; q. 41, a. 2, c; q. 54, a. 1 i 2; q. 56, a. 1; q. 74, a. 1, c.; I—II, q. 3, a. 2, ad 3; CG 1, 97; In I De Anima, l. 14, n. 209; In II De Anima, l. 1, n. 214.

chu<sup>20</sup>. Chociaż pojęcia wsobności i przechodności, wewnętrzności i zewnętrzności wyrażają dwie przeciwstawne krańcowości, są jednak jakoś zrelatywizowane względem siebie, jakoś „dialektycznie” powiązane ze sobą tak, że w myśl twierdzenia „*operatio est finis rei creatae*” (I, q. 105, a. 5, c.) czysta przechodność jest właściwie nie do pomyślenia<sup>21</sup>.

2.2. Analizując teksty traktujące o działaniu wsobnym i przechodnym można zauważyć, że — jak wyjaśnimy dalej — zdolności do wykonywania czynności wsobnych Tomasz nie kwalifikuje jako istoty życia, a jedynie jako jego istotną cechę oraz — podobnie jak Arystoteles<sup>22</sup> — nie używa tej terminologii, gdy mówi o różnicy pomiędzy bytem żywym a materią martwą. Czynności wsobne jako przypadłości stale są odnoszone do odpowiednio ukształtowanej substancji, do podmiotu jako ich podłoża i źródła<sup>23</sup>.

Tymczasem przeglądając prace wielu autorów o orientacji tomistycznej, nawet z ostatnich lat, odnosi się wrażenie, jakoby Akwinata życiu pojętemu w terminach czynności wsobnych dawał prymat nad pojęciem życia w sensie ściśle filozoficznym, opartym na pojęciach substancji i istnienia. W filozoficznym określaniu życia autorzy kładą nacisk na to, co w tym pojęciu jest rzeczą drugorzędną, a co jedynie od strony poznawczej (*quoad nos*) wydaje się mieć istotne znaczenie. Jako przykład jednej z wielu<sup>24</sup> weźmy pracę Bittle'a, w której autor utrzymuje, że czynności wsobne stanowią jedyny istotny przymiot wspólny życiu organicznemu (i psychicznemu) stworzeń i ży-

<sup>20</sup> St. Breton, *Saint Thomas et la metaphysique du vivant*, Aquinas, (1961) s. 272.

<sup>21</sup> Szerzej uzasadnia to St. Breton, art. cyt., 278—280.

<sup>22</sup> *De Anima II*, 1, 413a, 14—15; II, 2, 413a23—413b2.

<sup>23</sup> Nazwa życie odnosi się ad omnia quae in se ipsis habent operationis proprie principium (*De Ver.* q. 4, a. 8).

<sup>24</sup> Dla przykładu: C. N. Bittle, *The whole man — Psychology*, Milwaukee 1948; R. E. Brennan, *General psychology, A study of man based on St. Thomas Aquinas*, New York 1952; M. Maher, *Psychology, empirical and rational*, London 1933; tenże, *Life*, w: *The catholic Encyclopedia*; F. J. Sheen, *God and intelligence in modern philosophy*, New York 1938.

ciu Boga, że są one istotą wszelkiego typu życia<sup>25</sup>. Istnieje obawa, że tak skrajne stwierdzenie, uznające czynności wsobne za samą istotę życia, nie da się utrzymać nawet wówczas, gdy ograniczymy się jedynie do strony poznawczej. Poza tym w neoscholastyce, o ile przyjmuje się nawet lub milcząco zakłada życie pojęte substancjalnie, o tyle do pojęcia życia zrelacjonowanego do czynności immanentnych wprowadza się wiele modyfikacji i to nieraz tak dalece, że trudno już mówić o jakiejś tożsamości tych poglądów z autentyczną doktryną Tomasa w tym względzie. W przeciwieństwie do wielu neoscholastyków powiemy za E. Hugonem<sup>26</sup>, że ruch, mający stanowić przejaw życia, odznacza się w pierwszym rzędzie tym, że pochodzi *ab intrinseco*, że jest wewnętrzny i w jakimś sensie spontaniczny, a następnie dopiero immanentny, to znaczy że za ostatni cel ma sam podmiot działający, z niego wypływa i w nim pozostaje. „Wszystkim istotom żywym — pisze Hugon — wspólne jest to, że poruszają się od wewnątrz, a mianowicie siłą własną, ruchem czynnym, rozwijającym lub doskonalącym. Dlatego pierwszorzędnie pojęcie życia zakłada ruch *ab intrinseco*, mianowicie ruch aktywny i doskonalący”<sup>27</sup>. Taki dopiero ruch, jeżeli pozostaje w samym działającym, jest nazywany wsobnym.

<sup>25</sup> C. N. Bittle, dz. cyt., 494. Podobnie utrzymuje J. Donat, a choć przyjmuje substancjalność życia, ogranicza się tylko do omówienia czynności wsobnych i ostatecznie stwierdza: Ergo vita in eo consistere dicitur, quod aliquid immanenter agit sive se ipsum movet — *Summa Philosophiae Christianae*, IV. Cosmologia, Oeniponte (Insbruck) 1929, 181—184.

<sup>26</sup> E. Hugon, *Cursus Philosophiae Thomisticae*, III. *Philosophia naturalis*, Parisiis 1922, p. II, 9—12.

<sup>27</sup> Tamże, 11. Widać to z takich tekstów Tomasza jak: I, q. 18, a. 1 — incipit ex se movere motum habere...; *In II De Anima*, l. 1, n. 219 — aliquid est natum movere seipsum..., se agere ad motum itd. Według Royce'a (*Life and living being*, *The Modern Schoolman*, 37(1960)215 grecki ekwiwalent czynności wsobnej nie jest zupełnie jasny w *De Anima* i innych pismach, wyraźniej występuje w *Phys.* 8, 4, 254b15: *kineitai to zoon auto hy' autou*; tam zaś, gdzie Arystoteles ustala różnicę między istotami żywymi i martwymi (*De Anima* II, 1, 214a14—15; II, 2, 413a23—413b2) nie używa tego terminu.

Ruch wsobny, znajdujący początek i kres w samym podmiocie, wiązano często z czynnościami zachodzącymi w komórce, np. ze wzrostem, przyswajaniem itp. Pogląd taki, przyjmowany między innymi przez kard. D. Merciera<sup>28</sup>, wypływający z nie-należytego rozróżnienia nauk przyrodniczych od filozofii, już dziś nie może być brany pod uwagę wobec kryzysu, jaki przeżyła teoria komórkowa. Wyjaśnijmy to bliżej.

