

# Stanisław Ziemiański

---

## Próba reinterpretacji "Trzeciej drogi" św. Tomasza z Akwinu

---

Studia Philosophiae Christianae 13/2, 145-161

---

1977

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.

STANISŁAW ZIEMIAŃSKI

## PRÓBA REINTERPRETACJI „TRZECIEJ DROGI” ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Wprowadzenie. 2. Trzy typy możliwości. 3. Szanse zastosowania możliwości absolutnej do argumentu z przygodności. 4. Zastosowanie pojęcia możliwości absolutnej do „trzeciej drogi”.

### 1. Wprowadzenie

„Trzecia droga” św. Tomasza z Akwinu, zwana także argumentem z przygodności, wychodzi z przeciwstawienia tego co możliwe i konieczne — *e possibili et necessario*<sup>1</sup>. Chodzi tu oczywiście nie o możliwość logiczną, czyli niesprzeczność cech, lecz o możliwość ontologiczną, inaczej możność, oraz o konieczność ontologiczną, która jest przeciwieństwem możliwości, ponadto o konieczność nie hipotetyczną, warunkową, lecz o konieczność braną absolutnie, czyli taką, której negacja byłaby negacją bytu w jakimś aspekcie. Arystoteles określa konieczność słowami: „Konieczne jest to, co nie może być inaczej”.<sup>2</sup> I odwrotnie, możliwe jest to, co istniejąc wprawdzie aktualnie, dopuszcza nieistnienie. Stąd, jak widać, ważna dla zrozumienia możliwości i konieczności jest analiza niebytu. Jest ona niezbędna, ponieważ „niebyt”, podobnie jak „byt” i „zmiana” to wyrażenia analogiczne, czyli naturalnie wieloznaczne, dopuszczające wiele sensów.

<sup>1</sup> Por. *S. c. Gent.* I, c. XV; I, II, c. XV; *S. Th.*, qu. 2, a. 3.

<sup>2</sup> *Met.* V 5, 1015<sup>a</sup>34; Por. tamże, IV 5, 1010<sup>b</sup>28; VI 2, 1027<sup>b</sup>29; XI 7, 1072<sup>b</sup>12. Zob. S. Mazierski: *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958; W. Miller: *Aristotle on Necessity, Chance and Spontaneity*, "The New Schol.", 47(1973), 204—213; A. Platinga: *The Nature of Necessity*, London 1974.

Gruntowną analizę „trzeciej drogi” przeprowadził już ks. Kazimierz Kłósak<sup>3</sup> i nie ma potrzeby powtarzać tego, co już znane. Nie mniej, wydaje się, że można do jego rozważań dodać kilka głos marginalnych tak w analizie punktu wyjścia, jak i w krytyce toku rozumowania Tomaszowego oraz zaostrzyć ocenę przez wskazanie ukrytych założeń argumentu. Niedawno podjął zagadnienie argumentu z przygodności także ks. Stanisław Kowalczyk<sup>4</sup>, podkreślając, podobnie jak ks. K. Kłósak, aspekt antropologiczny. Trzeba więc i do jego stanowiska się ustosunkować.

## 2. Trzy typy możliwości

Zacznijmy analizy od typologii możliwości ontologicznej, relatywizując ją od porządków bytu i odpowiednio niebytu. W zależności od trzech porządków bytu jawią się trzy typy możliwości, czyli przygodności ontologicznej: możliwość względna w dwóch odmianach — przypadłościowej i substancjalnej oraz możliwość absolutna.

a) Możliwość przypadłościowa<sup>5</sup> jest zrelatywizowana do nieistnienia przypadłościowego. Możliwym w tym sensie jest to, co posiada pewną przypadłość, ale może ją utracić, lub jej nie posiada, ale może uzyskać.

b) Możliwość substancjalna<sup>6</sup>, zrelatywizowana do nieistnienia substancjalnego, jako tej a nie innej substancji. Możliwym w tym sensie jest to, co posiada określoną formę substancjalną, ale może ją utracić, a przyjąć inną, lub to, co nie posiada określonej, danej formy, ale może ją osiągnąć.

<sup>3</sup> Zob. *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, 99—128; Tenże, *Zagadnienie przygodności człowieka*, w: *Abj poznać Boga i człowieka*, cz. II, *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, 51—60.

<sup>4</sup> *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*, „Roczn. Fil. KUL”, 21(1973)1, 29—46.

<sup>5</sup> U Arystotelesa zwana możliwością względną; por. *Met.* IX 8, 1050<sup>b</sup>14—17. Por. ks. K. Kłósak, art. cyt., s. 58; G.W. Leibniz: *Théodicée*, cz. I, n. 7, Paris 1866, 104.

<sup>6</sup> U Arystotelesa zwana możliwością bezwzględną; tamże.

c) Możliwość absolutna <sup>7</sup> jest zrelatywizowana do nieistnienia całkowitego (ouk on — w przeciwieństwie do me on). Utrata istnienia w tym porządku równa się całkowitemu unicestwieniu, udzielenie zaś istnienia to tyle co stworzenie danego bytu.

Zanalizujmy po kolei każdy z tych sensów możliwości.

