

# Tomasz Kąkol

---

## Analiza formalna wybranych dowodów na jedyność Boga u świętego Tomasza z Akwinu

---

Studia Philosophiae Christianae 42/1, 144-154

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TOMASZ KĄKOL

### ANALIZA FORMALNA WYBRANYCH DOWODÓW NA JEDYNOŚĆ BOGA U ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

W niniejszym artykule zanalizuje się wybrane dowody na jedyność Boga, zawarte w pismach świętego Tomasza z Akwinu.<sup>1</sup> We współczesnej filozofii zainteresowanie wzbudzają przede wszystkim przedstawione przez tego wielkiego filozofa i teologa Średniowiecza dowody na *istnienie* Boga. Okazuje się jednak, że św. Tomasz przywiązywał nie mniejszą wagę do dowodów na jedyność Boga – w *Summa contra gentiles*, w rozdziale poświęconym temu zagadnieniu, podaje aż siedemnaście argumentów.

Chociaż dowody Akwinaty na jedyność Boga są bardzo różnorodne, to część z nich układa się w pewne typy. Do argumentów pierwszego typu można zaliczyć pierwszy argument z *Summa theologiae*, trzeci argument ze *Scriptum super libros Sententiarum* oraz dziewiąty argument z *Summa contra gentiles*. Charakterystyczne dla dowodów tego rodzaju jest założenie identyczności istot obiektów boskich. Do argumentów drugiego typu należy drugi argument z *Summa theologiae*, drugi argument ze *Scriptum super libros Sententiarum* i drugi argument z *Summa contra gentiles*. Tomasz korzysta tu z zasady identyczności obiektów nieodróżnialnych (której wyraźne sformułowanie przypisuje się Leibnizowi) oraz określenia Boga jako bytu najdoskonalszego. Do argumentów trzeciego typu można zaliczyć te dowody z *Summa contra gentiles*, w których Akwinata korzysta z pojęcia specyfikacji (*specificare*) bądź wyznaczania (*designare*). W argumentach czwartego typu zakłada się, że dla każdej jakości P istnieje coś, co dla wszystkich obiektów, którym przysługuje P, jest jedyną przyczyną P w tych obiektach. Można jeszcze wyróżnić argumenty piątego typu, w których Tomasz korzysta z założenia o istnieniu pewnego rodzaju porządku w świecie, a także argumenty szóstego typu, w których istotną rolę gra pojęcie ruchu w sensie Arystotelesa.

---

<sup>1</sup> Artykuł ten jest poprawionym fragmentem mojej pracy magisterskiej pt. *Dowody na jedyność Boga u świętego Tomasza z Akwinu*, napisanej pod kierunkiem prof. J. Perzanowskiego i obronionej w Toruniu w 2001 roku.

Nie wszystkie dowody są interesujące z punktu widzenia filozoficzno-logicznego. W artykule skupię się na argumentach, które zaliczyłem do pierwszej grupy.<sup>2</sup>

Bierzemy pod uwagę następujące prace Akwinaty: *Summa theologiae*, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* oraz *Summa contra gentiles*.

Wypada jeszcze powiedzieć słowo o kolejności rozpatrywania tekstów. Otóż jako pierwszy rozważam dowód z *Summa theologiae*, mimo że jest ona najmłodszą z rozważanych tutaj prac Tomasza. Powód tkwi w tym, że jest ona najpopularniejszym dziełem św. Tomasza, ale – z drugiej strony – ma ona charakter syntetyczny i podręcznikowy. Jak zobaczymy, sam tekst z *Summa theologiae* nie daje pełnego obrazu podejść Akwinaty do interesującego nas zagadnienia.

## 1. ARGUMENTY PIERWSZEGO TYPU

### 1.1. SUMMA THEOLOGICA I, Q. 11, A. 3 ARGUMENT PIERWSZY

<i>Manifestum est enim quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde</i>	„Oczywiste jest bowiem, że owo coś, na mocy czego coś jednostkowego jest tym oto, w żaden sposób nie może być wspólne
--	---