Pojęcie np. wzrostu czy rozmnażania jako formuła przyrodnicza, mająca sens czysto empiryczny, nic jako taka nie mówi jeszcze o czynności wsobnej i w konsekwencji nie można doń wprowadzać jakiegokolwiek znaczenia ontologicznego<sup>29</sup>. Istotę czynności wsobnej ujmuje się dopiero w trakcie przeprowadzania analizy intelektualnej nad konkretnymi przejawami organizmu całościowo wziętymi, które w swej elementarnej osnowie unaocniają się przyrodnikowi jako kolejne etapy procesów fizykochemicznych. Refleksja umysłowa nad tymi cząstkowymi zjawiskami prowadzi do przeświadczenia, że znajdując się w konkretnych warunkach środowiskowych, nie są wynikiem poszczególnych wpływów zewnętrznych, ani ich sumy, ale mają swe źródło w samym bycie żyjącym, od niego biorą swój początek i działają na jego pożytek; bezpośrednio są wykonywane przez władzę organiczną działającą na mocy całości. Podany przez J. Maritaina w osobnym studium<sup>30</sup> przykład z asymilacją jest próbą przedstawienia filozoficznego ujęcia konkretnego zjawiska życiowego bez zanegowania wartości od strony zjawiskowej. Taka analiza wzbogaca pojęcie przyrodnicze w nowe treści, ale już w płaszczyźnie filozofii przyrody.

---

<sup>28</sup> *Psychologie*, t. I (Cours de philosophie, v. III), Louvain—Paris 1908, 51—53.

<sup>29</sup> Por. uwagi, jakie na temat ujęcia w aspekcie ontologicznym i empiriologicznym w badaniu istot żywych zamieścił J. Maritain w *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, Paris 1946, 379—386; por. też G. Lafont, *Réflexions sur la structure métaphysique du vivant*, Témoignages, 19/1948/497—509.

<sup>30</sup> *Philosophie de l'organisme. Note sur la fonction de nutrition*, Revue Thomiste, 43/1937/263—275.

Widać stąd, że źródłem nieporozumień i przypisywania Akwinacie poglądów całkowicie mu obcych jest często podkreślanie w pojęciu życia tego, co ma wartość drugorzędną oraz sugerowanie się w wielu wypadkach podobieństwem językowym<sup>31</sup> sformułowań przyrodniczych i filozoficznych.

2.3. Przedstawiona wyżej próba reinterpretacji neotomistycznego stanowiska odnośnie Tomaszowej koncepcji istoty życia i czynności wsobnych wymaga jeszcze pewnych dodatkowych uzupełnień w postaci wskazania racji usprawiedliwiających takie właśnie rozwiązania Akwinaty. Innymi słowy, czy podana przezeń teoria natury bytu żywego i jego przejawów odpowiada rzeczywistości, czy nie jest przypadkiem aprioryczną konstrukcją, pozbawioną podstaw faktycznych.

Jednym z pierwszych autorów, który kierując się sugestiami D. Merciera, próbował rozwiązać ten problem, był K. Wais. Uzasadniania trafności i realności filozoficznej definicji życia w ujęciu Akwinaty autor ten dokonuje poprzez wskazanie pewnych przejawów życia komórkowego utrzymując, że np. przyswajanie czy wzrost jest odpowiednikiem czynności wsobnej<sup>32</sup>. Mamy tu jednak to samo nieporozumienie, jakie wytknięto wyżej innym neoscholastykom, wynikające z „ontologizacji” sformułowań mających sens czysto empiriologiczny.

Podstawą i źródłem wiedzy jest nasz bezpośredni lub pośredni kontakt z rzeczywistością. Poznanie tak naukowe jak i potoczne dostarcza wiedzy o zaobserwowanych zjawiskach. Informacje uzyskane w trakcie doświadczenia potocznego, często nawet dość dokładne, nie zawsze dostarczają wyjaśnień, dlatego dostrzeżone fakty są takie lub inne, dlatego w ogóle zachodzą<sup>33</sup>. Wyjaśnień takich w sposób systematyczny i metodyczny udziela dopiero nauka i filozofia. Ta ostatnia w sposób szczególny korzysta w punkcie wyjścia z danych poznania

<sup>31</sup> Por. F. Grégoire, *Note sur la philosophie de l'organisme*, Rev. Phil. Louv., 46/1948/n. 11, 275—276.

<sup>32</sup> K. Wais, *Kosmologia szczegółowa*, Cz. I, Gniezno 1931, 22—24.

<sup>33</sup> F. J. Ayala, *Biology as an autonomous science*, American Scientist 56/1968/3, 207.

przednaukowego (naukowego także) i poprzez pogłębioną refleksję zmierza do formułowania odpowiedzi dotyczących istoty, różnorodności, przyczyn bytu. W tym sensie właśnie Breton utrzymuje, że to wyjściowe ujęcie zapoczątkowuje filozofię (i metafizykę) życia i dokonuje się w porządku fenomenologicznym oraz, że taki realistyczny sposób formułowania twierdzeń filozoficznych nie mógł być obcy św. Tomaszowi<sup>34</sup>.

Ten fenomenologiczny punkt wyjścia refleksji filozoficznej, zasadniczo niestyyczny z metodą współczesnych fenomenologów (np. E. Husserla czy M. Merleau-Ponty'ego) pojmując w przybliżeniu tak, jak to przedstawił Kazimierz Kłósak w trakcie metodologicznej i epistemologicznej analizy stosowanych przez P. Teilharda de Chardin sposobów ujmowania rzeczywistości<sup>35</sup>. Taka fenomenologia, nazwana przez K. Kłósaka empiryczną, uwzględnia właściwe dla porządku poznania przyrodniczego aspekty zjawiskowe, pozwala ujmować metodami naukowymi różnorodne relacje i powiązania między zjawiskami, a stojąc na stanowisku realizmu teoriopoznawczego, daje syntetyczny obraz rzeczywistości lub badanego jej fragmentu<sup>36</sup>.

W pismach Tomasza z Akwinu nie ma, o ile mi wiadomo, tekstów opisujących taki właśnie sposób badania rzeczywistości, niemniej pewne wypowiedzi naprowadzają na myśl, że posługiwał się taką metodą badania. W rozwiązywaniu interesującego nas zagadnienia istoty życia wychodził zarówno z dostępnej mu ówczesnej „wiedzy przyrodniczej”, jak również z własnej obserwacji zjawisk zachodzących w świecie zwierząt i roślin. Wielokrotnie mówił o różnorodności świata żywego, o rozmaitych ogólnie dostępnym poznaniu przejawach życia wegetatywnego, zmysłowego czy intelektualnego (odżywianie, wzrost, ruch, chcenie) i to pozwoliło dokonać — uży-

---

<sup>34</sup> St. Breton, art. cyt., 258, por. też Rubert Candau J. M., *La raiz fenomenologica de la vida, Verdad y Vida*, 13/1955/5—12.

<sup>35</sup> K. Kłósak, „Fenomenologia” ks. P. Teilharda de Chardin w ramowej analizie epistemologicznej i metodologicznej, *Rocz. Filoz.*, XII(1964) z. 1. 93—105.

