

# Leszek Kuc

---

## Pojęcie bytu według Tomasza de Vio Kajetana

---

*Studia Philosophiae Christianae* 5/1, 101-157

---

1969

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.

LESZEK KUC

## POJĘCIE BYTU WEDŁUG TOMASZA DE VIO KAJETANA

(Na podstawie komentarza do "De ente et essentia" Tomasza z Akwinu)

1. Trojakię pojęcie bytu i jego pochodzenie.
2. Byt pierwszym pojęciem intelektu.
3. Byt pojęciem analogicznym.
4. Powszechniki a istota.
5. Istota w oderwaniu.
6. Byt i jego powszechne właściwości.
7. Końcowe uwagi historyczne.

Artykuł tutaj prezentowany stanowi pierwszą część tezy doktorskiej, przyjętej na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czerwcu 1957 roku. Autor decyduje się obecnie na druk bez wprowadzenia istotniejszych zmian, ponieważ światowa literatura przedmiotu ostatniego dziesięciolecia nie zdezaktualizowała osiągnięć, a także samego sposobu postawienia kwestii.

W pierwszym i drugim odcinku artykułu omawia się różne typy pojęcia bytu występujące w tekście Tomasza de Vio Kajetana wziętym za podstawę analizy. Odcinki trzeci i czwarty stanowią drogę ku pojęciu bytu używanemu w metafizyce. Odcinki piąty i szósty stanowią analizę metafizycznego pojęcia bytu.

Za główne osiągnięcie rozprawy autor uważa przedstawienie specyfiki pojęcia bytu tak jak je rozumie Tomasz de Vio w badanym komentarzu, w rezultacie analizy tekstu umieszczonego w bliższym i dalszym „kontekście” historycznym.

Szczególną wagę przywiązuje autor do wyjaśnienia kwestii powszechnych właściwości bytu według Kajetana, co stało się możliwe dzięki sprostowaniu mylnej lekcji tekstu występującej u licznych historyków zajmujących się dotychczas tym zagadnieniem. Sprawę tę wyjaśnia przypis nr 47.

W przypisach podaje się w dość obfitym wyborze teksty, aby czytelnikowi umożliwić bezpośredni kontakt z poglądami Tomasza de Vio, zwłaszcza że analizowane dzieło trudno jest dostępne także w swej najnowszej edycji z roku 1934.

### 1. Trojakie pojęcie bytu i jego pochodzenie

Mały błąd na początku staje się wielki na końcu, — tak rozpoczyna św. Tomasz z Akwinu swe dziełko *Byt a istota*. Mały co do wielkości początek wielki jest w swej mocy, tłumaczy Tomasz de Vio Kajetan. W mocy początku zawierają się wszystkie następstwa i skutki. Błąd rośnie w miarę, jak początek rozrasta się w swych następstwach. Z oczywistością okazuje się to na rozdrożu, gdzie małe początkowo zboczenie z drogi już wkrótce bardzo oddala od celu podróży.<sup>1</sup> Nasze poznanie intelektualne rozpoczyna się od poznania bytu oraz istoty. Dyskusji nad tą tezą Tomasza poświęca Kajetan pierwszą kwestię swego komentarza. Wrócimy do niej niedługo, w tej chwili interesuje nas sam sposób, w jaki Kajetan stawia zagadnienie poznania przez nas bytu. Kwestię *"...an ens... sit primo cognitum ordine originis ab intellectu nostro"* rozpoczyna następujące zdanie: *"Quoad primum notandum est quod universale quod tantum ab intellectu directe cognosci supponimus. ..."*(Pr 32) Tym, co intelekt poznaje wprost, jest wy-

<sup>1</sup> Pr 1 1. Komentarz Kajetana do *De ente et essentia* cytujemy według edycji M. H. Laurent, O. P. — Thomae de Vio, Caietani O. P. In *De ente et essentia* D. Thomae Aquinatis commentaria, cura et studio... Taurini 1934, Marietti, XVI, 260. Pierwsza liczba lub Pr przy cytacie oznacza rozdział lub wstęp (Prohemium). Druga numer paragrafu komentarza, trzecia — stronicę w używanym przez nas wydaniu.

łącznie pojęcie ogólne, powszechnik. Jak zobaczymy, całe zagadnienie „pierwszej zdobyczy poznawczej intelektu”, a także całe zagadnienie poznania bytu będzie Kajetan ujmował w ten właśnie sposób. Będzie mówił o pierwszym pojęciu intelektu oraz o pojęciu bytu.

Trzeba rozróżnić trojaki pojęcie bytu. Po pierwsze byt wyabstrahowany drogą abstrakcji totalnej z rodzajów i gatunków, nie zaś z bytów szczegółowych. Nie znaczy to, by omawiane pojęcie nie abstrahowało od bytów szczegółowych, co jest koniecznym warunkiem, aby mógł powstać jakikolwiek powszechnik. Mowa tu jedynie o tym, od czego rozpoczyna się proces tworzenia danego pojęcia. Otóż pojęcie bytu uzyskane w drodze abstrakcji totalnej bierze początek nie z bytów szczegółowych, lecz z pojęć logicznych rodzajowych i gatunkowych. W podobny sposób powstaje drugie, metafizyczne pojęcie bytu, drogą abstrakcji formalnej, również z pojęć rodzajowych i gatunkowych. Trzecie to pojęcie bytu wyabstrahowane z bytów szczegółowych. Kajetan nazywa je bytem zrośniętym z naturą poznawalną zmysłowo, ponieważ w tym wypadku nie ujmuje się bytu w oderwaniu od istoty rodzajowej czy gatunkowej za pomocą którejs z wspomnianych abstrakcji.<sup>2</sup>

Dla dokładniejszego wyjaśnienia dwu wspomnianych typów abstrakcji odwołuje się Kajetan do dwu złożzeń: formy z materią oraz całości ze swymi częściami. Drogą abstrakcji formalnej wyodrębnia się w pojęciu elementy formalne z materialnych, drogą zaś abstrakcji totalnej całość ogólną, czyli pojęcie bardziej ogólne z podrzędników zawartych w jego zakresie. Wydaje się, że nie wymaga na razie bliższych wyjaśnień proces abstrakcji totalnej, który polega na tworzeniu pojęć o co-

---

<sup>2</sup> „Circa primum scito quod ens sub triplici conditione potest terminare actum intellectus. Primo ut habet conditionem istam, quae est abstractio totalis, non dico a singularibus sed a speciebus et generibus. Secundo modo ut habet conditionem istam quae est abstractio formalis similiter a speciebus et generibus. Tertio modo ut neutram istarum conditionum habens, abstractum tamen a singularibus”. Pr 5 6, por. zdania następne.

raz to szerszym zakresie. Trzeba natomiast bliżej przyjrzeć się temu, co Kajetan nazywa abstrakcją formalną.<sup>3</sup> Złożeniu całości ogólnej z podrzędnymi logicznie częściami przeciwstawia Kajetan złożenie formy z materią. Pierwsze z tych złożzeń dotyczy pojęć, jest więc złożeniem myślnym, logicznym, co Kajetan wielokrotnie stwierdza za Tomaszem w komentarzu do trzeciego i czwartego rozdziału dziełka *Byt a istota*. O istocie bytów materialnych złożonej z materii i formy powiada Tomasz w rozdziale trzecim wyraźnie, że jest to jakby trzecia rzecz powstała z dwu innych rzeczy. Byt złożony z materii i formy, to "*compositum naturale*" w przeciwstawieniu do gatunku — "*compositum rationale*" z rodzaju i różnicy. (3 46 59). Jak więc należy rozumieć abstrakcję formalną, proces przecież intelektualny, pojęciowy, w zestawieniu z realnym, naturalnym złożeniem formy z materią.

W rozdziale trzecim porównuje Tomasz za Awicenną złożenie logiczne różnicy z rodzajem i złożenie formy z materią. Ustala szereg zasadniczych rozbieżności, jednakże pojęcie różnicy wiąże w pewien sposób z formą, pojęcie rodzaju zaś — z materią. Kajetan rozwija ten motyw obszerniej w swoim komentarzu. Wylicza właściwości formy i materii, które stanowią w tym wypadku "*tertium comparationis*". Forma mianowicie jest "[quid] *complete certificativum et distinctivum et determinativum*" (Tamże). W tym świetle wolno stwierdzić, że abstrakcja formalna jest procesem umysłowym dotyczącym treści pojęć w przeciwieństwie do abstrakcji totalnej, która dotyczy zakresu. Abstrakcja ta nosi nazwę formalnej dlatego, że

<sup>3</sup> „Ad horum pleniorum intelligentiam nota quod sicut est duplex compositio, scilicet formae cum materia, et totius cum partibus, ita duplex est abstractio per intellectum, scilicet qua formale abstrahitur a materiali, et qua totum universale abstrahitur a partibus subiectivis. Secundum primam, quantitas abstrahitur a materia sensibili; iuxta secundam, animal abstrahitur a bove et a leone; primam voco abstractionem formalem, secundam vero voco abstractionem totalem, eo quia quod abstrahitur prima abstractione, est ut forma eius, a quo abstrahitur. Quod vero abstrahitur secunda abstractione, est ut totum universale respectu eius a quo abstrahitur”. Pr 5 6.

prowadzi do powstania pojęcia, które w swej treści obejmuje jedynie to, co w pojęciu stanowiącym punkt wyjścia abstrakcji formalnej jest czynnikiem z jakiegoś punktu widzenia ustalającym, wyróżniającym i określającym. Stąd też następstwem abstrakcji formalnej jest aktualność, wyraźność i zrozumiałość pojęcia wyabstrahowanego, gdy tymczasem abstrakcja totalna pociąga za sobą w pojęciu wyabstrahowanym cechy przeciwne.<sup>4</sup> Wynika to z racji, o których była już mowa: abstrakcja formalna dokonywa się w drodze analizy treści pojęć, gdy tymczasem abstrakcja totalna ma na uwadze stosunki między zakresami. Im bardziej pojęcie jest abstrakcyjne pod względem abstrakcji totalnej, tym mniej wyraźne, tym więcej zaś możliwościowe czyli bogate w desygnaty, których formalne zróżnicowania nie są wskazane wprost w treści pojęcia.

Kajetan przyznaje się do autorstwa nazw obu wyróżnionych przez siebie typów abstrakcji.<sup>5</sup> Czy samo ich wyróżnienie w taki sposób, jak to staraliśmy się przedstawić, jest dziełem Kajetana, czy też wynika z tekstów Tomasza? W licznych wypowiedziach na temat abstrakcji rozróżnia Tomasz abstrakcję "totius a parte", którą nazywa inaczej abstrakcją „*universalis a particulari*”, oraz abstrakcję "formae a materia".<sup>6</sup> O abstrakcji formy z materii mówi Tomasz w związku z rozpatrywaniem formy ilościowej niezależnie od jakości poznawalnych zmysłowo. Także i Kajetan jako przykład abstrakcji formalnej podaje abstrahowanie ilości z materii poznawalnej zmysła-

<sup>4</sup> „Secundo differunt, quia per abstractionem formalem oritur in eo quod abstrahitur actualitas, distinctio et intelligibilitas. In abstractione vero totali oritur in eo quod abstrahitur potentialitas confusio et minor intelligibilitas”. Pr 5 7.

<sup>5</sup> „Primam voco... Secundam voco...”, patrz wyżej, n. 3. Pierwszy zwrócił na to uwagę F. A. Blanche, *La théorie d-e l'abstraction de S. Thomas d'Aquin, Mélanges thomistes* Le Saulchoir (Kain) 1923 248 n. 1.

<sup>6</sup> Przede wszystkim *In Boethii de Trin.* 5 3 c. Por. też 1 85 1 ad 2. Inne teksty zestawione w pracy L. B. Geigera, O. P. *Abstraction et séparation d'après S. Thomas In de Trinitate, q. 5, a. 3, Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1948.

mi. Przez abstrakcję "całości spośród części" Tomasz rozumie tworzenie jakiegokolwiek powszechnika. Wobec tej abstrakcji "powszechnika z bytu szczegółowego" teoria Kajetana wykazuje odrębność. Punktem wyjścia abstrakcji totalnej nie są według niego byty szczegółowe, lecz pojęcia logiczne, co potwierdza egzemplifikacja Kajetana. Drogą tej abstrakcji tworzymy, według niego, pojęcie "zwierzę" z pojęć wołu i lwa. Przekonamy się wkrótce, że i odnośnie do abstrakcji formalnej zgodność obu teorii jest również tylko powierzchowna.

Abstrakcją totalną posługują się, pisze Kajetan, wszystkie nauki, natomiast użycie różnych typów abstrakcji formalnej decyduje o zróżnicowaniu nauk spekulatywnych. Funkcję zróżnicowania nauk spełnia abstrakcja formalna dlatego, że pojęcia metafizyczne, podobnie jak i matematyczne, odnoszą się do pojęć z zakresu przyrodoznawstwa tak, jak element formalny do materialnego, a nie jak pojęcie ogólniejsze do swych podrzędników logicznych. Są wprawdzie bardziej ogólne, niż pojęcia przyrodoznawstwa, ale nie to decyduje o ich odrębności jako pojęć metafizycznych.<sup>7</sup> Teksty Tomasza pojęte literalnie dopuszczają przyznanie takiej roli abstrakcji formalnej. Jednakże we wszystkich wypowiedziach Tomasza na ten temat występuje motyw, którego brak w tekstach Kajetana. Tomasz rozróżnia typy abstrakcji w zależności od typów materii pomijanych przez intelekt w tworzonym pojęciu. O tyle zaś można pomijać w pojęciu element materialny, o ile byt przedstawiony w treści pojęcia może istnieć bez tego

---

<sup>7</sup> „Quarto differunt, quia penes diversos modos abstractionis formalis scientiae speculativae diversificantur, ut patet VI Metaph. (in principio). Abstractio autem totalis communis est omnis scientiae, propter quod metaphysicalia ut sic non comparantur ad naturalia per modum totius universalis ad partes subiectivas, sed ut formalia ad materialia, sicut et mathematicalia: licet enim gradus metaphysicales sint universaliores aliis, et comparari possint ad alia ut ad partes subiectivas, eo quod eidem potest utraque abstractio convenire: tamen in quantum stant sub consideratione metaphysicali, non sunt universalia respectu naturalium, sed formae, et naturalia sunt carum materia: et hoc est valde notandum”. Pr 5 7.

elementu materialnego, który w pojęciu pomijamy.<sup>8</sup> Gdybyśmy tworząc pojęcie rozłączyli intelektualnie elementy związane ze sobą w sposób konieczny w porządku istnienia, wtedy powstałby w naszym intelekcie fałszywy obraz rzeczywistości. Nie możemy, na przykład, abstrahować form przypadłościowych z substancji jako ich materii, ani też form jakościowych wraz z substancjalnym podłożem z określić ilościowych — z wymiarów. Możemy natomiast ilość ujmować intelektualnie w oderwaniu od "tych oto", konkretnych form jakościowych, które św. Tomasz nazywa "*materia sensibilis*", bez których substancja materialna, wymierna ilościowo, może istnieć. Substancja zaś i inne pojęcia metafizyczne abstrahują od wszelkiej materii, także od form ilościowych, ponieważ odpowiadające tym pojęciom rzeczy istnieją w niektórych wypadkach bez wszelkiej materii. A zatem abstrakcja formalna ma w ujęciu Tomasza zabarwienie szczególne: o możliwości abstrahowania decyduje niezależność w istnieniu, a rzeczywistości wyabstrahowanej przypisuje się miano formy z racji tego, że jest niezależna w istnieniu od materii pewnego typu. Kajetan pomija, czy w każdym razie nie wysuwa na pierwszy plan tego "egzystencjalnego kryterium" abstrakcji formalnej. Wypowiedź Kajetana na ten temat w omawianym tekście jest raczej marginesowa, niemniej stanowi rację dla twierdzenia, że abstrakcja formalna, jak już podkreślaliśmy, jest operacją wyłącznie w obrębie treści pojęcia. Jest, pozwólmy sobie na porównanie, "zaostrzaniem końca ołówka", by w treści pojęcia rozpatrywanej z różnych stron podkreślić element formalny,

---

<sup>8</sup> Por. na przykład 1 85 1 ad 1: „tunc... intellectus est falsus quando rem intelligit aliter quam sit”. Wypowiedzi Tomasza o zróżnicowaniu nauk z uwagi na typy abstrakcji przedmiotu: na przykład In Boeth de Triu q. 5. In VI Met 1 1144—1165; 1 85 1 ad 2. Tekst *Metafizyki* Arystotelesa, na który powołuje się Kajetan (por. przypis poprzedni): Met E 1025 b 28 — 1026 a 28. Ten sam tekst komentuje Tomasz w miejscu wskazanym. Por. interpretację tych tekstów przez Geigera, *Abstraction et séparation...* oraz dyskusję na temat tej interpretacji, por. *Bulletin thomiste* 3 (1947—1953) nn. 884—88.



to jest, przypomnijmy raz jeszcze, element "ustalający, wyróżniający i określający".