Ad a) Możliwość przypadłościowa będzie miała sens tylko wtedy, gdy potrafimy uzasadnić złożenie bytów z substancji i przypadłości jako jeden z wypadków złożenia z aktu i możliwości. Należy przede wszystkim odrzucić tezę, jakoby istniały same tylko przypadłości <sup>8</sup>, tezę, która zdradza wpływ fenomenalizmu kantowskiego. Łatwiej już przyjąć tezę, że istnieje jedna lub wiele substancji, a nie istnieją wcale przypadłości (teza reistyczna), chociaż pogląd taki musi się uporać ze wszystkimi zarzutami, na jakie jest narażony mechanicyzm <sup>9</sup>. Gdy idzie o ilość substancji istniejących, to teza uznająca, że cały świat jest jedną substancją, kłóci się z poczuciem, jakie ma każdy człowiek, że przynajmniej on sam jest substancją odrębną od reszty świata. A gdyby nawet uznało się człowieka za integralną część świata, to wydaje się, że można w argumentacji powołać się jeszcze na mnogość indywidualnych części materialnych <sup>10</sup>. Wątpliwość co do tej indywidualności budzi fakt, że cząstki

---

<sup>7</sup> Nieznana Arystotelesowi. Ks. S. Kowalczyk trafnie nazywa tę możliwość (przygodność) egzystencjalną lub radykalną; por. art. cyt., 44.

<sup>8</sup> Por. A. E. Taylor: *Elements of Metaphysics*, London — New York 1961, 138—139; B. Russell: *My Philosophical Development*, London — New York 1959, 161. Krytykę tego stanowiska przeprowadza A. B. Stępień: *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, 91.

<sup>9</sup> Por. A. B. Stępień, tamże 89.

<sup>10</sup> Posługując się terminologią brzmiącą fizykalnie, nie traktuję jej wyrażań tak, jak są one używane w fizyce, lecz nadaję im sens bytowy, traktując odpowiedniki terminów fizykalnych jako pewne rzeczywistości, dane do interpretacji filozoficznej, przy czym świadomie unikam formalizowania matematycznego, charakterystycznego dla fizyki. Podobnie postępuje pod tym względem ks. S. Mazierski: *Problem substancjalizmu u podstaw rzeczywistości fizycznej*, Lublin 1955. Chodzi w tej uwadze o uniknięcie zarzutu nieprawomocnego przechodzenia z rodzaju na rodzaj, na co w swej teorii nauki zwracał już uwagę Arystoteles.

mają swe przedłużenie w polach, przenikających się wzajemnie. Jednak i tu należy zauważyć, że nie jest to całkowite rozmycie granic, bo pola tylko interferują z sobą, a nie mieszają się; można więc wskazać granice między polem należącym do jednej cząstki, a polem należącym do drugiej, a konsekwentnie między samymi cząstkami.

Próba znalezienia przykładów na niewątpliwe złożenie bytu z substancji i przypadłości nie jest łatwa. Nie można opierać się tu na przednaukowej wizji świata i traktować jako przypadłości np. barwy, dźwięki, czy nawet wymiary, ponieważ nie jest wykluczone, że są to istotne właściwości substancji. Może jednak wolno uznać za przypadłości takie modyfikacje substancji materialnych, jak: pęd, moment obrotowy, drgania oscylacyjne w sieciach krystalicznych (zwane przez fizyków quasi-cząstkami) itp. zjawiska. Podstawą do realnego odróżnienia tych cech jest fakt, że ich wartości się zmieniają, choć nie zmienia się substancja, która je posiada i że są posiadane przez wiele substancji różnogatunkowych dystrybucywnie.

Dopiero po uzasadnieniu realności struktury substancjalno-przypadłościowej można mówić o względnej przypadłościowej możliwości, czyli przygodności. Tak np. możliwą przypadłościowo byłaby cząstka posiadająca pęd czy moment obrotowy, a może także ładunek elektryczny, ponieważ nie tracąc swej substancjalnej tożsamości cząstka ta może ten pęd, moment czy ładunek utracić, ewentualnie zyskać inny. Fakt złożenia bytów z substancji i przypadłości, obok roli, jaką spełnia tu w typologii możliwości, przynosi ponadto i tę korzyść, że wzbogaca wielość bytów dzięki różności kategorii, wielość przydatną później w dalszych krokach dowodowych, co uwidoczni się poniżej, najpierw w uwagach ad c), a następnie w punkcie 3.

Ad b) Możliwość substancjalna ujawnia się w zmianach głębokich, kiedy to substancja traci swoją tożsamość i przechodzi w gatunkowo różny byt substancjalny. Możliwość ta jest zapodmiotowana w strukturze hylemorficznej, czyli zakłada złożenie z materii i formy substancjalnej. Złożenie to można uzasadnić także, niezależnie od faktu zmian substancjalnych, w

oparciu o jednostkowo-gatunkowy sposób bytowania substancji materialnych. Jeśli mianowicie dany gatunek zawiera wiele jednostek, to można uznać, że forma gatunkowa uwielokrotnia się dzięki podłożu (materii), w którym się realizuje<sup>11</sup>. Jeśli za substancje uznamy np. czątki elementarne subatomowe, to ich istnienie jako tych cząstek nie jest zagwarantowane na stałe. Przez zadziaływanie energią na nie mogą one zmienić swoją strukturę i stać się innymi gatunkowo cząstkami; to samo dzieje się przy emisji energii przez czątki. Czym konkretnie jest podłoże, dzięki któremu czątki w tym samym gatunku są wielorakie, trudno określić. W nim w każdym razie tkwi potencjalność substancjalna.