<sup>36</sup> Tamże, 101.



wając wyrażenia Bretona<sup>37</sup> — jakiejś wstępnej „prymitywnej apercepcji żywego”. Przede wszystkim jednak w zachowaniu i przejawach organizmu dostrzegł pewną plastyczność i spon-taniczność, a więc swego rodzaju *a s p e k t f o r m a l n y*, po-przez który organizm jawi się *quoad nos* jako żywy. Ta spon-taniczność to właśnie przejaw ruchu, nazwanego przez Toma-sza za Arystotelesem ruchem wsobnym, działaniem immanent-nym, przejaw, który jako' wspólny wszystkim organizmom, po-zwala wnikać, dokonać głębszej refleksji i wskazać jego pod-stawę ontyczną już w ramach filozofii przyrody. W takim sen-sie należy rozumieć zdanie stwierdzające, że „...*vitae nomen su-mitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est move-re seipsum...*”<sup>38</sup> Dostrzeżenie w różnorodnych przejawach ży-ciowych, znanych neoscholastykom o wiele dokładniej dzie-ki postępowi nauk biologicznych, tego aspektu wspólnego, uję-cie ich *sub specie motu*, a więc przejście od „formy zewnętr-zności do formy wewnętrzności, od dostrzegalności (*sensible*) do zrozumiałości, od ruchu do aktu drugiego czy pierwszego, który obiektywizuje się w przejawach czy zjawiskach”<sup>39</sup>, ozna-cza jednocześnie przejście od wspomnianej płaszczyzny em-piryczno-fenomenologicznej do perspektywy ontologicznej. W tym zdaje się tkwić głęboka intuicja Akwinaty, który swej filozoficznej koncepcji życia zagwarantował podstawy reali-styczne, zdecydowanie odcinając się od późniejszych aprio-rycznych doktryn witalistycznych, mechynistycznych i innych. Przedstawiony schematycznie sposób poznawania istoty życia wskazuje także na fakt, że Tomaszowe określenie natury ży-cia znajduje się w centrum jego filozofii, niezależnie od tego, jak dziś pojmuje się wśród tomistów sposób konstuowania przedmiotu filozofii bytu i filozofii przyrody.

Dodajmy jeszcze, że bodaj najbliższą opisaną tu metodzie

---

<sup>37</sup> St. Breton, art. cyt., 263. Autor ten na s. 266 mówi, że „...ce qui nous frappe dans l'animal c'est sa libre mobilité. Cette libre mobilité est l'a s p e c t f o r m e l sous lequel nous saisissons le vivant”.

<sup>38</sup> I, q. 18, a. 2, c; por. CG 1, 97.

<sup>39</sup> St. Breton, art. cyt., 267.

Akwinyaty dochodzenia do „filozofii życia”, którą w dalszej części omówimy dokładniej, jest zaprezentowana przez José Ferrater Morę ontologia rzeczywistości organicznej<sup>40</sup>. Autor ten, bazując na odmiennych od Tomasza podstawach, poprzez pewien ogląd — można by rzec naukowo-fenomenologiczny — właściwości i zachowań organizmu, wyróżniających go od innych realności, charakteryzuje istoty żywe za pomocą pojęć spontaniczności, specyficzności ontologicznej, indywidualności, „istoty dla samej siebie” (tzn. czynności organizmu są wykonywane i użyteczne dla nich samych i dla gatunku, czyli inaczej tendencja do „l'intériorité”) i innych.

### 3. Zarys filozofii życia organicznego

Wspomniano już (2.1, 2.2), że Tomasz z Akwinu, traktując o życiu, jego naturze i czynnościach, nie mógł ograniczyć się jedynie do tego, co od strony poznawczej, w ramach określonej wyżej fenomenologii empirycznej, daje się ujmować jako właściwości wspólne wszystkim istotom żywym. Niewątpliwie wspólna wszystkim organizmom zdolność wykonywania czynności zawiera się w pojęciu życia<sup>41</sup>, lecz jako przypadłość, choćby podstawowa, domaga się istnienia podmiotu, z którego by pochodziła. Zbadajmy wobec tego, w jaki sposób przechodząc od prostych przedrefleksyjnych spostrzeżeń poprzez podejście w ramach fenomenologii empirycznej aż do sformułowań filozoficznych, ujmuje Tomasz istotę życia w ramach filozofii przyrody, a nawet metafizyki. Pomijając dyskusję różnic i kompetencji pomiędzy tymi dwoma dyscyplinami filozoficznymi, zatrzymamy się dłużej nad wydobyciem sensu ontycznego, substancjalnego (3.1.) oraz egzystencjalnego (3.2) i analogicznego (3.3) charakteru życia w wypowiedziach Akwinyaty.

3.1. Jakość i charakter czynności witalnych wskazuje i napro-

---

<sup>40</sup> J. Ferrater Mora, *Ontologie de la réalité organique*, Revue de Métaphysique et de Morale, 70(1965) n. 1, 74—95.

<sup>41</sup> E. Hugon, dz. cyt., 13.

wadza na poznanie samej istoty organizmu żywego. Mówiąc o życiu, mamy na myśli substancję żyjącą, a nie same czynności życiowe organizmu. Myśl Tomasza jest w tym względzie całkowicie jednoznaczna we wszystkich na ten temat wypowiedziach i ześrodkowuje się na bycie istoty żywej. „Jedną z racji — pisze Royce — domagania się w definicji życia terminu byt (the being) istot żywych, poza autorytetem Arystotelesa i św. Tomasza („vivere est esse viventium” zachodzi z ogromną częstotliwością u obydwu) jest to, że tylko przez dojście do czegoś tak fundamentalnego, jak sam byt, możemy być pewni, że mówimy sensownie, gdy próbujemy stosować tę definicję (życia) do wszystkiego, od Boga do marchwi”<sup>42</sup>. Poniższy tekst zaczerpnięty z Summy Teologicznej wyraźnie wskazuje na to, że Tomasz orzeka o życiu w sposób substancjalny, a nie tylko przypadłościowy:

*Nam vitae nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere seipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandum substantiam cui convenit secundum naturam suam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quam esse in tali natura; et vita significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen cursus significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est predicatum accidentale, sed substantiale*<sup>43</sup>.

Trafnym komentarzem do tego tekstu może być wyrażona przez L. Kaczmarka myśl, iż „...nie myślenie żyje, nie czucie zmysłowe żyje, ale żyje byt, który myśli, który zmysłowo czuje. Żyje natura, pojęta jako źródło czynności życiowych, i dzięki niej byt żyjący czuje, rośnie, myśli, doznaje wrażeń. Czynności życiowe są objawem życia, są innymi słowy — życiem w działaniu”<sup>44</sup>. Z tego wynika, że w poglądach Tomasza zdają się zarysowywać dwa poję-

<sup>42</sup> J. E. Royce, art. cyt., 222.

<sup>43</sup> I, g. 18, a. 2.

<sup>44</sup> L. Kaczmarek, *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958, 38; podobnie np. C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, v. I, Roma 1962, 523.

cia życia: jedno, odniesione do czynności wsobnych i drugie, dotyczące substancji, w której te czynności mają swoją podstawę i źródło. Zgodnie z rozpowszechnioną przez neoscholastyków nomenklaturą byłoby to życie pojęte w sensie substancjalnym, czyli w akcie pierwszym, wyrażające byt żywy czy substancję żyjącą i życie w sensie przypadłościowym, czyli w akcie drugim jako zdolność do ruchu wsobnego i życiowego działania<sup>45</sup>. Nasze rozważania prowadzą do wniosku, że i to rozróżnianie jest obce myśli Tomasza, który nigdzie wyraźnie nie przedstawił dwu określeń pojęcia życie, lecz tylko jedno zawierające w swej treści wewnętrzną naturę bytu żywego wraz z jego przejawami. Ponieważ jednak te ostatnie unaoczniają się nam przy pierwszym poznawczym kontakcie z bytem żywym jako cechy diagnostyczne życia, sugerują myśl tworzenia definicji realnej właśnie na ich podstawie. Tomasz jest świadomy tego podwójnego sposobu podejścia<sup>46</sup>, lecz, nie przeciwstawiając ich sobie, daje całkowite pierwszeństwo życiu pojętemu substancjalnie, gdy np. pisze: *Vitae nomen substantiam et esse illius naturae, cui convenit se movere, proprie significat; nonnumquam vero et minus proprie vitalem operationem*"<sup>47</sup>.

