

Artur Andrzejuk

Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie "De ente et essentia" Tomasza z Akwinu

Rocznik Tomistyczny 2, 95-111

2013

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.

Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Byt jednostkowy, akt istnienia, możność, istota, *quidditas*, subsztyncja, forma, materia, *Ipsum esse subsistens*

Niewielki traktat pt. *De ente et essentia*, dedykowany konfratrom u Świętego Jakuba, napisał Tomasz, jak zanotował Bartłomiej z Lukki, *nundum existens magister*, a więc przed 3 marca 1256 roku¹. Akwinata, mając w punkcie wyjścia arystotelesowskie utożsamienie bytu i istoty, co w historii filozofii nazwano esencjalizmem, próbuje za pomocą dyskusji z metafizyką głównie Awicenny odróżnić byt od jego istoty. Na te dwa źródła wskazuje dobitnie pierwsze zdanie traktatu, stanowiące przywołanie (i pochwałę) tych dwóch wymienionych autorytetów.

Badacze od dawna zwracają uwagę, że jest to pierwszy tekst Tomasza, w którym dystansuje się on od esencjalistycznej metafizyki Arystotelesa i formułuje swoją koncepcję bytu, jako istniejącego. Zarazem zwraca się uwagę, że jest to do-

piero pierwsza, bardzo skrócona, formuła tego zagadnienia, uwikłana w temat traktatu, który stanowi zasadniczo problematyka istoty oraz arabską, a przede wszystkim w awiceniańską, erudycję Akwinaty². Niemniej tekst ten fascyno-

¹ J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesołowski, Poznań 1985, s. 468-469.

² Por. A. Andrzejuk, *Avicenne et Thomas d'Aquin. Les sources arabes de la conception existentielle de l'être*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 39 (2003) nr 1, s. 209-219, oraz *Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, red. M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 525-533.

wał od dawna badaczy, świadczyć może o tym liczba wydań, komentarzy, opracowań i przekładów³.

W pierwszej połowie XX wieku tekst ten był przedmiotem dużego zainteresowania zachodnich tomistów, natomiast w Polsce – jak słusznie zauważył Stanisław Krajski – „zainteresowanie zawartością problemową *De ente et essentia* datuje się w zasadzie od roku 1950”⁴. Dodajmy, że tekst tłumaczyli u nas i analizowali badacze należących do różnych szkół i „obozów” tomistycznych (choć wszyscy związani byli w różny sposób z tomizmem egzystencjalnym i dziedzictwem Stefana Świeżawskiego w dziedzinie historii filozofii).

W odniesieniu do podjętego tematu, należy podkreślić, że już pierwsze publikacje zachodnie dotyczyły odróż-

nienia istnienia od istoty. Najbardziej znane są ujęcia trzech badaczy dominikańskich: Martina Grabmanna⁵, Marie-Dominique’a Chenu⁶ oraz Marie-Dominique’a Rolanda-Gosselin⁷. Étienne Gilson⁸ skupił się na problematyce Boga w traktacie, a Fernand van Steenberghe⁹, akceptując ustalenia poprzedników, skupił się na ukazywaniu niespójności i niekonsekwencji zawartych w tekście *De ente et essentia*.

Polskie badania nad omawianym traktatem Akwinaty zainicjował Mieczysław Gogacz artykułem zatytułowanym *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, opublikowanym w pierwszym tomie serii wydawniczej *Opera philosophorum medii aevi*¹⁰ wraz z rozprawą Brunona Rucińskiego pt. *Struktura bytu i struktura metafizyki*

³ Przykładem mogą być polskie przekłady *De ente et essentia*, z których trzy są łatwo dostępne. Pierwszy z nich, dokonane przez Władysława Śeńkę, ukazał się dwa razy, najpierw jako: św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. W. Śeńko, „Znak” 17 (1965) nr 1, s. 52-72, oraz *Tomasza z Akwinu Opuskułum „De ente et essentia”*, na podstawie edycji R. Gosselina wydał, przełożył i słownikiem pojęć opatrzył W. Śeńko, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 2, Warszawa 1978, s. 1-78. Następne przekłady to: Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia – O bycie i istocie*, przekład, komentarz, studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981, s. 1-50, oraz św. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 126-173.

⁴ S. Krajski, *Zawartość treściowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1984, mspis, Biblioteka Główna UKSW, s. 436 (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Mieczysława Gogacza).

⁵ M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia” und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin*, w: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. I, München 1926, s. 317-322.

⁶ M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, wyd. 2, Kęty 2001, s. 310-313.

⁷ Chodzi o wstęp do najbardziej znanej edycji krytycznej tekstu *De ente et essentia*: Saint Thomas d’Aquin, *L’être et l’essence (De ente et essentia)*, wyd. 4, Paris 1971.

⁸ É. Gilson, *La preuve du „De ente et essentia”*, Doctor Communis, III/1950. Podobne uwagi znaleźć można w książce pt. *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, P. Nowak, Warszawa 1963, szcz. s. 98-100.

⁹ F. van Steenberghe, *Le problème de l’existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de Saint Thomas d’Aquin*, w: *Melanges Joseph de Ghellinck*, Gembloux 1951, s. 837-847; uwagi na ten temat znajdziemy też w książce van Steenberghe pt. *Filozofia w XIII wieku*, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 293-294.

¹⁰ M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 1, Warszawa 1976, s. 9-107.

w świetle „*De ente et essentia*” Tomasza z Akwinu¹¹. Prof. Gogacz zwraca przede wszystkim uwagę na niejednorodność tekstu Tomasza. Ta niejednorodność – jego zdaniem – nie polega wyłącznie na tym, że traktat podejmuje wiele tematów filozoficznych, lecz na tym, że jest on „wielonurtowy i wielowarstwowy”¹². Wielonurtowość ta polega na kilku samodzielnie funkcjonujących w nim odmianach metafizyki: arystotelizm, awicenianizm, neoplatonizm, własna metafizyka Tomasza, wreszcie ujęcia kompilacyjne. Wielowarstwowość wiąże się z rolą i funkcjonowaniem erudycji w tekście. M. Gogacz w swoim artykule formułuje reguły analizy tekstu *De ente et essentia* i za ich pomocą usiłuje uporządkować „zawartość problemową” traktatu. B. Ruciński natomiast starał się w swojej rozprawie ukazać egzystencjalny charakter struktury bytu i metafizyki, zarysowany przez Tomasza w tym traktacie, poprzez szczegółowe zbadanie kontekstów występowania w nim słowa *esse*. Tych kontekstów B. Ruciński

