

Piotr Cysiura

Czy ipsum esse św. Tomasza z Akwinu to istnienie czy egzystencja?

Analiza i Egzystencja 13, 53-68

2011

Artykuł został 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PIOTR CYCIURA *

CZY IPSUM ESSE ŚW. TOMASZA Z AKWINU TO ISTNIENIE CZY EGZYSTENCJA?

Słowa kluczowe: metafizyka, istnienie, sądy egzystencjalne, dowody na istnienie
Boga

Keywords: metaphysics, existence, existential judgments, the proofs of the existence
of God

Metafizykę Tomasza określa się często jako metafizykę istnienia. Ten dopełniacz nie jest wszelako przydawką, ale – jak przekonamy się później – określeniem pleonastycznym. Jakkolwiek oryginalny byłby wkład Akwinaty do filozofii, faktem pozostaje, że jego filozofia – podobnie jak *mutatis mutandis* filozofia Arystotelesa – stanowi efekt wielowiekowego rozwoju filozofii. Oznacza to m.in., że dla wyrażenia fundamentalnego odkrycia istnienia w bycie przygodnym Tomasz musiał posłużyć się (niedoskonałym) językiem poprzedników. Zarówno język filozofii przed Tomaszem,

* Piotr Cyciura – dr filozofii, pracownik Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy; ważniejsze publikacje: *Problem istnienia w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 2009; *Św. Tomasz z Akwinu a platonizm*, Bydgoszcz 2008; *Ideen I von E. Husserl im Lichte der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, „Filo-Sofija” (2009); *O intelektualizmie filozofii klasycznej*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXIX z. 1 (2001); *Poznanie niewyraźne (cognitio confusa) w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVI, z. 3 (2003). E-mail: piotr.cyciura@neostrada.pl.

jak i język potoczny, którego Tomasz nie dyskwalifikuje, badając genezę pojęć (*unde nomen imponitur*), stanowi słaby instrument wyrażenia tego, co w bycie najtrudniej uchwytne i najtrudniej wyrażalne. Instrument wszelako, bez którego nie możemy się obejść. Uświadomienie sobie problematyki egzystencjalnej musiało zatem iść w parze z – jak to ujmuje Wojtyśiak – „osłabieniem jedności systemu *Być*”¹. Chodzi, moim zdaniem, o precyzowanie filozoficznego warsztatu w celu coraz bardziej adekwatnego rozumienia świata realnego.

Pojawia się pytanie, czy „egzystencja” to tyle, co „istnienie” i czy „istnienie” dokładnie odpowiada Tomaszowemu *ipsum esse*. Ten ostatni termin winien zachowywać ścisłą łączność z czasownikiem *być – esse*. Ponieważ w języku polskim nie mamy rodzajnika, czy też nie możemy posłużyć się zaimkiem w podobnej funkcji, wykorzystując dwuznaczność *esse* (*infinitivus; nominativus gerundii*), musimy posłużyć się rzeczownikiem odsłownym, tracąc z oczu, że chodzi tu o akt. *Esse* jest fundamentem doskonałości wyrażanych przez czynności naturalne człowieka: *ambulare; sentire; intelligere*. Wszystkie owe doskonałości zakładają istnienie. Chodzi tu zatem o „czynność totalną”, akt najdoskonalszy, a nie o prostą faktyczność, która wnosi pojęcie zubożenia², a nie doskonałości (pojawia się myląca sugestia, że o ile „jest” łącznikowe wzbogacone jest znaczeniowo przez orzecznik, to „jest” egzystencjalne musi być właśnie uboższe). Tomasz ujmuje problem następująco (zastępując *ipsum* przez określenie „tak zwane”): *hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*³ (to, co nazywam ‘być’ jest aktualnością wszystkich aktów i dlatego jest doskonałością wszystkich doskonałości). Podobnie *ipsum esse* jest określone w komentarzu do Pseudo-Dionizego⁴. Wojtyśiak podaje różne znaczenia słowa „być” i cenna jest sugestia, że chodzi o „stopnie egzystencjalności”, jeżeli należałoby to rozumieć jako precyzowanie problemu *esse*. Niestety, żadne z podanych znaczeń nie pokrywa się z Tomaszowym znaczeniem *esse*⁵.

¹ J. Wojtyśiak, *O słowie BYĆ*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005, s. 34, s. 230.

² Por. tamże, s. 22, 112.

³ *De Potentia (Quaestiones disputatae*, t. I Parisiis 1883), q. 7, a. 2 ad 9.

⁴ *In librum Beati Dionisii De Divinis Nominibus*, Taurini–Romae 1950; c. V, l c. 1, nr 633; (*per se esse*) c. XI, l c. IV, nr 934.

⁵ J. Wojtyśiak, dz. cyt., s. 53–64.

Terminologia

Według *Słownika łacińskiego-polskiego* Mariana Plezi, podstawowe znaczenie czasownika *existere* to: „zjawiać się, występować, objawiać się, przejawiać się, ukazywać się”⁶. W tym znaczeniu spotykamy go bardzo często w tekstach Tomasza: „Dusza ludzka *znajduje się* na styku wieczności i czasu (*in horizonte existens*)⁷, forma *znajduje się* w materii (*in materia existens*)⁸, podobnie jak wymiary (*dimensiones in materia existentes*)⁹; możność czynna w sprawcy (*potentiam activam in ipso existentem*)”¹⁰.