Gdy mowa o życiu rozumianym substancjalnie (w akcie pierwszym) jako o istotnej doskonałości substancji (por. 3.2), ze swej i według swej natury uzdolnionej do wykonywania wsobnych czynności życiowych, to pojęcie substancji brane jest w takim sensie, jaki wypracowała filozofia klasyczna, w przeciwstawieniu do przypadłości, a więc na oznaczenie ciała naturalnego złożonego z materii pierwszej jako „pierwszego podmiotu wchodzącego w skład każdej rzeczy” (Phys. I, 9, 192a 31) i formy substancjalnej jako pierwszego aktu kształtującego (*entelecheia*) tę substancję (De Anima II, 1, 412a 27). To

<sup>45</sup> Por. np. K. Wais, dz. cyt., 20—21.

<sup>46</sup> I—II, q. 3, a. 2, ad 1; q. 56, a. 1, ad 1.

<sup>47</sup> I, q. 18, a. 2. W tym samym miejscu jeszcze dobitniej wyraża to w słowach *Quandoque tamen vita sumitur minus proprie pro operationibus vitae, a quibus nomen vitae sumitur*. Por. też III, q. 50, a. 5, c.

twierdzenie o hylemorficznym złożeniu bytu należy — jak pisze St. Adamczyk komentując teksty Arystotelesa — zastosować również do substancji posiadających życie<sup>48</sup>. Tu akt pierwszy kształtujący nazwany duszą nie daje jeszcze rzeczywistego bytowania, lecz jak w każdym innym ciele naturalnym znajduje się w możności zaistnienia. Tak pojętą istotę substancji materialnej nazywa się bytem w sensie istotowym czyli esencjalnym, który dopiero w połączeniu z istnieniem substancjalnym staje się bytem w pełni realnym. W ogóle bez istnienia nie może być mowy o żadnej realnej treści, która będąc „wcześniejszą” co do natury od istnienia w porządku przyczynowania materialnego, jest zdeterminowana wewnątrznie przez odpowiadającą jej formę substancjalną (tu: duszę)<sup>49</sup>. Pierwszym więc aktem jest forma substancjalna, która „przez bezpośredni związek z materią pierwszą tworzy konkretną istotę czyli naturę rzeczy”<sup>50</sup>. Jeżeli tak ukształtowanej istocie ciała naturalnego przysługuje istnienie, możemy powiedzieć, że substancja taka posiada życie w ścisłym znaczeniu tego terminu.

Nie uzasadniając bliżej tych twierdzeń z zakresu teorii hylemorfizmu, po wskazaniu aspektu substancjalności w Tomaszowych określeniach dotyczących istoty życia przejdźmy do wydobycia z tych określeń jeszcze jednego ważnego momentu.

3.2. Skoro to, co w trakcie przeprowadzania analizy tekstów Akwinaty w płaszczyźnie fenomenologii opisowej i w ramach tomistycznej filozofii przyrody nie dało jeszcze pełnej w sensie ontologicznym odpowiedzi na pytanie o istotę życia, należy wyraźniej wyeksponować aspekt egzystencjalny omawianego

---

<sup>48</sup> St. Adamczyk, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*, Roczn. Filoz. VII(1960) n. 1, 113.

<sup>49</sup> A. M. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1963, 237—238. Jest to zgodne z powiedzeniem Akwinaty (CG 3, 104): *principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis*.

<sup>50</sup> Tamże, 238. Również według Krąpca tak zdeterminowana przez formę natura rzeczy jest możnością w stosunku do istnienia czyli bytu w sensie egzystencjalnym (dz. cyt., 237).

ujęcia. Jeżeli bowiem żadna realna treść nie posiada rzeczywistego bytowania bez aktu istnienia, to w naszym problemie musimy zgłębić samą „naturę” istnienia oraz jego stosunek do istoty w bytach nazywanych żywymi. W przytoczonych wyżej i innych paralelnych tekstach wystąpiło kilka terminów, które zdają się mieć jednoznaczny sens, a które za Royce'm<sup>51</sup> możemy uszeregować następująco:

vivens	→	ens
vivere	—	esse
vita	—	existentia
vitalitas	—	entitas
quod vivit	—	quod est

W zestawieniu tym na plan pierwszy wysuwa się aspekt istnieniowy w pojęciu życia, a nie samo podkreślanie strony istotowej, co Tomasz dobitnie wyraża w twierdzeniu: *vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut currus ad currere; quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia*<sup>52</sup>.

Punktem wyjścia naszej analizy będzie następujący tekst Tomasza:

*Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione significatum: sicut cursus non est secundum rem aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum... cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens*<sup>53</sup>.

W tekście tym uderza w pierwszym rzędzie stwierdzenie, że „żyć” nie oznacza nic innego jak *esse vivum* lub *esse vivens*,

<sup>51</sup> J. E. Royce, art. cyt., 217.

<sup>52</sup> I, q. 54, a. 1, ad 1.

<sup>53</sup> CG 1, 98. Por. analogiczne teksty: CG 1, 97; 3, 104; I, q. 18, a. 2; q. 54, a. 2, ad 2; I—II, q. 3, a. 2, ad 1; q. 56, a. 1, ad 1; II—II, q. 179, a. 1, ad 1; In I Sent. d. 8, q. 5, a. 3, ad 3; In II Sent. d. 38, q. 1, a. 2, ad 3; In III Sent. d. 35, q. 1, a. 1, ad 1; De Verit. q. 4, a. 8; q. 13, a. 4.

a następnie kilkakrotne powtórzenie słowa *esse*. W tekście Arystotelesa<sup>54</sup>, na który tu powołuje się Tomasz, brzmiącym: *to de zen tois zosi to einai estin* odpowiednikiem słowa *esse* jest termin *to einai*. Rzeczą niezmiernie ważną będzie zrozumienie sensu tego terminu, który i Stagiryta i Akwinata zrównuje z pojęciem *vivere*.

W komentarzu do Sentencji<sup>55</sup> wyróżnione zostało przez Tomasza potrójne znaczenie terminu *esse*:

- a) jako *quidditas* czyli natura rzeczy,
- b) jako akt pierwszy istoty złożonej z materii i formy,
- c) w sensie logicznym jako łącznik terminów w zdaniu.