<sup>2</sup> Tekstami źródłowymi są: *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, editio nova cura R. P. Mandonnet OP, t. I, P. Lethielleux, Paris 1929; *Summa contra gentiles seu de veritate catholicae fidei*, Marietti, Taurini 1938; *Summa theologiae*, diligenter emendata de Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata, Pars 1<sup>a</sup>, t. 1, Marietti, Taurini 1894<sup>6</sup>; *Summa theologiae*, cura et studio Sac. Petri Caramello, cum textu ex recensione Leonina, Prima Pars, Marietti, Taurini-Romae 1950. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia tekstów pochodzą od autora. Podstawą tłumaczenia *Summa theologiae* jest wydanie Mariettiego z 1894 roku, odnośne teksty cytujemy według tego wydania. Dzieła św. Tomasza cytuje się następująco: *Summa theologiae* oznaczono skrótem ‘S. th.’; *Scriptum super libros Sententiarum* oznaczono ‘Scriptum’; *Summa contra gentiles* oznaczono ‘Scg’. ‘Dist.’ oznacza dystynkcję, ‘c.’ – rozdział (*caput*), ‘q.’ – kwestię, ‘a.’ – artykuł. W przypadku S. th. korzystano z części pierwszej (*pars prima*), w przypadku Scriptum i Scg – z książki pierwszej, stąd w oznaczeniach cytatów z reguły pomijamy ten element. Ponadto podajemy numer strony, kolumny oraz numery wierszy według wydania, z którego korzystamy. Przykład: S. th. q. 1, a. 1, s. 15, kol. 2, w. 1-10 oznacza *Summa theologiae* z wydania Mariettiego z 1894 roku, księgę pierwszą, kwestię 1, artykuł 1, stronę 15, kolumnę 2, wiersze 1-10. W kwestii chronologii dzieł św. Tomasza zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1985, 95-112, 176-178, 191-192, 254-255, 281, 438-444, 468-469.

*Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo. Nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (q. 3, a. 3). Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.*

(*S. th.* q. 11, a. 3, s. 60, kol. 2, w. 48-50 – s. 61, kol. 1, w. 1-12)

wielu. Coś, na mocy czego Sokrates jest człowiekiem, może być wspólne wielu, ale to, na mocy czego jest tym oto człowiekiem, może przysługiwać tylko jednemu. Gdyby więc Sokrates przez to był człowiekiem, przez co jest tym oto człowiekiem, to jak nie jest możliwe istnienie wielu Sokratesów, nie byłoby możliwe istnienie wielu ludzi. To zaś przysługuje Bogu. Albowiem właśnie Bóg jest swoją naturą, jak wykazano wyżej (q. 3, a. 3). Ze względu więc na to samo jest Bogiem i tym oto Bogiem. Niemożliwe jest więc, by istniało wielu Bogów”.

W q. 3, a. 3 Tomasz dowodzi, że w Bogu nie ma różnicy pomiędzy podmiotem (indywiduum, *suppositum*) a istotą. Uzasadnia to tym, że w Bogu nie ma złożenia z formy i materii (q. 3, a. 2). Istota bowiem zawiera w sobie tylko to, co należy do definicji gatunku, zaś w indywiduach złożonych z materii i formy jest materia jednostkowa wraz z przypadłościami, która nie wchodzi w skład definicji, stąd nie zawiera się w istocie. Wydaje się, że z tego nie wynika, że czysta forma jest swoją istotą, jeśli istnieją jakieś przypadłości, które są niezależne od materii. Tomasz pisze o przypadłościach indywidualizujących materię (*materia individualis cum accidentibus omnibus individuans ipsam* – q. 3, a. 3, s. 19, kol. 2, w. 2-4). Czy jednak istnieją przypadłości niezależne od materii? W rozważanym tekście nie znajdujemy odpowiedzi. Gdyby nawet Bóg był swoją istotą, nie wystarcza to do udowodnienia jedyności Boga. Trzeba by założyć, że obiekty boskie<sup>3</sup> mają tę samą istotę. Niech „ess” będzie symbolem funkcyjnym; „ess (x)” należy czytać „istota x-a”. „D (x)” będzie znaczyć „x jest obiektem

<sup>3</sup> Będziemy posługiwać się tym terminem technicznym zamiast wyrażenia „bogowie”.

boskim”. To, że każdy taki obiekt jest swoją istotą, będzie oddawać formuła:

$$(1) \forall x (D(x) \rightarrow \text{ess}(x) = x).$$

Jest więc najwyżej jeden obiekt boski, o ile istota takich obiektów jest jedna, tj. o ile

$$(2) \forall x, y (D(x) \wedge D(y) \rightarrow \text{ess}(x) = \text{ess}(y)).$$