Człowiek może *znajdować się* w stanie: grzechu (*in peccato mortali existentem*)¹¹; łaski (*in gratia existens*)¹²; doczesnego pielgrzymowania (*adhuc existentis in via*)¹³; życia doczesnego (*in hac vita existens*)¹⁴; ciągłej przemiany (*nos homines in continua transmutatione existentes*)¹⁵; zasługiwania [pleonastycznie] (*in statu merendi existentis*)¹⁶.

Bardzo często używa Tomasz zwrotu: *existere potentia (actu)* – być w możności (w akcji)¹⁷. Analogicznie, *existentia* oznacza stan: „żyjącemu, stosownie do jego stanu, przysługuje życie naturalne” (*viventi [...] secundum existentiam suam debetur vita naturae*)¹⁸. Często *existere* będziemy tłumaczyć przez czasowniki o innym, zbliżonym do „znajdować się”, „być w stanie”, znaczeniu: „sami dla siebie *stali się* przyczyną własnej niemocy”

⁶ *Słownik łaciński-polski*, pod. red. M. Plezi, Warszawa: PWN 1962, t. II, s.v. *existo*.

⁷ *De veritate catholicae fidei contra gentiles*, Bari–Ducis 1878, II 81 (*iuxta finem*).

⁸ Tamże, II 50 (*item*).

⁹ Tamże (*in princ.*).

¹⁰ Tamże, II 60 (*item*).

¹¹ *Quaestiones disputatae de veritate*, Parisiis 1925, q. 24, a. 12, c; a. 1 ad 10.

¹² Tamże, q. 24, a. 13, c.

¹³ Tamże, q. 24, a. 10 ad 16.

¹⁴ Tamże, q. 23, a. 7 ad 6.

¹⁵ *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, cura et studio P.Fr.M.-R. Cathala, Taurini 1926; XI lect. 6, nr 2239.

¹⁶ *De Verit.*, q. 24, a. 9 ad 6.

¹⁷ *Contra Gent.*, II 98 (*in princ.*); III 22 (*in princ.*); *Summa Theologiae*, cum textu ex recensione Leonina, Taurini–Romae 1952; I q. 58, a. 1 ad 1; *Contra Gent.*, II 56 (*videtur autem*); (*est autem*).

¹⁸ *De Verit.*, q. 7, a. 6 ad 7.

(*ipsi tamen hujus impotentiae sibi causa extiterunt*)¹⁹; „dla woli boskiej [...] nie ma przyczyny [...], która stanowiłaby jej rację” (*existens ei ratio volendi*)²⁰; „jako ostateczna doskonałość przytrafia się rzeczy to, by stała się przyczyną dla innych” (*ut aliarum causa existat*)²¹. Natury [gatunki] „znajdują się w rodzaju” (*existunt in genere*)²².

Existens występuje jako *participium coniunctum* zamiast zdania pobocznego: – przyczynowego: *hac igitur existente causa diversitatis in rebus* („ponieważ taka jest przyczyna różnorodności rzeczy”) ²³; – czasowego: *actualiter in executione operis existens* („podczas gdy właśnie jest w trakcie wykonywania czynności”) ²⁴; – przyzwolonego: *etsi principia possint esse vera, conclusionem existente falsa* („podczas gdy wniosek jest błędny”) ²⁵.

Można znaleźć miejsca, w których Akwinata, używając tego terminu, ma prawdopodobnie na myśli istnienie: *hoc quod habet esse, efficitur actu existens* (to, co ma istnienie, staje się istniejącym aktualnie) – choć i tu znaczenie: „uczynione jest znajdującym się w akcie” nie jest wykluczone²⁶. Biorąc pod uwagę zwykłą dla Akwinaty staranność wypowiedzi, można zasadnie wątpić, czy *existere* miało oznaczać istnienie *sensu stricto*. Możemy,

¹⁹ Tamże, q. 23, a. 7 ad 6.

²⁰ Tamże, q. 23, a. 6 ad 6.

²¹ *Contra Gent.*, III 21 (*praeterea*); 22 (*corpora vero*); *De Verit.*, q. 11, a. 3, c; *alteri [...] causa scientiae existere*.

²² *Ibidem*, I 25 (*item*): *Esse igitur cujuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem*; II 56 (*hic autem*): *substantia [...] intellectualis est [...] extra genus quantitatis existens*.

²³ Tamże, II 46 (*in princ.*).

²⁴ *De Verit.*, q. 26, a. 7 ad 3.

²⁵ Tamże, q. 23, a. 4 ad 11.

²⁶ *Quaestiones disputatae de potentia*, [w:] Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*, t. 1, Parsiis 1883, s. 1–509; *De Pot.*, q. 9, a. 3 ad 6; *In Deo [...] seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut hic subsistens dicatur* („istnieć pod istnieniem” brzmi niezręcznie); *Contra Gent.*, II 53 (*in princ.*): *Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis, unumquodque enim actu est per hoc quo esse habet* (tu, co prawda, musimy tłumaczyć „dopełnienie substancji istniejącej”, wszelako różnica znaczeniowa między *ipsum esse* a *existere* jest oczywista. Jedynie w *Komentarzu do „Sentencji”*, gdzie terminologia filozoficzna nie jest jeszcze ostatecznie ustalona, *existere* możemy rozumieć jako „istnienie”, choć i tu nie jest wykluczone, że *existens* to tyle, co *ens*: *In quattuor libros Sententiarum*, [w:] S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia (ut sunt in indice Thomistico)* curante R. Busa, Stuttgart–Bad Cannstatt 1980; I dist. 19, q. 2, a. 2, c: *Esse est actus existentis in quantum ens est*.

co najwyżej, skonstatować ubóstwo własnej terminologii, gdy zmuszeni jesteśmy tłumaczyć: „Filozof bada, w przeciwieństwie do logika, istnienie rzeczy” (*existentiam quaerit rerum*)²⁷. Czy też: „Boża dobroć jest w sobie doskonała, choćby nie istniało żadne stworzenie” (*etiamsi nulla creatura existeret*)²⁸. Możemy przytoczyć wiele miejsc, gdzie *esse* występuje obok *existere*, co wszelako nie musi (a w istocie nie powinno) świadczyć o ich równoznaczności²⁹.