Trzecie z wyróżnionych przez Kajetana pojęć bytu, to „byt zrosnięty z naturą poznawalną zmysłowo”. Pochodzi ono z poznania przez nas bytów szczegółowych w drodze dwu abstrakcji, które nie utożsamiają się jednakże z omówionymi dotąd typami. Pierwsza z tych abstrakcji polega na działaniu intelektu czynnego „oczyszczającego” wyobrażenie ze szczegółowości i zmienności. Wynikiem tego procesu jest „półfabrykat” intelektualny, „*species intelligibilis impressa*”. Forma poznawcza wytworzona przez intelekt czynny, to cała poznawalna umysłowo treść bytu szczegółowego. W bogactwie tej treści intelekt możnościowy dokonuje wyboru stosownie do swych aktualnych potrzeb poznawczych. Przede wszystkim jednak stwierdza, że poznawana przez nas rzecz jest bytem. Oto w schematycznym skrócie geneza pojęcia bytu, które „*in quiditate sensibili abstracta... inspicitur*”, zostaje dostrzeżone przez intelekt możnościowy w wyabstrahowanej istocie bytu poznawalnego zmysłami<sup>9</sup>. Takiego pojęcia bytu na próżno szukalibyśmy nie tylko w dziełku komentowanym, ale i w innych dziełach Tomasza. Już w samej nazwie i określeniu słusznie domyślamy się stylu szkotystów: chodzi o znalezienie z nimi wspólnego języka w dyskusji nad pierwszym przedmiotem poznania umysłowego. Analizę treści omówionego ostatnio pojęcia bytu przeprowadzimy za chwilę. Konkluzją dotychczasowych rozważań jest

---

<sup>9</sup> „Patere etiam potest quod nunc intendimus, quomodo ens sit concretum quiditati sensibili, cum scilicet neutra illarum abstractio- num fulcitur, sed in quiditate sensibili abstracta a singularibus absque aliqua separatione inspicitur: et sic est manifestum quid significetur nomine entis concreti quiditati sensibili”. Pr 5. 7. „...ad conceptum confusum actualem entis duplex abstractio est necessaria: prima est a particularibus, quae quidem fit cum species quaecumque abstrahitur ab intellectu agente; altera fit ab intellectu possibili per hoc quod in quiditate quacunq̄ue sibi primo praesentata actualiter, primo concipit ens non concipiendo actualiter caetera quae in illo sunt”. Pr 7 18.

stwierdzenie, że w genezie metafizycznego pojęcia bytu pomija Kajetan tak podkreślane przez Tomasza kryterium egzystencjonalne, to zaś pojęcie bytu, które uzna za „*primum cognitum*” intelektu, wyprowadza z wyabstrahowanej istoty bytu szczegółowego.

## 2. Byt pierwszym pojęciem intelektu

Św. Tomasz napisał, że byt i istota są tym, co intelekt poznaje najpierw. Kajetan podejmuje ten temat i poświęca mu pierwszą kwestię swojego komentarza. „*Occurrit dubitatio in hoc studio trita*”. W naszej uczelni, powiada, trwa dyskusja na temat pierwszego przedmiotu intelektu. Wydział teologiczny uniwersytetu w Padwie posiada dwie konkurencyjne katedry metafizyki. Pierwsza z nich powstała w roku 1442 i została powierzona dominikanom. Kilkanaście lat później powstała druga, którą zajmują franciszkanie wyjaśniający *Metafizykę* Arystotelesa w myśl komentarzy Dunska Szkota. Właściwym twórcą szkoły dominikańskiej w Padwie jest Franciszek Securo z Nardò. Kieruje on katedrą metafizyki od roku 1464 aż do swej śmierci w roku 1489. Zyskuje konkurenta w osobie Antoniego Trombety, późniejszego prowincjała franciszkanów i biskupa. Następcą Franciszka Securo zostaje Walentyn z Camerino, zwany Camers<sup>10</sup>. Jego to uczniem w latach od 1491 do 1493 był Tomasz de Vio z Gaety. Obejmuje on po swym profesorskiej katedrę metafizyki w roku 1491. W tym właśnie roku powstaje komentarz do *De ente et essentia*. Jakie były tradycje doktrynalne padewskiej szkoły tomistów, posiadającej nie tylko katedrę na wydziale teologicznym, ale od roku 1450 i własne zakonne *studium generale*? Sprawa nie jest zbadana. Pewne poszlaki wskazują na tendencje unowocześnienia tomizmu przez wprowadzenie doń „rektyfikowanych elementów” awerroizmu

---

<sup>10</sup> G. Brotto, G. Zonta *La Facoltà teologica dell'Università di Padova* 1 Padova 1922 195 nn.

i nominalizmu<sup>11</sup>. W stosunku do formacji intelektualnej Kajetana kwestia komplikuje się jeszcze z powodu jego studiów w Bolonii, prawdopodobnie pod kierunkiem Dominika z Flandrii<sup>12</sup>.

W kwestii o pierwszym przedmiocie intelektu dyskutuje Kajetan z poglądami Antoniego Trobety zawartymi w *Kwestiach dotyczących Metafizyki Arystotelesa* napisanych „ad concurrentiam Magistri Francisci Neritonensis, O. P.”<sup>13</sup> Krytyka tezy Tomasza o pierwszym przedmiocie naszego intelektu nie odgrywa w myśli Dunsza Szkota, jak zauważył Gilson, roli jedynie ubocznej. Duns Szkot broni praw natury ludzkiej przeciw Tomaszowi, gdy zgodnie z neoplatońską w swych początkach tezą Awicenny utrzymuje, że adekwatnym przedmiotem naszego intelektu jest cały byt, ale też, wbrew Awicennie a zgodnie z swą koncepcją stosunku między filozofią a teologią, odmawia intelektowi ludzkiemu w jego obecnym stanie zdolności przekonania się sposobem naturalnym, jaki jest jego przedmiot adekwatny. Stajemy tu od razu wobec jednego z centralnych motywów myśli Szkota, motywu, który ukształtował jego naukę o stosunku stworzenia do Boga, porządku przyrodzonego do nadprzyrodzonego, wiedzy filozoficznej do wiary i teologii<sup>14</sup>. Tak więc spór

---

<sup>11</sup> Świadczy o tym na przykład opracowanie dzieła awerroisty i nominalisty Pawła z Wenecji przez Walentego z Camerino, O. P.: *Pauli Veneti Summa philosophiae in varios Aristotelis libros emendata per Valentinum de Camerino O. P.* Wyd. w roku 1477 (Bibl. Jag. Inc. 1411).

<sup>12</sup> Chan. L. Mahieu, *Dominique de Flandre (XV<sup>e</sup> siècle), sa métaphysique* Paris 1942, 32.

<sup>13</sup> *Quaestiones Metaphysicales Eximii Sacrae Theologiae Doctoris Magistri Antonii Trombetae Patavini Or. Min. Provinciae S. Antonii Ministri in phamosissima Universitae Paduana ab eodem editae lectae et disputatae ad Concurrentiam M. Francisci Neritonensis Or. Praedi. Pataviae 1493* (Bibl. Jag. Inc. 1937).

<sup>14</sup> E. Gilson, *Jean Duns Scot* Paris 1952 J. Vrin, 15 n.; por. *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 2 (1927) 100—105.

o pierwszy przedmiot intelektu znalazł się w liczbie klasycznych zagadnień dzielących tomistów i szkotystów.

Jaż już wspomnieliśmy, od samego początku toczy Kajetan dyskusję nad pierwszym przedmiotem intelektu w płaszczyźnie pojęć. Tylko pojęcie ogólne intelektu poznaje wprost, zagadnienie więc postawione w tytule kwestii sprowadza się do pytania o pierwsze pojęcie intelektu. Czy taki jedynie sens posiada zwrot Tomasza „*ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur*”? Nie przesądzając odpowiedzi na pytanie, czy Tomasz uważał pojęcie za pierwszy fakt intelektualny trzeba zauważyć, że Tomasz podkreśla pośredniczącą tylko pomiędzy umysłem poznającym a rzeczą rolę pojęcia<sup>15</sup>. Sformułowanie Kajetana, które czerpiąc analogię z współczesnych nam stanowisk można by określić mianem realizmu pośredniego, wykazuje pokrewieństwo z punktem wyjściowym Henryka z Gandawy, a cofając się dalej — Awicenny<sup>16</sup>. Czy stanowisko to jest rzeczywiście różne od poglądów Tomasza? Czy z jednego zdania można wysnuwać wnioski na temat tendencji metafizyki Kajetana? Odlóżmy odpowiedź do dalszych rozdziałów. Ustalając przedmiot dyskusji odwołuje się Kajetan do używanego przez Szkota i Trombettę w oparciu o *Analityki późniejsze* (A 2) podziałów typów pojęciowego poznania istoty na mętne i wyraźne, aktualne i wirtualne. W powszechniku rozróżniamy dwojaką całość, pisze Kajetan. Całość powszechna (*totum universale*), to ogół rodzajów niższych i gatunków kryjących się w zakresie pojęcia i nie wykazanych wyraźnie w jego treści. Całość podlegająca definicji (*totum diffinibile*), to treść pojęcia. Całości powszechniej dotyczy poznane wirtualne. Całości podlegającej definicji — aktualne. Te typy poznania dzielą się jeszcze na poznanie mętne — dziedzinę definicji nominalnej, która wskazuje niektóre tylko i to niekoniecznie najważniejsze ele-

<sup>15</sup> Por. na przykład 1 85 2 c; ad 1. Por. też E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, New York 1956, 228.

<sup>16</sup> Jean Paulus, *Henri de Gand, tendances de sa métaphysique*, Paris 1958, 1—10.

menty treści, czy desygnety pojęcia, oraz poznanie wyraźne osiągnięte drogą definicji rzeczowej przez rodzaj i różnicę. Pełne poznanie istoty, to poznanie wyraźne, zarówno aktualne i wirtualne. Początkiem poznania istoty jest poznanie aktualne mętne niektórych elementów treści. Jeżeli zatem ujawni się pierwszy przedmiot poznania mętnego aktualnego, będzie to zarazem pierwszy przedmiot intelektu. Na tym właśnie terenie odbywa się spór szkotystyczno-tomistyczny. (Pr. 3 2 nn).

Duns Szkot oraz Trombetta stawiają tezę, że „*primum cognitum*” naszego intelektu pod względem kolejności powstania i porządku logicznego w sposób mętny aktualny stanowi istota najniższego w sensie logicznym gatunku (*species specialissima*). Stanowisku temu przeciwstawia Kajetan pogląd, który prezentuje jako zdanie Tomasza: tym, co intelekt poznaje najpierw w sposób mętny aktualny jest byt zrośnięty z naturą poznawalną zmysłowo<sup>17</sup>. W tezie tej odwołuje się Kajetan do przeprowadzonej przez siebie analizy różnych pojęć bytu i wyłącza z dyskusji byt w sensie logicznym oraz byt w sensie metafizycznym. Broni następnie przeciw szkotystom podstawy pierwszej tezy, że mianowicie byt można poznać w sposób aktualny mętny. Mimo, że byt, to pojęcie najprostsze, którego nie można rozłożyć na jeszcze prostsze pojęcia — „*conceptus simpliciter simplex*” jak powiada zgodnie ze szkotystami, to jednak można je poznać w sposób mętny nie odgraniczając go wyraźnie od pojęć substancji i przypadłości. (Pr 5 7 nn) Kajetan przedstawia tezę o „*primum cognitum*” jako wspólny pogląd Tomasza i Awicenny. Dowód tezy opiera na przesłance, że pierwsze w kolejności powstawania jest pojęcie najmniej oczywiste, to znaczy obejmujące najmniej cech w swojej treści, a takie właśnie jest pojęcie bytu. Jest ono również punktem wyjścia dla pierwszych zasad myślenia i dlatego też musi być pierw-

---

<sup>17</sup> „*Ens concretum quiditati sensibili est primum cognitum cognitione confusa actuali*” Pr 5 5.

szym pojęciem, w przeciwnym bowiem wypadku tworzyło by się pojęcia złożone nie w oparciu o pierwsze zasady. Pojęcie bytu jest bowiem w pewnym sensie najogólniejszą formą intelektu, podobnie jak forma cielesności jest najogólniejszą formą materii. Pojęcie bytu jest również jakby naturalne dla naszego intelektu podobnie jak poznanie pierwszych zasad. Wszyscy bowiem poznają byt natychmiast, skoro tylko im się on ukaże<sup>18</sup>.

Kwestia pierwszego przedmiotu w ujęciu Kajetana dotyczy, jak widzimy, ściśle i wyłącznie dziedziny pojęć. Rzecz charakterystyczna, w swoich subtelnych dociekaniach pojęciowych powołuje się Kajetan na Arystotelesa, Szkota, Trombette, ale nie na Tomasza. Czyżby jego logikę uważał Kajetan za zbyt prymitywną? A może Kajetan w tym sensie rozumie odsyłanie do dzieł Awicenny, liczne szczególnie w dziełku komentowanym, że Tomasz przejmuje nie tylko niektóre tezy Awicenny, ale również całe ich zaplecze doktrynalne wraz z nauką o własnej rzeczywistości istot — treści pojęciowych? Jest jeden tekst, w którym Kajetan omawiając pierwszy przedmiot intelektu zdaje się czynić krok poza dziedzinę pojęć w kierunku istniejącego konkretnego. Na zmysły, pisze Kajetan, mocniej działają liczne, niedoskonałe, szczegółowe bodźce, niż jeden, choćby był silniejszy i doskonalszy. Wszystkie zaś bodźce szczegółowe pochodzą od bytu, stąd też na władzę osądu dziecka, w której ma powstać nowe poznanie, silniej oddziałują bodźce — wyobrażenia bytu, niż wyobrażenia jakiegoś gatunku. Skoro zaś intelekt otrzymuje powszechnie z wielu szczegółowych wyobrażeń, to i pierwiej

---

<sup>18</sup> „...conceptus entis est quaedam forma generalissima ipsius intellectus, sicut forma corporeitatis est forma generalissima ipsius materiae; ... Est etiam conceptus entis quasi naturalis ipsi intellectui, sicut et cognitio primi principii: statim enim praesentatum ens ab omnibus cognoscitur, et ideo ipsum oportet esse prius aliis essentialiter sicut universaliter actus naturalis praecedat caeteros, qui penitus ab extra sunt”. Pr 5 11.

poznaje byt niż gatunek<sup>19</sup>. Argumentacja ta stanowi jednakże tylko jeden krok Kajetana ku konkretnie istniejącej rzeczywistości, a i to krok uczyniony z pomocą Arystotelesa. Zasadniczo myśl Kajetana pozostaje w sferze pojęć i dokonuje w tej właśnie sferze subtelnych operacji intelektualnych. Przypomnijmy, iż naszym zamiarem nie jest udowodnić, jakoby Kajetan nie był wierny nauce Tomasza w jej tezach. Staramy się natomiast ujawnić tendencje metafizyki Kajetana mające wyraz w języku, którym się posługuje i w założeniach, na których wspiera swe tomistyczne tezy. Z takiego punktu widzenia pojęcie bytu jako najogólniejszej formy naszego intelektu, zwłaszcza zaś w zestawieniu z formą cielesności, zdaje się obco wyglądać na tle nauki Tomasza i nadawać tomistycznemu pojęciu bytu sens jednostronny, esencjalny.

### 3. Byt — pojęciem analogicznym

W komentarzu do pierwszego rozdziału wyjaśnia Kajetan podane przez Tomasza definicje nominalne bytu oraz istoty. Nazwa „byt” wzięta w sensie właściwym ma dwa znaczenia. Po pierwsze znaczy to, co się dzieli na 10 kategorii, po drugie zaś — znaczy prawdziwość zdań. Dwa te znaczenia różnią się między sobą o tyle, że w pierwszym „byt” orzeka się tylko o rzeczach należących do dziesięciu kategorii, w drugim zaś — o wszystkim, co może być podmiotem zdania twierdzącego. Zauważmy, że zwrotem *”praedicatur non nisi de rebus existentibus in decem generibus”* zastąpił Kajetan wyrażenie Tomasza *”quod aliquid in re ponit”*.

---

<sup>19</sup> „Secundo dicitur quod fortius movent sensum multa singularia imperfecta quam unum actualius et perfectius; et quia omnia singularia sunt singularia entis, igitur cogitativa pueri, in quo nova cognitio oriri debet, magis movetur a singularibus entis quam a singularibus huius speciei, et cum intellectus accipiat universale ex multis singularibus, ut dicitur I Post. et in prohemio Metaph., ideo prius cognoscit ens, quam species”. Por 7 18 n.

Druga różnica między obu znaczeniami: tylko byt w pierwszym znaczeniu, to jest tylko to, co należy do którejsz z dziesięciu kategorii, składa się z istoty oraz "esse". Wynika stąd trzecia różnica, że mianowicie nazwa "istota" (*essentia*) pochodzi od nazwy "byt" (*ens*, imiesłów od "esse"), wziętej w pierwszym, a nie w drugim znaczeniu.<sup>20</sup> Nazwa "istota" znaczy coś wspólnego wszystkim naturom wszystkich bytów. Oto uzasadnienie: "*...sicut ens significat aliquid commune omnibus existentibus, ita essentia, cum ab illo sumatur, significat aliquid commune omnibus generibus et speciebus.*"<sup>21</sup> Kontekst nie pozwala nam formuły tej rozumieć w sposób, że "byt" znaczy coś wspólnego wszystkim rzeczom istniejącym. Chodzi tu nie o aktualne istnienie, lecz o przynależność do kategorii, o tym właśnie mowa w drugim, paralelnym członie formuły: "istota" znaczy coś wspólnego rodzajom i gatunkom, ponieważ pochodzi od "bytu". O tym, że właśnie tak trzeba rozumieć termin "*existere*", świadczy również przytoczony już zwrot wyjaśniający pierwsze znaczenie nazwy "byt". O przynależności bytu do kategorii bądź też do jakiegokolwiek niższego rodzaju czy gatunku decyduje istota rozumiana w sensie zespołu cech rodzajowych czy gatunkowych. W pierwszym więc znaczeniu nazwy "byt" mieści się wszystko, co posiada

---

<sup>20</sup> „...ens per se dupliciter dicitur: uno modo ut dividitur per decem genera, alio modo ut significat veritatem propositionum... Et innuit, quod tripliciter differunt ens primo modo, et ens secundo modo. Primo quia ens primo modo praedicatur non nisi de rebus existentibus in decem generibus; ens autem secundo modo praedicatur de omni eo quod potest esse subiectum propositionis affirmativae. Secundo differunt quia ens primo modo est illud compositum, de quo supra diximus, quod aliquantulum complectitur in se essentiam et esse, ens autem secundo modo non est huiusmodi: quum aliquid est hoc modo ens (puta negatio aut chimera) quod non habet essentiam aliquam. Et ex hoc sequitur tertia differentia quod ab ente primo modo tranquam a composito notiori Essentiae nomen sumitur; non autem secundo modo”. 1 9 21 n.