wyróżnił kilkadziesiąt, co zmusiło go do starannego omówienia właściwie całego tekstu Tomasza. Także i on proponuje określoną metodykę badań traktatu Akwinaty. Interesujące i symptomatyczne jest to, że B. Ruciński powstrzymał się od sformułowania syntetycznych wniosków na temat koncepcji *esse* w *De ente et essentia*; zaproponował jedynie pewne rozumienie struktury zawartej w nim metafizyki¹³. Wydaje się, że ta opinia o niejednorodności *De ente et essentia* towarzyszyła też autorom polskich przekładów traktatu Tomasza, zniechęcając ich do głębszych analiz tłumaczonego tekstu: W. Seńko pierwsze wydanie swego tłumaczenia opatrzył wyłącznie półstronicowym wstępem, a M. A. Krapiec do swego przekładu dołączył obszerne studia o metafizyce Tomasza „w ogóle”, bez specjalnego skupiania się na *De ente et essentia*¹⁴.

Na tym tle, ciekawe wydają się ustalenia w badaniach nad *De ente et essentia*, które przynosi rozprawa Stanisława Krajskiego z 1981 roku na temat zagad-

¹¹ B. Ruciński, *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: tamże, s. 109-195.

¹² M. Gogacz, dz. cyt., s. 9-10.

¹³ Pomimo to (albo może właśnie dlatego) tekst ten wywołał pewną polemikę. Najpierw Elżbieta Wolicka i Paweł Pachciarek zareagowali tekstem pt. *Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia”*, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) z. 1, s. 123-136. Zasadniczy zarzut dotyczył zbyt esencjalistycznego (esencjologicznego – jak pisał Ruciński) zinterpretowania metafizyki Tomasza w traktacie. Jednym z tematów podjętych przez autorów KUL-owskich było zagadnienie subsystemy, które wywołało osobny temat do dyskusji. Zabrał w niej głos Mariusz Prokopowicz (*Uwagi do dwóch interpretacji zagadnienia subsystemy sformułowanego w „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) nr 2, s. 177-185), Stanisław Krajski (*Wokół dyskusji o subsystemy*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) nr 1, s. 121-130). Przedtem S. Krajski opublikował artykuł pt. *Koncepcja Boga w piątym rozdziale „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 19 (1983) nr 1, s. 121-130.

¹⁴ Zawarte w tytule słowo „komentarz” odniesione – jak się zdaje – do objaśniających tekst przypisów jest użyte zdecydowanie „na wyrost”. Natomiast W. Seńko, ponownie wydając swój przekład (w drugim tomie *Opera philosophorum medii aevi* z roku 1978), uzupełnia go o tekst łacińskiego oryginału oraz starannie zredagowany „Słownik pojęć i terminów filozoficznych”.

nienia pryncypium w traktacie¹⁵. Autor głosi w niej pogląd, że wszystkie kolejne podejmowane przez Tomasza zagadnienia należy rozpatrywać w świetle pierwotnej dla nich koncepcji pryncypium. W 1984 roku powstała kolejna

praca S. Krajskiego, która stanowi obszerną monografię na temat *De ente et essentia* i należy żałować, że do dziś nie ukazała się drukiem¹⁶. Niniejszy artykuł w dużym stopniu opiera się na tej pracy¹⁷.

Istnienie jako akt bytu

Rozumowanie prowadzące wprost do stwierdzenia posiadania przez byt istnienia, jako aktu urealnijającego jego istotę, znajdujemy w środkowej części rozdziału piątego *De ente et essentia*. Rozdział ten zasadniczo poświęcony jest miejscu istoty w bytach¹⁸:

35. Cokolwiek bowiem nie należy do rozumienia istoty lub *quidditas*, to przychodzi z zewnątrz i tworzy złożenie z istotą, ponieważ żadna istota bez tych,

które są jej częściami, nie może być poznana intelektualnie¹⁹.

36. Każda zaś istota lub *quidditas* może być poznana intelektualnie bez tego, że jest jakoś poznane intelektualnie jej istnienie²⁰.

37. Można bowiem poznać intelektualnie, czym jest człowiek lub Feniks, a jednak nie wiedzieć, czy ma bycie w naturze rzeczy²¹.

¹⁵ S. Krajski, *Zagadnienie pryncypium w „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu*, w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 17-65. Rozprawa powstała w 1981 roku jako praca dyplomowa, lecz opublikowano ją dopiero sześć lat później.

¹⁶ Zob. przypis 4. Praca ta stanowi realizację Mieczysława Gogacza koncepcji „monografii tekstu”. Na jej ponad pięciuset stronach znajdujemy oprócz bardzo szczegółowego, „tytułowego” omówienia zawartości treściowej *De ente et essentia* także oryginalną edycję tekstu oraz jego przekład – te dwie ostatnie rzeczy wydrukowano w 2011 roku w *Opera philosophorum medii aevi*, t. 9, fasc. 1, Warszawa 2011, s. 113-173.

¹⁷ Korzystam też z edycji i tłumaczenia Stanisława Krajskiego.

¹⁸ Cap. V: „35. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quiditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest.

36. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de suo esse.

37. Possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura.

38. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse”.

¹⁹ *Intellectus* Krąpiec tłumaczy jako „pojęcia rozumienia”, Seńko – „pojęcia”; Seńko pomija w swoim tłumaczeniu termin *quidditas*; Krąpiec tłumaczy go jako „to, czym rzecz jest” (przypis S. Krajskiego).

²⁰ *Quidditas* Krąpiec tłumaczy jako „to, czym rzecz jest”, Seńko pomija ten termin w swoim tłumaczeniu (przypis S. Krajskiego).

²¹ *Esse* Krąpiec tłumaczy jako „istnienie”, Seńko – „istnieją”; tłumaczenia te sugerują, że są różne rodzaje istnienia, jednym z nich jest istnienie w rzeczywistości, jest to niezgodne z myślą Tomasza

38. Jasne jest więc, że istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas*, chyba że byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie²².