Możemy również znaleźć urywki, gdzie z całą pewnością *existere* nie znaczy istnieć: *esse in materia existens* to tyle, co *esse a materia dependens*³⁰. Stwierdzenie – w polemice z neoplatonikami – że Bóg nie jest „nie-istniejący”, lecz „znajduje się” ponad wszystkim (*est supra omne existens*), jest bowiem swoim istnieniem (*est suum esse*), stanowi nawiązanie do języka filozoficznego adwersarzy i tłumaczy skądinąd, dlatego tak często terminem *existere* Tomasz się posługiwał – najwyraźniej w celach polemicznych³¹.

Schütz jako podstawowe znaczenie terminu *existere* podaje: „dasein, d.i. ausserhalb des Denkens der Vernunft sein” (istnieć, tj. być poza myśleniem rozumu) w przeciwieństwie do: *esse in anima (esse intentionale)*³². Tomasz używa określeń typu: *existere extra animam*³³, ponieważ zaś trafiają

²⁷ *In Met.*, VII lect. 17, nr 1658.

²⁸ *De Verit.*, q. 23, a. 4, c.

²⁹ *Contra Gent.*, III 65 (*adhuc*): *Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei*; *De Verit.*, q. 22, a. 1 ad 2: [...] *ad aliquam rem in esse naturae existentem*; ibidem, q. 22, a. 10, c: [...] *ad rem in suo esse existentem*; *Contra Gent.*, II 52 (*in princ.*): *quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus*.

³⁰ *De Verit.*, q. 19, a. 1, c: *formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia dependens*; *Contra Gent.*, II 51 (*in princ.*): *non [...] existentes in materia, quasi esse eorum a materia dependeat*.

³¹ *STh.*, I q. 12, a. 1 ad 3.

³² L. Schütz, *Thomas-Lexicon*, Paderborn 1895, s.v. *existere*.

³³ *Contra Gent.*, II 75 (*secunda vero*), *STh.*, I q. 54, a. 4, c; *De Verit.*, q. 11, a. 1, ad 10; *De Pot.*, q. 7, a. 6, c; *In librum Boethii de Trinitate* (qq. 1–4), [w:] *Divi Thomae Aquinatis, Opera Omnia*, t. 28, opusculum 28, Parisiis 1889, s. 482–525; *In librum Boethii de Trinitate quaestiones quinta et sexta*, mit Einleitung, hrsg. von P. Wyser OP, Fribourg 1948, q. 5, a. 2, c.

się również określenia: *extra animam (per se) subsistens*³⁴ oraz *per se existere*³⁵, Schütz uznaje *existere* za synonim *subsistere*.

Trudno zgodzić się bez zastrzeżeń z obiema tezami, albowiem u Tomasa termin *existere* odnosi się również do pojawiania się wyobrażeń we władzach zmysłowych (*phantasma in nobis existens*)³⁶, zwłaszcza zaś pojęć w intelekcie (*forma intelligibilis in intellectu nostro existens aliquo modo a re exteriori progreditur*)³⁷. Również postaci umysłowe „egzystują” w intelekcie³⁸. Akt intelektu przebywa (znajduje się) w nim samym (*in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens*)³⁹.

Jeżeli zatem subsystemacja to istota realna, samodzielna (Mieczysław Gogacz)⁴⁰, *subsistere* to więcej niż *existere*, o ile to ostatnie może po prostu oznaczać Arystotelesowskie *phainomenon*, a więc to, co się zmysłowo jawi, bez sprecyzowania jego statusu ontycznego.

W wielu miejscach Tomasz używa czasowników *existere* i *subsistere* równolegle; pierwszy z nich wszelako oznacza po prostu istnienie faktyczne, drugi bytowanie samodzielne (*quod autem in se subsistit, non potest esse in multis ens, quod est de ratione communis [...] (commune) significat formam in multis existentem*)⁴¹. Oto stosunek obu pojęć: *dicitur subsistere, quasi per*

³⁴ *De Pot.*, q. 2, a. 1, c; *STh.*, I q. 54, a. 4, c; q. 84, a. 2, c.

³⁵ *Contra Gent.*, I 21 (*amplius*): *divina essentia est per se singulariter existens*; *De Verit.*, q. 22, a. 14, c; *STh.*, I q. 75, a. 2 ad 2: *Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars*; *De Pot.*, q. 2, a. 1, c (obok *per se subsistentis*); q. 9, a. 1, c (obok: *subsistere*). *STh.*, I q. 54, a. 4, c: *Naturae rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia, extra animam existens*.

³⁶ *Contra Gent.*, II 73 (*his autem*); *STh.*, I q. 85, a. 1 ad 3.

³⁷ *De Pot.*, q. 2, a. 1, c; *Contra Gent.*, II 98 (*hoc autem*): *similitudine intelligibilis in ea [scil. substantia separata] existens*; II 75 (*secunda vero*): *scientiae [...] de speciebus existentibus in intellectu possibili*; II 77 (*quod autem*): *existentia intelligibilia per seipsa* („same z siebie będąc poznawalnymi”); III 39 (*adhuc*): *intelligibilia possunt [...] in intellectu existere*.