<sup>21</sup> 1 10 23. Zasadnicze sformułowanie wywodu: „Essentia significat quoddam commune omnibus naturis omnium entium”.



istotę określającą przynależność do pewnej kategorii. Istota więc jest *tym*, *dzięki czemu* byt mieści się w rodzaju i gatunku, a byt *tym* co się w nich mieści. Nazwa „istota” znaczy naturę, nazwa zaś „byt”, to co posiada naturę.<sup>22</sup> Fakt posiadania natury umożliwiającej przynależność do kategorii jest właśnie tym, co wspólne wszystkim rzeczom należącym do kategorii, na co wskazuje podana poprzednio definicja istoty.

Jak należy w świetle powyższych wyjaśnień rozumieć uwagę Kajetana, że jedynie „byt” w pierwszym znaczeniu składa się z istoty oraz „esse”? W zakończeniu komentarza do wstępu *De ente et essentia* Kajetan pisze: „Byt” znaczy to, co ma „esse”. To zaś, co ma „esse”, zawiera w sobie istotę. „Istota” natomiast znaczy to, co ujmuje definicja, która „*non dicit esse vel non esse*” — nie orzeka o posiadaniu, czy nie posiadaniu „esse”. „Byt” więc ma się tak do „istoty”, że obejmuje w swej treści i istotę i „esse”, „istota” zaś samą tylko istotę.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> „...et sicut ens significat id quod est in quolibet genere et quolibet specie, ita essentia oportet quod significet id quod aliquod est in quocunque genere et quavis specie: habent enim se ens et essentia ut uod et quo. ...Per nomen ergo Essentia intelligitur natura rei, sicut per nomen Entis id quod habet naturam illam”. Tamże. Często używane przez Kajetana słowo „significare” tłumaczymy zawsze jako „znaczyć” pomimo, że słowo to wyraża, jak się zdaje, w różnych kontekstach zarówno funkcję znaczenia jak i funkcję oznaczania w ich dzisiejszym rozumieniu. Słowa „designare” Kajetan nie używa. W związku z przytoczonymi ostatnio tekstami Kajetana zauważmy, iż pierwszym, który piętnował utożsamienie przez Kajetana bytu z przynależnością do kategorii był Dominik Banez. Por. *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae D. Thomae Aquinatis*, ed. Luis Urbano, 1, Madrid — Valencia 1934, 142, 145. Podajemy tę wiadomość za artykułem E. Gilsona *Cajetan et l'humanisme théologique*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age (1955), 119.

<sup>23</sup> „... ens... significat id quod habet esse, id autem quod habet esse comprehendit in se essentiam; essentia vero significat id quod importat diffinitio, ut dicetur, quae non dicit esse vel non esse: ens ergo ita se habet ad essentiam, quod complectitur in se utrumque, essentiam scilicet et esse; essentia vero alterum tantum, et ideo ens appellatur compositum respectu essentiae”. Pr 8 20.

W związku z tym tekstem Kajetana powstaje szereg zagadnień. Pierwsze, czy definicja nominalna „bytu” — „*id quod habet esse*” jest równoważnikiem znaczeniowym cytowanego powyżej zwrotu, że „byt” znaczy to, co posiada naturę? Wskazywałyby na to słowa z ostatnio cytowanego tekstu: „*id autem quod habet esse comprehendit in se essentiam*”. Stąd kwestia, czy ostatecznie nazwy byt oraz istota oznaczają tę samą rzeczywistość, tylko ze zwróceniem uwagi na różne aspekty treści? Odpowiedź na to pytanie zależy od rozwiązania ostatniej kwestii: co znaczy „esse”? Bliskość znaczeniowa „*habet esse*” i „*habet naturam*” budzi podejrzenie iż „esse” nie znaczy po prostu tyle, co istnienie aktualne. Rzecz wyjaśni się w toku analizy dalszych tekstów. Tymczasem odpowiedzmy hipotetycznie: teza, że jedynie byt kategorialny składa się z istoty oraz „esse” znaczy w języku Kajetana coś innego niż fakt złożoności realnego, aktualnego bytu z istoty i istnienia.

Tu powstaje zagadnienie natury logicznej, ale o poważnym znaczeniu dla nauki o bycie i o analogii bytu: czy „byt” oraz „istota” znaczą kategorie lub ich natury wprost, czy też pośrednio? Znaczyć pośrednio jest to znaczyć za pośrednictwem wyższego stopnia logicznego. Na przykład „zwierzę” znaczy poszczególne gatunki za pośrednictwem swej różnicy rodzajowej — natury zmysłowej. — O tyle można mówić o człowieku, że jest zwierzęciem, o ile posiada on naturę zmysłową. Natomiast znaczyć wprost, to tyle, co znaczyć bez pośrednictwa wyższego stopnia logicznego, na przykład „zwierzę” znaczy wprost jestestwo obdarzone zmysłami (1 12 24). Kajeta argumentuje przeciw stanowisku Dunsza Szkota, według którego „byt” oraz „istota” znaczą kategorie lub ich natury w sposób pośredni. Duns Szkot uważa, że byt oraz istotę można wyabstrahować z substancji i przypadłości jako wspólną im, logicznie od nich wcześniejszą rzeczywistość obiektywną. Stanowisko takie pociąga za sobą konsekwencje niezmiernie doniosłe. Jest równoznaczne ze stwierdzeniem jednoznaczności „bytu”. Byt jest taki sam w różnych jestestwach, z dodaniem tylko zróżnicowań rodzajowych, gatunkowych czy indywi-

dualnych (1 13 24). Stanowisko Tomasza formułuje Kajetan w języku wspólnym mu z Dunsem Szkotem. Rozróżnia dwojakie pojęcie: formalne i obiektywne. Pojęcie formalne jest tym, co my zwykliśmy dzisiaj uważać za pojęcie. Jest to wytwór intelektu przedstawiający rzecz poznaną "uprzedmiotowioną" czyli zobiektywizowaną, czyli ujętą jako przedmiot poznania umysłowego, więc w sposób ogólny. Pojęcie formalne pośredniczy jak gdyby pomiędzy poznającym, a rzeczą poznawaną. Stąd staje się jasne, czym jest pojęcie obiektywne. Jest to właśnie sama rzecz poznana "uprzedmiotowiona", będąca kresem aktu intelektualnego. Nazwa znaczy oba pojęcia: pojęcie formalne jako to, co pośredniczy między poznającym, a przedmiotem (*ut quo*), pojęcie zaś obiektywne jako kres aktu poznawczego (*ut quod*).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> „Pro intelligentia terminorum nota quod conceptus est duplex: formalis et obiectalis. Conceptus formalis est idolum quoddam quod intellectus possibilis format in seipso repraesentativum obiectaliter rei intellectae: quod a philosophis vocatur intentio seu conceptus, a theologis vero verbum. Conceptus autem obiectalis est res per conceptum formalem repraesentata in illo terminans actum intelligendi, verbi gratia: conceptus formalis leonis est imago illa quam intellectus possibilis format de quidditate leonina, cum vult ipsam intelligere; conceptus vero obiectalis eiusdem est natura ipsa leonina repraesentata et intellecta. Nec putandum est cum dicitur nomen significare conceptum quod significet alterum tantum: significat enim leonis nomen conceptum utrunque, licet diversimode, est namque signum conceptus formalis ut medii, seu quo, et est signum conceptus obiectalis, ut ultimi, seu quod. Unde idem est loqui de conceptu entis et de significatione eius”. 1 14 25.

W związku z kartezjańską koncepcją „esse obiectivum” wysunął E. Gilson począwszy od swych najwcześniejszych prac o Cartesianie zagadnienie scholastycznej genezy tej koncepcji. W komentarzu do *Rozprawy o metodzie* przeciwstawiał myśl Descartesa pojmowaniu „esse obiectivum” przez scholastyków jako bytu wyłącznie myślnego. (R. Descartes *Discours de la methode*, ed. E. Gilson, Paris 1947, 319. Pierwsze wydanie w roku 1925. Por. też *Index scolastico — cartesian*, Paris, 1914, 80 49; 182 107). W odpowiedzi na tę uwagę Gilsona zauważył R. Dalbiez, że w ujęciu tomistów, owszem, „esse obiecti-

W drodze do odpowiedzi na pytanie o sposób zawierania się kategorii oraz ich natur w znaczeniu nazwy "byt" i "istota" wyjaśnia Kajetan bliżej definicję nominalną bytu: "*id quod habet esse*". "Byt" znaczy jedno pojęcie formalne, które współoznacza substancję i przypadłość, Boga i stworzenie. Może mieć taki zakres, ponieważ wyraża podstawę przynajmniej analogicznego podobieństwa łączącego wszystkie byty. Tym, co upodabnia do siebie wszystkie byty, to „esse”. O ile więc

---

vum” znaczy byt myślny, gdy tymczasem u szkotystów termin ten wyraża więcej rzeczywistości. Na dowód przytacza Dalbiez szereg tekstów Kajetana z komentarza do 1 części Sumy teologii oraz szereg tekstów Dunsza Szkota. (Przy czym u samego Szkota nie występuje ten termin. R. Dalbiez *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, Revue d'Histoire de la Philosophie 3 (1929), odbitka s. 4). W najnowszym zbiorze studiów o filozofii Descartes'a Gilson godzi się z wnioskami Dalbieza, z tym tylko zastrzeżeniem, że przed Descartesem nie przyznawano „esse obiectivum” idei takiej rzeczywistości, która by wystarczała za podstawę dowodu istnienia jej przedmiotu według zasady przyczynowości. (E. Gilson *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1951, 204 n. 4).

Według Kajetana w tekście powyżej cytowanym „conceptus obiectalis” to byt myślny o tyle, że chodzi tu o naturę pewnego bytu „ut est intellecta”. Widać jednakże tendencję do przypisania pojęciu obiektywnemu większego stopnia rzeczywistości. Dowodem chociażby słowa „...idem est loqui de conceptu entis et de significatione eius”. Tendencja ta ujawni się jeszcze wyraźniej w dalszym ciągu naszej rozprawy.

Najdawniejszych śladów „esse obiectivum” dopatruje się Gilson u Wilhelma Okhama i u Gabriela Biel. Ze swej strony pragniemy zacytować pewien tekst Armanda z Belvézér.: „Nam omne ens vel est rationis quod est solum in anima, quod quidem nihil est circumscripto omni actu intellectus, et hoc ens nihil dicit positive et subjective in anima, sed solum obiective, ut nunc suppono, est vel ens reale et hoc est quod non est ab anima, sed potest esse in anima et extra animam, nec dependet ab operatione intellectus praecipue quia est ens reale quod habet esse in rerum natura circumscripto omni actu intellectus”. *Armandi de Bellovisu... Tractatus de declaratione difficillimorum terminorum*, Bibl. Jag. Inc. 855 2va.

mają "esse", można je przedstawiać jedną podobizną pojęciową. Jest nią właśnie pojęcie formalne bytu. Ta podstawa analogicznego podobieństwa wszystkich bytów stanowi zarazem pojęcie obiektywne bytu, które Kajetan tak oto wyjaśnia: „...coś realnego, co znajduje się we wszystkich rodzajach, a różni się myślnie od wszystkich własnych pojęć obiektywnych każdego rodzaju nie wyrażając jednakże żadnego stopnia logicznego wyższego niż natura rodzajowa, gatunkowa czy jednostkowa”; „...pojęcie formalne bytu przedstawia to, w czym upodabniają się do siebie wszystkie byty realne, tym zaś musi w nich być *esse*”.<sup>25</sup> Że "esse" nie znaczy w obecnym kontekście jedynie istnienia aktualnego, o tym świadczy uwaga Kajetana, że podstawą przynależności czegoś do obiektywnego pojęcia bytu jest zarówno "*esse quiditativum*" jak "*esse actualis existentiae*". Powiemy obszerniej w następnych rozdziałach o tym rozróżnieniu mającym doniosłe następstwa doktrynalne. Teraz podkreślimy tylko, że według Kajetana wystarczy, by coś miało istotę możliwą, a co za tym idzie, "*esse quiditativum*" czyli "*esse essentiae*", aby już było bytem realnym, choćby nawet aktualnie nie istniało. "*Esse quiditativum*" bowiem, czyli realność istoty możliwej, jest wystarczającą podstawą przynależności do kategorii, w przeciwieństwie do bytów myślnych, — negacji i braków, które nie mają istoty, są bowiem sprzeczne jako byty i przez to niezdolne do istnienia. Dla Kajetana zatem "*id quod habet esse*", to nie jest w pierwszym rzędzie coś co istnieje, ale coś, co posiada istotę określającą przynależność do kategorii i przez to zdolne jest do istnienia. Na tę zdolność wskazuje definicja bytu w przeciwieństwie do definicji istoty, która podkreśla fakt posiadania określonej treści bytowej czyli natury, decydującej o przy-

---

<sup>25</sup> „Ens significat ut conceptum obiectalem aliquid reale inventum in omnibus generibus distinctum secundum rationem a propriis conceptibus obiectalibus omnium generum, nullum gradum supra naturas genericas, specificas et individuales exprimens”. 1 15 25. Zob. nn.

należności do tej, a nie innej kategorii.<sup>26</sup> Precyzując jeszcze swe stanowisko odnośnie do bezpośredniego oznaczania de-sygnatów przez "byt" powiada Kajetan, że jakkolwiek bądź stopień logiczny, rodzaj, gatunek i różnica, czy też jednostkowość, może być pojmowany rozmaicie. Bywa określany nazwą "byt", o ile ma "esse". Kedy zaś chodzi o stopień logiczny rozważany sam w sobie, wtedy używa się nazwy właściwej danemu rodzajowi czy gatunkowi. Stąd też pojęciem obiektywnym bytu są natury rodzajowe i gatunkowe jako mające "esse", w tym bowiem ujęciu stanowią podstawę analogicznego podobieństwa wszystkich bytów (1 14 29). Po tych wyjaśnieniach widać, że w komentarzu Kajetana "*habet esse*" znaczy tyle, co "*habet naturam*", "esse" bowiem, to w pierwszym rzędzie zdolność do istnienia w obrębie kategorii wynikająca z natury. Istnienie aktualne, to poszczególny wypadek realizacji tej zdolności. Pojęcia bytu oraz istoty oznaczają tę samą rzeczywistość, tylko w różnych aspektach treściowych. Złożoność bytu kategorialnego z istoty i "esse" to pojęciowa złożoność treści bytowej oraz przynależności do kategorii.

W związku z wypowiedzią Tomasza w drugim rozdziale *De ente et essentia* że byt orzeka się w pierwszym rzędzie o substancjach, a dopiero drugorzędnie o przypadłościach, szkicuje Kajetan zarys nauki o analogii przyrzekając wrócić kiedyś do tego tematu w sposób bardziej gruntowny.<sup>27</sup> "*Praedicari per prius et posterius*" — orzekania pierwszo- i drugo-

<sup>26</sup> „...gradus quicumque genericus vel specificus, vel differentialis vel individualis, habet in se unde multis modis concipi possit: et secundum quod quilibet ergo est habens esse, nomine Entis importatur, et ad conceptum obiectalem entis pertinet: secundum vero quod absolute talis vel talis gradus consideratur, nomine proprio significatur, et conceptus obiectalis illius est, verbi gratia: humanitas”. 1 14 28.

<sup>27</sup> Uczynił to w dziele *De nominum analogia* napisanym w Pawii w roku 1498. O teorii analogii Kajetana pisano wiele w związku ze sporem o strukturę analogii proporcjonalności. Dzieje tego sporu i wskazówki bibliograficzne, zob. M. A. Krąpiec, O. P., *Egzystencjalne podstawy analogii bytu*, w tomie: *Teoria analogii bytu*, Lublin

rzędne dokonuje się dwojako: po pierwsze ze zwróceniem uwagi na sposób bytowej realizacji orzecznika — "*secundum esse praedicati*", oraz ze względu na własne pojęcie orzecznika — "*secundum propriam rationem eiusdem*". Przykład: rodzaj realizuje się w gatunkach nie jednakowo, lecz w różnym stopniu, stąd rodzaj realizuje się w swych gatunkach analogicznie.<sup>28</sup> Tym typom analogii bytowej nie będzie się Kajetan bliżej zajmował, zdaniem jego jest bowiem oczywiste, iż substancja na przykład posiada "esse" w sposób doskonalszy niż przypadłość i dlatego orzeka się o nich "esse" w sposób analogiczny. Orzekanie analogiczne z uwagi na własne pojęcie orzecznika polega na tym, że o jednym podmiocie orzeka się go bez zwrócenia uwagi na inne podmioty. "Zdrowy" o zwierzęciu orzeka się bez zwrócenia uwagi na sposób odżywiania czy lekarstwo, odwrotnie jednak, o tych podmiotach orzeka się "zdrowy" tylko w związku ze zdrowiem zwierzęcia, tak, że w definicji zdrowego pokarmu czy lekarstwa znajdzie się związek ze zdrowiem zwierzęcia, gdy tymczasem zdrowe zwierzę definiuje się bez zwrócenia uwagi na tamte rzeczy.<sup>29</sup>

---

1959. Monograficzne opracowania poglądów Kajetana na temat teorii analogii, zob. J. F. Groner, O. P., *Kardinal Cajetan*, Fribourg — Louvain 1951 — wykaz bibliograficzny na końcu książki.

<sup>28</sup> 2 18 32. Zwróćmy uwagę na jeden szczegół: „*Illud dicitur praedicari analogice secundum esse, quod perfectius habet esse in uno quam in alio et sic omne genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, eo quod perfectius esse necessario habet in una specie, quam in alia*”. Potwierdza tu Kajetan nasze przypuszczenia co do znaczenia w jego wypowiedziach terminu „esse”. Cóż to jest „esse generis” realizowane w gatunkach w różnym stopniu jeśli nie zespół cech natury gatunkowej?