Z przytoczonego fragmentu wyraźnie widać, że ujęcie istnienia uwarunkowane jest najpierw właściwym rozumieniem istoty lub *quidditas*. Pierwsza więc uwaga może być taka, że ujęcie to nie stanowi punktu wyjścia rozważań filozoficznych i jest poprzedzone poznaniem właśnie istoty, co zapowiada Tomasz już w pierwszym zdaniu swojego traktatu. Jeśli zaś chodzi o samą istotę, to w pierwszym rozdziale Tomasz zdecydowanie wiąże ją z realnym bytem²³. Ta istota może być różnorako ujęta: przede wszystkim jako *quidditas*, czyli to, na co wskazuje definicja bytu, czyli forma i materia. Mówiąc o tym, jakby mimochodem Akwinata dodaje, że Awerroes utożsamia byt z jego istotą, nie wspominając wszakże, że jest to pogląd bliski także Arystotelesowi.

Ta *quidditas*, rozumiana jako forma i materia, nie ma w sobie nic, co by wskazywało na jej realność. Określając zatem istotę jakiejś rzeczy nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy ta rzecz istnieje, np. człowiek, czy też stanowi fikcję, jak feniks. Musimy więc ująć *esse* tej rzeczy, które występuje w niej obok *quidditas*. Na podstawie tego rozumowania Akwin-

ta stwierdza, że „istnienie (bytu) jest czymś innym niż istota”.

Stanisław Krajski zwraca uwagę, że jest to rozumowanie teoriopoznawcze²⁴. Jest ono dość zbieżne z preferowanym przez Mieczysława Gogacza dochodzeniem do odkrycia *esse* na drodze analizy subsytcencji – istoty bytu realnego, różniącej się od *quidditas* właśnie realnością, będącą przejawem istnienia. To rozumowanie Tomasza w mniejszym stopniu przypomina sąd egzystencjalny, preferowany w tomizmie egzystencjalnym jako droga dochodzenia do stwierdzenia *esse* bytu.

Kolejne rozumowanie dotyczy aktywnego charakteru istnienia bytu jednostkowego. Akwinata już wcześniej przeciwstawił się arabskiej tezie o *esse commune* – istnieniu wspólnym wszystkim bytom. Dla uzasadnienia swego poglądu przywołuje Tomasz koncepcję stwarzania bytu, jako nadania mu istnienia przez Boga, który jest samym istnieniem, jednak rdzeń argumentacji dotyczy wewnętrznej struktury bytu, w której odróżnia się to, co przyjmujące (istota) od tego, co przyjmowane (istnienie):

52. Wszystko zaś to, co przyjmuje coś od czegoś innego, jest w stosunku do niego w możliwości, to zaś, co jest w nim przyjęte, jest jego aktem²⁵.

zawartą w tym zdaniu i z prezentowaną w tekście koncepcją istnienia; *rerum natura* Krąpiec tłumaczy jako „porządku natury”, Seńko – „rzeczywistość” (przypis S. Krajskiego).

²² *Quidditas* Krąpiec tłumaczy jako „to, czym rzecz jest”, Seńko pomija ten termin w swoim tłumaczeniu; *sic* Seńko tłumaczy jako „istnieje” – „istnieje rzecz, której istotą jest istnienie” (przypis S. Krajskiego).

²³ Cap. I, 8.

²⁴ S. Krajski, *Zawartość treściowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, s. 259-260.

²⁵ Cap. V: „52. Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo, est actus eius”.

Z tej przesłanki wynika wniosek, że *esse* jako przyjęte jest aktem w stosunku do istoty, która jest wobec niego możliwością. Tomasz pokazuje, że zasada ta ma zastosowanie w każdym przypadku – nawet wtedy, gdy do istoty jakiegoś bytu nie wchodzi materia. Taka istota też stanowi możliwość wobec aktu istnienia:

53. Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możliwości do istnienia, które otrzymuje od Boga, i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu²⁶.

54. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba, że w sensie wieloznacznym²⁷.

Czytelnik *De ente et essentia*, naprowadzany samym tytułem traktatu, szuka w nim przede wszystkim określenia i odróżnienia tytułowych „bytu” i „istoty”. To odróżnienie w traktacie znajduje dość łatwo: byt jest istnieniem i istotą, jako aktem i możliwością. Istotę

stanowi forma, jako akt i materia lub jakiś inny typ możliwości. Akt istnienia jest pryncypium urealnijającym byt, tym więc, co decyduje, że byt jest; istota zaś to zespół treści ontycznych, tożsamociujących byt, decydujących zatem o tym, czym ten byt jest.

Wydaje się więc, że główny temat *De ente et essentia* jest w traktacie ukazany przejrzysto i dobitnie. Problemem dalszym może być Tomaszowa próba naświetlania go w różnych metafizykach i przy pomocy bogatej erudycji. Stanowić to może – nie do końca dla nas jasny – zabieg dydaktyczny Akwinaty; nie znamy bowiem dobrze formacji intelektualnej słuchaczy Tomasza, owych *fratres et socios*, przypuszczać wszakże możemy, że myśleli oni arystotelizmem, neoplatonizmem, awicenianizmem i jakimiś ich kompilacjami. W tej sytuacji tak bardzo nie dziwi wielonurtowość i wielowarstwowość traktatu, na które uwagę zwracał prof. Gogacz.

Bóg jako samoistne istnienie

Akt istnienia bytu jednostkowego wskazuje na *Ipsum esse*, Boga, jako swe źródło. Zwrócić należy uwagę, że Tomasz stosuje tutaj istotowy układ przyczyn – szuka przyczyny sprawczej dla każdego

bytu jednostkowego²⁸. Argumentacja Akwinaty dotyczy wprost struktury ontycznej bytu:

47. Nie jest zaś możliwe, aby samo istnienie było uprzyczynowane przez samą

²⁶ *Quidditas* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „istota”; *per modum actus* Seńko tłumaczy jako „aktem dla tej istoty”, Krąpiec – „na sposób aktu” (przypis S. Krajskiego).

²⁷ Cap. V: „53. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.

54. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce”.

²⁸ Wskazuje to wyraźnie, że wszelkie tomistyczne argumenty za istnieniem Boga należy interpretować za pomocą tego właśnie układu, a nie układu liniowego, w którym poszukuje się przyczyny czegoś usytuowanego na początku linii przyczyn i skutków, np. pierwszego człowieka, pierwszych przejawów życia, pierwszego bytu.

formę lub *quidditas* rzeczy; mówiąc uprzyczynowanie mam na myśli przyczynę sprawczą, ponieważ tak jakaś rzecz byłaby przyczyną samej siebie i jakaś rzecz samą siebie wprowadzałaby w istnienie, co jest niemożliwe²⁹.

48. Tak więc trzeba, aby każda taka rzecz, której istnienie jest czymś innym niż jej natura, miała istnienie od czegoś innego³⁰.