Pomijając logiczny sens słowa *esse* zatrzymamy się na jego dwu podstawowych znaczeniach. Arystotelesowski ekwiwalent pojęcia *quidditatis to ti en einai* wraz z terminem *hypokeimenon* i *eidos* zawiera się, a właściwie odpowiada pojęciu *ousia* (natura, *essentia*), które oznacza bądź materię, bądź formę, bądź też przede wszystkim złożenie z tych dwóch elementów<sup>56</sup>. *Quidditas* określona jako *esti to ti en einai hekasto, ho legelai kat hatuto*<sup>57</sup> decyduje o tym, czym dana rzecz jest w sobie z wykluczeniem przypadłości. Według Aubenque'a, który analizuje szeroko z punktu widzenia historyczno-gramatycznego to pojęcie, *to ti en einai* oznacza w szczególny sposób to, co odnosi się do życia i co jest istotne dla bytów żywych; *quidditas* człowieka np. oznaczająca to, czym człowiek jest, jest życiem jego lub duszą<sup>58</sup>. Nie wchodząc bliżej w sprawę zbieżności tego terminu z podanym przez Akwinatę drugim sensem terminu *esse* powiemy, że obaj myśliciele pojęciu temu przypisują istotną

<sup>54</sup> *II De Anima* IV, 4, 415b13.

<sup>55</sup> *In I Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, ad. 1. Według istotnego tu dla nas drugiego znaczenia *esse* określa jako *ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus.* (l. c., ed. Mandonnet I, 766).

<sup>56</sup> *Met.* 7, 3, 1029a2. Zagadnieniu temu poświęcone są przede wszystkim tzw. księgi substancjalne *Metafizyk* (7, 8, 9).

<sup>57</sup> *Met.* 7, 4, 1029b13.

<sup>58</sup> P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélécienne*, Paris 1962, 470 n.

treść bytu oraz czynnik, przez który dana rzecz jest taką lub inną.

Drugie znaczenie terminu *esse* odnosi się do pierwszego aktu istoty substancjalnej. Aczkolwiek w I *Sententiarum* posłużono się przykładem duszy, to z kontekstu wynika jednak, że nie chodzi tu o akt pierwszy materii pierwszej, jakim jest forma substancjalna, lecz o akt ostateczny istoty utworzonej z połączenia materii i formy, na mocy którego istota ta otrzymuje rzeczywiste bytowanie. Chodzi tu niewątpliwie o samo „istnienie życiowe”, którego zasadą jest dusza, zgodnie z tym, co mówi Akwinata, iż „pryncypium bowiem życia we wszystkich bytach żywych jest forma substancjalna”<sup>59</sup>. Pomijając dyskutowaną przez autorów sprawę pochodzenia samego istnienia i nie wchodząc w spory odnośnie różnicy między istotą i istnieniem bytów u obydwu myślicieli, podkreślić należy tylko to, że forma substancjalna jest zasadą istnienia życiowego, a nie samym aktem takiego istnienia i że wobec tego sama jest niewspółmierną do spowodowania życia jako czegoś istotnie doskonalszego i przekraczającego jej możliwości. Forma substancjalna decyduje o tym, że byt jest konkretnym określonym bytem należącym do określonego gatunku, a „samo istnienie nawet w stosunku do formy jest aktem”<sup>60</sup>. Kiedy zaś mówi się, że forma substancjalna jest przyczyną istnienia, to rozumie się, że przygotowuje istotę rzeczy, która ma być podłożem istnienia, nie udzielając jej jednak przez to istnienia, gdyż nie ma go w sobie, a więc nie może być przyczyną siebie samej<sup>61</sup>. Forma determinując w danej substancji istnienie aktualne, jest jego

<sup>59</sup> CG 3, 104; por. I, q. 3, a. 4, c.

<sup>60</sup> CG 2, 54. Por. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. z franc., Warszawa 1963, r. 3.

<sup>61</sup> *De ente et essentia*, 5, 4 (Mandonnet I, 157). Kiedy zaś Tomasz mówi, że forma substancjalna facit esse, dat esse, causat esse (np. I, q. 42, a. 1, ad 1; q. 76, a. 4, c.; q. 77, a. 6, c.; I—II, q. 111, a. 2, c.) zawsze przypisuje jej właściwy porządek przyczynowania, mianowicie jako przyczyna formalna, a nie sprawcza. Por. dla przykładu wyrażenia: anima est causa viventis ut forma (In II De Anima, l. 7, n. 319); anima est causa formalis vitae corporalis (De Verit. q. 27, a. 1, ad 1).



przyczyną formalną i jako taka jest co do natury wcześniejsza od aktu istnienia<sup>62</sup>. Chociaż forma substancjalna w porządku esencjalnym jest aktem ostatecznym jako przyczyna formalna konstytuująca substancję, w porządku egzystencjalnym istnienie jest naczelną doskonałością wszelkich bytów, a więc musi uprzedzać działanie. Podobnie rzecz przedstawia się w bytach żywych, gdzie istnienie jest pierwszą doskonałością, która uprzedza działanie życiowe. Czynności życiowe same w sobie nie są do pomyślenia bez odniesienia ich do substancji aktualnie istniejącej.

Biorąc pod uwagę to, że forma substancjalna jest zasadą, przyczyną bytu we właściwym jej porządku, jakim jest porządek przyczynowości formalnej i że bez jej udziału istnienie bytów materialnych byłoby niemożliwe<sup>63</sup> widzimy, że forma jednocześnie dokonuje determinacji istnienia do danego bytu, złożonego z materii i formy. Z tego faktu determinacji istnienia przez formę danej substancji materialnej wynika, że nie jest ono czymś oderwanym i abstrakcyjnym, ale dostosowanym „zakresowo” do konkretnej jednostkowo — gatunkowej istoty. Tomasz pisze: „...*hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae*”<sup>64</sup>. Zdanie to wyrażające myśl, że akt istnienia jest zawsze takim lub innym istnieniem uzależnionym od zaktualizowanej przezeń istoty, naprowadza nas na właściwe zrozumienie znaczenia pojęcia „życie”. Skoro istnienie różnicuje się według przyjmującej je natury, która staje się tym samym autodeterminacją aktu istnienia<sup>65</sup>, to istnienie bytu żywego, nazywane tu skrótowo *istnieniem życiowym*, jest po prostu pewnym „rodzajem” czy sposobem istnienia substancji materialnych. Gilson słusznie pisze, że „poza czystym aktem istnienia wszystko inne może istnieć

---

<sup>62</sup> In Met. 5, 2, n. 764; por. St. Adamczyk, *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, Roczn. Filoz., XII/1964/z. 3, 12—13; A. M. Krąpiec, dz. cyt., 223.

<sup>63</sup> Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 87—88.

<sup>64</sup> De Pot. q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>65</sup> E. Gilson, *Tomizm*, przeł. Jan Rybalt, Warszawa 1960, 58—59.

tylko jako takie czy inne istnienie, a więc hierarchia aktów istnienia stanowi o hierarchii istot i rządzi nią, gdyż każda istota wyraża tylko swoiste natężenie jakiegoś aktu istnienia"<sup>66</sup>. Stąd hierarchia aktów istnienia jest podstawą hierarchii istot, z których każda wyraża pewną doskonałość według stopnia posiadane go istnienia<sup>67</sup>. A wyższy stopień czy sposób istnienia życiowego w stosunku do istnienia bytów nieożywionych polega na tym, że w bytach żywych forma substancjalna jest wyższego rzędu i to tym doskonalsza, im bardziej w hierarchii istot żywych przesuwamy się od najprostsz ych do coraz bardziej złożonych, aż do człowieka włącznie.