Nasuwa się tu pytanie, jak interpretować formuły ‘ $\text{ess}(x) = x$ ’ czy ‘ $\text{ess}(x) = \text{ess}(y)$ ’. Na badacza oswojonego z filozofią współczesną czyhają tu pewne pułapki. Alvin Plantinga w pracy *Does God Have A Nature?* przedstawia m.in. takie *reductio ad absurdum* tezy mówiącej o tym, że Bóg jest swoją istotą: istota jest zbiorem pewnych własności, Bóg jest swoją istotą, zatem Bóg jest zbiorem pewnych własności, co praktycznie równą się przyznaniu, że Boga nie ma<sup>4</sup>. Wniosek, jaki należy wyciągnąć z tego, jest jednak oczywisty: św. Tomasz miał co innego na myśli. Czy jednak oznacza to, że istota jest pewnym indywiduum? Co jednak wtedy miałyby oznaczać zdanie, że „w Bogu nie ma różnicy pomiędzy podmiotem (indywiduum, *suppositum*) a istotą”?

Odpowiedź przynosi krótka refleksja nad tym, czym jest przypadłość.

*Substancja* jest czymś, co nie tkwi w czymś innym jako w podmiocie; jej przeciwieństwem jest *przypadłość*, która bezpośrednio lub pośrednio tkwi w substancji. Inny opis brzmi: P jest przypadłością dla x wtw P jest poza istotą x-a; przypadłości x-a mogą być dla x-a konieczne (*accidentia propria*) bądź przygodne; mówi się też, że te pierwsze „wynikają” z danej istoty, względnie że mają „przyczynę” w danej istocie.

Z powyższej charakterystyki<sup>5</sup> Tomasz wyprowadza wniosek: Bóg jest swoją istotą, jeśli nie ma w nim żadnej przypadłości. Zatem wyrażenie ‘*Deus est sua essentia*’ oznacza po prostu, że w Bogu nie ma przypadłości.

Temu zagadnieniu poświęca Akwinata q. 3, a. 6 („Czy w Bogu są jakieś przypadłości?”) W pierwszym argumencie Tomasz twierdzi,

<sup>4</sup> A. Plantinga, *Does God Have A Nature?* Marquette University Press, Marquette 1980, 47.

<sup>5</sup> Pewien problem stanowi tu bardzo szerokie znaczenie nadawane terminowi *causa*, który tłumaczymy konsekwentnie – „przyczyna”; w wielu przypadkach należy jednak rozumieć go jako synonim wyrażenia „racja”.

że stosunek *suppositum* do przypadłości jest przykładem stosunku możliwości do aktu, zaś Bóg jest czystym aktem. W drugim mówi się, że samemu istnieniu nie może już nic innego przysługiwać, zaś Bóg jest samym istnieniem. Argument trzeci zaś brzmi:

*Omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo nihil potest esse per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt; sicut risibile est per se accidens hominis; quia huiusmodi accidentia causantur ex principiis subiecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens. (S. th. q. 3, a. 6, s. 22, kol. 2, w. 31-41)*

„Wszystko, co jest przez się, jest uprzednie [*vel* pierwotne] w stosunku do tego, co jest przypadłościowo. Stąd, ponieważ Bóg jest z natury swej pierwszym bytem, nie może być w nim nic przypadłościowo. Lecz także przypadłości właściwe nie mogą w nim być; jak na przykład bycie zdolnym do śmiechu jest właściwą przypadłością człowieka; ponieważ tego rodzaju przypadłości mają przyczynę w zasadach podmiotu. Nic zaś, co jest w Bogu, nie może mieć przyczyny, gdyż [Bóg] jest pierwszą przyczyną. Stąd wynika, że w Bogu nie ma żadnej przypadłości.”

Zasadniczą przesłankę tego rozumowania Akwinata sformułował już w q. 3, a. 4:

*Quia quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum: vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem; ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei: vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. (S. th. q. 3, a. 4, s. 20, kol. 1, w. 42-49)*

„cokolwiek jest w czymś [i] co jest poza istotą tego [w czym tkwi], wypada, by miało przyczynę: albo zasady istoty [będą tą przyczyną], jak przypadłości właściwe wynikają z gatunku; jak ‘zdolne do śmiechu’ przysługuje człowiekowi, i przyczyną tego są zasady istotowe gatunku: albo coś zewnętrznego [będzie tą przyczyną], jak np. przyczyną ciepła w wodzie jest ogień.”