³⁸ *Contra Gent.*, I 56 (*amplius*); II 59 (*item*).

³⁹ Tamże, I 45 (*in princ.*).

⁴⁰ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1987, s. 25.

⁴¹ *In Met.*, III lect. 15, nr 524; *Contra Gent.*, II 51 (*in princ.*): *naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia*

se et non in alio existens („subsystującym nazywa się to, co znajduje się w sobie, a nie w czym innym”)⁴². Subsystować zatem, to istnieć samodzielnie; „egzystować” zaś, to „być w”, „pojawiać się”.

Jako jedno ze znaczeń pobocznych *existere* podaje Schütz: „in Wirklichkeit oder im Zustande der Wirklichkeit dasein, nicht im Zustande der Möglichkeit” („istnieć w rzeczywistości albo w stanie rzeczywistości; nie w stanie możliwości”)⁴³. Istotnie, wydaje się, że wielokrotnie tłumacząc ten czasownik na polski, należałoby się posłużyć zwrotem: „być naprawdę, rzeczywiście”: *sophistica est visa sive apparens sapientia non existens*⁴⁴, *aliquis existens in Lybia* („naprawdę przebywając w Libii”) *in somnis videat se esse Athenis*⁴⁵. Również jako jedno ze znaczeń tego czasownika „być obecnym, być naprawdę” podaje *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*⁴⁶.

Jako podstawowe znaczenie czasownika *existere* podaje Gilson: „pojawiać się”, „ukazywać się”, „wywodzić się”. Etymologicznie *existere* ma oznaczać *ex alio sistere*; natomiast *existentia: essentia cum ordine originis*⁴⁷. Jeżeli taka jest etymologia wyrazu, to jego użycie jest jednak u Tomasza inne. Znaczenia bowiem „być w sobie, wyszedłszy z tego, co stanowi początek”⁴⁸ wyraźnie ten termin u Tomasza nie ma. Podobnie rzecz ma się ze znaczeniem: „stanie się bytem rzeczywistym na mocy działania przyczyny bądź sprawczej bądź celowej”⁴⁹. Normalna dla Tomasza formuła

dependeat, STh., I q. 79, a. 3, c: *Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu*, I q. 84, a. 2, c: *si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quae materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent*, I q. 79, a. 3 ad 3: *intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilibum, quae non subsistunt praeter materiam*.

⁴² *De Pot.*, q. 9, a. 1, c.

⁴³ L. Schütz, dz. cyt., s. 126.

⁴⁴ *In Met.*, IV lect. 4, nr 573.

⁴⁵ Tamże, IV lect. 14, nr 698; *STh.*, I q. 14, a. 11 ad 1: *species divini intellectus [...] est [...] principium existens omnium principiorum*; *De Verit.*, q. 28, a. 2, ad 9.

⁴⁶ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, pod red. M. Plezi, Warszawa: PAN 1969–1974, t. III, s.v. *existo*: 1. ‘pojawiać się, ukazać się, wystąpić, powstać’; 2. ‘być, istnieć’; 3. ‘przebywać’; B. ‘być obecnym, być naprawdę, istnieć, żyć, trwać’.

⁴⁷ E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa: PAX 1963, s. 13.

⁴⁸ Tamże, s. 218; por. M.A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: KUL 1995, s. 464.

⁴⁹ E. Gilson, dz. cyt., s. 219.

przedmiotu intelektu: *quidditas rei materialis in materia existens* wskazuje raczej na podporządkowanie [*quidditas*] substratowi, właśnie „umiejscowienie” w nim.

Z powyższych analiz wynika, że, jakkolwiek okazjonalnie termin *existere* może mieć znaczenie zbliżone do „istnienia” (zwłaszcza w połączeniu z *subsistere* – bytowaniem samodzielnym, oznacza sposób przejawiania się lub ujmowania tego bytowania), terminem technicznym na oznaczenie istnienia nie jest. Terminem technicznym jest *ipsum esse*. Pochodzi on nie od Awicenny, lecz od Pseudo-Dionizego $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$. Fakt, że termin *existens* występuje niezwykle często w łacińskim, wykonanym przez Saracenus, tłumaczeniu *Imion Bożych* (na tym przekładzie pracował Tomasz) nie świadczy o niczym. Jest to bowiem nieudolne tłumaczenie $\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\upsilon$. Ginie przy tym specyfika wspaniałej formuły: $\acute{o}\ \acute{w}\nu$ – Byt (Bóg). W każdym razie, $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ jest pryncypium wewnątrzbytowym, partycypowanym (relacja wewnątrzbytowa, transcendentarna). Nie jest, ściśle rzecz biorąc, „czymś boskim”; byty tego świata mogą nas bowiem zarówno do Boga prowadzić, jak od niego oddalać. Wyraża tę dwoistość czasownik $\pi\rho\omicron\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ – przedkładać (byty są nam „przedłożone” przez Boga jako możliwa droga do Niego)⁵⁰, choć zgodnie z drugim znaczeniem tego czasownika mogą nam też Go zasłaniać.

Aktualność czy faktyczność?