<sup>29</sup> Biorąc pod uwagę podział analogii dokonany przez Tomasza In 1 Sent. 19 5 2 ad 1, a omówiony przez Krąpca w *Egzystencjalnych podstawach...*, s. 20—34, dostrzeżemy odrębności w ujęciu Kajetana. Po pierwsze Kajetan odróżnia dwie a nie jak Tomasz, trzy odmiany analogii. Mówi o analogii bytowej i pojęciowej, pomija analogię pojęciowo-bytową. Zarówno analogię atrybucji, jak i proporcjonalności zalicza, jak się zaraz przekonamy, do działu analogii pojęciowej.

Analogię bytową pojmuje Kajetan wężej, jeśli nie po prostu ina-

Kajetan stawia właśnie pytanie, czy o substancji i przypadłościach orzeka się byt według analogii pojęciowej, inaczej mówiąc, czy przypadłość jako byt zawiera w swej definicji substancję, podczas gdy substancja nie zawiera w swej definicji przypadłości. Wykład swego poglądu rozpoczyna Kajetan od wprowadzenia dalszego podziału analogii pojęciowej: 1. ze względu na określony sposób odnoszenia się jednej rzeczy do drugiej, oraz 2. ze względu na proporcjonalność. Substancja i przypadłość na przykład są analogatami w pierwszy sposób. Natomiast Bóg i stworzenie, — drugim sposobem z powodu nieskończonej odległości między Bogiem a stworzeniem. Dwa te typy analogii pojęciowej różnią się wielorako. Wspomnieliśmy, że analogaty pierwszego typu zależne są między sobą w sposobie definiowania — substancja wchodzi w skład definicji przypadłości jako bytu, jako byt bowiem przypadłość zależy od substancji. Tymczasem w analogii proporcji "*analogatum secundum nomen analogum non diffinitur per suum prius*" — analogat główny nie wchodzi w definicję dalszych

---

czej niż Tomasz. Według Tomasza, analogia bytowa występuje przede wszystkim pomiędzy konkretnie różnymi desygnatami nazwy ogólnej — gatunkowej, jednoznacznej w sensie logicznym. Oczywiście, występuje ona również między rzeczami należącymi do różnych gatunków w obrębie rodzaju. W ten dwojaki sposób, z położeniem nacisku na analogiczność w realizowaniu natury gatunkowej przez konkretne osobniki, należy rozumieć na przykład wypowiedź Tomasza w *Qu. disp. de malo* 2 9 ad 16: „*Omnia animalia sunt aequaliter animalia, non sunt tamen aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius*”.

W zdaniu cytowanym przez nas w poprzednim przypisie zacieśnia Kajetan analogię bytową do nierówności „esse” posiadanego przez różne natury gatunkowe w obrębie jednego rodzaju. Przeciw analogiczności jednostek w obrębie gatunku zastrzega się w innym miejscu komentarza wyraźnie: „...*homo enim non est unum analogice*”. 4 57 91. Czy to nie oznaka zbliżenia między logicznym, a metafizycznym pojęciem bytu w teorii Kajetana? Skoro według niego metafizyk dostrzega w człowieku tylko tę treść gatunkową, którą i logik ujmuje nazwą „człowiek”, a pomija bogactwo konkretności osoby poszczególnego człowieka?



analogatów, czego dowodem zdanie Tomasza, że Bóg nie wchodzi w definicję stworzenia. W odróżnieniu od analogatów pierwszego typu analogii pojęciowej mają analogaty w analogii proporcjonalności tę samą nazwę, właściwość zaś oznaczoną przez tę nazwę pod pewnym względem tę samą, pod pewnym zaś różną, ale nie w ten sposób, że o analogacie głównym orzeka się ją wprost, o innych zaś w odniesieniu do analogatu głównego. Analogaty analogii proporcjonalności mają pod pewnym względem tę samą właściwość z racji tożsamości znajdującej się w nich proporcji, różną zaś z racji różnicy między naturami będącymi podłożem proporcji. Tylko więc tożsamość stosunku w obu członach proporcji stanowi o jedności analogatów nie zawierając odniesienia do wspólnego źródła własności analogicznych. Analogia taka zachodzi na przykład między materią i formą substancjalną, a materią i formą przypadłości.<sup>30</sup>

Odpowiedź na pytanie o sposób orzekania "bytu" o kategoriach zawarł Kajetan w dwu tezach: 1. "Byt" orzeka się analogicznie o substancji i przypadłości obu typami analogii. 2. "Byt" orzeka się analogicznie o Bogu i stworzeniu tylko według analogii proporcji: "...cum ens dicitur de Deo et creatura, hoc modo dicitur proportionaliter, quo exprimitur, quod sicut Deus se habet ad suum esse ita creatura ad suum." (2 21 38) Formuła ta pozwala nam rozpatrzeć teorię analogii przedstawioną przez Kajetana w świetle jego pojęcia bytu. Mowa o analogii pojęciowej, to znaczy o sposobie orzekania jednej nazwy, a więc ujmowania jednym pojęciem różnych natur, przy czym w pierwszym typie analogii pojęciowej natury te związane są ze sobą zależnością uwidocznioną w sposobie ich definiowania. Występuje wśród nich przeto analogat główny i analogaty poboczne definiowane przy pomocy

---

<sup>30</sup> 2 21 37. Dodajemy tylko że zaprzeczenie Kajetana, jakoby w analogii proporcjonalności wiązało ze sobą analogaty ich wspólne bytowe odniesienie do czegoś trzeciego, ściśle odpowiada traktowaniu analogii proporcjonalności jako czysto pojęciowej.

analogatu głównego. Drugi typ analogii pojęciowej, to również uchwycenie jednym pojęciem *natur* różniących się pomiędzy sobą gatunkowo, rodzajowo, czy nawet w sposób nieskończony, jak Bóg i stworzenie. Podstawą uchwycenia tych natur w jedno pojęcie jest tożsamość proporcjonalna, czyli tożsamość stosunków zachodzących w obrębie tych natur, czy których natury te są podstawą lub kresem. Nie ma tu mowy o analogacie głównym, ponieważ nie ma żadnej zależności w sposobie definiowania pomiędzy naturami, o których orzeka się nazwę — pojęcie analogiczne. Natura Boga i natury stworzeń są nieskończenie różne. Łączy je to, że zarówno Bóg jak i stworzenie „*habet esse*”. Wiemy już, co to znaczy. Nie „*esse*” jest elementem łączącym. Bóg ma „*esse suum*” i stworzenie „*esse suum*”. Nie chodzi również o jakąś zależność między „*esse*” stworzenia, a „*esse*” bożym. Idzie o to, że zarówno z naturą Boga jak i z naturą stworzenia wiąże się *stosunek* „*habet esse*”,<sup>31</sup> i że stosunek ten w obu wypadkach jest taki sam, to znaczy, że z racji „*esse*” natura realizuje się bytowo w obrębie kategorii, czy ponad kategoriami, jak Bóg. O substancji i przypadłości można orzekać byt obu sposobami analogii. O Bogu i stworzeniu wyłącznie drogą analogii proporcjonalności, gdyż natura stworzenia z powodu nieskończonego dystansu od natury bożej nie jest z nią związana w sposobie definiowania. „*Habere esse*” jest wprawdzie orzecznikiem istotowym — „*praedicatum quiditativum*”, ale jak już widzieliśmy i jeszcze się wkrótce o tym przekonamy, nie wchodzi do definicji istoty, którą tworzą orzeczniki wyróżniające tę istotę od innych, nie zaś — orzeczniki upodabniające ją do

---

<sup>31</sup> Nasze ostatnie zdanie przejawia myśl Kajetana o tyle, że w Bogu, zdaniem Kajetana, nie ma mowy o rzeczywistym stosunku, nawet transcendentnym, skoro „*esse purum*” stanowi naturę bożą. Pozostawiamy jednakże naszą wypowiedź w formie na pozór przejawionej, aby w ten sposób zaakcentować przesunięcie przez Kajetana znaczenia zwrotu „*habet esse*” z dziedziny relacji transcendentnej między istotą, a jej aktem istnienia w dziedzinie relacji wewnątrz istoty pomiędzy jej orzecznikami.

wszystkich innych istot. To, co Kajetan napisał o złożoności treści pojęcia bytu z istoty i "esse" pozornie tylko przeczy jego poprzedniemu twierdzeniu, że byt, to pojęcie najprostsze. Dwa aspekty w bycie, to tylko różne spojrzenia z zewnątrz na pojęcie o tej samej treści, którą ostatecznie, jak widzieliśmy, jest "esse", podstawa przynależności do kategorii. Oto wynik dotychczasowych analiz. Pojęcie bytu obejmuje byt istniejący aktualnie jako swój poszczególny wypadek. Teoria pojęciowej analogii bytu nie wymaga niczego więcej.

#### 4. Powszechniki a istota.

Już od pierwszego analizowanego tekstu omawiając zagadnienie bytu przebywamy stale na gruncie pojęć. Tylko powszechniki są tym, co intelekt poznaje wprost, zapewnił nas Kajetan na samym początku swego komentarza. Obecnie pragniemy zbadać, jaki wpływ wywiera ten sposób ujęcia zagadnienia na teorię złożoności bytów z istoty i istnienia. O powszechniku mówimy, zdaniem Kajetana w dwojakim sensie. Po pierwsze chodzi o powszechniki pod względem przedstawienia poznawczego. Idzie o to, że powszechnik przedstawia rzecz nie uwzględniając jej przymiotów indywidualnych. Po drugie — o powszechnik pod względem orzekania. Chodzi tu o fakt, że jeden powszechnik bywa orzekany o różniących się bytowo wielu rzeczach.<sup>32</sup> Ze względu na cel naszych badań interesuje nas głównie powszechnik pod względem przedstawienia poznawczego, na tym bowiem terenie treści wyabstrahowanych z przymiotów indywidualnych rozpatruje Kajetan problem istoty i istnienia.

Rzecz bytująca poza intelektem bytuje przedmiotowo w intelekcie czynnym odtąd, od kiedy staje się aktualnie pozna-

---

<sup>32</sup> „Universale est duplex in repraesentando et in praedicando. Universale in repraesentando in proposito est id quod repraesentat rem non repraesentando conditiones eius individuales. Universale in praedicando est illud quod praedicatur de multis differetibus secundum esse”.  
4 66 104.

walna umysłowo. Rola intelektu czynnego polega na tym właśnie, by rzeczy poznawalne tylko w możności czynił aktualnie poznawalnymi. W rzeczy bytującej poza umysłem nic się nie zmienia dzięki tej czynności intelektu. Nie otrzymuje ona nic, ani nie traci w dziedzinie bytu. Intelekt wytwarza jedynie umysłową formę poznawczą tej rzeczy, nic więcej. Forma poznawcza przedstawia rzecz bytującą poza umysłem bez uwzględnienia jej przymiotów indywidualnych, które sprawiały, że bytując poza umysłem rzecz ta była jedynie w możności poznawalna umysłowo. Aktualna poznawalność umysłowa, to stosunek o dwóch kresach: jeden w umyśle — umysłowa forma poznawcza w intelekcie czynnym, i drugi — poza umysłem, — sama rzecz, którą forma poznawcza przedstawia. Rzecz ta, jak mówiliśmy, nie doznaje żadnej realnej zmiany z racji poznania umysłowego, które jej dotyczy. Otrzymuje tylko nowe zewnętrzne w stosunku do swej treści gatunkowej określenia, mianowicie, że jest wyabstrahowana od *"hic et nunc"*, że jest aktualnie poznawalna umysłowo i tym podobne.<sup>33</sup> Zauważmy, że Kajetan mówiąc o *"res extra"*, rzeczy bytującej poza intelektem, ma na myśli tę samą treść, którą ujmuje umysłowo forma poznawcza. Nie tylko więc fakt wyabstrahowania od *"hic et nunc"*, ale i związek z *"hic et nunc"* w rzeczy poza umy-

---

<sup>33</sup> „...res extra, secundum quod est actu intelligibilis, est obiective in intellectu agente; sic enim terminat eius actionem, quia ad hoc positus est ab Aristoteli intellectus agens, ut faciat rem intelligibilem in potentia intelligibilem in actu... Fit autem actu intelligibilis res extra ab intellectu agente non per hoc quod recipiat aut perdat aliquid secundum esse per lius actionem, sed ex hoc quod eius species intelligibilis producitur ab intellectu agente. Per hoc enim res extra repraesentatur non repraesentatis conditionibus individualibus cum quibus in potentia intelligibilis erat non in actu. Unde ipsa productio speciei intelligibilis est factio rei extra intelligibilis in actu. Habet enim relatio illa duos terminos. Unum intra animam scilicet speciem intelligibilem quae realiter producitur de novo in intellectu possibili. Et alium extra scilicet rem cuius est illa species quae nihil reale ex hoc acquirit, sed tantum denominationem extrinsecam, scilicet quod est abstracta ab hic et nunc, quod est actu intelligibilis, etc.” 4 67 105.

słem bytującej traktuje Kajetan jako coś wobec tej rzeczy zewnętrznej.

Rzecz poznawalna umysłowo zaczyna więc bytować w intelekcie. W dwojakim sensie mówimy o bytowaniu w intelekcie: podmiotowo i przedmiotowo. Bytować w intelekcie podmiotowo, znaczy tkwić w intelekcie jak przypadłość w podmiocie. Bytować w intelekcie przedmiotowo, znaczy stanowić kres czynności intelektu. Zaznaczamy znowu, że z uwagi na interesujące nas zagadnienie istoty i istnienia rozpatrzymy szczegółowo etapy powstawania powszechnika pod względem przedstawienia poznawczego w jego przedmiotowym bytowaniu w intelekcie. Natura bytująca poza intelektem, skoro zostanie aktualnie poznana umysłowo, bytuje przedmiotowo w intelekcie możnościowym, jest bowiem, jako poznana, kresem czynności intelektu możnościowego. Czynność ta polega na wytworzeniu pojęcia, które jest wyraźnym podobieństwem rzeczy, uobecniającym rzecz przedmiotowo intelektowi możnościowemu. Oto etap końcowy, przy czym etapem wstępnym była rzecz spoza umysłu, która dzięki dojściu procesu poznawczego do końca otrzymuje z zewnątrz nowe określenie rzeczy aktualnie poznanej umysłowo. Między tymi etapami skrajnymi stwierdzamy etap pośredni, rzecz bytującą przedmiotowo w intelekcie czynnym. Różnica tego etapu w stosunku do bytowania w intelekcie możnościowym leży w tym, że z racji bytowania przedmiotowego w intelekcie czynnym rzecz staje się aktualnie *poznawalna*, podczas gdy bytując w intelekcie możnościowym rzecz poznawalna staje się aktualnie *poznana*. Oba natomiast etapy utożsamiają się w tym, że w obu rzecz przedstawiona jest w oderwaniu od przedmiotów indywidualnych<sup>34</sup>. Podkreślamy raz

---

<sup>34</sup> „Esse in intellectu contingit dupliciter, subiective et obiective. Esse in intellectu subiective est inhaerere ipsi, sicut accidens suo subiecto, ut albedo superficiei. Esse in intellectu obiective est terminare actum intellectus. Intellectus est duplex in nobis agens et possibilis... Intellectus agens est ille qui abstrahit speciem intelligibilem a phantasmatis. Intellectus possibilis est ille qui intellectionem recipit in se.” 4 66 104. „Natura autem extra, secundum quod est actu intellecta,

jeszcze identyczność treści rzeczy pozaumysłowej, formy poznawczej intelektu czynnego oraz rzeczy poznanej, bytującej przedmiotowo w intelekcie możnościowym. We wszystkich trzech wypadkach chodzi o treść gatunkową, ona to jest „rzeczą” dla Kajetana. Rzecz tę, czyli treść gatunkową, intelekt nazywa powszechną, kiedy występuje ona w umyśle. Podstawą do nadania jej takiej relatywnej nazwy jest zdolność rzeczy, o ile tkwi w intelekcie i wolna jest od „*hic et nunc*”, do bytowania w wielu jednostkach. Nie ma tu wątpliwości, czy stosunek powszechności znajduje się formalnie poza umysłem. Wszyscy przyznają, pisze Kajetan, że jest to stosunek myślny. A rzecz, którą nazywamy powszechną? Powszechnik wzięty obiektywnie dzieli się na powszechnik w akcie i powszechnik w możności. Wzięty obiektywnie powszechnik w akcie, to całość, czyli rzecz jedna, zdolna bytować w wielu jednostkach. Wzięty obiektywnie powszechnik w możności, to sama rzecz jedna formalnie bez przypisywania jej zdolności bytowania w wielu rzeczach. Jest to właśnie

---

est obiective in intellectu possibili: sic enim terminat eius actionem quae est intelligere. Fit autem et actu intellecta res extra, non per hoc quod aliquid accipiat aut amittat per actionem intellectus possibilis, sed ex hoc quod conceptus eius formatur ab intellectu possibili; tunc enim res intelligitur quando eius conceptum formamus. Unde ipsa conceptus formatio est factio rei extra actu intellectae; habet enim intra animam, scilicet conceptum, qui realiter fit, qui nihil aliud est quam expressa similitudo rei, rem praesentem obiectaliter faciens intellectui possibili; et alterum extra, scilicet rem quae ex producto conceptu extrinsece denominatur actu intellecta. Ex his patet quae sit differentia et quae sit convenientia inter rem obiective in intellectu agente et intellectu possibili. Differentia siquidem est quia ex hoc quod obiective in intellectu agente fit, est actu intelligibilis, non autem actu intellecta. Ex hoc vero quod est obiective in intellectu possibili quae iam erat actu intelligibilis, fit actu intellecta. Convenientia autem est uia tam ex hoc quod est obiective in intellectu agente quam ex hoc quod est obiective in intellectu possibili habet quod sit repraesentata absque individualibus conditionibus, et consequenter quod sit abstracta ab hic et nunc, etc.” 4 67 105.

interesująca nas „rzecz” czyli treść gatunkowa<sup>35</sup>. W świetle powyższych rozróżnień można odpowiedzieć na pytanie, czy rzecz którą nazywamy powszechną, a więc wzięty obiektywnie powszechnik w możności, bytuje poza umysłem. Jest zdaniem powszechnie przyjętym, że ta rzecz czasami bytuje poza umysłem, czasami zaś nie. Jeśli ta rzecz jest rzeczą rzeczywistą, na przykład człowiekiem czy wołem, to znajduje się poza umysłem, Jeśli natomiast rzecz ta jest bytem myślnym, nie znajduje się poza umysłem. na przykład podmiot, orzeczenie, zdanie, syllogizm i tym podobne<sup>36</sup>.