Chociaż Tomasz z Akwinu wielokrotnie podkreśla wyższość istnienia w stosunku do życia<sup>68</sup>, czyni to zawsze z zastrzeżeniem, że chodzi mu o istnienie jako takie (*esse simpliciter acceptum*), które zawiera w sobie wszelką doskonałość. Natomiast istnienie partycypujące w takiej czy innej rzeczy, o ile jest istnieniem życiowym, przewyższa sam byt i jest doskonalsze od istnienia bytów nieożywionych.

3.3. W tym miejscu dla pełności obrazu uwzględnić jeszcze należy moment analogiczności życia. Zarówno stosowane w określeniu życia pojęcie bytu, jak też wspomniana wyżej hierarchia aktów istnienia wskazują na to, że życie jest pojęciem analogicznym, różnicującym się w zależności od tego, do jakiego przedmiotu czy kategorii bytu jest stosowane. Wszystkie teksty dotyczące życia wskazują na uświadomienie sobie przez Tomasza tego aspektu analogiczności, głównie ze względu na fakt stosowania, podobnie jak pojęcia czynności wsobnych, pojęcia życia do wszelkich stopni istot żywych, od najprostsz ych aż do człowieka, a nawet do życia Bożego. Na każdym z tych poziomów życie danego bytu orzekane jest analogicznie, w nieco odmienny sposób, nie tak jednak, by można mó-

---

<sup>66</sup> Tamże, l. c.

<sup>67</sup> I, q. 4, a. 2, ad 3; q. 65, a. 3, c.; I—II, q. 2, a. 5, ad 2; CG 1, 28.

<sup>68</sup> F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota (Próba oceny stanowisk)*, Warszawa 1958, 83, przyp. 147.

wić jedynie o analogii metaforycznej, jak w przypadku np. „żywego” srebra. I tak — jak dowodzi Koren<sup>69</sup> — analogię atrybucji stosujemy mówiąc o substancji żywej i o czynnościach życiowych, analogii proporcjonalności używany orzekając o życiu organicznym, sensorywnym, intelektualnym, bożym, ponieważ życie na każdym z tych poziomów zawiera się i wiąże ściśle z pojęciem bytu. Życie jest pojęciem analogicznym nawet wówczas, gdy się orzeka o jednym tylko poziomie, np. o życiu wegetatywnym, ponieważ różne przejawy życia na takim poziomie należą do różnych kategorii bytu (działanie, jakości itp.). Pozyteczne byłoby na bazie metafizycznej teorii analogii bytu<sup>70</sup> przeanalizować pojęcie życia i czynności życiowych. Przekracza to jednak ramy niniejszego artykułu.

Reasumując nasze rozważania nad naturą życia w płaszczyźnie filozofii przyrody i częściowo filozofii bytu powiemy, że życie w systemie Tomasza z Akwinu jest ujmowane pod kątem istnienia jako istotnej doskonałości substancji, która wskutek złożenia z materii pierwszej i odpowiednio doskonałej i dostosowanej do niej formy substancjalnej staje się podstawą i źródłem czynności wsobnych. W tomistycznej koncepcji życia podkreślany jest wyraźnie egzystencjalny charakter bytu uzdolnionego do wykonywania czynności witalnych.

#### 4. Filozofia życia a współczesne tendencje biofilozoficzne

Sugerowana w tym punkcie próba porównania Tomaszowej doktryny dotyczącej istoty życia z koncepcjami na terenie współczesnej biologii zdaje się być z góry skazana na niepowodzenie z tej racji, że w myśl uwag 1.1 i 1.2 mamy tu do czynienia z dwoma różnymi pod względem epistemologicznym dziedzinami poznania. Większość obecnie proponowanych

<sup>69</sup> Por. H. Koren, *An introduction to the philosophy of animate nature*, St. Louis—London 1960, 21—22 oraz J. M. Aubert, *Philosophie de la nature*, Paris 1965, 306—307.

<sup>70</sup> Szerzej a analogii patrz A. M. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, KUL. O wartości analogii i jej roli w stosowanych w filozofii i naukach szczegółowych operacjach poznawczych por. I. Dąbmska, *O metodzie analogii*, w: Dwa studia z teorii naukowego poznania, Toruń 1962, 7—63.

określeń, czy — jak to jest modne w publikacjach radzieckich — tzw. definicji istoty życia, ma charakter czysto przyrodniczy, rzadziej biofilozoficzny, a już tylko sporadycznie spotkać można analizy ontologiczne. W tym stanie rzeczy można pokusić się jedynie o wskazanie pewnych podobieństw, analogii, jakiejś współodpowiedniości pomiędzy biologicznym i filozoficznym ujęciem istoty życia (4.2), nie zatracając przy tym metodologicznych i epistemologicznych odrębności obydwu typów poznania. Przedtem wskażemy kierunek rozwiązania trudności wysuniętej przez Royce'a (4.1) a w zakończeniu (4.3) podkreślimy aktualność myśli Tomasza.

4.1. Nawiązując do wyżej poczynionych (2.3) rozważań w przedmiocie faktycznych i realnych podstaw czynności wsobnych i substancjalności życia organicznego należy odpowiedzieć na pytanie o aktualność rozwiązań Tomasza i ich miejsce wśród poglądów dzisiejszych.

Najpierw kilka uwag krytycznych odnośnie pewnej wątpliwości wysuniętej przez J. Royce'a. Autor ten wypowiada twierdzenie, że w konfrontacji z obecnym stanem mikrofizyki oparcie życia na czynnościach wsobnych nastrocza poważne trudności, gdyż np. ruch elektronów wokół jądra można by uznać za ruch wsobny, a emisję promieni gamma za czynność przechodnią<sup>71</sup>.

Nie miejsce tu na szczegółowe omówienie tego problemu, który wchodzi właściwie w zakres hylemorfizmu ciał mikrofizyki. Chociaż droga poznania istoty ciała naturalnego prowadzi poprzez jego właściwości, to pewność, że mikroobiekty, a więc tak molekuly i atomy, jak też elementarne cząstki atomowe (przynajmniej jądro atomowe) według obecnych zapatrywań większości neotomistów są realnymi substancjami materialnymi i stanowią podmiot teorii hylemorfizmu, pozwoli należycie ocenić, czy przejawy ruchowe tych substancji można uznać za czynność wsobną, czy też nie. Być może, że pojęcie czynności wsobnych zastosowane do mikrofizyki, zwłaszcza

---

<sup>71</sup> J. E. Royce, art. cyt., 221.

w celu odróżnienia na tym poziomie organizacji materii elementów martwych od żywych stanowi poważną trudność z tej racji, że w ogóle czynności wsobne wymagają substancji jako swego podłoża, a według dzisiejszych pojęć biologicznych — struktur o wiele bardziej złożonych. A wysunięta przez Royce'a trudność nie godzi w podstawy immanencji ruchu, tkwi raczej w tym, że autor ten również, choć podświadomie, bierze czynności życiowe za samą istotę życia, a nie za podstawową doskonałość substancji (swoiste istnienie) odpowiednio ukonstytuowanej, która jest przystosowana i uzdolniona do wykonywania takich czynności. Na podstawie dotychczasowych rozważań mamy prawo powiedzieć, że Akwinata, który zawsze doszukiwał się ostatecznych racji tłumaczących byt i zjawiska otaczającego świata, w analizie intelektualnej natury życia, nie mógł poprzestać na samych zewnętrznie dostrzegalnych właściwościach i uzdolnieniach danego bytu do takich czy innych czynności życiowych. We wszystkich wypowiedziach, jak wykazywano, czynności takie odnosi zawsze do istnienia podmiotu, który jest ich źródłem.