Gilson pisze: „wszystkie nasze pojęcia nacechowane są [...] «neutralnością wobec istnienia»”⁵¹. Istnienie mamy ujmować bezpośrednio, pojęcia – abstrakcyjnie. Odróżnienie poznania intuicyjnego (bezpośredniego) i abstrakcyjnego (pojęciowego) pochodzi od Jana Dunsza Szkota. Intuicyjnie ujmujemy *entitas singularis* (*haecceitas*); abstrakcyjnie ujmujemy „warstwowo” ułożone *formalitates* konkretnego. Poznanie intuicyjne musi wyprzedzać poznanie abstrakcyjne, ma bowiem gwarantować jego odniesienie do rzeczywistości (*realitas*). *De facto* odrzuca się zatem konieczność poznania przez *species*

⁵⁰ Ps. Dionisius, *De Divinis Nominibus*, c. 5, nr 266, [w:] S. Thomae Aquinatis, *In librum beati Dionisii 'De divinis nominibus' expositio*, Taurini–Romae 1950; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionisius and Metaphysics of Aquinas*, Leiden–New York–Köln: University of Notre Dame 1992, s. 9–11.

⁵¹ E. Gilson, dz. cyt., s. 8.

intelligibilis (umysłową postać zastępczą), konieczność zatem poznania pośredniego.

Ujmując problem w języku Husserla, powiemy, że istnieje opozycja między faktem („istnieniem”) a eidos⁵². Istnienie „usuwa czystą ogólność”⁵³. Generalna teza naturalnego nastawienia sytuuje nas w „rzeczywistości”; istnienie możemy uczynić tematem w „sądzie egzystencjalnym”. „Jeżeli wypowiadamy ten sąd, to przecież wiemy, żeśmy w nim jedynie uczynili tematem i ujęli orzekając to, co nietematycznie, nie pomyślane, nie orzeczone już tkwiło jakoś w pierwotnym doświadczeniu, *resp.* w tym, co doświadczone, tkwiło jako charakter czegoś „istniejącego” (*des „Vorhanden”*)⁵⁴.

Czy zatem w ogóle możemy mówić o „fakcie istnienia”?⁵⁵ Według Gilsona „istnienie” poznajemy bezpośrednio⁵⁶. Sądzę, że nie da się tego uzgodnić z tekstami Tomasza.

Mamy zatem dwie propozycje rozumienia „istnienia”, które nawiązują do ujęć dwu najwybitniejszych przedstawicieli *via antiqua*: Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota. Zdaniem pierwszego, istnienie to najbardziej wewnętrzne pryncypium bytu⁵⁷, stanowiące o jego samodzielności i odrębności; którego ujęcie zatem wymaga przyjęcia intelektualnego dystansu wobec natury rzeczy, pierwotnie przecież nam uobecnionej przez *species*, a więc intencjonalnie (w rozumieniu Tomaszowym) z intelektem złączonej. Rolę analogiczną do roli istnienia w systemie Tomaszowym pełni w filozofii Jana Dunsza Szkota *entitas singularis*, zwana też konkretem (*haecceitas*). Ujmujemy ją bezpośrednio (intuicyjnie). Prowadzi to do wyeliminowania teorii *species*. Chodzi o wyraźne odróżnienie tych dwu stanowisk: Tomasz jest zdania, że przedmiotem intelektu jest to, co ogólne, a poznania intuicyjnego w ogóle nie mamy. Dotyczy to również istnienia: stanowi ono *pendant* natury ujętej przez *species* z klauzulą transcendentalnej odrębności, to jest „granicy” owej abstrakcyjnie ujętej natury ogólnej. Obok bowiem ujęcia *principium incomplexum* (istoty rzeczy) mamy ujęcie *principium complexum*

⁵² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga I*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN 1975, s. 12.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Tamże, s. 88.

⁵⁵ E. Gilson, dz. cyt., s. 13, 219, 273.

⁵⁶ Tamże, s. 248, 260.

⁵⁷ *Summa theologiae*, I q. 8, a. 1, c.

(zasada niesprzeczności). Wiadomo, że ta ostatnia wyraża granice obowiązywalności tez powiązanych z przedmiotem danej nauki. Prawdziwość bowiem obowiązuje jedynie w obrębie weryfikowalnego ujęcia aspektu świata realnego⁵⁸. Te warunki oczywiście nie płyną z podmiotu (Kant), ale – po wyodrębnieniu (przez podmiot!) aspektu świata realnego – z przedmiotu nauki. Wiadomo, że akt istnienia jest jednostkowy, nie ujmujemy go wszelako intuicyjnie, ale jako akt przedmiotu metafizyki, którym jest *ens inquantum est ens*, a więc jako pryncypium „granicy” przedmiotu metafizyki, „granicy” ujmowanej przez zasadę niesprzeczności. Dlatego też w swym metafizycznym znaczeniu zasada ta wyrażana jest terminami *esse* i *non esse*, czyli ma – by tak rzec – znaczenie egzystencjalne: ograniczając ważność poznania abstrakcyjnego, wskazuje na pryncypium ograniczenia istoty rzeczy, którym wobec tego jest to, co „nie-ogólne”, a więc dla **każdej** rzeczy realnej jednostkowe. Ową jednostkowość ujmujemy przez pojęcie ograniczenia. Dlatego też Tomasz za Arystotelesem może powtarzać: *intellectus est universalium*, a jednocześnie, precyzując jego naukę, przyjmować, że właściwie zinterpretowana zasada niesprzeczności prowadzi do odkrycia **w każdym** bycie jednostkowego istnienia.

Byty są ustanawiane zgodnie z sapiencjalnym zamysłem Przyczyny istnienia przygodnego na określonym szczeblu hierarchii kosmosu wraz z immanentnym rzeczem *telos*, którym jest właśnie przygodny akt istnienia. (Istnienie jest celem-dobrem, a nawet fundamentem wszystkich doskonałości.) Istnienie w tym znaczeniu stanowi kres (*telos*) aktu stwórczego, a jego ujęcie jest uwieńczeniem spekulacji mądrościowej, sięgającej do ostatecznego fundamentu rzeczy.