Podaliśmy zarys nauki Kajetana o powszechniku, aby zaobserwować jak przebiega droga myśli od powszechnika, który Kajetan uznaje za fakt pierwotny intelektu, aż ku bytom realnym istniejącym aktualnie. Droga ta aż dotąd nie

---

<sup>35</sup> „In nomine universalis tria intelligimus. Primo universalitatem quae est relatio rationis. Secundo rem quae denominatur universalis ab illa universalitate. Tertio aptitudinem ad essendum in multis quae est quid medium inter illis duo, et est fundamentum proximum quare res suscipiat illam relativam denominationem; ideo enim rei intellectus attribuit relationem universalitatis, quia res illa apta nata esse esse in pluribus: non vertitur in dubium, an illa relatio quae vocatur universale formaliter sit extra animam, eam enim omnes ab intellectu fieri dicunt”. 4 69 109. Porównaj tamże: „Et debes scire ad evidentiam terminorum quod sicut album accipitur dupliciter, scilicet formaliter et subjective, ita universale accipitur dupliciter, scilicet formaliter et objective. Subjective enim accipi non potest eo quod universalitas in nullo est subjective cum sit ens rationis. Universale formaliter est ipsa universalitas quae relatio rationis est. Universale objective subdividitur in universale objective in actu et universale objective in potentia. Universale objective in actu est totum hoc, scilicet res una apta nata esse in pluribus. Universale objective in potentia est res ipsa una formaliter, non adiungendo sibi aptitudinem ad essendum in pluribus.”

<sup>36</sup> „Nec quaeritur an illa res, quae denominatur universalis, quae vocatur universale objective in potentia, sit extra animam. Communis enim sententia est, quod quandoque res illa est extra animam quandoque non. Si enim res illa est res realis, puta homo, bos et huiusmodi, ponitur extra animam. Si autem res illa sit ens rationis, non ponitur extra, ut subiectum, praedicatum, propositio, syllogismus et similia.” 4 69 109.

doprowadziła nas do spodziewanego kresu. Pierwszym krokiem na tej drodze było rozróżnienie dwu typów przedstawień ogólnych ze względu na to, czy odpowiada im jakaś rzeczywistość pozaumysłowa, czy też nie. Zarysowała się przy tej okazji koncepcja bytu realnego, którego bytowanie poza umysłem nie oznacza bynajmniej istnienia aktualnego. Kryterium odróżniające „rzecz rzeczywistą” od bytu myślnego leży w dziedzinie istoty, którą przedstawia treść powszechnika. Drugim etapem od powszechnika do rzeczywistości była analiza powszechnika w orzekaniu czyli rozważanego w aspekcie zakresu, nie treści. Z samej natury i z definicji powszechnik przedstawia rzecz, jak się Kajetan wyraża, „*absque propria et particulari existentia seu proprietate hypostatica*”<sup>37</sup>. Tylko w tym stanie nie jest niemożliwe dla intelektu orzekać każdy powszechnik o wielu rzeczach. Klasyfikując zaś różne typy tego orzekania o wielu rzeczach wprowadza Kajetan znamienne poprawkę w sformułowanie Tomasza, na którym opiera się w tym względzie. Według Kajetana orzekanie powszechnika o wielu rzeczach zgodnie z rzeczywistością nie suponuje aktualnego istnienia bytów, o których ma się powszechnie orzekać<sup>38</sup>. Tomasz nie uważał za potrzebne tego rodzaju zastrzeżenia. Kajetan wprowadził je, aby i od tej strony obwarować przyjętą przez siebie koncepcję bytu realnego.

---

<sup>37</sup> „Nulli autem universali, secundum quod est in intellectu representatum, absque propria et particulari existentia seu proprietate hypostatica repugnat praedicari de pluribus.” 4 68 105.

<sup>38</sup> Mówiąc o negatywnie rozumianej możliwości (nie jest niemożliwe!) orzekania powszechnika o wielu rzeczach Kajetan wyróżnia sytuację, w której 1. te różne rzeczy bytują aktualnie w rzeczywistości i tak na przykład człowiek jako przedmiot intelektu jest to powszechnik w stosunku do Sokratesa i Platona 2. Te rzeczy aktualnie nie istnieją, ale mogą istnieć, na przykład dom siedmiokątny jako przedmiot intelektu w stosunku do licznych domów siedmiokątnych, których nie ma, ale które mogą istnieć. 3. Te rzeczy nie istnieją i nie mogą istnieć w liczbie większej niż jedna. Na przykład księżyc jako przedmiot intelektu, to powszechnik względem licznych księżyców, które nie



Na gruncie analizy pojęć ogólnych dochodzimy do odróżnienia rzeczy rzeczywistych od bytów myślnych, które „*essentiam non habent*”. (4 59 92) To ostatnie sformułowanie posiada wielką doniosłość dla interesującego nas zagadnienia, o ile **byt** rozważany wyłącznie jako pojęcie bytu ujawnia we właściwym świetle złożoności bytów z istoty i istnienia. Pojęcie ogólne może znaczyć zarówno jakąś rzecz bytującą poza umysłem jak i byt wyłącznie myślny. Podane przykłady wskazują, że przez byt myślny rozumie tu Kajetan pojęcia z dziedziny logiki. Co rozumie przez rzecz rzeczywistą? — Wszystkie natury bytujące z samego swego charakteru, z definicji poza umysłem. „*Natura extra*”, jak się wyraził Kajetan w jednym z omawianych ostatnio tekstów. Przypomnijmy bowiem, że rozróżnienie pomiędzy bytami myślnymi a rzeczami rzeczywistymi nie ma tu na względzie aktualnego tkwienia w intelekcie jako przypadłości w swoim podmiocie, dotyczy natomiast bytowania w intelekcie przedmiotowo jako kres jego czyn-

---

mogą istnieć, a podobnie Gabriel jako przedmiot intelektu, jest to powszechnik względem licznych Archaniołów Gabrielów, których istnienie zawierałoby sprzeczność. Porównaj 4 68 105n. I dalej tamże: „*Universale primo modo vocatur a S. Thoma universale secundum rem et secundum rationem: quia res illa realiter est in pluribus, et non solum ut objecta intellectui. Universale tertio modo vocatur ibidem universale seu commune secundum rationem tantum: quia res illa non invenitur realiter in pluribus, sed ut objecta intellectui tantum. Universale secundo modo ibi non distinguitur contra universale primo modo. Posset tamen nomine proprio dici universale secundum rationem et secundum rem in potentia tamen. Non solum nomina ibi imponuntur a S. Thoma sed et dictorum ratio assignatur valde subtilis...*” Podkreślenie nasze. Pragniemy w ten sposób zwrócić uwagę na jeden z rzadkich wypadków, w których Kajetan stwierdza odrębność swojego sformułowania od języka Tomasza w kwestii dotyczącej blisko samego pojmowania bytu. A oto wypowiedź Tomasza, na którą powołuje się Kajetan: „...omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis, vel secundum rem, vel secundum rationem saltem. Sicut natura humana communis est multis secundum rem, et rationem. Natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum.” 1 13 9 c, a nie jak omyłkowo odsyła Laurent: 1 85 2 ad 2.

ności. Otóż sama natura tego, co stanowi treść pojęć z zakresu logiki, na przykład rodzaju i gatunku, określa przedmiotowo bytowanie w intelekcie jako sobie właściwy sposób bytowania. Przeciwnie, natura tego, co jest treścią pojęć bytów rzeczywistych określa, jako sobie właściwy, sposób bytowania poza umysłem. Z punktu widzenia podziału powszechników na pojęcia znaczące byty myślnie i pojęcia znaczące byty realne nie jest ważny fakt, że jakimś pojęciu bytu rzeczywistego aktualnie nie odpowiadają rzeczy istniejące poza umysłem. Podstawa podziału nie dotyczy bytowania podmiotowego, pozostaje w planie przedmiotowego bytowania w intelekcie. Z samej definicji bytami myślnymi są przedmioty zawarte w znaczeniu pojęć logicznych, przedmioty zaś zawarte w znaczeniu bytów rzeczywistych, to rzeczy rzeczywiste, bytujące z definicji poza umysłem.

Ostatnio omówiony tekst wprowadza nas także w analizę znaczenia słowa „rzecz”. Analizy tej nie wyczerpiemy obecnie, powrócimy do niej. Gdybyśmy jednak mogli podać pełną historię tego słowa, ujawnilibyśmy niewątpliwie jeden z najistotniejszych nerwów historii idei. Omówiony przed chwilą tekst nasuwa rozróżnienie dwóch znaczeń słowa „rzecz”. Bytowi myślnemu, „*ens rationis*”, przeciwstawia Kajetan rzecz rzeczywistą, „*res realis*”. Pocóż to słowne zdwojenie? Odnosimy wrażenie, że Kajetan przeciwstawia w ten sposób jedno znaczenie słowa „rzecz” drugiemu, którego wprawdzie sam nie używa, ale z którego istnieniem się liczy: „*res realis*” przeciw, powiedzmy hipotetycznie, „*res rationis*”. Przypuszczenie takie potwierdzają inne teksty samego Kajetana<sup>39</sup>, potwierdza również historia słowa „rzecz” przed Kajetanem. Reprezentatywny dla poglądów tomistów na początku XIV wieku podręcznik

---

<sup>39</sup> Porównaj na przykład 4 59 92: „[*Ens reale*] distinguitur contra ens ab intellectu fabricatum. [Hoc]modo omnis res praedicamentalis est ens reale sive sit sive non”. Porównaj też *De nominum analogia* ed. Zammit 32: „Vocatur in proposito res, non solum natura aliqua, sed quicumque gradus, quaecumque realitas, et quodcumque reale in rebus inventum.”

Armanda z Belvézer, *Liber de declaratione difficillimorum terminorum* wskazuje dwa znaczenia słowa „rzecz”: w pierwszym z nich słowo to, zdaniem gramatyków, pochodzi od „*ratus, rata, ratum*”. Ponieważ zaś „*ratum*” znaczy tyle, co „coś trwałego”, dlatego „*res*” w tym znaczeniu orzeka się o bytach posiadających trwałą bytowość. Są to byty realne, na przykład kamień. W drugim znaczeniu „*res*” pochodzi od „*reor*”. Ponieważ zaś czasownik ten znaczy czynność intelektu i rozumu, dlatego „*res*” używa się w tym znaczeniu odnośnie bytów, które nie mają trwałego i realnego bytowania, a tylko byt myślny, na przykład wtórne intencje. Te dwa znaczenia słowa „rzecz” spotykamy u niejednego autora z końca XIII i początku XIV wieku. Henryk z Gandawy używa tego podwójnego znaczenia jako punktu wyjścia swojej nauki o prawdziwej istocie, którą odróżnia od bytów myślnych.

### 5. Istota ujęta w oderwaniu.

Z początkiem czwartego rozdziału traktatu *Byt a istota* Tomasz omawia za Awicenną różne sposoby występowania istoty oraz poznawczego ujmowania jej. Trojaki sposób ujęcia poznawczego istoty przedstawia Kajetan następująco: 1. Natura jako część bytu, człowieczość, zwierzęcość. 2. Natura bytująca w oderwaniu od jestestw szczegółowych, chodzi tu o hipotetyczne platońskie natury samoistne. Natura jako całość,znaczona takimi nazwami jak „człowiek”, „zwierzę” o ile, tłumaczy Tomasz, obejmuje w sposób niewyraźny, „*implicite et indistincte*” tę całość, która istnieje jako jednostka, „*totum*

---

<sup>40</sup> „...res dupliciter dicitur secundum quod diversimode dicitur de diversis Dicitur enim res secundum grammaticos de ratus rata ratum et quia ratum est idem quod firmum ideo res dicitur esse de entibus quae habent firmam entitatem quae sunt entia realia sicut lapis. Alio modo dicitur de reor reorum (sic) et quia reor verbum importat actum intellectus et rationis ideo res dicitur de entibus quae non habent esse nisi rationis sicut sunt secundae intentiones...” Tractatus 6a.

<sup>41</sup> J. Paulus, *Henri de Gand* 23n; 52n.

*hoc quod in individuo est*”, a w wersji Kajetana, „*essentia substantiae compositae non nisi significata per modum totius continet implicite totum esse individuorum*”. (4 52 80) Natura jako całość może być ujęta poznawczo znowu w sposób trojaki. 1. W swej własnej naturze czyli treści pojęciowej, inaczej mówiąc, sama w sobie. 2. W swym bytowaniu szczegółowym, to jest wraz z tymi przymiotami czyli orzecznikami, które jej przysługują z racji istnienia w jednym czy w wielu bytach szczegółowych. 3. W swym bytowaniu w intelekcie, to jest wraz z tymi przymiotami czyli orzecznikami, które jej przysługują z racji istnienia w intelekcie<sup>42</sup>. Trzy stany natury ujętej poznawczo wykazują czworakie różnice. Pierwsza różnica dotyczy przymiotów czyli orzeczników. Orzeczniki natury ujętej w sobie samej, to wyłącznie orzeczniki istotowe, „*praedicata quiditativa*”, na przykład człowiek ujęty sam w sobie, to wyłącznie zwierzę rozumne. Przymioty natury ujętej dwoma pozostałymi sposobami, to oprócz istotowych, także i orzeczniki określające powierzchownie, „*praedicata denominativa*”, z tym znowu zróżnicowaniem, że orzeczniki przybywające naturze z racji jej bytowania w jestestwach szczegółowych dodają do natury coś realnego, na przykład człowiek biały, to człowiek wzbogacony o byt realny, naturę białości. Natomiast orzeczniki przybywające naturze z racji istnienia w intelekcie nie wzbogacają natury o nic realnego, a tylko o określenia negatywne lub relatywne z uwagi na jakiś stosunek myślny. Gdy mówię, że człowiek jest gatunkiem, to „gatunek” nie dodaje do „człowieka” nic poza myślnym ustosunkowaniem do rodzaju, gatunek bowiem jest gatunkiem pewnego rodzaju. (4 55 83)

---

<sup>42</sup> „*Natura per modum totius significata, secundum naturam seu rationem propriam, vel secundum se, idem sonat quod natura considerata secundum eas conditiones, sive secundum ea praedicata, quae conveniunt sibi ex hoc quod in singulari vel in singularibus esse habet. Natura autem secundum esse in intellectu idem sonat quod natura considerata secundum eas conditiones, sive illa praedicata, quae conveniunt sibi ex hoc quod habet esse in intellectu.*” 4 55 83.

W tym miejscu zwróćmy uwagę na pewną myśl, która łączy w całość rozważania obecne z poprzednimi. Na początku naszych poszukiwań obserwowaliśmy wraz z Kajetanem dwojaką całość pojęć, całość podległą definicji, czyli treść pojęcia, oraz jego zakres, całość uniwersalną. Stosownie do treści i zakresu pojęć rozróżniło się wtedy dwie abstrakcje, formalną i totalną. W dążeniu do poznania istot rozróżniało się też w sposób analogiczny dwa rodzaje wiedzy: aktualną i wirtualną. Uzyskiwaniu wiedzy aktualnej służy definicja rzeczowa, a tylko w sposób niedoskonały definicja nominalna, która służy raczej do podania zakresu badanej nazwy. Ostatnio, przy omawianiu teorii powszechników, spotkaliśmy powszechniki pod względem przedstawienia poznawczego, produkt intelektu możliwościowego, służące poznaniu istot jako punkty wyjściowe dla definicji, oraz powszechniki w orzekaniu, produkt intelektu czynnego, charakteryzujące się tym, że ich orzekanie o wielu bytach nie jest dla intelektu niemożliwe. W świetle rozróżnienia stanów istoty ujętej jako całość lepiej rozumiemy te dwa wyodrębniane przez Kajetana nurty naszego poznania. Do poznania istoty samej w sobie prowadzi pierwszy nurt poprzez analizę treści pojęć. Analiza ta posługuje się abstrakcją formalną, aby powszechniki z dziedziny jedynie orzekania przemienić w powszechniki w dziedzinie przedstawienia poznawczego. To znaczy, aby nie tylko umieć wskazać desygnaty danego pojęcia, ale również umieć wymienić elementy natury gatunkowej czyli rzeczy będącej treścią pojęcia. Ważną pomocą służy tu definicja rzeczowa, przy jej użyciu bowiem zdobywa się wiedzę aktualną i wyraźną dotyczącą orzeczników istotowych badanych natur. Pierwszy nurt badawczy prowadzi następnie do poznania natur wraz z orzecznikami umożliwiającymi bytowanie na sposób szczegółowy, przy czym trzeba się jednak uciekać do zabiegów właściwych drugiemu nurtowi poznawczemu, mającemu na względzie badanie zakresów pojęć. Sam z siebie zaś, ten drugi, zakresowy nurt poznawczy daje w wyniku poznanie istoty w tych jej orzecznikach, które odpowiadają uniwersalnemu sposobowi bytowania w inte-

lekcie czynnym. Przy tej sposobności zauważmy, że Kajetan, swoim zwyczajem, rozważa całe zagadnienie wyłącznie na gruncie pojęć i nazw. Mówiąc na przykład o przymiotach natury zaraz spieszy dodać, że chodzi mu o orzeczniki. Trzy stany natury, to wyłącznie trzy stany jej poznawczego ujęcia, a stąd na przykład „*natura secundum esse quod habet in singularibus*”, to tylko orzeczniki istotowe z dołączeniem orzeczników odpowiadających naturze w tym stanie. Jest to ciekawy przykład przeniesienia problematyki istnienia na teren istoty, sprowadzenie istnienia do rzędu grupy orzeczników. Nie tak czyni Tomasz w komentowanym przez Kajetana tekście, gdy powiada, że natura wzięta w sobie „*habet duplex esse*”, i że z racji tego dwojakiego istnienia posiada rozmaite przypadłości, oraz, że istniejąc w wielu bytach szczegółowych posiada zwielokrotnione istnienie.