Ad c) Możliwość absolutna nie jest nam dana eksperymentalnie, lecz jest tylko wyrozumowana. Nie doświadczamy bowiem bezpośrednio odpowiadających tej możliwości zmian radykalnych, czyli metafizycznych, jakimi są podleganie stworzeniu i unicestwieniu. Podczas gdy na zmiany przypadłościowe i substancjalne mamy wpływ, możemy je zapoczątkować, przyśpieszyć, zahamować, odwrócić, na zmiany radykalne takiego wpływu nie mamy. Zmiany te, gdybyśmy je obserwowali, dotyczyłyby nie bytu takiego (zmiana przypadłościowa) ani tego (zmiana substancjalna), lecz bytu jako takiego. Tamte zmiany można by nazwać przekonstruowaniem bytu, ta zmiana decyduje o jego istnieniu lub nieistnieniu całkowicie. Skoro jednak zmiany radykalne są nam niedostępne w doświadczeniu, pozostaje dla uzasadnienia możliwości absolutnej druga podstawa, mianowicie struktura istnieniowo-istotowa bytów ograniczonych i wielorakich.

Punktem wyjścia w uzasadnieniu tej struktury jest stwierdzenie wielości najogólniej pojętej, tzn. zarówno wielości bytów jednostkowych, jak też gatunków i kategorii bytu, o czym wspomniano wyżej. Trzeba więc przewyciężyć monizm absolutny w sensie parmenidesowskim czy spinozjańskim. Można to uczynić przez uznanie człowieka za byt indywidualny, róż-

---

<sup>11</sup> Por. A. van Melsen: *Filozofia przyrody*, Warszawa 1968, 146—158.

ny od otaczającego świata, opierając się na świadomości tej różnicy. A gdyby to kogoś nie przekonywało, to może wystarczyłoby odwołanie się do indywidualności cząstek, atomów lub elementarnych cząstek subatomowych<sup>12</sup>. Wykazawszy, że istnieją różne indywidua lub różne ich gatunki i kategorie, zadajemy sobie pytanie, jak wyjaśnić metafizycznie tę wielość i różnorodność. Otóż najlepiej tłumaczy się ją za pomocą złożenia bytów wielorakich i ograniczonych z nowej poza uprzednio wymienionymi pary składników bytowych, będących najgłębszą i najpowszechniejszą realizacją złożenia z aktu i możliwości, a mianowicie istoty i istnienia, między którymi zachodzi różnica realna mniejsza. Różnica ta zawiera ten sens, że istota i istnienie jako współczynniki konstytuujące byt indywidualny nie są tożsame z sobą, jakkolwiek fizycznie są nierozdzielne i nie są zdolne do samodzielnego istnienia. Wielość indywiduów i gatunków jest możliwa dlatego, że rozmaite istoty pozwalają na uwielokrotnienie istnienia. Dzięki istocie istnienie realizuje się w różnych stopniach i typach bytu. To złożenie warunkuje również możliwość unicestwienia lub stworzenia bytów z niczego, a także konieczność ciągłego ich podtrzymywania w istnieniu ze strony Boga, skoro w aktualnie istniejących bytach ograniczonych istnienie nie należy do ich istoty, lecz jest z nią tylko faktycznie, przygodnie związane w jedną całość. Nie należy zaś do nich dlatego, ponieważ żadna z tych istot nie ma wyłączości istnienia, skoro prócz niej istnieją także inne istoty.

### 3. Szanse zastosowania możliwości absolutnej do argumentu z przygodności

Z wymienionych trzech typów możliwości bytowej najbardziej odpowiedni do zbudowania argumentu *e possibili* wydaje się ten trzeci. Możliwość względną, zarówno przypadłości-

<sup>12</sup> Nie sięgam do hipotetycznych kwarków, ponieważ najprawdopodobniej nie istnieją one nigdy samodzielnie, lecz zawsze wchodzi w skład jakichś cząstek subatomowych, nie są więc indywiduami, lecz raczej substratem dla struktury cząstek.

wą, jak substancjalną, można przynajmniej bezpośrednio, wyjaśnić przyczynami wewnątrzświatowymi. Dopiero ostateczne wyjaśnienie uzyskiwałyby w Przyczynie Pierwszej. Tymczasem możliwość absolutna od razu prowadzi do przyjęcia Bytu Koniecznego. Ponadto, jako bardziej metafizyczna, wymaga prostszych założeń, mniej uwikłanych w prawa kosmologiczne. Rodzi się jednak wątpliwość, czy tak zinterpretowana przygodność bytu nie sprawi, że „trzecia droga” stanie się równoważna „czwartej”? Wydaje się, że nie. W „czwartej drodze” (ze stopni bytu) akcent spoczywa na doskonałościach w porządku istoty (rzecz, jedność, dobro, prawda), chociaż nie zapomina się przy tym, że to istoty istniejące<sup>13</sup>, natomiast w „trzeciej drodze” kładzie się nacisk na istnienie, które nie ma charakteru treściowego i jest niepojęciowalne, oraz na jego odrębność (realną mniejszą, czyli metafizyczną) od istoty.