Argumentem jest powołanie się na zasadę niesprzeczności, z której wynika, że nic nie może być przyczyną siebie, gdyż oznaczałoby, że to coś już jest, bo przyczynuje, ale zarazem go nie ma, bo jest dopiero przyczynowane. Oznaczałoby to przyjęcie tożsamości istnienia i nieistnienia, czyli bytu i niebytu, co jest właśnie sprzeczne. Nic więc nie może być przyczyną samego siebie. A ponieważ forma lub *quidditas* nie mogą być przyczyną istnienia, gdyż skutek jest zawsze proporcjonalny do swej przyczyny, więc istnienie musi pochodzić z zewnątrz bytu, gdyż jest pryncypium o zupełnie innym charakterze (pryncypium urealnijającym byt) niż forma lub *quid-*

ditas (które stanowią pryncypia tożsamociujące byt).

Powyższe rozumowanie jest w filozofii Tomasza z Akwinu jedynym „dowodem” na istnienie Boga. Bóg bowiem jawi się w tej filozofii jako wniosek płynący z analizy przyczyn bytu jednostkowego – pojawia się w tej analizie jako argument „uniesprzecznijający” strukturę tego bytu. Wynika z tego dalej, że wszelka inna argumentacja na rzecz istnienia Boga, np. słynne drogi, spełnia w filozofii Tomasza inną rolę – nie stanowi na pewno „dowodu” na istnienie Boga, jako samoistnego aktu istnienia³¹.

Pytanie o strukturę tego bytu zewnętrznego, który jest przyczyną *esse* powstającego bytu, jest pytaniem o istotę Boga:

49. A ponieważ wszystko to, co jest przez coś innego, sprowadza się do tego, co jest samo przez się jako do przyczyny pierwszej, dlatego trzeba, aby była jakaś rzecz, która byłaby przyczyną bytowania wszystkich rzeczy, jako że sama jest tylko istnieniem³².

²⁹ *Quidditate* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „istotę” (przypis S. Krajskiego).

³⁰ Cap. V: „47. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile”.

48. „Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio”.

³¹ Szerzej na ten temat pisałem w *Małym wademecum tomizmu. Wypisy z ksiąg filozoficznych Tomasza z Akwinu*, Warszawa–Londyn 1999, s. 27, oraz w artykułach: *Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga w „Summa theologie”*, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Wrocław 2008, s. 73–83; *Problem istnienia Boga w filozofii św. Tomasza*, „Studia Leopoliensia” 2 (2009), s. 29–37. Uważam, że tzw. drogi dochodzenia do Boga, których Tomasz podaje w sumie pięć, stanowią argument za tezą, że rozum ludzki może w sposób naturalny stwierdzić istnienie bytu pierwszego, stwórcy, nazywanego Bogiem. Drogi nie są więc argumentem w sprawie istnienia Boga, lecz w sprawie poznawczych zdolności ludzkiego intelektu. Wskazuje na to ich dobór: każda z nich pochodzi z jakiejś innej metafizyki i stanowi dorzeczną – zdaniem Tomasza – wskazanie na byt pierwszy, przyczynę sprawczą, największą doskonałość.

³² *Quod est per aliud* Seńko tłumaczy jako „zawdzięcza swe istnienie czemu innemu”; *quod est per se*

50. Inaczej postępowałyby się w nieskończoność w przyczynach, ponieważ każda rzecz, która nie jest istnieniem, tylko posiada przyczynę swojego istnienia, jak powiedziano³³.

Byt, który udziela istnienia bytom złożonym z istnienia i istoty, sam jest wyłączenie istnieniem. Byt bowiem, który nie jest wyłącznie istnieniem, posiada istnienie, które wewnątrz niego urealnia jego istotę. Nie jest w stanie urealnić innej istoty ani tym bardziej „stworzyć” kolejnego aktu istnienia. Gdybyśmy nawet przyjęli jakieś przyczyny pośrednie pomiędzy bytem stworzonym i Bogiem, to i tak musielibyśmy wskazać na Boga jako przyczynę pierwszą, gdyż w przeciwnym wypadku brnęlibyśmy w nieskończoność w poszukiwaniu przyczyn. Dlatego – jak sugeruje Tomasz, wyraźnie wbrew tradycji neoplatońskiej – nie ma sensu przyjmować szeregu przyczyn pośrednich, gdyż przyczynowanie ostatecznie „sprowadza się do tego, co jest samo przez się jako do przyczyny pierwszej”.

Z faktu, że Bóg jest samoistnym aktem istnienia – *ipsum esse subsistens* – wynikają dalsze konsekwencje co do Jego natury. Pierwszą cechą Boga jest jego jedyność, wynikająca z wyjątkowości Jego jednoelementowej struktury. Tomasz – jak pamiętamy – głosił zasadę, że „istnienie jest czymś innym niż istota lub *quidditas*, chyba że – dodawał – byłaby jakaś rzecz, której *quidditas* jest jej samo istnienie”³⁴.

39. A ta rzecz nie może być jak tylko jedna i pierwsza, ponieważ niemożliwe jest zwielokrotnienie czegoś inaczej jak przez dodanie jakiejś różnicy, tak jak jest zwielokrotniona natura rodzaju w gatunkach lub przez to, że forma przyjmuje się w różnych materiałach, tak jak zwielokrotnia się natura gatunku w różnych jednostkach, albo przez co, coś jest czymś jednym, niezależnym, a inne w czymś przyjętym³⁵.

Bóg będąc wyłącznie aktem „nie przyjmuje” niczego, co mogłoby być podstawą różnicy gatunkowej, gdyż takie „przyjęcie” czegoś wymaga posiadania

Seńko – „istnieje samo przez się”; *sit aliqua [...] rebus* Seńko – „istnieje przyczyna wszystkiego co istnieje”, a Krąpiec – „by była jakaś rzecz, która jest przyczyną wszystkich rzeczy”; Krąpiec i Seńko pomijają w tłumaczeniu termin *essendi*; *essendi* oznacza w tekście bytowanie – por. cap. VII, w. 45-46 (przypis S. Krajskiego).

³³ Cap. V: „49. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, ideo oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum.

50. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est”.

³⁴ Cap. V, 38.