Omawiamy różnice pomiędzy trzema stanami natury ujętej poznawczo. Rozpatrywaliśmy orzeczniki, którymi się różni natura ujęta sama w sobie, w intelekcie i w bytach szczegółowych. Druga różnica dotyczy jedności i wielości liczebnej. Natura ujęta sama w sobie, przeciwnie niż w pozostałych ujęciach, nie jest ani jedna numerycznie, ani też nie jest ich wiele. Gdyby była jedna numerycznie, nie mogłaby znajdować się w wielu jednostkach. Gdyby ich było wiele, nie mogłaby znów znajdować się w jednostce jako jedna. (4 55 83) Trzecia różnica pomiędzy stanami natury leży w tym, że natura wzięta w sobie „*nullum esse sibi vendicat*” — nie domaga się ani bytowania w jestestwach szczegółowych, ani bytowania w umyśle. Nie wyłącza także żadnego z nich. Gdyby w jej treści zawierało się bytowanie w wielu jestestwach szczegółowych, nigdy nie mogłaby bytować poza nimi, ani też nie mogłaby bytować w jednym z nich. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do bytowania w intelekcie, oraz do niemożności bytowania w wielu jednostkach, w jednym bycie szczegółowym czy w umyśle. Natura zaś ujęta w bytowaniu szczegółowym, czy też umysłowym, zawiera w sobie jeden z tych sposobów bytowania, a drugi wyklucza. (4 55 84) „*Vendicat sibi*

*esse*” lub „*habet esse*” tłumaczymy tutaj przez „domaga się” lub „posiada pewien sposób bytowania”. Jasną jest rzeczą z kontekstu, że nie mówi tutaj Kajetan o aktualnym istnieniu. „*Si... esse in singularibus esset de ratione sua*” znaczy tyle, co „gdyby posiadała bytowanie w jestestwach poszczególnych jako swój orzecznik istotowy”. Pozostajemy ciągle na gruncie analizy treści pojęć. Jak inny sens ma ta sama formuła pod piórem Tomasza, który pisze: „*Haec autem natura [sc. secundum se sumpta] habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima*”. Dotychczasowe analizy przekonują nas, że termin „*esse*” bez bliższych omówień prawie nigdy nie znaczy u Kajetana istnienia aktualnego, gdy tymczasem u Tomasza znaczy właśnie najczęściej istnienie aktualne.

Tutaj musimy dokonać znowu podsumowania dotychczasowych poszukiwań. Przy okazji omawiania analogiczności pojęcia bytu zastanawialiśmy się nad znaczeniem u Kajetana formuły „*habet esse*”. Wnioskiem naszym było uznanie tej formuły za równoważnik znaczeniowy „*habet naturam*”. W tekście omawianym obecnie przeczy Kajetan, jakoby o naturze wziętej w sobie można było orzekać „*habet esse*”. Dotyczy to jednakże tylko dwóch typów „*esse*”: „*in singularibus*” oraz „*in intellectu*”. „*Natura absolute sumpta ab omni (huiusmodi) esse abstrahit sine praecisione*”. Nie zaprzecza Kajetan naturze wziętej w oderwaniu tego, o czym w obecnym tekście nie mówi wprost, ale co w wielu innych, nawet już cytowanych miejscach nazywa „*esse proprium*”, „*quiditativum*”, czy wręcz „*esse essentiae*”. Przeciwnie, wszystko wskazuje na to, że istota wzięta w sobie, to właśnie jej „*esse proprium*”, będące rzeczywistością w dziedzinie, w której nie ma miejsca dla jedności czy wielości numerycznej. Ostatecznym potwierdzeniem naszej hipotezy jest wyrażenie Kajetana, które spotykamy w dalszej części komentarza: „*homo praedicatur de Socrate secundum suum esse quiditativum absolute*”<sup>43</sup>. Przy omawianiu następczej różnicy sta-

<sup>43</sup> 4 75 118. Porównaj całą kwestię VII „*Utrum natura absolute sumpta sit illa quae praedicetur de individuis*”. Porównaj też 4 60 94:

nów natury przekonamy się, że to właśnie naturę wziętą absolutnie orzeka się o jednostkach, co w przytoczonym wyrażeniu przypisuje Kajetan człowiekowi w jego „*esse quiditativum absolute*”. Wniosek powyższy pozwala oznaczyć tło doktrynalne interesujących nas wywodów Kajetana. W swej monografii o metafizyce Henryka z Gandawy dowiódł Jean Paulus, że to właśnie on, Henryk z Gandawy, przejąwszy naukę Awicenny o naturze wziętej absolutnie i o jej „*esse proprium*” rozwinął tę naukę i zapłodnił nią całą myśl późniejszego średniowiecza, zarówno kontynuatorów Tomasza i Idziego z Rzymu, jak również Dunsza Szkota i jego uczniów<sup>44</sup>. Oznacza to uprawianie metafizyki w „trzecim planie” (obok rzeczywistości istniejącej aktualnie „*in rerum natura*” oraz bytów myślnych) absolutnie istotowym. Utożsamienie rzeczywistości, o której traktuje metafizyka, z tym wszystkim, co dzięki „*esse essentiae*” należy do jednej z realnych kategorii. Oznacza to w metafizyce, zgodnie zresztą ze stylem *Metafizyki* Awicenny, jednej z dwu wielkich *Metafizyk* znanych średniowieczu, przewagę analiz opartych o przyczynowość formalną na niekorzyść przyczynowości zewnętrznej, sprawczej i celowej. Oznacza to wreszcie usunięcie na daleki plan w badaniach metafizycznych problematyki istnienia, przez przeniesienie tej problematyki na grunt klasyfikacji orzeczników. Jakim sposobem w tych warunkach próbowali Kajetan, oraz wielu innych tomistów, zachować wierność nauce Tomasza, w której rola istnienia jest tak wybitna, postaramy się wykazać kiedyindziej.

Czwarta różnica pomiędzy stanami natury leży w tym, że natura wzięta w sobie bywa orzekana o jednostkach, mówi się bowiem: „Sokrates jest człowiekiem”. Nie orzeka się

---

„Sicut enim quodlibet praedicatum quiditativum dat aliquid esse, ita dare oportet scilicet aliquam unitatem; unum enim et ens idem sunt, ut dicitur IV Metaphysicorum.”

<sup>44</sup> *Henri de Gand* 85n, 115nn.



natomiast o jednostkach natury wziętej dwoma pozostałymi sposobami. Mówiąc „Sokrates jest człowiekiem” przypisujemy Sokratesowi to tylko, że jest zwierzęciem rozumnym, a więc same tylko orzeczniki istotowe natury ludzkiej. Nie przypisujemy natomiast tych orzeczników, które odpowiadałyby bytowaniu człowieka w danej jednostce lub też w umyśle poznającym. (4 55 84) W związku z tym powstaje trudność. Jakże można o jednostkach orzekać naturę wziętą w oderwaniu, skoro nie jest ona ani powszechnikiem, ani stopniem logicznie nadrzędnym w stosunku do jednostki? W działaniu każdej natury trzeba, pisze Kajetan, rozróżnić przedmiot działania oraz warunki konieczne do działania. W działaniu barwy na organ wzroku trzeba rozważać z osobna samą naturę barwy, z racji której jest widzialna, oraz szczegółowość barwy jako warunek, bez którego nie byłaby widzialna. Podobnie w umysłowej czynności orzekania trzeba odróżnić to, co się orzeka i przypisuje podmiotowi oraz warunek, bez którego nie może się dokonać czynność orzekania. W omawianym zdaniu „Sokrates jest człowiekiem” tym, co przypisuje się podmiotowi jest natura ludzka i nic poza nią. Ogólność zaś i nadrzędność logiczna orzecznika, to konieczny warunek orzekania. (4 55 84 n.) Wprowadzone tu zostało rozróżnienie dwu aspektów istnienia powszechnika w intelekcie, obiektywnie i subiektywnie. Przedmiotem orzekania o jednostkach jest natura wzięta absolutnie czyli w swym obiektywnym bytowaniu w intelekcie możliwościowym. Warunki orzekania, to ogólność i nadrzędność logiczna wynikła z podmiotowego bytowania w intelekcie lub ściślej, z przedmiotowego bytowania w intelekcie czynnym. Rozwikłanie powyższej trudności zwraca naszą uwagę na fakt, iż dziedzina natur wziętych w sobie, to dziedzina natur zobiektywizowanych. Oczywiście, w stanie czystym bytują one tylko w intelekcie, ale to nie jest dla nich istotne. Badając natury zobiektywizowane abstrahujemy od wszelkich sposobów bytowania, a zatrzymujemy myśl wyłącznie na właściwym danej naturze zespole orzeczników istotowych.

## 6. Byt i jego powszechne właściwości

Istocie w oderwaniu przysługują tylko orzeczniki istotowe. Czy można o niej orzekać byt, oraz jego powszechne właściwości: rzecz, jedność, coś, prawdziwość, dobroć? Jeżeli tak, to byt i powszechne właściwości są orzecznikami istotowymi, występują więc w definicji natury. Temu zaś wszyscy przeczą. Jeżeli przeciwnie, bytu i jego powszechnych właściwości nie orzeka się o naturze wziętej absolutnie, to wynika znów absurdalne następstwo, że człowiek wzięty w sobie nie jest czymś, ani rzeczą, ani czymś jednym i tak dalej. Poszukując rozwiązania trudności wystarczy, pisze Kajetan, zbadać stosunek bytu do natury, w ten sposób bowiem dowiemy się też o stosunku do natury innych, znamienych bytem powszechnych właściwości. Kajetan wypowiada się przeciw stanowisku szkotystycznemu o bycie jako pojęciu orzekanym jednoznacznie o wszystkim, twierdzi również przeciw szkotystom, że byt orzeka się nawet o ostatnich różnicach gatunkowych i o powszechnych właściwościach, nie zgłasza wszakże sprzeciwu wobec szkotystycznego ujęcia bytu jako części „*compositum intellectuale*” — złożonego pojęcia tej czy owej natury ujętej absolutnie, (4 56 85 nn.) Awicenna, Alfarabi i Algazel, cytowani przez Alberta Wielkiego, pisze Kajetan, są zdania, że byt nie przysługuje naturze wziętej absolutnie. Z tego, że człowiek jest substancją, nie wynika bynajmniej, że człowiek jest bytem. Byt bowiem, jak również o stanowisku Awicenny świadczy Awerroes, znaczy coś danego do istoty rzeczy, co nie należy do pojęcia istoty<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> „Avicenna autem, Alfarabius et Algazel, ut testatur Albertus in Post praedicamentis, opinantur quod ens non conveniat naturae absolute sumptae. Unde dicit hanc consequentiam non valere, Homo est substantia: ergo homo est ens; eo quod ens significat aliquid additum essentiae rei, quod non est de eius ratione, quod expresse etiam de Avicenna refert Commentator IV Metaph. et X Metaph.” 4 56 87. A oto wypowiedź Alberta, na którą powołuje się Kajetan. Dotyczy ona kwestii, czy fundamentem do wypowiedzenia zdania twierdzącego lub przeczącego musi być zawsze rzeczywiste istnienie w pierwszym wy-

Przedstawione poglądy traktuje Kajetan jako skrajności, pomiędzy którymi umieszcza i precyzuje stanowisko Tomasz „*cuius est opus quod exponendum suscipimus*”. Tomasz, pisze Kajetan, wyraźnie przeciwstawił się stanowisku Awicenny, choć trudno zrozumieć, w czym jego pogląd jest inny, skoro sam Tomasz uważa, że poza Bogiem nic nie jest bytem ze swej istoty, i że nie należy jako orzecznik istotowy do pojęcia substancji. Tłumacząc stanowisko Tomasz twierdzą niektórzy tomiści, referuje dalej Kajetan, że byt można ująć dwojako: „*nominaliter*” — jako nazwę, oraz „*participialiter*” — jako imiesłów. Byt jako nazwa orzeka się istotowo o wszystkich naturach, w tym bowiem znaczeniu wszystko jest bytem ze swej istoty. Byt jako imiesłów znaczy tyle, co

---

padku, a nieistnienie w drugim związku pomiędzy orzecznikiem a podmiotem.” ...*dicendum quod res de quibus affirmatio et negatio dicuntur, sunt in esse et in ipsa rerum ordinabilitate. Et hoc manifestum est per Avicennam et Algazelem et Alpharabium dicentes (sicut est verum) quod quando praedicatum concipitur in ratione subiecti, talis propositio vera est sive re existente sive non existente: sive enim homo sit et animal, sive non homo et animal, haec semper vera est, homo est animal, et animal est animatum sensibile et vivum et substantia: et ideo sequitur, homo est animal, et animal vivum, et vivum substantia. Sed si ulterius inferatur, et substantia est ens: ergo homo est ens. Dicunt quod non sequitur: quia ens vel entia esse accidit homini et animali, et non per se clauditur in intellectu eorum. Cum vero dicitur, homo est animal, sufficit ad veritatem propositionis substantialis ordinatio praedicati ad subiectum. Cum autem additur, animal est ens, et ens non est de ratione animalis vel hominis, non est enim ibi ordo substantialis unius ad alterum: et ideo si animal est ens, vel homo est ens, oportet ut sit ens actu: et hoc est contra hypothesim, posuimus enim quod non sit homo vel animal.” Liber de Praedicamentis, tract. VII, c. 9, od. Borgnet, t. I, s. 289n. Podkreślenie nasze. Zwróćmy uwagę na pierwsze zdanie cytowanego tekstu, na znaczenie w nim słowa „esse” traktowanego zamiennie ze zwrotem „rerum ordinabilitas”. Ponieważ Albert powołuje się niedwuznacznie w dalszym ciągu swej wypowiedzi na Awicennę jako autora przedstawianego tu poglądu, mielibyśmy jeden więcej dowód na awicennizm Kajetana, który przecież tak samo zwykł rozumieć „esse”. Pośrednikiem między Awicenną a Kajetanem byłby więc też, czy nawet przede wszystkim, Albert?*

„istniejący” i nie jest orzecznikiem istotowym. Byt jako nazwa dzieli się na kategorie i jest powszechną właściwością. Błędem Awicenny było pominięcie tych dwu znaczeń nazwy „byt”<sup>46</sup>. Zdaniem Kajetana różnicę między bytem jako

---

<sup>46</sup> „S. Thomas autem, cuius est opus quod exponendum suscipimus, super IV Metaph., Lect. II (supra text. com. III) et X lect. III (supra text. com. VIII) expresse in hoc reprehendit Avicennam; unde sententia eius non est censenda eadem opinioni Avicennae, *licet difficile sit videre in quo differat ab ea*, cum ipse teneat nullum aliud a Deo esse ens per suam essentiam, sed per aliquid additum suae essentiae; et expresse dicat in quodlibeto II (quaest. II, a 1) ens non esse praedicatum essentiali; et in I contr. Gent. (cap. XXVI) dicat ens non cadere in conceptu substantiae, quod est genus generalissimum.

Propter quod a quibusdam docitur quod ens dupliciter sumitur, scilicet nominaliter et participialiter. Et quod nominaliter quiditative et intrinsece de omnibus praedidatur; sic enim unumquodque est ens per essentiam suam. Ens vero participialiter, cum idem sonet quod existens, non est praedidatum quiditativum, sic enim nihil aliud a Deo est ens per essentiam suam: unde secundum istos ens nominaliter convenit naturae absolute, non autem ens participialiter. Addunt quoque quod ens nominaliter est divisum in decem praedicamenta, et est transcendens reversionem cum aliis, proprie loquendo, non ens secundo modo: et ideo reprehensibilis erat Avicenna qui hanc distinctionem praetermisit.” 4 56 87n podkr. nasze.

Rozróżnienie „ens ut nomen” i „ens ut participium” w sensie przyjętym „a quibusdam”, jak powiada Kajetan, zna już Herweus z Neddellec i używa go w dyskusji z Henrykiem z Gandawy, a więc tym samym z Awicenną. C. Fabro przytacza na ten temat w „Per una storia del tomismo” Sapienza (1951) 1 wymowną wypowiedź Piotra Nigera, profesora na dworze króla węgierskiego Macieja Korwina, w jego dziele „Clypeus Thomistarum”. Cytuje Niger Herweusa na podstawie jego quodlibetu 1, 8 i pisze: „Opinio est magistri Hervei quod esse essentie et esse existentie differunt secundum modum significandi per modum verbi et per modum nominis significatorum”. A oto dowód Herweusa w relacji Nigera: „Ad cuius evidentiam notat quod sicut lux et lucere et lucidum differunt: ita essentia, esse et ens. Ita quod essentia dicit illud quo aliquid est ens, sicut lux dicit illud quo aliquid est lucidum. Et esse est habere essentiam sicut lucere est habere lucem. Ens vero est habens essentiam sicut lucidum est habere lucem. Applicando istud ad creaturas: Esse creature est habere essentiam creatam.” W konsekwencji tak oto przedstawia się różnica między istotą, a „esse”

nazwą, a bytem jako imiesłowem trzeba rozumieć inaczej. „*Mihi autem aliter dicendum occurrit*”. Pojęciem transcendentnym i tym, co się dzieli na kategorie jest „*ens participialiter*”, „byt” z uwzględnieniem etymologii nazwy. Byt rozumiany jako nazwa, to „*id, quo res est*”, czyli „*id quo res in praedicamento reponitur*”, a więc po prostu istota<sup>47</sup>.