Niesamodzielny charakter bytów radykalnie przygodnych uwidocznia się w ich strukturze. Byty ograniczone i wielorakie są bowiem same z siebie tylko możliwe, a nie aktualne, ponieważ ich istnienie, jako faktycznie tylko, a nie konieczne związane z daną istotą, trzeba uznać za dodane do niej: a sytuacja taka rodzi pytanie o rację dostateczną tego złożenia. Powiązanie elementów z natury sobie obcych musi się dokonywać dzięki przyczynie zewnętrznej, podobnie zresztą jak to ma miejsce w dwóch pierwszych typach możliwości, z tą różnicą, że tam zmiany w danym bycie sprawiała energia bytów sąsiednich, tutaj tę funkcję musi pełnić przyczyna transcendentna, różna od wszystkich bytów skończonych. Gdyby bowiem ta przyczyna była sama bytem ograniczonym, to znów podlegałaby temu samemu prawu, co byty, które miałyby wyjaśnić. Tylko byt nieskończony ma w sobie samym rację swego istnienia i może je udzielać innym bytom bez uszczerbku

---

<sup>13</sup> Dlatego nie należy się obawiać esencjalizmu w „czwartej drodze”, zob. M. Gogacz: *Poszukiwanie Boga. Wykłady z metafizyki absolutnego istnienia*, Warszawa 1976, 106; „Podziwiając te interpretacje, które są tylko interpretacjami, boję się, że czwarta droga jest niedozwolonym przejściem ze stwierdzenia treści do faktu istnienia.”



dla siebie, nie wywołując przy tym kolejnego pytania o rację swego istnienia.

Inna różnica między „trzecią” i „czwartą drogą” polega na tym, że w „czwartej drodze” dowodzi się istnienia jednego i nieskończenie doskonałego Bytu na podstawie stwierdzenia doskonałości rozproszonych i ustopniowanych. To rozproszenie i ustopniowanie świadczy o ich nieabsolutności. Szuka się więc takiego bytu, w którym te doskonałości mogłyby partycypować. Obracamy się tu raczej w kręgu przyczyn formalnych czy wzorczych. Natomiast w „trzeciej drodze” kładzie się nacisk na różnice między istnieniem i istotą, na względną nie-otożsamość tych czynników, które, chociaż przynależne do siebie i będące w relacji wzajemnej, nie warunkują się w sposób zdeterminowany. Znaczy to, że ani istota sama z siebie nie wymaga istnienia, ani istnienie samo z siebie nie jest zdeterminowane do tej czy innej określonej istoty. Istnienie jest w pewnym sensie jedno, istoty są wielorakie i tylko dzięki różnorodności istot istnienie uwielokrotnia się i modyfikuje, nabiera różnych odcieni i stopni; istota natomiast urealnia się dzięki istnieniu<sup>14</sup>.

Przyjmując za podstawę „trzeciej drogi” przygodność radykalną, czyli możliwość absolutną, wybraliśmy spośród ośmiu sensów przygodności, proponowanych przez Tomistów, a omówionych przez R. Foryckiego<sup>15</sup>, sens pierwszy, tzn. że przygodnym jest ten byt, którego istota różni się realnie (różnicą realną mniejszą) od istnienia. Jest to, jak się zdaje, sens podstawowy, zakładany w ten czy inny sposób obiektywnie przez następne.

Zdaniem ks. K. Kłósaka, z tą koncepcją przygodności spotykamy się już u G. W. Leibniza<sup>16</sup>. Jednak analiza tekstów tego filozofa nie wydaje się potwierdzać tej opinii.

<sup>14</sup> Por. *II Sent.*, d. 1, a. 1; *Mandonnet*, II, 12 nast.; *S. c. Gent.*, II, a. 15.

<sup>15</sup> *Teorie przygodności we współczesnym Tomizmie*, „*Studia Phil. Christ.*”, 9(1973)2, 26 nast.

<sup>16</sup> Zob. art. cyt., s. 57.

1° Przygodność u Leibniza dotyczy treści, układów, stanów, a nie istnienia. Świadczyć by o tym mogły następujące teksty: „Bóg jest pierwszą racją rzeczy, ponieważ one, będąc ograniczone, jak wszystko co widzimy, są przygodne i nie mają w sobie niczego, co by czyniło ich istnienie koniecznym. Oczywiście jest bowiem, że czas, przestrzeń i materia, zjednoczone i jednorodne w sobie i obojętne na wszystko, mogły otrzymać całkiem inne ruchy i kształty i w innym porządku”<sup>17</sup>. „Otóż jest oczywiste, że z tego właśnie źródła emanują ciągle wszystkie rzeczy istniejące, że są one i były jego tworam, ponieważ nie można zrozumieć, w jaki sposób taki raczej, a nie inny stan świata, stan dzisiejszy raczej niż jutrzejszy, mogłyby pochodzić od samego świata”<sup>18</sup>. W niektórych tekstach wiąże się nawet przygodność z ruchem: „Otóż tej racji istnienia wszechświata nie można znaleźć w serii bytów przygodnych, tzn. ciał i ich obrazów w duszy, a to dlatego, że nie można znaleźć racji ruchu, a tym bardziej ruchu takiego, w materii, ponieważ materia jest sama z siebie obojętna wobec ruchu i spoczynku oraz wobec ruchu takiego czy innego”<sup>19</sup>.