Nie ulega wątpliwości, że ujęcie Tomaszowe jest trudniejsze: olbrzymia tradycja filozoficzna sięga przez Descartesa i Suareza do Jana Dunsza Szkota. Trudno, co więcej, obronić się przed szkotystyczną interpretacją Tomasza. Artykuł niniejszy próbuje właśnie obrony integralnego tomizmu.

⁵⁸ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I c. 9 (koniec rozdziału), tłum. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa: PWN 1990, s. 269 (jedność nauki wyraża: *impossibile est alter se habere*; w obrębie wyodrębnionego aspektu świata realnego *musi* być tak a tak).

Istnienie

Gilson słusznie zwraca uwagę, że według Tomasza każda rzecz partycypuje we własnym istnieniu⁵⁹. Istnienie owo nie jest jakąś „częścią” rzeczywistości, jest immanentnym dla każdej rzeczy, naczelnym pryncypium. Jest rzeczą znamioną, że jeden z najważniejszych tekstów dotyczących tego problemu znajdujemy w *Komentarzu do „Metafizyki” Arystotelesa*: „Albowiem istnienie rzeczy (*esse rei*) jakkolwiek jest różne od jej istoty, nie powinno być pojmowane jako coś naddanego na sposób przypadłości, ale niejako konstytuuje się przez pryncypia istoty (*quasi constituitur per principia essentiae*). I dlatego nazwa «byt», która bierze się od istnienia (*imponitur ab ipso esse*), oznacza to samo, co nazwa, która bierze się od istoty (*imponitur ab ipsa essentia*)”⁶⁰. Jest rzeczą znamioną, że zagadnienie to pojawia się w kontekście analizy zasady niesprzeczności. W polemice z „filozofią egzystencji” Awicenny Tomasz zajmuje stanowisko Arystotelesa. Nie chce zaprzeczać faktowi esencjalizmu Arystotelesa, chce jedynie powiedzieć, że inspiracją Tomaszowej metafizyki istnienia są teksty Arystotelesa oraz tego, kto „dla wnikliwych umysłów idzie za Arystotelesem”, a więc Pseudo-Dionizego. „Zetknięcie się”, „partycypacja” dotyczy sfery wewnątrzbytowej; stosunek sprawczy, a więc pozastrukturalny, wyraża wzmiankowany termin *proballein – proponere*: „I to oznacza stwierdzenie [Dionizego], że istnienie przedłożone jest stworzeniom do partycypacji (*ipsum esse propositum est creaturis ad participandum*)”⁶¹. Widzimy zatem, że *proballein* poprzedza partycypację, tak jak relacja sprawcza poprzedza (co do natury oczywiście, nie co do czasu) ukonstytuowanie się struktury bytu, ustanawiając go jako byt odrębny (*subsistens*). Istnienie jest najbardziej wewnętrznym, niekomunikowalnym pryncypium bytu; wchodzi w kontakt bezpośredni jedynie z pryncypiami wewnętrznymi bytu, z rzeczą pozazmysłową wchodzi w kontakt przez pośrednictwo obrazu – postaci zastępczej; konieczności tej ostatniej przeczą wszyscy intuicjoniści (Awicenna, Jan Duns Szkot, Bergson, Husserl).

⁵⁹ *De Verit.*, q. 3, a. 2, c.

⁶⁰ *In Met.*, IV lect. 2, nr 558.

⁶¹ *In Div. Nom.*, c. 5, l. 1, nr 633.

Stwierdzenie Gilsona, że istnienie ujmujemy za pomocą sądu⁶², znajduje mocne poparcie w tekstach Tomasza. Najbardziej znany tekst to *In Boethium „De Trinitate”*:

[...] intelekt ma dwa działania: jedno, które nazywamy rozumieniem rzeczy niepodzielnych (za jego pomocą intelekt poznaje o każdej rzeczy, czym jest) i drugie, składanie i dzielenie, czyli tworzenie zdań twierdzących i przeczących (*enuntiationem affirmativam vel negativam formando*). Te dwa działania odpowiadają dwóm elementom tkwiącym w rzeczach (*quae sunt in rebus*): pierwsze działanie dotyczy samej natury rzeczy, zgodnie z którą rzecz poznana uzyskuje jakiś stopień wśród bytów (*secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet*), niezależnie od tego, czy jest to rzecz zupełna, jak jakaś całość, czy niezupełna, jak część bądź przypadłość. Drugie działanie dotyczy samego [istnienia] rzeczy (*respicit ipsum esse rei*)[które] jest wynikiem nagromadzenia zasad rzeczy w przypadku bytów złożonych (*resultat ex congregatione principiorum rei in compositis*); może też przysługiwać ono samej prostej naturze rzeczy, jak dzieje się w przypadku substancji prostych⁶³.