Zasada „to, co jest poza istotą, ma przyczynę”, nie jest jednak bliżej wyjaśniona w *S. th.*; ponadto to, że Bóg nie ma przyczyny, nie musi pociągać tego, że nic, co jest w Bogu, nie ma przyczyny. Więcej informacji na ten temat dostarczają teksty z *Scg*, jednak problem ten wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

## 1.2. SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM I, DIST. II, Q. 1, A. 1 ARGUMENT TRZECI

*Praeterea, eius in quo non differt suum esse<sup>6</sup> et sua quidditas, non potest participari quidditas sua sive essentia, nisi et esse participetur Sed quandocumque dividitur essentia alicuius per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est eius in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus (...). (Scriptum I, dist. II, q. 1, a. 1, s. 60, w. 27-36)*

„Co więcej, istota tego, w którym nie różni się jego istnienie od jego istoty, nie może być partycypowana, nie może być partycypowana, jeśli istnienie nie byłoby partycypowane. Lecz kiedykolwiek istota czegoś jest dzielona przez partycypację, istota jest partycypowana ta sama pojęciowo, ale nie pod względem tego samego istnienia. Więc niemożliwe jest, by przez istotową partycypację dzielony lub zwielokrotniony był ten, w którym istota nie różni się od istnienia. Takiego rodzaju zaś jest Bóg (...).”

Argument ten wydaje się być bardzo niejasny. Pozwolimy sobie na przeformułowanie go w następujący sposób: istota „dzieli się przez partycypację”, gdy mają ją przynajmniej dwa byty; byty te jednak różnią się od siebie istnieniem, uczestniczą więc w danej istocie jako posiadające tę samą istotę, lecz nie jako istniejące. Nie może więc być więcej bytów o takiej samej istocie, jeśli istota ta nie różni się od istnienia. Formalnie, używając wyżej wprowadzonych symboli „ess” i „D” oraz wprowadzając symbol „ex (x)” („istnienie x-a”), można udowodnić, że jest najwyżej jeden obiekt boski.

Też dowodzoną będzie twierdzenie o jedności Boga:

(!)  $\forall x, y (D(x) \wedge D(y) \rightarrow x = y)$ .

<sup>6</sup> Zgodnie z tradycją tomizmu (zwłaszcza tomizmu egzystencjalnego) tłumacząc zwykle *esse* przez „istnienie”.

Zdanie „*Sed quandocumque...*” będzie oddawać wzór:

$$(3) \forall x, y (x \neq y \wedge \text{ess}(x) = \text{ess}(y) \rightarrow \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y)).$$

Różne rzeczy, uczestniczące w tej samej istocie, różnią się istnieniem.

Charakterystyczne dla Boga jest to, że jego istota jest istnieniem, tzn.:

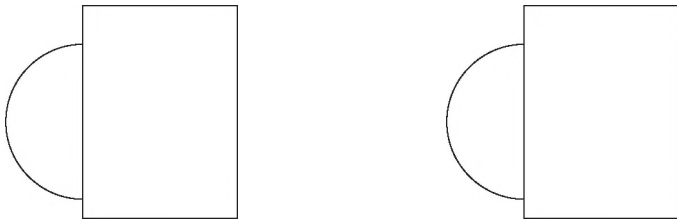
$$(4) \forall x (D(x) \rightarrow \text{ess}(x) = \text{ex}(x)).$$

Można udowodnić, że z (3) i (4) nie wynika (!). Dowód natomiast będzie poprawny, jeśli dodamy do przesłanek formułę (2), tj.:

$$\forall x, y (D(x) \wedge D(y) \rightarrow \text{ess}(x) = \text{ess}(y)).$$

Mamy więc do czynienia z tym samym założeniem, co w pierwszym argumentcie *S. th.*, tj. że obiekty boskie mają tę samą istotę.

Wypada jeszcze zauważyć, że nasza interpretacja zdania „*Sed quandocumque...*” może wydawać się zbyt odległa od tekstu. Analizowane zdanie należałoby raczej rozumieć tak: jeśli *x* i *y* uczestniczą w pewnej istocie, to uczestniczą w tej samej istocie co do pojęcia, ale różnej co do istnienia, tj. *x* i *y* mają tę samą istotę co do pojęcia, ale różną co do istnienia. Posłużmy się tu pewną (być może niedoskonałą) analogią. Powiedzmy, że dane są dwa koła, które są częściowo zakryte:



Możemy powiedzieć, że oba koła mają „ten sam kolor pod względem koloru odkrytego”; założmy, że wiemy ponadto, iż mają „różny kolor pod względem koloru zakrytego”. Łatwo stąd wyciągnąć wniosek, iż w przypadku któregoś koła (a może i obu) kolor zakryty  $\neq$  kolor odkryty; więcej, w jakimś przypadku kolor całego koła  $\neq$  kolor zakryty. Analogicznie, Tomasz słusznie wnioskuje, iż w przypadku pewnego bytu jego istota  $\neq$  jego istnienie.