2° Konieczne metafizycznie wg Leibniza jest to, „czego przeciwieństwo jest niemożliwe, tzn. implikuje sprzeczność”, fizycznie konieczne — to, „czego przeciwieństwo implikuje niedoskonałość lub absurd moralny”<sup>20</sup>. Stąd wniosek, że operuje

---

<sup>17</sup> *Théodicée. Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, n. 7, *Oeuvres philosophiques de Leibniz avec une introduction et des notes par M. Paul Janet*, Paris 1866, t. II, 104. Por. *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié...*, n. 5, tamże 429; *Monadologie*, n. 36, tamże 599.

<sup>18</sup> *De l'origine radicale des choses*, tamże 550. Por. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 7, tamże 612; n. 10, tamże 613; *Monadologie*, n. 33, tamże 599.

<sup>19</sup> *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 8, tamże 613.

<sup>20</sup> *De l'origine radicale des choses*, tamże 546 i 548. Por. *Théodicée. Essais sur la bonté*, II, n. 174, tamże 242 (np. kąć prosty w półkolu); III, n. 282, tamże 320; III, n. 367, tamże 377; *Réflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié...*, n. 3, tamże 426; *Remarques sur le livre de l'origine*

on pojęciem konieczności logicznej a nie ontologicznej, co zresztą widać jasno choćby z następującego tekstu: „Można powiedzieć w pewnym sensie, że jest rzeczą konieczną, by święci nie grzeszyli (...), lecz ta konieczność nie jest przeciwstawna przygodności; nie jest to ta konieczność, którą nazywamy logiczną, geometryczną lub metafizyczną, której przeciwieństwo implikuje sprzeczność”<sup>21</sup>. Leibniz ma esencjalną koncepcję bytu. Dla niego istotami (realnymi!) są *possibilia*, czyli niesprzeczne treści, które stają się bytami istniejącymi, gdy uzyskują aktualność<sup>22</sup>.

3° Określenie Boga jako tego, który „jest bytem koniecznym, w którego istocie zawiera się istnienie”<sup>23</sup>, sugerowałoby, że przynajmniej tu Leibniz stosuje teorię złożenia bytu przygodnego z istoty i istnienia. Tak jednak nie jest. Leibniz chce tylko powiedzieć, że istota Boga jest nie do pomyślenia bez włączenia w nią istnienia, ponieważ Bóg to „byt konieczny, który ma w sobie rację swego istnienia”<sup>24</sup>. „Ponieważ ostateczną podstawą powinna być rzecz odznaczająca się koniecznością metafizyczną i ponieważ racji istnienia należy szukać tylko w czymś istniejącym, przeto musi istnieć jakiś byt jeden, metafizycznie konieczny, czyli taki, którego istotą jest istnienie”<sup>25</sup>. Są to wypowiedzi w duchu ontologicznego argumentu św. Anzelm, którą to formę argumentacji sam Leibniz stosuje, korzystając, jak mówi, z faktu, że „jedynie Bóg, byt konieczny, ma ten przywilej, że musi istnieć, jeśli jest możliwy”<sup>26</sup>.

---

*du mal*, n. 14, tamże 454; *La cause de Dieu plaidée par sa justice*, n. 21, tamże 485.

<sup>21</sup> *Théodicée. Essais sur la bonté...*, III, n. 282, tamże 320; Por. III, n. 349, tamże 363; *De l'origine radicale des choses*, tamże 548; *Principes de la nature...*, n. 11, tamże 614.

<sup>22</sup> Por. *Monadologie*, n. 43 i 44, tamże 600.

<sup>23</sup> *Monadologie*, j.w.

<sup>24</sup> *Théodicée. Remarques sur le livre de l'origine du mal*, n. 6, tamże 444.

<sup>25</sup> *De l'origine radicale des choses*, tamże 547.

<sup>26</sup> *Théodicée. Remarques sur le livre de l'origine du mal*, n. 6, tamże 444; *Monadologie* n. 45, tamże 601.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że koncepcja przygodności u Leibniza raczej nie odpowiada Tomaszowej, a ponadto jego argumentacja nie przekonuje.

Inne, proponowane przez Tomistów sensy przygodności, także mają swoje braki. Pomijając te koncepcje przygodności, które z samej swej natury nie nadają się na punkt wyjścia argumentu na istnienie Boga, jak np. przygodność w sensie wirtualnej lub logicznej różnicy między istotą a istnieniem oraz przygodność w sensie zależności bytu od Boga (gdzie istnienie Boga się zakłada!), inne sensy są wtórne i posiadają słabe strony, na które zwrócimy uwagę przy krytyce Tomaszowej formy argumentu; nie mają więc szansy zastosowania.