4.2. W dotychczasowych rozważaniach nie uwypuklono jeszcze dość oczywistego u Tomasza aspektu jedności bytu żywego. Skoro pojęcie życia jest ściśle zrelacjonowane do istnienia substancji wykazującej odpowiednie jakości ujawniające się poprzez wykonywanie ruchu wsobnego i działania na swoją korzyść, to organizm żywy musi być *unum per se substantiale integrale*, a w konsekwencji jednym indywiduum, nie zaś czymś jednym *per accidens*. Pojęcie jedności, a z tym i całości organizmu żywego jako jednej *per se* substancji, jednego indywiduum naturalnego, nie oznacza jednorodności, lecz przeciwnie, złożenie z wielu różnych części. Jeżeli byt żywy jest uzdolniony do wykonywania czynności wsobnych, musi poruszać się i zarazem być poruszany, a więc musi posiadać odrębne części czy elementy, jedne poruszające, inne poruszane<sup>72</sup>, zgodnie z powiedzeniem Akwinaty: *Proprie enim illa sola*

<sup>72</sup> E. Hugon, dz. cyt., 13, 16—17; por. też: J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, t. I *Logica — Philosophia naturalis*, Friburgii

*per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata*<sup>73</sup>. Dlatego byt żywy jako naturalne ciało organiczne wyposażone jest w rozmaite narządy, różnego rodzaju struktury przystosowane do wykonywania odpowiednich czynności tak, że mając różne części i odpowiadające im funkcje, sam ten byt może poruszać się za pośrednictwem swoich części<sup>74</sup>. W przeciwnym razie, gdyby byt żywy nie był jedną substancją, lecz konglomeratem różnego rodzaju składników, nie byłoby tożsamości poruszającego i poruszanego i w konsekwencji ruch taki nie byłby czynnością immanentną. Wsobność czynności życiowych wymaga złożeń i organizacji, która podporządkowuje jednemu i temu samemu bytowi różne części i funkcje, tworząc przez to jedno indywiduum substancjalne<sup>75</sup>. Czynności wsobne suponują i zarazem potwierdzają indywidualność istoty żywej.

Celowo podkreślono tu aspekt jedności, indywidualności i całościowości życia w doktrynie Tomasza z Akwinu, ponieważ w tym miejscu uwidacznia się najbardziej analogia i zbieżność tej koncepcji z takimi teoriami biologicznymi i biofilozoficznymi, jak emergetyzm, holizm, teoria postaci, całościowości itp. i to tak dalece, że w niektórych pracach tomistów przyjmuje się je jako pewnego rodzaju podbudowę dla stwierdzenia jedności bytowej istot żywych. W większości teorie te zdezaktualizowały się już ze względu na swe założenia bądź mechanistyczne, bądź witalistyczne, czy nawet idealistyczne. Niemniej jednak pozytywną ocenę należałoby podtrzymać w odniesieniu do rozwijających się obecnie teorii, tendencji

Br. 1937, 324—325; Sz. W. Ślaga, *Odrębność żywej materii na przykładzie wirusów*, Roczn. Filoz., XI/1963/z. 3, 103.

<sup>73</sup> CG 1, 27; por. I, q. 76, a. 4.

<sup>74</sup> Z samego pojęcia unum per se widać — jak stwierdza F. M. Palmés — że ibi datur unum individuum, seu unum per se, substantiale, integrale, ubi, etsi dentur plures partes distinctae et distinctis praeditae functionibus, tamen eiusmodi partes sunt 1) substantiales, et 2) substansialiter uniuntur — dz. cyt., 429.

<sup>75</sup> Por. A. Munier, *Manuel de philosophie*, t. I Cosmologie, Psychologie rationelle, Tournai 1956, 127—128.

i sposobów podejścia w ramach biologii ogólnej i teoretycznej. Chodzi tu zwłaszcza o różne odmiany biologii organizmalnej i związanej z nią ogólnej teorii systemów, o teorię całościowości, systemowości, organizacji biosystemów, o koncepcję poziomów integratywnych i strukturalnych żywej materii itp.<sup>76</sup>. Teorie te, najogólniej mówiąc, wychodzą z zasady, że organizm jako całość jest czymś więcej niż sumą swoich części składowych, że poszczególne części tworząc nowy zespół wyłaniają nowe jakości (uporządkowania, współrelacji itp.) tak, że zgodnie z wyrażeniem W. Agara całość działa jako jedność, jako „jednostka przyczynowa” na swe własne części, a części można zrozumieć tylko w terminach całości<sup>77</sup>. Stąd mówi się obecnie w metodologii biologii o pojęciach relacyjnych i politypicznych. Z pojęciem struktury S jako układu relacyjnego, a tym samym i organizacji, będących zbiorem pewnych elementów A i relacji  $\varphi$  między elementami tego zbioru wiążą się określone cechy rozumiane jako jakości witalne i to tak dalece, że można twierdzić, iż dla każdej takiej jakości J istnieje takie  $S = \langle \varphi_1, \varphi_2, \varphi_3, \varphi_n \rangle$  że  $J \cong S$ . Innymi słowy, nie z każdą strukturą jawi się nowa jakość; niektóre sieci relacji w strukturze są jakościami. Ale każda jakość witalna zależy od struktury i pierwotnych jakości elementów struktury. Z logicznego punktu widzenia można wyróżnić i opisywać takie odpowiadające

---

<sup>76</sup> Spośród różnych wersji tzw. biologii organizmalnej, rozwijającej się już ponad pół wieku, począwszy bodaj od W. E. Rittera 1919 (następnie R. S. Lillie, E. S. Russell, J. H. Woodger, W. E. Agar) najbardziej znana i rozwijana jest koncepcja L. von Bertalanffy'ego (por. G. Blandino, *Problemi e dottrine di biologia teorica*, Torino 1960, r. 9—11; Sz. W. Slaga, *Charakterystyka koncepcji organizmalnej*, Roczn. Filoz. 16 (1968) z. 3, 105—125), oraz radziecka wersja tego ujęcia (np. W. Afanasjew, J. W. Blauberg, K. Chajłow, G. Jugaj, W. Kremjanski, W. Lektorski, A. S. Mamzin, M. S. Sietrow, I. Szmalgausen, K. Zawadski itd.). Por. np. W. J. Kremjanski, *Strukturnyje urowni żywoj materii*, Moskwa 1969; M. J. Sietrow, *Organizacija biosistem*, Leningrad 1971; *Razwitiye koncepcji strukturnych urowniej w biologii*, Moskwa 1972; *Filosofskie problemy biologii*, Moskwa 1973.