Wydaje się, że zwroty wyrażające relatywną identyczność można jednak wyeliminować – sugerują one bowiem, że istnienie jest częścią czy też aspektem istoty; tymczasem w *S. th.*, q. 3, a. 4 (*Utrum in Deo sit idem essentia et esse*) Tomasz dowodzi w argumentcie pierw-



szym tezy (4) tak: istnienie Boga nie może być poza jego istotą, bo inaczej albo (i) musi być „spowodowane” przez jego istotę, albo (ii) musi być skutkiem czegoś zewnętrznego. Znamienne jest, że nie bierze pod uwagę tego, że istnienie mogłoby być *częścią* istoty.

### 1.3. SUMMA CONTRA GENTILES I, C. 42 ARGUMENT DZIEWIĄTY

*Adhuc, Si sunt duo dii, aut hoc nomen Deus de utroque praedicatur univoce aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse; sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est; ergo neutrum illorum duorum est hoc, quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos. (Scg c. 42, s. 39, kol. 1, w. 40-57; kol. 2, w. 1-5)*

„Dalej, jeśli jest dwóch bogów, to albo tę nazwę *bóg* orzeka się o obu jednoznacznie, albo wieloznacznie. Jeżeli wieloznacznie, to wykracza to poza obecny zamiar; albowiem nic nie zabrania, by dowolną rzecz nazywać dowolną nazwą, jeśli zwyczaj mówiących pozwala. Jeżeli zaś mówi się jednoznacznie, wypada, by o obu orzekało się według jednego pojęcia; i tak trzeba, by w obu była jedna natura co do pojęcia. Albo więc ta natura jest w obu według jednego istnienia, albo w każdym według innego. Jeżeli według jednego, nie będzie więc dwóch bogów lecz tylko jeden; istnienie dwóch nie jest bowiem jednym, gdyby różnili się substancjalnie. Jeżeli zaś istnienie w obu jest w każdym inne, żaden z tych dwóch nie będzie więc swoją istotą bądź swoim istnieniem; lecz to trzeba założyć w Bogu, jak wykazano; stąd żaden z owych dwóch nie jest tym, co rozumiemy pod imieniem Boga. Tak więc niemożliwe jest przyjmowanie dwóch bogów.”

Przesłanki rozumowania Tomasza:

„*Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut...*”,  
czyli

(5)  $\forall x, y (D(x) \wedge D(y) \rightarrow ((\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) = \text{ex}(y)) \vee (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y))))$ ;

„*Si secundum unum...*”, czyli

(6)  $\forall x, y (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) = \text{ex}(y) \rightarrow x = y)$ ;

„*duorum enim...*” jest wersją zasady jedno-jednoznacznej korelacji byt – jego istnienie, tj.

(7)  $\forall x, y (x \neq y \rightarrow \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y))$ .

Nasza interpretacja (7) może budzić pewne wątpliwości. Czy nie-identyczność dwóch obiektów musi oznaczać, że różnią się one substancjalnie? Odpowiedź zależy oczywiście od tego, w jakim znaczeniu użył tutaj Tomasz słowa ‘*substantialiter*’. Wydaje się, że Tomaszowi chodzi tutaj o to, że mamy tutaj dwie substancje (czyli dwa indywidua). Gdyby bowiem chodziło to, że *duorum enim non est unum esse, si essentialiter distinguantur*, dowody na jedyność Boga byłyby po prostu niezrozumiałe. Po drugie, św. Tomasz na innych miejscach w *Scg* wyraźnie przyjmuje (7). Świadczą o tym choćby następujące fragmenty: *habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* (*Scg*, c. 14, s. 15, kol. 1, w. 20-22) – „każda bowiem rzecz ma w sobie samej własne istnienie, różne od wszystkich innych”; *Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum* (*Scg* c. 42, s. 40, kol. 1, w. 1-2) – „istnienie właściwe jakiegokolwiek rzeczy jest tylko jedno”.