Pozostaje jeszcze ogólniejszy problem, dotyczący potrzeby reinterpretacji „trzeciej drogi”. Myśl o zastosowaniu złożenia z istoty i istnienia do argumentu z przygodności pojawiała się już nieraz. Taką możliwość widział np. L. Rougier<sup>27</sup>, odrzucił ją jednak, ponieważ nie mógł pojąć, jak mogą się różnić realnie zasady konstytutywne bytu, sądząc, że realnie mogą się różnić tylko byty kompletne, samodzielnie istniejące. Także W. Brugger definiuje przygodność w ten sam sposób: „Co jest złożone z istoty i istnienia, jest metafizycznie przygodne i uprzyczynowane”<sup>28</sup>. Nie wykorzystuje on jednak tej koncepcji przygodności w pełni, a ponadto uznaje za poprawną argumentację św. Tomasza w „trzeciej drodze”. Ks. K. Klósak pisze wiele o tym, że fakt różnicy między istotą i istnieniem jest podstawowy dla zrozumienia przygodności<sup>29</sup>, ale wyraża się tak, jakby sprawę istnienia i nieistnienia ograniczał do bytu tego, a nie jako takiego i wiązał przygodność ze zmiennością substancjalną, a nie radykalną: „Gdyby bowiem istnienie — pisze on — należało do naszej istoty, musielibyśmy zawsze istnieć i nie wchodziłaby zupełnie w rachubę możliwość naszego nieis-

---

<sup>27</sup> Zob. K. Klósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, 125.

<sup>28</sup> *Theologia naturalis*, Barcinone 1964, 69.

<sup>29</sup> Zob. art. cyt., s. 57—59.

tnienia”<sup>30</sup>. Interpretacja ta przypomina bardzo koncepcję Leibniza. W proponowanej obecnie reinterpretacji przierzucamy akcent z faktu zmian na momenty strukturalne.

#### 4. Zastosowanie pojęcia możliwości absolutnej do „trzeciej drogi”

Zanim zreinterpretujemy „trzecią drogę” św. Tomasza, należy zastanowić się, co w niej jest słuszne, a co należałoby odrzucić. Pierwsze pytanie dotyczy tego, co miał na myśli św. Tomasz, mówiąc, że istnieją byty możliwe, ponieważ wiele rzeczy w świecie powstaje i ginie. O jaką możliwość mu chodziło? Ks. K. Kłósak słusznie twierdzi, że „św. Tomasz miał na uwadze możliwość istnienia i nieistnienia materii pierwszej w połączeniu z określoną formą substancjalną a nie możliwość zaistnienia na nowo całego konkretnego bytu materialnego oraz możliwość jego całkowitej anihilacji”<sup>31</sup>. Do argumentów ks. K. Kłósaka warto dodać ten, że terminologia św. Tomasza odpowiada tutaj terminologii arystotelesowskiej. Dla Arystotelesa zaś powstawanie i giniecie ogranicza się do zmiany substancjalnej<sup>32</sup>. Następnie, że św. Tomasz nawiązuje w ciągu argumentacji „trzeciej drogi” do tekstu *Metafizyki*, IX 8, 1050<sup>b</sup>11; 18—19, który brzmi: „Co więc możliwe, to może być lub nie być [...], a co może nie być, to zdarza się, że i nie jest. [...] A zatem nic z rzeczy niezniszczalnych w sensie ścisłym nie jest w możliwości w porządku substancji. [...] Nie jest w możliwości żaden byt konieczny, a takimi właśnie są byty pierw-

<sup>30</sup> Tamże, s. 57. Por. *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, 127—128. Przeniesienie dowodu na płaszczyznę antropologiczną, jakie proponują ks. K. Kłósak i ks. S. Kowalczyk, ma swoje dobre strony, ale nie usuwa całkowicie słabych punktów argumentacji św. Tomasza, bo nie wybór gatunku bytów jest tu istotny, ale raczej analiza bytu przygodnego jako takiego, niezależnie od przynależności do tego czy innego gatunku.

<sup>31</sup> *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, 104.

<sup>32</sup> Por. *Fiz.* V 1, 224<sup>b</sup>7—10; 225<sup>a</sup>12—<sup>b</sup>3. Ks. S. Kowalczyk słusznie pisze w art. cyt., s. 37, „iż św. Tomasz w argumentie kontyngencyjnym wychodzi z faktu czasowego ograniczenia bytów przygodnych w ich istnieniu”.

sze, gdyż inaczej w ogóle by nic nie było”. I w tym tekście Arystoteles bierze pod uwagę tylko konieczność substancji i przeciwną jej niekonieczność, czyli przygodność substancji. O całkowitym unicestwieniu Arystoteles nic nie wie. Słusznie więc można wnosić, że i św. Tomasz wiąże przygodność bytu ze zmianą substancjalną i ją ma na myśli, gdy mówi o powstawaniu i ginieciu bytów. Gdyby chodziło mu o stwarzanie i unicestwianie, to by jasno to wyraził w tekście dowodu. W takim razie w tym ujęciu byt substancjalny traci istnienie w zmianie substancjalnej jako ten byt, kiedy zanika forma, z którą to istnienie było związane. Bytowość kurczy się jak gdyby do nicości, przechodzi przez moment krytyczny, kiedy nie ma już bytu poprzedniego A, a nie ma jeszcze bytu następnego B. W końcu pojawia się nowa substancja. Do jakiego gatunku ta substancja (byt B) będzie należeć, to zależy zarówno od tzw. *dispositio ultima*, zawartej w bycie A, jak również od przyczyny sprawczej, dzięki której następuje zmiana. Celowo powiedziano wyżej: „jak gdyby do nicości”, aby podkreślić, że nie jest to nicość absolutna. Naprawdę nie dochodzi nigdy do momentu, w którym by nie pozostawało nic zgoła z bytu A. Z jednej strony, filozoficznie biorąc, pozostaje materia pierwsza, która nie jest wprawdzie zdolna do samodzielnego istnienia, bo nie istnieje bez formy, a forma bez istnienia, nie jest jednak również nicością, tylko możliwością w porządku istoty, korelatywną do formy. Jest to tylko nie-forma, a nie nie-byt<sup>33</sup>. Z drugiej strony, rozpatrując tę