<sup>77</sup> Por. M. Beckner, *The biological way of thought*, New York 1959, 185—188.

jakościom witalnym struktury, jak: mnogościowe, mereologiczne, substratowe kwalitatywne, energetyczne, struktury struktur itp.<sup>78</sup>. Na terenie biologii operatywnym sprawdzianem znajomości jakości witalnych jest odnajdywanie na drodze doświadczalnej tych oryginalnych struktur. Najniższe struktury opisują nauki przyrodnicze, zwłaszcza biofizyka i biochemia; czy zaś jest to wykonalne na wyższych poziomach organizacji żywej materii, nie wyłączając ludzkiego, o tym zdecydować może rozstrzygnięcie sporu metodologicznego pomiędzy redukcjonizmem i antyredukcjonizmem.

Z ogólnobiologicznego punktu widzenia w każdym organizmie żywym wyróżnia się i opisuje z jednej strony jego elementy konstytutywne, tworzące odpowiednie struktury, analogiczne we wszystkich ustrojach żywych, z drugiej — różnorodne procesy dynamiczno-energetyczne, uzewnętrzniające się w postaci takich funkcji jak metabolizm, wzrost, rozwój, reprodukcja, adaptacja itp. W określaniu organizmu żywego występują takie pojęcia jak złożoność, całościowość, systemowość, uporządkowanie, kierunkowość, hierarchiczność, obejmowane wspólną nazwą organizacji<sup>79</sup>. Analogicznie do ujęcia filozoficznego oznacza to w płaszczyźnie biologicznej, że system żywy złożony jest z wielu różnorodnych części i elementów, które są odpowiednio wzajemnie uporządkowane i w nich, na ich podłożu przebiegają rozmaite procesy życiowe.

4.3. Jeżeli dotychczasowe rozważania, w wielu miejscach ogólne i wymagające dalszego doprecyzowania, są poprawne, to istnieje podstawa do twierdzenia o słuszności i aktualności rozwiązań Tomasza z Akwinu. Biologia przez swe metody nie jest uprawniona do jakichkolwiek ujęć o charakterze ontycznym, niemniej poprzez obiegowe dziś koncepcje teoretyczne wyrażane w terminach całościowości, organizacji i integracji, podsuwa niejako myśl o pewnego rodzaju wewnętrzności czy

<sup>78</sup> Na te zależności zwrócił mi uwagę dr E. Nieznański w dyskusjach prywatnych.

<sup>79</sup> Por. T. Scibor-Rylska, *Porządek i organizacja w przyrodzie*, cz. I. *Problemy życia i organizacji*, Warszawa 1974.



podmiotowości, warunkującej koordynację czynności biochemicznych, fizjologicznych itp., podporządkowanych całości i działających dla dobra całości organizmu. Chyba nic bliższego intencjom Akwinaty, zwłaszcza zaś wspomniany wyżej aspekt formalny określeń życia<sup>80</sup>.

W większości współczesnych kierunków filozoficznych zdaje się przeważać asubstancjalistyczne ujmowanie rzeczywistości<sup>81</sup>. Wśród uwarunkowań historycznych takiego stanu rzeczy należałoby chyba wskazać między innymi na skrajnie statyczne interpretacje klasycznych pojęć substancji i bytu. W wypadku współczesnej egzystencjalistycznej interpretacji pojęcia bytu wypracowanego przez Tomasza z Akwinu, taka postawa wydaje się co najmniej niezrozumiała. Gdy idzie o meritum naszych rozważań, to poprawnie rozumiane Tomaszowe określenie życia w terminach istnienia i działania, bez ograniczania się do samej po arystotelesowsku pojętej natury, a więc tylko do porządku esencjalnego, nie powinno budzić zastrzeżeń, przynajmniej w płaszczyźnie filozofii przyrody. Co więcej, przez wskazane podejście fenomenologiczne sformułowania filozoficzne Tomasza, po uprzedniej, jak starano się wykazać (1.3) transpozycji języka empirycznego na język bytowy, zyskuje solidną podstawę w doświadczeniu po-

---

<sup>80</sup> St. Breton w cyt. art. słusznie pisze, że idea mylemorfizmu „trouve alors ici son champ d'application le plus remarquable, ce que la biologie moderne n'a fait mettre davantage en lumière, c'est-à-dire le caractère avant tout formel de la vie. Le vivant se définit donc par sa forme, entendue au sens de type d'organisation des éléments matériels; c'est ce qu'exprime l'antique et toujours valable définition de la forme vivante appelée âme par Aristote: »L'acte premier du corps physique organisé ayant la vie en puissance« (s. 309).

<sup>81</sup> Por. G. Granel, *L'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine*, Concilium 86/1973/59—67. W tym samym duchu A. Gonaczy w art. *Les nouvelles tâches de l'anthropologie chrétienne*, tamże, na s. 70 idąc za tezami H. Rombacha, wyrażonymi w pracy *Substanz, System, Struktur*, Friburg—Munich 1965, ocenia krytycznie arystotelesowsko-tomistyczną aparaturę pojęciową metafizyki jako nieprzydatną na obcym etapie rozwoju nauki i filozofii.

tocznym i naukowym. Jednocześnie, na innej już płaszczyźnie, sformułowania te dopełniają ujęcia przyrodnicze, dając całościowy i bardziej pogłębiony obraz istoty życia.

### ESSAI DE PRÉCISER LA NOTION DE L'ESSENCE DE LA VIE CHEZ ST. THOMAS

(Résumé)

La doctrine de St. Thomas d'Aquin sur l'essence de la vie est peu connue et même, jusqu'ici, pas encore suffisamment élaborée. Le but de l'article est de montrer que cette doctrine philosophique trouve son appui en expérience quotidienne aussi bien qu'en scientifique. L'auteur après avoir indiqué des difficultés de connaître l'essence de la vie ainsi que des possibilités d'envisager le problème du côté des sciences naturelles et de la philosophie présente un essai de préciser le sens des principaux énoncés de St. Thomas sur le sujet et d'en donner une interprétation exacte. Ce but l'a obligé à faire une réinterprétation de la position de nombreux néothomistes qui, en général, prennent la notion des actions immanentes utilisée par Thomas pour l'essence même de la vie. Contrairement à ces points de vue l'auteur prouve que Aquinatus tout en sortant des particularités propres aux organismes vivants ou, autrement dit, prenant comme point de départ une phénoménologie empirique, largement comprise, de la vie organique vise un approfondissement de ces propriétés allant jusqu'à la pénétration de la structure ontique de la vie dans le contexte de la philosophie de la nature et celle de l'être. Ceci le sépare de toutes constructions aprioriques et montre les fondements réalistes de sa conception de la vie.

La suite de l'article est consacré à l'analyse de l'aspect ontique et existentielle de l'essence de la vie. Dans la doctrine de St. Thomas la vie comme une notion analogique est conçue sous l'aspect de l'existence comme une perfection essentielle de la substance: elle est, de fait, fondement et source des actions immanentes qui s'extériorisent.

En conclusion on cherche la place de cette conception de la vie parmi des vues contemporaines de la biologie théorique, de certaines tendances biophilosophiques. Il en ressort des convergences et des analogies importantes entre la position de St. Thomas et des conceptions organismales, les théories de totalité, de système, d'organisations et de niveaux structuels-intégratifs de la matière vivante. Cette comparaison confirme aussi la justesse de l'intuition de St. Thomas qui garde sa valeur scientifique et actualité.