---

i „ens”: „*Ex isto notato patet uomodo differunt esse, essentia et ens. Esse autem essentiae et esse existentiae sic differunt, scilicet quod verbum potest accipi vi verbi et vi nominis. Verbi gratia „currere” quandoque accipitur in vi nominis ut quando dicimus quod currer est quidam actus. Accipiendo autem „currere” in vi verbi tunc currere formaliter loquendo quantum ad modum significandi verbalem non est ipse actus sed est habere actum, sicut currere non est ipse cursus sed est habere cursum. Similiter si hoc verbum esse accipiat in vi nominis tunc esse stat non pro hoc quod est habere essentiam, sed pro ipsa essentia habita et tunc dicit esse essentiae quoniam accipitur proprie in vi nominis. Quando autem accipitur in vi verbi tunc accipitur pro esse existentie, quia tunc idem est sicut habere essentiam.*” I 32 56<sup>rb</sup>—58<sup>ra</sup>.

Jakkolwiek ostra byłaby polemika Herweusa z Henrykiem z Gandawy, stanowiska ich są zbliżone. Jeżeli według Herweusa „esse creaturae”, to tyle co „habere essentiam creatam”, to łączy go z Henrykiem z Gandawy i z samym Awicenną wiązanie rzeczywistości wyłącznie z porządkiem istotowym. Interpretując Tomasza, a dyskutując z Henrykiem i Awicenną Herweus wyrzuca im nie dosyć konsekwentne trzymanie się porządku istoty w rozważaniach metafizycznych. Sam unika wyjścia poza dziedzinę esencjalną odróżniając byt i „esse” od istoty jedynie „per modum significandi”, czyli pojęciowo i gramatycznie.

<sup>47</sup> Analizowany tu tekst, niezmiernie doniosły dla zrozumienia teorii pojęcia bytu Kajetana, bywał kilkakrotnie przedmiotem uwagi późniejszych myślicieli. Wydaje się jednakże, iż na przeszkodzie właściwemu jego zrozumieniu stała niejednorodność brzmienia tego tekstu w różnych edycjach komentarza Kajetana.

„*Mihi autem aliter dicendum occurrit. Dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta; quod ex eo patere potest, quod S. Thomas (I Parte, quaest. V et VI, et in quaestionibus de Veritate, quae. XXI) ostendit bonum, quod etiam dividitur in decem praedicamenta, ut dicitur I Ethicorum, converti cum ente participialiter non nominaliter, ut clare patet ex duobus.*”

Primo, ex eo quod dicit, quod cum bonum et ens convertantur sicut res est ens, ita bona. In quo processu, ut fallacia aequivocationis viter, non nisi de ente participialiter est sermo. Secundo, ex eo quod

Na gruncie wyjaśnionych w ten sposób odcieni znaczeniowych nazwy „byt” wykazuje Kajetan różnicę pomiędzy stanowiskami Tomasza i Awicenny. Awicenna rozumie byt nominalnie. Tomasz, zresztą za Arystotelesem, który zamiast należąc do „*esse proprium*” istoty sprawia, że ta istota istnieje aktualnie. Tomasz, zresztą za Arystotelesem, który zamiast „*ens*” mówi czasem „*quod est*”, zwraca uwagę na to, co ozna-

*dicit id uo res formaliter est bona non esse ens, quod dictum de ente nominaliter falsum est: quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens nominaliter. Fns igitur, quod convertitur cum bono, quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta, est ens participialiter*”. Tak brzmi wypowiedź Kajetana w pierwodruku jego komentarza wydanym w Pawii w roku 1466. O tym wydaniu pisze o. Laurent we wstępie do swojej edycji, że jest rzadkością. Szczęśliwie edycja ta znajduje się w zbiorach Biblioteki Jagiellońskiej pod sygn. Inc 1937: „*Aureum opus de ente et essentia divi Thomae Aquinatis cum commentariis fr. Thomae Caietani...*”. Nasz tekst znajduje się f 13 a. Tak samo — w drugim wydaniu w Pawii, 1498, na którym oparł swą edycję Laurent. Identycznie brzmi tekst w wydaniach *Opuscula omnia* Kajetana, w trzech tomach, „*ex Officina Juntarum*”, mamy w tej chwili przed sobą wydanie Lyońskie 1587, s. 241. Tymczasem o. M. De Maria S. I. podaje w swojej edycji z roku 1907 inną wersję końcowego passusu. „*Secundo, ex eo quod dicit, id quo res formaliter est bona, non esse ens: quod dictum de ente nominaliter falsum est: quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens participialiter*”, s. 87. W oparciu o tę lekcję analizuje pogląd Kajetana o. A. Marc S. I. w swym studium „*L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*”, *Archives de Philosophie* 10 (1933) s. 54n. „*D'après lui (Cajetan) la notion de l'être que divisent les predicaments et qui les transcende, n'est pas l'être — non mais l'être — verbe. La preuve en est l'identité de l'être et du bien. Puisque être est bon, ainsi que le bon est être, et que le bien pour saint. Thomas est l'actuel, l'existant en acte, l'être auquel le bien s'identifie, est donc l'être — participe*”. Bytem jako „*transcendentale*” i jako podzielnym na kategorie jest byt — imiesłów, ponieważ według Tomasza taki byt jest bytem aktualnie istniejącym. Nie podnosimy wątpliwości co do myśli Tomasza w tym względzie, dla Kajetana jednakże, jak powiedzieliśmy, „*ens participialiter*”, to nie jest bynajmniej byt istniejący aktualnie. Dlatego to przede wszystkim pisze Kajetan „*nihl autem aliter dicendum occurrit*”. Ponieważ De Maria nie spostrzegł różnicy w samym rozumieniu terminu „*ens participialiter*” między Kajetanem,

cza się nazwą byt. Nie mówi się w ten sposób, spieszy dodać Kajetan, o niczym, co przekraczałoby istotę. Zdziwiająca tendencja, by ujęcie bytu przez Tomasza zmieścić w granicach istoty! I to w dodatku, w opozycji przeciw Awicennie. Widzieliśmy przecież, że właśnie w oparciu o awiceńską koncepcję natury absolutnej próbował Kajetan wyjaśnić tomi-styczne pojęcie bytu. Różnica zdań między Tomaszem a Awi-

a tymi tomistami, do których Kajetan czyni aluzję, dlatego, jak się zdaje, uważał za konieczne wprowadzić do tekstu komentarza korekturę „quia esse actualis existentiae, quo res est ens et bona, est ens participialiter”, zamiast, jak we wszystkich najstarszych edycjach, „ens nominaliter”! Rzecz jasna, z korekturą o. De Maria tekst Kajeta u Kajetana i u św. Tomasza. Sugestii skorygowanego tekstu nie ustrzegł się także M. A. Krąpiec (*Egzystencjalne podstawy analogii bytu*), chociaż sam posługiwał się poprawną edycją Laurenta. Dostrzegając głębokie różnice między myślą Kajetana a myślą Tomasza sprowadza je Krąpiec jednakże tylko do przesadnej dysocjacji u Kajetana bytu ujętego egzystencjalnie i bytu ujętego esencjalnie. W odniesieniu do interesującego nas tekstu powtarza Krąpiec interpretację Marca: „Zdanie więc swoje uzasadnia powołując się na tożsamość bytu i dobra. Ponieważ byt jest dobrem, w taki sam sposób, w jaki jest dobrem, jest też i bytem. Skoro zaś według św. Tomasza dobro rzeczywiste jest czymś aktualnie istniejącym, wobec tego byt tylko z takim dobrem się utożsamia. Zatem i sam byt musi być aktualnie istniejący, czyli musi być „ens ut participium”. s. 73. W przypisie zaś 146 przytacza Krąpiec tekst Kajetana z korekturą o. De Maria! Bardziej precyzyjnie, choć ogólnikowo, zreferował myśl Kajetana o. Fabro w „Per una storia del tomismo” Sapienza (1951)1 „Stando così le cose, non fa meraviglia (benchè non lo si possa approvarlo nella tesi che sostiene dello ens ut participium) che il Gaetano reagisca a questo concetto di ente ut nomen e abbia scritto con la sua solita energia cambiando per suo conto anche il concetto di ens ut participium ch'egli sostituise all'altro come oggetto della metafisica...” s. 41.

Czytanie tekstu Kajetana z korekturą De Maria oraz w interpretacji Marca zaważyło również na przedstawieniu teorii bytu Kajetana w cennej pracy J. Hegyi S. I. „Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan”, Pullach bei München 1959, zob. s. 128. Zwróciliśmy na to uwagę w artykule „La métaphysique de l'être chez Kajetan”, w „Die Metaphysik im Mittelalter ihr Ursprung und ihre Bedeutung”, *Miscellanea mediaevalia*, Berlin 1963, s. 661—666.

cenną, sprowadza się zatem, według Kajetana, do kwestii werbalnej, — co trzeba nazwać bytem, a co istotą. To, co Awicenna nazywa jedynie istotą, Kajetan nazywa również bytem, pod warunkiem, że przez byt rozumie się wówczas całość należąca do kategorii, a nie część tej całości, dzięki której całość do kategorii należy. Byt i istota, to dwie nazwy tej samej rzeczywistości, różniące się jedynie aspektem całościowym i częściowym<sup>48</sup>.

Po takim wyjaśnieniu różnicy zdań między Tomaszem a Awicenną jako wewnętrznego sporu filozofów pojmujących byt z dominantą „*esse essentiae*”, przechodzi Kajetan do konkluzji podjętej kwestii: czy byt i inne pojęcia transcendentalne przysługują istocie rozumianej absolutnie, skoro składa się ona wyłącznie z orzeczników istotowych. Tomasz, pisze Kajetan, nie chciał zaliczyć bytu do rzędu orzeczników przydadłościowych zważywszy, że to, dzięki czemu rzecz jest, a więc istota aktualna, nie jest pod względem natury czymś zewnętrznym odnośnie do tego, co jest. Istotą aktualną konstytuują własne „*principia*” tego, co jest, czyli „*esse essen-*

---

<sup>48</sup> „Sed in entis nomine duo aspici possunt, scilicet id, a quo nomen entis sumitur, scilicet ipsum esse, quo res est, et id ad quod nomen entis impositum est, scilicet id quod est. Supra enim, in principio operis, dictum est ens significare id quod est in quolibet praedicamento, et in hoc differre ab essentia, quae significat id quo res in praedicamento reponitur. (...) Avicenna ergo attendens ad id quo res est, unde nomen entis sumptum est, dixit simpliciter ens esse praedicatum extra essentiam rei. S. Thomas vero intuens id quod est, ad quod nomen entis impositum est, Avicennae non adhaesit. Namque ipsum quod est non praedicat, aliquid extra essentiam rei. Insuper advertens quod ipsum quo res est, scilicet actualis essentia, non est extraneae naturae ab ipso quod est, sed per principia propria ipsius quod est constituitur, inter praedicata accidentalialia ens annumerare noluit: hoc enim non potest asseri de quocumque alio extra essentiam rei.” 4 56 88n.

<sup>49</sup> Porównaj tekst z poprzedniego przypisu — i dalej tamże. Wynika z tego tekstu ponad wszelką wątpliwość, że słuszne były nasze przypuszczenia, iż w tekstach Kajetana „*existentia*” znaczy tyle, co przynależność do określonego rodzaju czy gatunku.



*tiae*". Wprawdzie aktualność istoty jest czymś poza istotą, to jednak z racji przyczynowej zależności od jej elementów leży jak gdyby na przedłużeniu istoty. Aktualność istoty, jej „*existere*” czyli, jak wiemy, znajdowanie się w jednej z dziesięciu kategorii bytu rzeczywistego wyznaczone jest przez rodzaj i różnicę danego gatunku, nie jest więc przypadłością, która musi posiadać własny rodzaj i własną różnicę gatunkową. Dlatego według Tomasza, Arystotelesa i Awerroesa byt jest to orzecznik substancjalny, choć nie w ten sam sposób, co orzeczniki występujące w definicji substancji, jak rodzaj najbliższy i różnica. W definicji muszą bowiem występować tylko te orzeczniki, które wyrażają pewien stopień istotowy rzeczy definiowanej począwszy od pierwszej możliwości, aż do ostatniego wewnętrznego aktu. Byt natomiast i inne powszechne właściwości nie wyrażają tylko pewnego stopnia, lecz wszystkie, skoro wszystkie stopnie istotowe: rodzaje i różnice są stopniami bytu. Byt znaczy w pewien sposób samo „*esse*”, które nie jest odpowiedzią na pytanie „czym jest?”, co ma na względzie definicja, ale odpowiada na pytanie „czy jest?” Jakże się Kajetan wikła starając się umieścić byt i inne pojęcia transcendentalne w ramach natury pojętej absolutnie. Dostrzega racje, aby potraktować byt jako orzecznik istotowy, a więc coś należącego do natury, zaraz jednakże przestrzega, ażeby nie rozumieć bytu jako rodzaju czy różnicy, logicznych i istotowych stopni bytu, wszystkie one bowiem są bytem. Niech nas nie zmyli pozornie egzystencjalne brzmienie twierdzenia, że byt znaczy samo „*esse*”. „Byt” nie wyraża dokładnie charakteru jakiejś natury, tylko sam fakt posiadania „*esse*”, a więc natury umieszczającej w kategorii. To tylko pragnie Kajetan powiedzieć, skoro zastrzegał się dopiero co że ani „byt”, ani „istota” nie znaczą niczego poza naturą. Jesteśmy świadkami nadania słowu „*est*” absolutnie odegzystencjalizowanego sensu na gruncie metafizyki. Transcendentalne pojęcia nie są więc orzecznikami właści-

wymi naturze tylko w jej stanie oderwanym, tylko w bytach szczegółowych, czy tylko z racji jej bytowania w intelekcie. Dlatego, pisze Kajetan, Tomasz stwierdza w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa, że byt orzeka się o naturach dzieśięciu kategorii czy to bytujących aktualnie, czy też możnościowo, a nie tylko bytujących aktualnie<sup>50</sup>. A więc, w konkluzji, — kompromis. Bytem jest zarówno natura w oderwaniu, jak i byt konkretny, oraz pojęcie natury, — byt myślny. Tak szerokie co do zakresu, a indyferentne w treści pojęcie bytu umożliwi Kajetanowi awiceńską interpretację myśli Tomasza.

### 7. Końcowe uwagi historyczne

W przedstawionym ostatnio zagadnieniu uderza nas, że Kajetan umieszcza stanowisko Tomasza pośrodku między poglądami Szkota i Awicenny, ale na wspólnej płaszczyźnie z nimi. Tą wspólną płaszczyzną jest natura ujęta absolutnie, z którą Kajetan bardziej jeszcze niż Awicenna zdaje się utożsamiać byt. Posiadanie przez istotę istnienia aktualnego nie ma znaczenia w granicach *pojęcia* bytu, a poza te granice nie sięga metafizyka tomistyczna w sformułowaniu Kajetana<sup>51</sup>. Sposób ujęcia rozbieżności między stanowiskiem Tomasza i Awicenny jest niezmiernie charakterystyczny. Zdaniem Kajetana Awicenna przyznaje w porównaniu z Tomaszem nie za małą, ale za dużą rolę istnieniu w bycie. Nie protestuje Kajetan przeciw potraktowaniu istnienia jako dodatku do istoty, ale przeciwnie, razi go zbytne związanie pojęcia bytu z istnieniem aktualnym.

Obserwujemy ciekawe zjawisko sprowadzenia myśli Tomasza na pozycje arystotelizmu. Wiadomo, jaki sens posiada dyskusja Awerroesa z poglądem Awicenny na złożoność bytów stworzonych z istoty i istnienia<sup>52</sup>. Z pozycji arystote-

---

<sup>50</sup> Por np. Paulus Henri de Gand... s. 273—284.

lizmu istnienie substancji tłumaczy się całkowicie przez posiadaną formę<sup>53</sup>.

Kajetan rozumie dyskuje Tomasza z Awicenną jako dalszy ciąg tamtej dyskusji. Tomasz przyjmuje wprawdzie różnicę istoty i istnienia w bytach stworzonych, nie widzi jednakże, według Kajetana, potrzeby, by uwzględniać istnienie w pojęciu bytu, skoro ostateczna aktualność istoty konstytuowana jest przez elementy samejże istoty. Kajetan cytuje Awicennę w tym wypadku z drugiej ręki, za pośrednictwem Alberta i Awerroesa. Jest to fakt znamieny, ujawnia bowiem źródło nieporozumień. W omawianym wypadku nie ma rozbieżności pomiędzy arystotelizmem i Awicenną, chodzi tu bowiem nie o przyjęcie różnicy między istotą a istnieniem, lecz o rolę istnienia w bycie konkretnym i o zależność istnienia od istoty. Kajetan stoi na gruncie „arystotelizmu awicennizującego”, który uważa za stanowisko Tomasza. Od początku swego komentarza Kajetan buduje konsekwentnie koncepcję bytu jako zobiektywizowanej treści, tożsamej z opisaną przez Awicennę istotą ujętą absolutnie. W swojej koncepcji zrywa Kajetan z tak akcentowaną przez św. Tomasza etymologią nazwy „byt” i nazywa bytem przede wszystkim „istotę” Awicenny. Jest to koncepcja bytu powstała na gruncie analizy zobiektywizowanej treści pojęcia, które Kajetan uważa za fakt pierwotny, jak gdyby naturalny dla naszego intelektu.