<sup>33</sup> Sprawa określoności materii jest ciągle dyskutowana; zob. Walter Leszl: *La materia in Aristotele*, „Rivista di Storia della Filosofia”, 28 (1973), 380—401; 29 (1974), 144—170. Autor ten jest zdania, że materia jest aktywna, ponieważ żąda takiej, a nie innej formy. Według o. U. Degl’Innocenti OP bytem względnie koniecznym (*necessarium ab alio*), który występuje w argumentacji św. Tomasza, jest materia pierwsza, niezniszczalna (na Kongresie Tomistycznym w 1950; zob. *La validità della III via*, „Doctor Communis”, 1 (1954), 41—70). Pomijając kwestię, czy ta interpretacja myśli św. Tomasza jest słuszna, wskazuję na zbieżność stanowiska co do trwania materii. Ks. K. Kłósak, który obawia się reifikacji materii, ma tu odmienne zdanie. Nie można jednak zgodzić się

sprawę empiriologicznie, powinniśmy się liczyć z zasadą zachowania, która w granicach przyczyn naturalnych, ograniczonych nie dopuszcza unicestwienia. Jeślibyśmy zinterpretowali bliżej nieznanie podłoże zmian, przejawiające się w efektach masowych i energetycznych, jako arystotelesowską materię przemian substancjalnych, to według zasady zachowania to podłoże nie ginie, tylko wchodzi w coraz to nowe struktury.

W takim razie, na płaszczyźnie zmian substancjalnych trudno mówić, że byt możliwy, aby był naprawdę możliwy, musi kiedyś przestać istnieć i że gdyby istniały tylko tego rodzaju byty, to wszystko musiałyby kiedyś przestać istnieć. Kiedy Arystoteles domaga się obok bytów możliwościowych także bytu koniecznego, to ma na myśli jedynie to, że to co możliwościowe pozostaje zawsze możliwościowe, jeśli nie zadziała nań czynnik aktualny; wyraża się w tym zasada, że akt jest wcześniejszy od możliwości. Stąd też wniosek ostateczny „trzeciej drogi” św. Tomasza, w takiej formie, jaką znamy, jest za szeroki w stosunku do przesłanek. Przesłanki upoważniają nas tylko do stwierdzenia, że nie mogą istnieć same byty możliwe, tzn. nieaktualne, bo wtedy nie byłoby żadnego sposobu ich uaktualnienia, skoro nie istniałaby przyczyna, która byty możliwe mogłyby przeprowadzić z możliwości do aktu, lecz że musi istnieć przynajmniej jeden byt konieczny, czyli aktualnie istniejący. Tymczasem św. Tomasz wyprowadza wniosek, że istnieje tylko jeden taki byt, chociaż do tego nie uprawniają go przesłanki, które nie wykluczają istnienia wielu bytów aktualnych równocześnie. Na wniosek, jaki rzeczywiście płynie z tych przesłanek mogą się zgodzić nawet ateiści, którzy także

---

z jego tezą, że „byt konkretny, jakim my jesteśmy, albo jest przygodny w swym całokształcie, albo nie jest przygodny zupełnie” (art. cyt., s. 60), bo np. dusza ludzka po śmierci jest niezniszczalna co do substancji, a zmienna w swych przypadłościach duchowych, w aktach psychicznych. Podobnie wiemy, że byty materialne są zmiennie w porządku przypadłościowym i substancjalnym, ale czy są zmiennie w porządku bytu? Tu właśnie leży cały problem.

przyjmują świat wiecznie aktualny, bo niezniszczalny, a konsekwentnie niestwarzalny.

Omawiając ten punkt dowodu, ks. S. Kowalczyk<sup>34</sup> zwalcza wysuwaną przez wielu trudność, że „czasowe ograniczenie trwania poszczególnych jestestw nie upoważnia automatycznie do wniosku, że ich suma musi stanowić czasokres skończony”. Jego zdaniem zarzut ten jest niesłuszny, bo „pomija milczeniem istotny problem genezy bytu przygodnego”. „Powolywanie się na zasadę *corruptio unius est generatio alterius* jest niesłuszne, gdyż stosuje się ona do istniejącego już świata. Kosmos, jako najliczniejszy nawet zespół bytów przygodnych, nie tłumaczy się immanentnie”. Otóż, w świetle tego, cośmy powiedzieli wyżej, odpowiedź ta nie zadowala, bo właśnie istotnym problemem całego argumentu jest sprawa genezy otaczającego nas świata i aby ten problem rozwiązać, trzeba odpowiedzieć, czy ten świat jest całkowicie i radykalnie przygodny czy nie. Zakładać z góry tego nie można, lecz trzeba znaleźć niewątpliwy znak przygodności.