Istotnie zatem, istnienie nie jest ujmowane abstrakcyjnie. Czy znaczy to, że jest ono niepojęciowalne?⁶⁴ A przede wszystkim, czy znaczy to, że jest ujmowane przez sąd egzystencjalny? Otóż Tomasz odnośnie do sądu, którym ujmujemy istnienie, pisze o *enuntiatio affirmativa vel negativa*; a przecież negatywnych sądów egzystencjalnych nie ma (są tylko negatywne zdania egzystencjalne: chodzi tu o tomistyczne, nie analityczne znaczenie tego pojęcia). Mowa tu zatem nie o sądach egzystencjalnych, ale o sądzie „w którym pierwotnie zawiera się przeczenie i twierdzenie”, a więc o zasadzie niesprzeczności. Poszukując fundamentów wiedzy i wiedzy fundamentalnej, sięgamy w metodzie zwanej przez Tomasza *separatio* do pryncypiów. Są to *principia incomplexa* („rozumienie rzeczy niepodzielnych”) oraz *principium complexum*, którym dla Tomasza jest zasadniczo zasada niesprzeczności.

Ze stwierdzenia, że istnienie jest niepojęciowalne, za niepodważalne należy uznać to, że nie może ono stać się terminem sylogizmu, samo

⁶² E. Gilson, dz. cyt., s. 217.

⁶³ *In Trin.*, q. 5, a. 3, c; Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, przeł. M. Olszewski, Kraków: Wydawnictwo M 2005, s. 255.

⁶⁴ E. Gilson, dz. cyt., s. 8, 215; M.A. Krąpiec, dz. cyt., s. 563.

wszelako pojęcie *ipsum esse*, jak widzieliśmy, istnieje. Z faktu, że *iudicium respicit esse rei* chcemy wyciągnąć wniosek, że w sylogizmie dowodzącym istnienia Boga afirmacja istnienia bytu przygodnego jest zawarta *implicite*. „Duszą” sylogizmu jest zasada niesprzeczności. Nie może ona wszelako stać się przesłanką sylogizmu. Komentując *Analityki wtóre* Arystotelesa, Tomasz pisze, że z zasadą ową należy w dowodzie coś połączyć (*coassumere*)⁶⁵. Z tych samych powodów terminy zasady niesprzeczności nie mogą stać się terminami sylogizmu. W tym sensie rację mają Gilson i Krąpiec, mówiąc, że istnienie (jeden z terminów zasady niesprzeczności) jest niepojęciowalne. Nie jest bowiem *esse* i *non esse* niczym innym jak terminem zasady, a nie przedmiotem wiązania tego, co ujęte w rozumowanie dedukcyjne. Dlatego też Arystotelesowska εὐστοχία (zdolność uchwytowania terminu średniego w sylogizmie)⁶⁶, nie może ujmować istnienia. Istnienie w tym zatem jedynie sensie nie jest przyczyną w rozumieniu Arystotelesowskim, że nie jest terminem średnim sylogizmu (*aition* nim jest⁶⁷). W szerokim wszelako sensie istnienie jest przyczyną jako *telos* bytu przygodnego, ujmowaną w dowodzie na istnienie Boga.

Po to, aby sformułować teorię intuicji istnienia, trzeba najpierw znać teorię realnego złożenia istoty i istnienia, po czym przyjąć, że istnienie poznajemy bezpośrednio. Ten ostatni krok wszelako nie jest możliwy bez wyeliminowania *species intelligibilis de facto* (Jan Duns Szkot) lub nawet *de iure* (Piotr Aureoli, Wilhelm Ockham) i przyjęcia intuicji *entitas singularis*. I jest rzeczą w zasadzie drugorzędną, czy ową „bytowość jednostkową” nazwiemy później *haecceitas*, faktycznością, czy realnym istnieniem: nie jest to istnienie w sensie Tomaszowym. Tomasz bowiem poznania bezpośredniego (platonizm) nie uznaje.

⁶⁵ *In Analytica Posteriora commentaria*, [w:] *Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 22, s. 103–291; I lect. 43 (*sed neque*): *et dicit quod non possunt esse aliqua principia communia ex quibus solum omnia syllogizantur; sicut hoc principium commune, De quodlibet affirmatio vel negatio: quod quidem communiter est verum in omni genere, non tamen est possibile quod ex solis aliquibus taliter communibus possint omnia syllogizari, quia genera entium sunt diversa. Et diversa sunt principia quae sunt solum quantitatum principia, ab his quae solum sunt principia qualitatum, quae oportet coassumere principiis communibus ad concludendum in qualibet materia.*

⁶⁶ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I c. 34 (s. 301).

⁶⁷ Tamże, II, c. 11 (s. 314).

Pojęcia istnienia (jak się słusznie na ogół przyjmuje) Arystoteles nie zna; w arystotelizmie wszelako występuje problem istnienia – Tomasz jest arystotelikiem, u swego mistrza widzi bowiem nie tyle esencjalizm, jako podstawę jego myśli i ślepotę na to, co w owej metafizyce *in fieri* wyraźnie się nie pojawia; co dynamiczne zmaganie się z problemem, który Akwinata sam, w duchu arystotelizmu czystego, zdołał rozwikłać. Inspiracja metafizyki istnienia jest zatem arystotelesowska; w samym sercu arystotelizmu znajdujemy to wszystko, co dla niej konieczne.

Staje się zatem jasne, dlaczego w „drogach” (poza IV) termin istnienie w ogóle się nie pojawia. W *via efficacissima* (I) analiza ruchu – jakby się wydawało – jest wszystkim. Afirmacja istnienia bytu przygodnego jest „przedostatnim krokiem” dowodu na istnienie Boga i często krok ten wykonuje się niepostrzeżenie. Proces rozumowania dedukcyjnego, jeżeli jest przechodzeniem od skutków do przyczyn (*demonstratio quia*) (przyczyny i skutki ujmujemy przez *species*), odpowiada realnej zależności tychże skutków od przyczyn. Dlatego odkrycie Przyczyny prowadzi przez afirmację pierwszego skutku Jej działania czy też – jak wyraża się sam Tomasz – racji formalnej stwarzania, jaką jest przygodny akt istnienia. Łatwo zauważyć, że „drogi” Tomasza to rozumowanie sylogistyczne, sąd zaś nie odnosi (*respicit*) do niczego innego, jak do rzeczowej podstawy konieczności rozumowania; konieczności, która bynajmniej nie jest dla myśli czymś immanentnym, lecz pochodzi z kontaktu z „postacią zastępczą” rzeczy pozaumysłowej. Chodzi o konieczność wiązania przesłanek sylogizmu.