³⁵ Cap. V: „39. Et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in speciebus, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis, vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum”. *Quia [...] differentiae* Seńko tłumaczy jako „gdyż wielość ma zawsze przyczynę w jakiejś bytowej różnicy”; *Est unum absolutum* Krąpiec tłumaczy jako „jedno i nierelatywne”, Seńko – „bytem samoistnym”; *aliud [...] receptum* Seńko – „druga tkwi w jakimś podłożu” (przypis S. Krajskiego).

w swej strukturze jakiejś możliwości. To zaś naruszałoby strukturę Boga, co Tomasz jasno ukazuje:

41. Jeżeli zaś przyjąć jakąś rzecz, która byłaby istnieniem tylko i to takim, że istnienie to byłoby subsystujące [samoistne], to owo istnienie nie przyjęłoby dodania różnicy, ponieważ wtedy nie byłoby istnieniem tylko, lecz istnieniem i oprócz tego jakąś formą³⁶.

Bóg jako samoistny (*esse subsistens*)³⁷ akt istnienia (*actus purus*)³⁸ jest w *De ente et essentia*, jak to zestawia Stanisław Krajwski³⁹, przyczyną sprawczą (*prima causa*) istnień bytów złożonych⁴⁰, co powoduje, że można go określić jako pierwsze pryncypium (*primum principium*)⁴¹ oraz pierwsza substancja (*prima substantia*)⁴² w porządku całej rzeczywistości.

Ta struktura Boga jako samoistnego aktu istnienia pozwala na powiedzenie – za Awicenną – że istotą Boga jest jego istnienie. Tomasz dodaje, że istnienie Boga jest także jego *quidditas*, naturą, wewnętrznym pryncypium, zasadą Jego jednostkowania. Struktura ta ponadto

powoduje doskonałość w różnych porządkach i to jako skutek jego zbudowania wyłącznie z istnienia, a nie jako efekt czegoś innego, np. działania. W ten sposób wszelkie doskonałości w Bogu mają pozycję pryncypium lub zasady:

13. Tak więc [Bóg] ma wszystkie doskonałości, które są we wszystkich rodzajach. W Jego przypadku mówi się jednak po prostu o doskonałości, jak mówią Filozof i Komentator w odniesieniu do piątej [księgi] *Metafizyki*, lecz ma je w stopniu wyższym niż wszystkie [pozostałe] rzeczy, ponieważ w Nim wszystkie [doskonałości] są jednym, a w innych [rzeczach] są zróżnicowane⁴³.

14. Tak jest, ponieważ wszystkie te doskonałości przysługują Mu ze względu na Jego proste istnienie, tak jak np. coś przez jedną swoją jakość mogłoby wykonywać operacje wszystkich jakości i w ten sposób w tej jednej jakości miałoby wszystkie jakości, tak Bóg w swoim istnieniu ma wszystkie doskonałości⁴⁴.

Tomasz więc nie wywraca augustyńskiego myślenia o Bogu jako doskona-

³⁶ Cap. V: „41. Si autem ponatur aliqua res, quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse, et praeter hoc forma aliqua”. *Subsistens* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „samoistne” (w obu tłumaczeniach w ten sposób zanika problematyka subsystowania); *hoc esse non* Krąpiec – „taka rzecz nie” (przypis S. Krajskiego).

³⁷ Cap. V, 41.

³⁸ Cap. V, 16.

³⁹ S. Krajwski, s. 134-135.

⁴⁰ Cap. V, 51.

⁴¹ Cap. V, 16.

⁴² Cap. V, 20.

⁴³ Cap. VI: „13. Immo habet omnes perfectiones, quae sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator, in 5 *Metaphysicae* dicunt, sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitate habent”. *Propter quod* [...] *dicitur* Seńko tłumaczy jako „jemu przysługuje w najściślejszym sensie nazwa „doskonały” (przypis S. Krajskiego)

⁴⁴ Cap. VI: „14. Et hoc est quia omnes illae perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex, sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una

łości – Prawdzie, Dobru, Jedności, Miłości. Bogu w jego ujęciu przysługują te wszystkie przymioty, lecz nie stanowią

Jego istoty, którą jest wyłącznie „czyste”, niczym nie uwarunkowane istnienie.

Struktura bytów jednostkowych

Poznawane przez nas bezpośrednio byty jednostkowe zawierają w swej strukturze materię, która jako możliwość stanowi wraz z formą jako aktem istotę bytu. Tomasz podkreśla, że sama forma nie stanowi istoty bytu, ale zawsze wraz z materią – *essentia comprehendit materiam et formam*⁴⁵. Wyklucza przy tym ujęcie istoty jako relacji formy i materii lub jakiejś dodatkowej własności i zaznacza, że:

II. Przez formę bowiem, która jest aktem materii, materia staje się bytem w akcie i tym czymś⁴⁶.

I dalej:

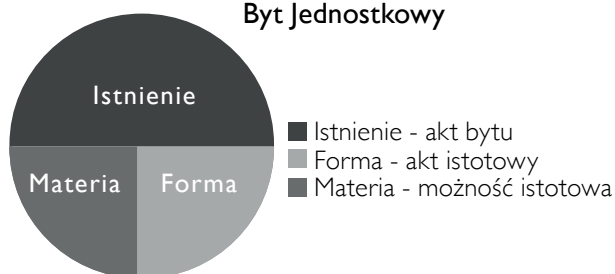
14. Pozostaje więc [przyjąć], że nazwa „istota” w substancjach złożonych oznacza to, co jest złożone z materii i formy⁴⁷.

Do tak rozumianej istoty „dochodzi” istnienie, jako jej akt, wobec którego istota stanowi możliwość. Mamy wobec tego w realnym bycie jednostkowym dwa złożenia z aktu i możliwości: istoty i istnienia w obszarze bytu oraz formy i materii w obszarze istoty.

Można to ująć w prostej tabeli:

PRYNCYPIA BYTOWE	
ISTNIENIE	ISTOTA
	pryncypia istotowe
	forma materia

Strukturę bytu można przedstawić w następującym schemacie:



qualitate omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet”. *Qualitas* Seńko tłumaczy jako „władza”; *efficere* Krąpiec – „wytworzyć”, Seńko – „spełniać”; *operationes* Krąpiec – „działania”, Seńko – „funkcje” (przypis S. Krajskiego).

⁴⁵ Cap. II, 9. Istota ogarnia materię i formę.

⁴⁶ Cap. II: „11. Per formam enim quae est actus materiae materia efficitur ens in actu et hoc aliquid”. *Hoc aliquid* Seńko tłumaczy jako „zindywidualizowanym”; *per formam* Seńko – „dzięki formie, która ją aktualizuje” (przypis S. Krajskiego).

⁴⁷ Cap. II: „14. Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat illud quod est ex materia et forma compositum est”.