Prace Gilsona i Paulusa wykazały dowodnie zasadniczą rolę metafizyki Awicenny w kształtowaniu się myśli Henryka z Gandawy i Dunska Szkota. Jeżeli studia nad dziejami tomizmu wykażą, że stanowisko Kajetana nie jest odosobnione, że pod presją intelektualną Henryka z Gandawy i Idziego Rzymianina już najwcześniejsi tomiści dostrzegali w myśli Tomasza głównie elementy awicenniańskie, to będziemy zmuszeni poważnie liczyć się z awicennizmem jako kierunkiem myśli późnośredniowiecznej.

<sup>51</sup> Por. E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris 1948, s. 54n.; Tł. polskie: pt. *Byt i istota*, P. Lubicz, J. Nowak, W-wa 1963, s. 48n.

## L'IDÉE DE L'ÊTRE SELON THOMAS DE VIO CAJETAN

### 1. Trois concepts de l'être et leur origine.

Cajetan affirme au début de la première question de son commentaire, que l'intellect ne prend connaissance directement que du concept universel, de 'l'universale'. Tout le problème de la connaissance de l'être se ramène ainsi à la théorie du concept de l'être. Cajetan distingue trois concepts de l'être à l'aide du critère du point de départ de leurs formations. Le premier est le concept de l'être abstrait des genres et espèces par voie d'abstraction totale. Le second est le concept métaphysique de l'être, obtenu par l'abstraction formelle, partant aussi des genres et espèces, pris comme concepts de première intention. Le troisième est le concept de l'être abstrait des êtres particuliers. Par voie d'abstraction totale, correspondant à la composition d'un tout logique de parties logiquement subordonnées, on crée des concepts de plus en plus universels, dont l'extension est de plus en plus étendue. Par voie d'abstraction formelle on abstrait des éléments formels d'entre les éléments matériels, c'est-à-dire on dégage des éléments de la compréhension du dit concept ceux, qui sont d'un certain point de vue constituants, distinctifs et déterminants.

Saint Thomas parle de l'abstraction 'totius a parte', par laquelle il entend le processus de la formation d'un tout universel et de l'abstraction 'formae a materia' — considération de la forme quantitative abstraction faite des qualités sensibles. Selon Cajetan le type de l'abstraction formelle différencie les sciences théoriques. La lettre du texte de saint Thomas admet cette interprétation du rôle de l'abstraction formelle. Seulement saint Thomas pose comme condition de sa rectitude la contingence du lien unissant l'élément matériel au formel dans l'ordre de l'existence, contingence du lien à laquelle s'oppose la nécessité dudit lien s'illustrant par l'exemple du lien unissant les formes accidentelles à leur matière: la substance. Cajetan passe sous silence (ou tout au moins ne met pas au premier plan) 'le critère existentiel' de l'abstraction formelle, celle-ci étant pour lui une opération sur la compréhension du concept accentuant à des degrés différents l'élément constituant, distinctif et déterminant de ladite compréhension.

Le troisième concept de l'être, l'être joint à la nature sensible résulte d'une double abstraction différente des précédentes. La première consiste en généralisation des imaginations par l'intellect agent. La seconde est l'oeuvre de l'intellect possible qui d'abord constate que la chose est un être, c'est-à-dire aperçoit l'être dans l'essence abstraite précédemment connue par les sens, ensuite choisit d'entre les nombreux

éléments fournis par l'intellect actif et constituant le compréhension (Pr 5 5 ss).

2). Le concept de l'être en tant que premier concept de l'intellect.

La première question du commentaire de Cajetan nous plonge dans la polémique des thomistes et des scotistes tellement caractéristique pour la faculté théologique de l'université de Padoue au tournant du XV<sup>e</sup> et du XVI<sup>e</sup> siècle. 'Occurrit dubitatio in hoc studio trita' — constate Cajetan. Gilson a remarqué que la critique faite par Duns Scot de la thèse thomiste, proclamant l'être objet premier de l'intellect n' avait pas joué chez son auteur un rôle secondaire. L'être dans toute son étendue constitue l'objet adéquat de l'intellect humain, mais l'homme dans son état actuel ne peut pas d'une façon naturelle connaître l'objet adéquat de son intellect. Tout l'enseignement de Scot sur les rapports de Dieu avec la créature dépend de cette thèse.

Cajetan identifie la question du premier objet de l'intellect avec celle de son premier concept. En délimitant l'objet de la discussion, il se réfère à la division utilisée par Scot des types de la connaissance conceptuelle de l'essence en confuse et distincte, actuelle et virtuelle. La connaissance confuse représente le domaine de la définition nominale, la connaissance distincte — celui de la définition réelle. La connaissance actuelle saisit les éléments de la compréhension du concept, la connaissance virtuelle — les genres et les espèces, que le concept logiquement supérieur au point de vue de l'extension, contient dans sa généralité. Dans l'ordre génétique la connaissance confuse actuelle est la première. C'est sur ce terrain que se déroule la querelle du premier concept intellectuel.

Selon l'opinion scotiste, la 'species specialissima' c'est-à-dire l'essence de l'espèce la plus infime au point de vue logique est le 'primum cognitum' de l'intellect. Cajetan formule, l'idée opposée en deux thèses: 1) L'intellect connaît avant tout d'une façon confuse actuelle l'être joint à la nature sensible, 2) Les concepts confus actuels des prédicats quidditatifs ne forment pas une suite rangée selon l'ordre de cognoscibilité.

En démontrant la première thèse, Cajetan traite l'être saisi dans la nature sensible comme le concept à la fois le plus simple au point de vue compréhension et le moins parfait au point de vue évidence, et pour cette raison l'opposé à la 'species specialissima' des scotistes, en tant que premier objet de l'intellect, mais en même temps il place son concept de l'être — comme les scotistes le leur — sur le plan de l'essence. La deuxième thèse accentue encore le caractère conceptuel et essentialiste du premier objet de l'intellect, démontrant que les éléments de l'essence — les prédicats ne forment aucune suite néces-

saie selon l'ordre de leur cognoscibilité. Seul l'être, en tant que prédicat quidditatif, doit être connu le premier, car il est la quasi forme la plus générale de l'intellect, son concept 'quasi naturel' (Pr. 3 2 ss, 5 7—11).

### 3) Le concept de l'être en tant que concept analogique

Dans le commentaire du premier chapitre Cajetan analyse la première des deux significations du terme 'être', données par saint Thomas. A cette occasion il explique, qu'il entend 'res existens' dans le sens de la chose appartenant en raison de son essence, à l'une des dix catégories. Là-dessus il brosse la distinction des termes 'être' et 'essence'. L'essence est ce grâce à quoi l'être appartient à une des catégories, par contre l'être est ce qui y appartient. Dans ce sens l'être se compose de l'essence et de 'l'esse'. Comme nous nous en souvenons, l'être est le concept le plus simple. La composition sus-mentionnée concerne seulement différents aspects de la compréhension indivisible de ce concept. L'être est ce qui possède l'esse et contient par la suite l'essence, aspect le plus indivisible de la compréhension du concept de l'être. Que signifie donc 'esse'? Les expressions 'hebet esse' et 'habet naturam' signifientelles la même chose?

Le concept de l'être et celui de l'essence ne sont pas des concepts logiquement supérieurs au point de vue de leur extension, notamment ils ne sont pas des concepts génériques par rapport aux catégories ou à leurs natures. Contrairement à, ce que pensait Duns Scot, 'l'être' et 'l'essence' ne désignent pas des catégories particulières indirectement par l'intermédiaire des différences spécifiques ou génériques, mais directement. En attestant Cajetan s'oppose à la thèse scotiste de l'univocité du terme 'être'. Le concept objectif de l'être, c'est-à-dire l'être objectivé en la compréhension du concept, constitue le fondement de la similitude tout au moins analogique de les êtres. C' est l' esse', c' est-à-dire 'quelque chose de réel' et qui se trouve dans les genres, différant mentalement des concepts objectifs de chaque genre. Ce n'est pas l'existence actuelle, car c'est — dit Cajetan — aussi bien 'esse quidditativum' qu' 'esse actualis existentiae'. Selon Cajetan, il suffit pour que quelque chose soit un être, que ce quelque chose possède l'essence qui décide de son appartenance à une des catégories ('esse quidditativum').

Après avoir ainsi défini l'analogie de l'être, Cajetan esquisse la théorie des types de l'analogie. A cette occasion, chose caractéristique, contrairement à la position nette de saint Thomas, il traite l'analogie de proportionnalité comme analogie exclusivement conceptuelle. A cause de l'indépendance des analogués dans leur mode de définition,

il n'y est nullement question d'un analogué principal. Dieu et la créature, infiniment différente de lui, sont unis par la relation 'habet esse' — ce qui veut dire surtout: possède l'essence — relation cachée dans la compréhension du concept de l'être. (I 14 25—29; Pr. 8 19 s; 2 21 37—38).

#### 4). Les universaux et l'essence.

Nous nous proposons d'examiner de plus près l'influence que l'analyse cajétanienne menée exclusivement dans la sphère conceptuelle, exerça sur la théorie de l'essence et de l'existence. L'universel représente au point de vue cognitif une chose qui en conséquence existe dans l'intellect en tant que son objet. Cette chose, autant qu'elle est réelle, existe aussi en dehors de l'intellect. Elle n'existe pas en dehors de l'intellect, lorsqu'elle est être de raison. Comme les exemples suivants: l'homme, le boeuf etc le montrent, la chose réelle est une nature queconque, désigné par le concept de la première intention, 'natura extra'. Le fait de se trouver actuellement dans l'intellect en tant que sujet, ne différencie pas les choses réelles et les êtres de raison. La nature même des êtres de raison détermine l'existence objective dans l'intellect comme le mode d'exister qui leur est propre. Au contraire, la nature de ce qui constitue la compréhension des concepts de la première intention, détermine l'existence en dehors de l'intellect comme son propre mode d'existence. La question étant posée ainsi, peu importe que des choses existant en dehors de l'intellect ne correspondent pas à certain concept de première intention. L'être par définition extramental, est la compréhension de ce concept.

L'histoire du terme 'chose' révélerait, semble-t-il, un des 'nerfs' les plus essentiels de l'histoire des idées. Cajetan oppose à l'être de raison la chose réelle qui par définition existe en dehors de l'intellect. Le premier codificateur du thomisme au début du XIV siècle, Armand de Belvèzer, connaissait les deux significations du terme. Cette distinction constitue pour Henri de Gand le point de départ de l'enseignement sur la vraie essence opposée aux êtres deraison. Le concept qui peut être attribué par l'intellect à plusieurs choses est, selon Avicenne, un universel. A cette occasion Cajetan exige que les choses en question existent et soient au moins deux ou qu'elles puissent tout au moins exister; seule la première exigence lui est commune avec saint Thomas. Dans le troisième cas il n'existe et ne peut exister qu'une chose.

Le chemin que suit la pensée commence avec le concept de l'être-concept universel, envisagé par Cajetan comme prouit premier de l'intellect. Ce chemin passe seulement par la distinction entre les

êtres réels et de raison. L'existence extramentale de ceux-là ne signifie nullement d'une façon directe leur existence actuelle. Les universaux de par leur nature représentent les choses sans existence, car seulement alors on peut les attribuer à plusieurs êtres (4 66—70 104—109).

#### 5). L'essence absolue.

La nature qui au point de vue cognitif représente l'être entier individuel peut être considérée d'une triple façon. 1) En sa propre nature, en sa compréhension conceptuelle, c'est-à-dire en elle-même. 2) En son existence particulière, c'est-à-dire avec ses prédicats qui lui appartiennent en raison de leur existence dans les individus. 3) En son existence dans l'intellect avec les prédicats qui lui appartiennent de ce chef. Ces trois états de la nature diffèrent à quatre points de vue. La première différence est relative au mode d'appartenance des prédicats à la nature en égard au mode d'appréhension cognoscitive. Le procédé cognoscitif, appelé abstraction formelle, ainsi que la distinction dans le monde des universaux des choses réelles d'avec les êtres de raison nous conduisent à la saisie la plus pure au point de vue intellectuel de l'essence en elle-même. Remarquons que Cajetan continue à se mouvoir dans la sphère des concepts et parle des prédicats, tandis que saint Thomas parle à ce propos de la double existence de la nature prise en elle-même et des accidents qu'elle possède de ce chef. La deuxième différence concerne l'unité et la pluralité numérique de la nature dans chacun desdits états.

La troisième différence est la suivante: la nature prise en elle-même 'nullum esse sibi vindicat', n'exige pas l'existence dans les individus, ni dans l'intellect, mais n'exclut ni l'un ni l'autre. Le contexte indique clairement que cette fois encore il ne s'agit non plus d'existence actuelle, mais du mode d'être dans les individus ou dans l'intellect sous forme de prédicat quidditatif. A la différence du langage de saint Thomas, 'esse' sans détermination ne signifie chez Cajetan presque jamais l'existence actuelle. Celui-ci dénie à la nature prise en elle-même l'esse' dans les individus ou dans l'intellect, pourtant il ne lui dénie jamais 'l'esse quidditativum' ou autrement 'l'esse essentialiae'. Au contraire, il faut entendre par 'esse essentialiae' les prédicats de l'essence constituant la nature prise en elle-même.

J. Paulus a démontré que Henri de Gand avait développé l'enseignement d'Avicenne sur la nature prise d'une façon absolue et son 'esse proprium' et fécondé par là toute la pensée du moyen âge tardif. Cela équivaut à cultiver la métaphysique sur le plan 'essentialiste'. Cela signifie aussi l'identification de l'être réel non pas avec l'être existant



actuellement, mais avec la nature objectivée, qui se distingue des êtres de raison par son appartenance à une des catégories, grâce à l'esse essentiae'. Cela signifie enfin la prépondérance de la causalité formelle sur la causalité efficiente et le refoulement à un plan bien lointain de la problématique de l'existence — conformément au style de la 'Métaphysique' d'Avicenne, l'une des deux grandes métaphysiques connues par le moyen âge (4 55 83 ss).

#### 6. L'être et les transcendants

L'essence absolue ne contient que des prédicats quidditatifs. S'il était possible d'attribuer à la nature l'être et les transcendants, ceux-ci seraient des prédicats quidditatifs et appartiendraient à la définition de l'essence; or, tout le monde le nie. Dans le cas contraire on obtiendrait une conclusion absurde, à savoir que l'homme pris en lui-même n'est pas quelque chose, n'est pas une chose ou une unité. En vue de trouver la solution, il suffit d'examiner le rapport de l'être à la nature absolue, l'être possédant la priorité sur les propriétés qui lui sont convertibles. Cajetan oppose l'opinion de saint Thomas à celle d'Avicenne, selon lequel l'être n'appartient pas à la nature prise en elle-même, étant quelque chose d'ajouté à l'essence. Il est difficile, dit Cajetan, d'apercevoir l'originalité de l'opinion de saint Thomas, qui affirme justement qu'en dehors de Dieu, rien n'est être de par son essence et que l'être ne est pas un prédicat quidditatif.

Cajetan, pour élucider cette question, recourt à la distinction introduite par les thomistes: 'ens nominaliter' — 'ens' en tant que nom est prédicat quidditatif; 'ens participialiter' — 'ens' en tant que participe présent ne l'est pas. 'Ens nominaliter' est un concept transcendantal et se divise en catégories. Cajetan, en conformité avec sa conception de l'être, interprète autrement cette distinction, son opinion n'apparaît d'ailleurs clairement que dans le texte de l'édition critique du R. P. Laurent O. P. L'édition du R. P. De Maria de 1907 ainsi qu'une quantité des historiens, ce que nous démontrons, ont lu dans le texte „ens nominaliter” au lieu d' „ens participialiter”). C' est l'ens participialiter', c'est-à-dire 'id quod est', autrement dit ce qui rentre dans une des catégories qui est un concept transcendantal et se divise en catégories. L'être compris de la sorte ne désigne que l'essence ou ligne expressément Cajetan-il est donc le prédicat de l'essence absolue. 'Ens nominaliter' n'est que la source étymologique du nom 'être' — existence. Dans ce sens l'être n'est pas évidemment — tout au moins à proprement parler un prédicat quidditatif. Selon Cajetan l'erreur d'Avicenne est là: il n'a pas suffisamment pris en considération l'ens participialiter' et, ayant pris l'être dans son sens étymologique, lui a dénié tout caractère de prédicat quidditatif.

## 7. Remarques finales

Nos analyses précédentes nous conduisent à la conclusion suivante: Dès le début de son commentaire Cajetan construit d'une façon conséquente sa conception de l'être en tant que compréhension objectivée, identique à l'essence prise en elle-même, telle que l'a décrite Avicenne. Dans sa conception Cajetan rompt avec l'éthymologie du nom être tellement accentuée par saint Thomas. Nous nous souvenons que 'esse' signifie pour lui avant tout l'appartenance à une des catégories. Pourquoi Cajetan donne-t-il le nom d'être à l'essence avicénnienne? Il parle de l'être pour garder la terminologie de saint Thomas qu'il commente. On sent nettement qu'il lui importe de prouver l'accord entre la conception de saint Thomas et la métaphysique d'Avicenne. Il interprète donc les différences qui existent entre eux comme des divergences verbales. Par contre, il ne proteste pas contre l'opinion d'Avicenne sur l'existence en tant que supplément de l'essence. C'est une conception de l'être née à la base de l'analyse de la compréhension objectivée du concept que Cajetan considère comme un fait premier, quasi naturel de notre intellect.

Les travaux de Gilson et de Paulus ont démontré le rôle principal de la métaphysique d'Avicenne dans la formation de la pensée de Henri de Gand et de celle de Duns Scot. Si les études sur l'histoire du thomisme démontrant que l'attitude de Cajetan n'est pas isolée, si-ce qu'on est en droit de supposer à présent — déjà les premiers thomistes, sous la pression intellectuelle d'Henri de Gand et de Gilles de Rome, n'apercevaient chez saint Thomas que les éléments avicénniens de sa pensée, nous serons obligés à considérer l'avicénnisme comme un courant prépondérant de la basse scolastique.