Nie do końca ma zatem rację Gilson: „Logika, jako wiedza o formalnych prawach myśli i umiejętność ich stosowania nie dotyczy istnienia, gdyż nie dotyczy ona rzeczywistych warunków prawdziwości czy nieprawdziwości zdań. Nie ma więc sądów egzystencjalnych w logice”⁶⁸. Jeżeli miałyby to oznaczać, że rozumowanie dedukcyjne jest ślepe na istnienie, trudno by się z takim zdaniem zgodzić. Tomasz pisze: „W takim przypadku postępowanie nazwiemy rozumowym, kiedy ktoś w jakiejś nauce korzysta z twierdzeń, których dostarcza logika, czyli o ile korzystamy z logiki, która uczy inne nauki. [...] [Jest ono właściwe] logice i metafizyce z tego względu, że jedna i druga jest nauką ogólną i w pewien sposób dotyczy tego samego przedmiotu (*circa idem subiectum*)”⁶⁹. Co zaś się tyczy „rzeczywistych warunków

⁶⁸ E. Gilson, dz. cyt., s. 244.

⁶⁹ *In Trin.*, q. 6, a. 1, c, tłum. pol. dz. cyt., s. 283.

prawdziwości”, warto zacytować Jana Łukasiewicza: „Różnica pomiędzy sylogizmem Arystotelesa i tradycyjnym jest fundamentalna. Sylogizm Arystotelesa jako implikacja jest zdaniem, a jako zdanie musi być prawdziwy albo fałszywy. Sylogizm tradycyjny nie jest zdaniem, lecz zbiorem zdań, które nie są połączone tak, iżby układały się w jedno zdanie”⁷⁰.

Podsumowanie

1. Istnienie w rozumieniu Tomaszowym ujmujemy nie na początku, ale na końcu dyskursu filozoficznego jako uwieńczenie mądrościowego namysłu nad najgłębszym i najtrudniej ujmowalnym pryncypium rzeczy. Tomasz nie mówi o sądach egzystencjalnych.
2. Stwierdzenie Jana Dunsza Szkota, że intelekt jako władza wyższa nie może być pozbawiony tego poznania, które przysługuje władzy niższej (*sensus est singularium*), jest błędne: intelektualne ujęcie konkretnego nie jest nam do niczego potrzebne. Pojawianie się rzeczy (*existere*) ujmuje jedynie zmysłowa *vis cogitativa* (rozum szczegółowy). Jedynie nieodróżnianie władz duszy (augustynizm; kartezyjanizm) może nas skłonić do przyjęcia intelektualnej intuicji konkretnego.
3. Istnienie ujmujemy w sądzie i jest to sąd sylogizmu dowodzący istnienia Boga. Zasada niesprzeczności, w oparciu o którą formułujemy sylogizm o najważniejszym dla metafizyki znaczeniu, ujmuje *telos* bytu przygodnego (pryncypium ograniczenia bytowego *ens inquantum est ens*) jako formalne pryncypium zależności bytu od jego Przyczyny. Jedynie zatem metafizyka Tomasza czyni zadość przekonaniu, że istnienie jest dobre, co więcej, jest ono fundamentem doskonałości, a nie najuboższym aspektem świata realnego.
4. Metoda, którą posługuje się metafizyka, jest *maxime intellectualis*: jest nią separacja. Właściwym dla niej jest sąd; ujmuje on *ipsum esse* (*In Trin.*, q. 5, a. 3, c). Ten sąd zakłada ujęcie natury rzeczy, co w żadnym razie nie prowadzi do jednostronnego abstrakcjonizmu, jeżeli zważymy, że początek naszego poznania to zarówno ujęcie

⁷⁰ J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa*, Warszawa: PWN 1988, s. 33–34.

istoty rzeczy abstrakcyjnie, jak i habitualne ujęcie zasady wiązania pojęć – zasady niesprzeczności.

IS *IPSUM ESSE* OF THOMAS AQUINAS
EXISTENCE OR (PERFECTION OF) BEING?

Summary

While dealing with the topic that he discovered himself, Thomas had to use the language of his predecessors and colloquial language too. That is why it is so difficult to spot the originality of his metaphysics of the *esse*-being. The most deceiving term about it is *existence (to exist)*, because *to exist* is far less than *to be*, viz. *to be in the full perfection of what is real*. On the other hand, being completely perfect in a kind does not mean the same as being “divine”. Pseudo-Denis had accurately noticed it using the ambiguous term *proballein*. For the real being might be regarded as *proposed* to us by God, and lead us to Him consequently, but might *veil* Him from us as well. Everything depends on whether we regard *esse* as the utmost common – the universal in Aristotelian sense (revealing the cause, and the Cause eventually), or as something directly perceived and satisfying our desire of knowledge. The former meaning allows to put *esse* as a perfection-end; the latter does not. As we first behold what is imperfect, the utmost perfection of being must be seized at the end of cognition. That is why only the proofs of existence of God involve seizing the act of being, whereas so-called existential judgments are a myth.