Poważniejszy problem dla Tomasza stanowiły byty, które nie zawierały w swej strukturze materii – „substancje oddzielone” (czyli aniołowie) oraz „dusze oddzielone” (czyli dusze ludzkie po śmierci). Z jednej strony bowiem dysponował Tomasz twierdzeniem Alfarabiego, że aniołowie są wyłącznie formami i przez to każdy z nich jest całym gatunkiem. Ta konsekwencja zresztą akurat jest do przyjęcia – trudniej zaakceptować strukturę anioła, jako bytu, który składa się z dwóch aktów – aktu istnienia i aktu formy. Z drugiej strony znał Tomasz powszechny hylemorfizm Awicebrona, który w aniołach przyjmował złożenie z materii i formy. Tomasz – nie bez pewnego wahania – starał się znaleźć jakieś pośrednie wyjście:

33. Tego typu więc substancje, chociaż są tylko formami bez materii, to jednak nie ma w nich całkowitej prostoty natury tak, aby były aktem czystym, lecz mają domieszaną możliwość⁴⁸.

Z tego dalej wynika, że substancje oddzielone mają następującą strukturę:

45. Dlatego trzeba [przyjąć], aby w inteligencjach oprócz formy było istnienie i dlatego powiedziane jest, że inteligencja jest formą i istnieniem⁴⁹.

Oczywiście, istnienie substancji oddzielonych jest istnieniem stworzonym:

51. Jasne jest więc, że inteligencja jest formą i istnieniem i że istnienie ma od pierwszego bytu, który jest istnieniem tylko i ono jest przyczyną pierwszą, którą jest Bóg⁵⁰.

Widzimy tu pewne niezdecydowanie Tomasza co do charakteru owej „domieszanej możliwości” w strukturze aniołów, skoro dwa razy powtarza tezę, że one są istnieniem i formą. Niekiedy mówi nieco ostrożniej, ujawniając zresztą swoją niepewność w tej sprawie, jak np. wtedy, gdy podkreśla aktowy charakter udzielonego aniołom istnienia:

53. Jasne jest więc to, że sama forma lub *quidditas*, która jest inteligencją, jest w możliwości do istnienia, które otrzymuje od Boga i to istnienie przyjęte jest na sposób aktu⁵¹.

I dodaje:

54. I w ten sposób znajduje się akt i możliwość w inteligencjach, jednak nie forma i materia, chyba że w sensie wieloznacznym⁵².

To ostatnie zdanie utwierdza nas w przekonaniu o wahaniu Tomasza co do struktury substancji oddzielonych. Wydaje się, że zdawał sobie sprawę, że muszą mieć one w swej strukturze jakąś możliwość, jednak nie był pewien jak ją określić i uzasadnić tak, aby przekonująco podważyć tezę Alfarabiego. Pew-

⁴⁸ Cap. V: „33. Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas naturae ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae”.

⁴⁹ Cap. V: „45. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse”.

⁵⁰ Cap. V: „51. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habeat a primo ente, quod est esse tantum, et haec est prima causa, quae Deus est”.

⁵¹ Cap. V: „53. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse, quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus”. *Quidditas* Krąpiec i Seńko tłumaczą jako „istota”; *per modum actus* Seńko – „aktem dla tej istoty”, Krąpiec – „na sposób aktu” (przypis S. Krajskiego).

⁵² Cap. V: „54. Et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce”.

nym tropem okazało się uzasadnienie wielości aniołów:

58. A ponieważ w inteligencjach znajduje się możliwość i akt, nie będzie trudne znaleźć wielości inteligencji, co byłoby niemożliwe, jeśli nie byłoby w nich żadnej możliwości⁵³.

I dopiero tutaj pojawia się sugestia, że tą możliwością substancji oddzielonej może być jej intelekt możliwościowy:

59. Stąd mówi Komentator w odniesieniu do trzeciej [księgi] *O duszy*, że jeśli natura intelektu możliwościowego byłaby nieznaną, nie moglibyśmy znaleźć wielości w substancjach oddzielonych⁵⁴.

Charakterystyczne jest w *De ente et essentia* to, że owo niezdecydowanie Tommasza co do charakteru możliwości w substancjach oddzielonych znika, gdy przechodzi do omawiania duszy ludzkiej:

62. Stąd jej intelekt możliwościowy ma się do form substancji intelektualnie poznawalnych tak, jak materia pierwsza, która

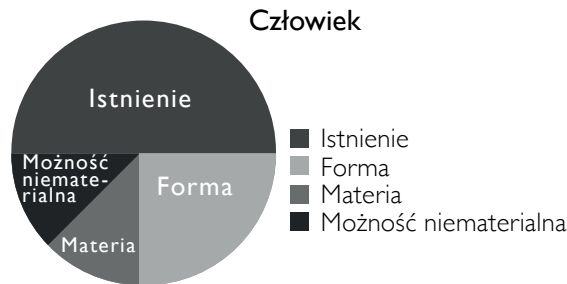
zajmuje ostatni stopień w bytowaniu poznawalnym zmysłowo, do form [substancji] zmysłowo poznawalnych, jak mówi Komentator w odniesieniu do trzeciej [księgi] *O duszy*.⁵⁴

63. I dlatego Filozof porównuje ją do czystej tablicy, na której nic nie jest napisane.

Wynikałoby z tego, że duszę ludzką stanowi forma oraz intelekt możliwościowy, będący sferą możliwościową tej duszy. Ta forma bytu ludzkiego wyznacza ponadto sferę materialną, która ogarnia istnienie. Istnienie to jednak przysługuje przede wszystkim duszy, przez którą rozciąga się także na ciało:

65. Skutkiem tego, że [dusza ludzka] jest tak bliska rzeczom materialnym jest to, iż rzecz materialną pociąga do uczestniczenia w swoim istnieniu tak mianowicie, że dusza i ciało mają jedno istnienie w jednym złożeniu, chociaż to istnienie, jako że jest duszy, nie zależy od ciała⁵⁵.

Można to przedstawić następująco:



⁵³ Cap. V: „58. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum, quod esset impossibile si nulla potentia in eis esset”.

⁵⁴ Cap. V: „59. Unde dicit Commentator in 3 De Anima, quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis”.

⁵⁵ *Intellectus possibilis* [...] *formas sensibiles* Krąpiec tłumumaczy jako „intelekt możliwościowy ma się w stosunku do form inteligibilnych jak materia pierwsza będąca na najniższym stopniu bytowania zmysłowego do form zmysłowo-poznawalnych” (przypis S. Krajkiego).