Inaczej przedstawia się sprawa, gdy zastosuje się do dowodzenia przygodność radykalną, czyli możliwość absolutnego nieistnienia. Argumentacja ta doprowadza do wykluczenia wszelkiej nieprzygodnej aktualności poza Bogiem, a ponadto nie dopuszcza do przyjęcia wielości bytów obsolutnie koniecznych, ponieważ jakakolwiek wielość zakłada ograniczoność i jej wewnętrzną rację w postaci złożenia z istoty i istnienia, które to złożenie nie da się pogodzić z absolutnością. Byt złożony z istoty i istnienia domaga się zewnętrznej przyczyny, którą ostatecznie i to już bez pośrednictwa innych bytów podobnie złożonych jest Byt niezłożony, nieskończony i konieczny. Ten Byt nie ma w sobie żadnej możliwości nieistnienia, ponieważ jest czystą aktualnością.

Sprawą do dyskusji byłoby pytanie, czy takie ujęcie jest, jeszcze reinterpretacją, czy ma coś wspólnego z „trzecią drogą” czy już nie? I drugie pytanie, dlaczego św. Tomasz nie

---

<sup>34</sup> Art. cyt., s. 39.



wyzyskał w swej argumentacji teorii o złożeniu bytów z istoty i istnienia?

Na pierwsze pytanie można odpowiedzieć w ten sposób, że w argumentacji św. Tomasza są pewne elementy zasadnicze, inne zaś drugorzędne. Otóż zasadniczymi przesłankami „trzeciej drogi” są stwierdzenia, że istnieją byty przygodne i że byty przygodne domagają się ostatecznie nieprzygodnej racji swego istnienia. Inne twierdzenia można uznać za przesłanki dodatkowe, dopuszczające pewną swobodę wyboru. W artykule zwrócono uwagę na wieloznaczność słowa „możliwy”, ewentualnie „przygodny”. Ta wieloznaczność powoduje wielość interpretacji „trzeciej drogi”. Jedni rozumieją te słowa tak szeroko, że mieszczą się w nich wszystkie formy nieabsolutności i w takim ujęciu wszystkie „drogi” św. Tomasza można by uznać za argumenty z przygodności. Jeśli jednak zawęzi się sens słowa „przygodność”, jak to uczyniliśmy, do „możliwości absolutnej”, to tylko „trzecia droga” byłaby ściśle argumentem z przygodności. Ostatecznie jest to kwestia umowy terminologicznej, byleby konsekwentnie stosowanej. Z treści artykułu wynika, że wbrew stanowisku ks. S. Kowalczyka<sup>35</sup> utrzymuję, że teza o realnej różnicy (mniejszej) między istotą a istnieniem jest *conditio sine qua non* poprawnego argumentu z przygodności. Ponadto, odwrotnie niż on<sup>36</sup>, twierzę, że to brak tożsamości między istotą a istnieniem wskazuje na zniszczalność bytów przygodnych.

Na drugie pytanie nie jest łatwo odpowiedzieć. Wiadomo, że w systemie św. Tomasza teoria o złożeniu bytów z istoty i istnienia jako czynników konstytuujących byty przygodne była oryginalnym wkładem jego myśli do filozofii. Okazało się, że arystotelesowski hylemorfizm nie jest w filozofii ostatnim słowem. Św. Tomasz pogłębił teorię aktu i możliwości, wzbogacając ją o nową parę czynników. Dlaczego jednak nie skorzystał wprost z tego osiągnięcia? Ks. K. Kłósak twierdzi, że „wi-

<sup>35</sup> Art. cyt., s. 44.

<sup>36</sup> Tamże, s. 43.

docznie nie nadszedł jeszcze za jego życia czas na pełną świadomość, że brak przynależności istnienia do istoty jest jakby przedłużeniem neutralności w stosunku do istnienia i nieistnienia, dokładniej — jest tym momentem, który pozwala zrozumieć, czym się tłumaczy, iż można istnieć i nie istnieć w całym posiadanym przez siebie bycie”<sup>37</sup>. Jest to wypowiedź piękna. Ale można jeszcze odwołać się do zdania E. Gilsona, który sugeruje, że św. Tomasz sporządził rodzaj antologii dowodów już istniejących w filozofii starożytnej, przedstawiając je w szacie własnego systemu<sup>38</sup>. Może ta skromność wielkiego filozofa tłumaczy fakt, że sięgał on po natchnienie do dzieł dawnych mistrzów, chociaż sam u siebie posiadał ogromne skarby.

**Essai d'une réinterprétation  
de la „troisième voie” de St. Thomas d'Aquin**

Résumé

Parmi plusieurs interprétations de la „troisième voie” de St. Thomas d'Aquin l'auteur a choisi celle qui définit l'être contingent comme absolument possible, c'est-à-dire, comme réellement composé d'essence et d'existence. Ayant analysé les conditions métaphysiques préliminaires à cet argument, dont la condition essentielle est la pluralité des êtres, l'auteur a affirmé que cette interprétation semble être la plus irréprochable, ce qu'on ne peut dire, sans réserve, de la formulation même de St. Thomas d'Aquin, ainsi que de certaines interprétations modernes de la „troisième voie”, et c'est pourquoi l'auteur se voit contraint de les réinterpréter.

---

<sup>37</sup> Art. cyt., s. 57.

<sup>38</sup> Zob. E. Gilson: *Trzy wykłady na temat istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, cz. 1, s. 34 nast.