⁵⁶ Cap. V: „65. Ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore”.

Widzimy wyraźnie, że Tomasz korzysta z neoplatonickiej wizji świata, rozciągniętego pomiędzy Bogiem i materią, w którym różne formy są „bliżej” lub „dalej” od Absolutu lub materii. Pomagało to niewątpliwie jego słuchaczom w porządkowaniu uzyskiwanej wiedzy,

jednak pytanie czy samemu Akwinaciu nie utrudniło wyciągnięcia ostatecznych wniosków z zaproponowanej przez siebie nowej metafizyki odnośnie do struktury bytów złożonych, szczególnie substancji oddzielonych, pozostaje otwarte.

Zagadnienie subsystemy

Oprócz tematu Boga w *De ente et essentia* właśnie zagadnienie subsystemy stało się przedmiotem dużego zainteresowania badaczy. W odróżnieniu jednak od pierwszego z tych tematów, subsystema wywołała polemikę w polskim środowisku tomistycznym. Nie chcąc włączać się w te bardzo specjalistyczne dyskusje, nie możemy jednak nie zasygnalizować tematu subsystemy, omawiając metafizykę egzystencjalną w tym traktacie.

Przed wszystkim należy zauważyć, że na podstawie tekstu *De ente et essentia* nie da się zbudować całościowej koncepcji subsystemy w myśli św. Tomasza, gdyż zagadnienie to nie stało się w tym

traktacie przedmiotem specjalniejszej uwagi autora⁵⁷. Nie występuje w nim sam rzeczownik *subsistentia*, a jedynie czasownik *subsistere* w trzeciej osobie liczby pojedynczej (*subsistit*) oraz w formie imiesłowu (*subsistens*). Oto najważniejszy fragment tekstu na ten temat⁵⁸:

8. Lecz pomiędzy formami substancjalnymi i przypadłościowymi to tylko jest wspólne, że tak jak forma substancjalna nie ma sama przez się istnienia niezależnego bez tego, co do niej dochodzi, tak nie ma go również to, co do niej dochodzi.

9. To znaczy materia.

10. I dlatego dzięki połączeniu ich obydwu dane jest to istnienie, w którym

⁵⁷ M. Prokopowicz w rozprawie pt. *Zagadnienie subsystemy w tekstach św. Tomasza z Akwinu (Opera philosophorum medii aevi*, t. 8, Warszawa 1987, s. 67-105) oprócz *De ente et essentia* omawia jeszcze szczegółowo wypowiedzi o subsystemy zawarte w *Summa theologiae* oraz w *Quaestiones disputate de potentia*.

⁵⁸ Cap. VII: „8. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest, quia sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec illud cui advenit”.

9. Scilicet materia.

10. Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se.

11. Propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam.

12. Unde forma quamvis in se considerata non habeat rationem completam essentiae tamen est pars essentiae completae.

13. Sed illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedat accidens quod supervenit.

rzecz sama przez się subsystuje tak, że z nich powstaje jedność sama przez się⁵⁹.

11. Z tego powodu skutkiem ich połączenia jest jakaś istota.

12. Stąd forma, chociaż ujęta jako sama w sobie nie posiada kompletnej treści istoty, to jednak jest częścią istoty kompletnej.

13. Lecz to, do czego dochodzi przypadłość, jest bytem w sobie kompletnym, subsystującym w swoim istnieniu tak, że to istnienie w sposób naturalny wyprzedza przypadłość, która potem przychodzi⁶⁰.

14. I dlatego dochodząca przypadłość przez połączenie z tym, do czego dochodzi, nie przyczynuje tego istnienia, w którym rzecz subsystuje i przez które rzecz jest bytem samym przez się, lecz przyczynuje jakieś istnienie, bez którego rzecz subsystująca może być poznana intelektualnie tak jak to, co pierwsze, może być intelektualnie poznane bez tego, co wtórne⁶¹.

W zacytowanym fragmencie problem subsystencji niewątpliwie wiąże się z istotą i istnieniem, skoro z połączenia formy i materii powstaje istota, która następnie subsystuje w istnieniu. Jeśli więc

uznamy, że subsystencją jest to, co subsystuje, to będzie nią istota, jeśli natomiast za substencję uznamy to, w czym istota subsystuje, to subsystencją byłoby istnienie. Dlatego Mariusz Prokopowicz dostrzega tu przynajmniej dwa znaczenia subsystencji. W pierwszym dotyczy ona porządku istotowego i oznacza formę bytu osobowego, urealnijającą i aktualizującą „porządek substancjalny”. W drugim, istnieniowym znaczeniu subsystencja oznaczałaby sam akt istnienia bytu osobowego⁶². Związanie jednak subsystencji z istnieniem zdaje się (paradoksalnie) wykluczać Tomaszowe określenie subsystencji w Bogu, w którym – jak pamiętamy – istota utożsamia się z istnieniem. Otóż pisze on w *De ente et essentia*, że istnienie subsystujące samo w sobie (*ipsum esse subsistens*) jest bytem, który stanowi wyłącznie istnienie i wobec tego „nie przyjmuje” różnicy gatunkowej, gdyż wtedy nie byłoby wyłącznie istnieniem, lecz istnieniem i jakąś formą⁶³. Wynika z tego, że subsystencją jest to, co subsystuje w istnieniu, a nie samo to istnienie, nawet jeśli w Bogu to na jedno wychodzi. Taki wniosek zdaje się wyciągać Stanisław

⁵⁹ *Relinquitur (...) subsistit* Krąpiec tłumaczy jako „wypływa to bytowanie w którym (połączeniu?) rzecz sama przez się istnieje bytuje”, Seńko – „takie istnienie w rzeczy bytującej samoistnie” (przypis S. Krajskiego).

⁶⁰ *Ens [...] subsistens* Krąpiec tłumaczy jako „bytem subsystującym w swoim istnieniu”, Seńko – „bytem już całkowicie ukształtowanym i istniejącym samoistnie” (przypis S. Krajskiego).

⁶¹ *Esse (...) subsistit* Krąpiec tłumaczy jako „istnienia przez które rzecz jest bytem przez się”, pomijając w tłumaczeniu *subsistit*, Seńko – „istnienia, dzięki któremu rzecz istnieje samoistnie”; *res subsistens [...] esse* Krąpiec – „rzecz samoistniejsza może być ujęta intelektualnie”, Seńko – „można by ją pojąć jako istniejącą realnie”; w obu tłumaczeniach nieobecna jest problematyka subsystowania, tłumaczenie Seńki sugeruje przyjmowanie przez Tomasza różnych rodzajów istnienia, jeden z nich to istnienie realne – jest to sprzeczne z Tomaszową koncepcją istnienia (przypis S. Krajskiego).

⁶² Zagadnienie subsystencji, s. 93. Wydaje się, że Prokopowicz nawiązuje tu w jakimś stopniu do pomysłu B. Rucińskiego, który w tekście *De ente et essentia* wyróżnił trzy porządki: „esencjologiczny” – dotyczący istoty; „entologiczny” – dotyczący istnienia oraz „gnoseologiczny” – dotyczący poznania.

⁶³ Por. przypis 36.

Krajski, który uważa, że „nie ulega wątpliwości, że tym, co subsystuje, jest istota kompletna. Można więc stwierdzić – dodaje – iż subsystencja i istota kompletna to jedno i to samo”⁶⁴.

Analizując dalej ten fragment, musimy zauważyć, że zagadnienie subsystencji Tomasz wiąże z istotą substancji, czyli bytu samodzielnego. Jeśli więc byt samodzielny stanowi akt istnienia i istota – to właśnie ta istota bytu samodzielnego jest subsystencją. Słusznie zauważa M. Prokopowicz, że jest to „opis konstytuowania się złożzeń bytowych”⁶⁵ i że wyrażenia typu „dochodzi”, „przychodzi”, „łączy się” należy rozumieć jako aktualizowanie przez akt istnienia różnych elementów ontycznych bytu.

Takie ujmowanie subsystencji, jako istoty bytu substancjalnego, potwierdza z jednej strony końcowa część zacytowanego fragmentu, gdzie Tomasz stwierdza, że subsystencja „wyprzedza” przypadłości, które nie wpływają na bytowanie substancji ani na jej poznawanie. Z drugiej strony potwierdza je ujmowanie subsystencji w różnych typach bytu. I tak Bóg – jak pamiętamy – jest

takim bytem, w którym samo *esse* jest subsystujące, co powoduje, że jest On bytem niezróżnicowanym. Substancje oddzielone (inteligencje) są formami subsystującymi *per se*, co ma oznaczać, że forma jest powodem ich aktualizacji jako bytów substancjalnych.

Takie rozumienie subsystencji jest nieco odmienne od tego, do jakiego przywykliśmy w popularnych ujęciach tomistycznych, gdzie subsystencja to mniej więcej tyle, co samoistność – w odniesieniu do Boga oraz samodzielność – w odniesieniu do substancji złożonych⁶⁶. Wydaje się jednak, że w takim wypadku subsystencja oznacza dokładnie to samo co substancja. Do takiego jednak utożsamienia nie upoważnia tekst *De ente et essentia*, gdzie Akwinata wprawdzie wiąże subsystencję z substancją, lecz w żadnym wypadku ich nie utożsamia. Wydaje się zatem, że określenie subsystencji w tym tekście, jako istoty substancji, jest określeniem poprawnym, choć nie wyczerpującym zagadnienia subsystencji; nie wyczerpuje go wszakże sam Tomasz w tym traktacie.

* * *

Tekst *De ente et essentia* powstał wraz z *De principis naturae* w pierwszych latach nauczycielskiej działalności Toma-

sza⁶⁷ i stanowił filozoficzne „wprawki” dla współpracowników w konwencji Świętego Jakuba w Paryżu. Zwraca się powszechnie

⁶⁴ S. Krajski, *Wokół dyskusji o subsystencji*, art. cyt., s. 128.

⁶⁵ Tamże, s. 89.

⁶⁶ Takiego ujęcia subsystencji zdają się bronić P. Pachciarek i E. Wolicka w cytowanym już artykule, gdzie zestawili wszystkie fragmenty *De ente et essentia* zawierające termin *subsistere*, oddając je po polsku jako „jest samoistny”, „istnienie samodzielne”, „samodzielnie bytuje”, i wykazując, że cytowane fragmenty brzmią sensownie (s. 132). W ich ujęciu subsystencja oznacza samodzielne istnienie rzeczy, które ujmować należy analogicznie: w odniesieniu do Boga oznacza to jego samoistność; w odniesieniu do bytów substancjalnych – ich samodzielność (s. 133).

⁶⁷ Ale nazywanie ich „młodzieńczymi” wydaje się przesadą, bo młodzieniec ów był już po trzydziestce, co w średniowieczu stanowiło dojrzałość *par excellence*.

nie uwagę, że już wtedy miał Akwinata ustalone najważniejsze tezy swojej filozofii, przede wszystkim zaś egzystencjalną metafizykę bytu, w której aktem tego bytu było istnienie, a forma wraz z materią stanowiły jego istotę. W tej sytuacji źródło wszelkiego bytowania, Bóg, jawił się jako wyłączenie istnienia.

Analiza egzystencjalnych wątków w *De ente et essentia* potwierdza te opinie.

W późniejszych tekstach, przede wszystkim w *Summa contra Gentiles*, *Summa theologiae* i kwestiach dyskutowanych, Tomasz pogłębia swoje ujęcia; wprowadza np. wielki temat transcendentaliów – własności bytu przejawiających jego istnienie. Jednakże podstawowy zrąb jego egzystencjalnej metafizyki bytu został zarysowany już w *De ente et essentia* i nigdy w zakresie podstawowych tez nie był korygowany.

Existential metaphysics of being in Thomas' Aquinas treatise *De ente et essentia*

Keywords: individual being, act, act of existence, potency, essence, *quidditas*, subsistence, form, matter, *Ipsum esse subsistence*.

Text *De ente et essentia* was written together with *De principis naturae* in Thomas' first years of teaching activities and accounted philosophical "exercises" for the brothers at the convent of St. James in Paris. There is commonly noted, that Aquinas had already established the most important theses of his philosophy, the existential metaphysics of being above all, in which the act was the existence of this being, and the form with the matter constituted its essence. In this situation, the source of all exis-

tence, God appeared as only existence.

Analysis of existential themes in *De ente et essentia* confirms these opinions.

In later texts, especially in the *Summa Contra Gentiles*, *Summa theologiae* and *Quaestiones disputatae*, Thomas deepens his concepts; he introduces extended topic of transcendentals - property of being which manifest its existence. However, the bulk of his existential metaphysics of existence has been outlined already in *De ente et essentia*, and it was never corrected in the basic theses.