„*Si autem...*” nie jest jasne: następnik może znaczyć tyle, co „*ergo neutrum erit sua quidditas, aut neutrum erit suum esse*”, czyli

$\forall x, y (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y) \rightarrow (x \neq \text{ess}(x) \wedge y \neq \text{ess}(y)) \vee (x \neq \text{ex}(x) \wedge y \neq \text{ex}(y)))$ .

Wydaje się, że Tomasz traktuje powyższą formułę jako prawo logiczne<sup>7</sup>, w tym wypadku, mówiąc wspólnie, wniosek z elementarnej teorii identyczności. Ale to nie jest prawo logiczne. Być może następnik należy czytać „*ergo neutrum erit aut sua quidditas, aut suum esse*”, czyli

$\forall x, y (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y) \rightarrow (x \neq \text{ess}(x) \vee x \neq \text{ex}(x)) \wedge (y \neq \text{ess}(y) \vee y \neq \text{ex}(y)))$ .

<sup>7</sup> Ściśle rzecz biorąc, nie jest to prawo czystej logiki, lecz logiki wzbogaconej o stałe ‘ess’ i ‘ex’.

Niestety, powyższa formuła także nie jest prawem logicznym. A więc spróbujmy jeszcze inaczej: następnik będzie „*ergo neutrum sua quidditas erit suum esse*”, czyli

$$\forall x, y (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y) \rightarrow (\text{ess}(x) \neq \text{ex}(x) \wedge \text{ess}(y) \neq \text{ex}(y))).$$

Wyrażenie to również nie jest tezą logiczną. Najprawdopodobniej więc chodzi o *któregoś* z dwóch; „*neutrum*” więc jest tu poprawne. Czyli

$$(8) \forall x, y (\text{ess}(x) = \text{ess}(y) \wedge \text{ex}(x) \neq \text{ex}(y) \rightarrow (\text{ess}(x) \neq \text{ex}(x) \vee \text{ess}(y) \neq \text{ex}(y))).$$

Można wykazać, że (8) jest twierdzeniem elementarnej teorii identyczności (wzbogaconej o stałe ‘ess’ i ‘ex’). Można też udowodnić, że z (5), (7) i (8) nie wynika (!), chyba że dodamy przesłankę mówiącą, iż w przypadku obiektów boskich ich istota jest istnieniem, tj. formułę (4). Tak zresztą czyni Tomasz w niniejszym dowodzie.

## 2. PORÓWNANIE

Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że mamy do czynienia z następującymi dowodami, które zaliczyliśmy do pierwszego typu:

*S. th.*: (1), (2) |– (!)

*Scriptum*: (2), (3), (4) |– (!)

*Scg*: (4), (5), (7), (8) |– (!)

Możemy zapytać, w którym dowodzie korzysta się ze słabszych przesłanek. Otóż można wykazać, że (5) jest równoważne formule (2) oraz że (7) implikuje (3) (lecz nie na odwrót). Zatem (2) jest przesłanką wspólną wszystkim dowodom, a ponadto argument ze *Scriptum* jest lepszy od argumentu z *Scg*.

Przypomnijmy jeszcze, że w komentarzu do pierwszego dowodu *S. th.* stwierdziliśmy, iż brak przypadłości w danym bycie implikuje według Akwinaty to, że byt ów jest swoją istotą. Warto zastanowić się nad tą kwestią z następującego względu:

Skoro każdy z branych tu pod uwagę dowodów na jedyność opiera się na tezie, że istoty obiektów boskich są identyczne, preferować należy dowód z mniejszą ilością pozostałych założeń, to jest pierwszy argument z *S. th.* Krótko mówiąc, przyjmując, że istoty obiektów boskich są identyczne, wystarczy udowodnić, że każdy obiekt boski jest swoją istotą. Poszukiwaniu takiego dowodu należałoby jednak poświęcić odrębną pracę.

## A FORMAL ANALYSIS OF SELECTED PROOFS OF THE UNICITY OF GOD IN ST. THOMAS AQUINAS' WRITINGS

### Summary

The paper is devoted to formal analysis of three proofs of the unicity of God in the writings of St. Thomas Aquinas (the first argument from *Summa theologiae*, the third argument from *Scriptum super libros Sententiarum*, and the ninth argument from *Summa contra gentiles*). Aquinas argues that there could be no but one God in many various ways. One selected kind of proofs is subjected to logical analysis. The following premise is characteristic of all the arguments considered here: that divine objects (a technical term for 'possible gods') have the same essence. I propose certain formal interpretation of Aquinas's proofs, as a result of which the arguments can be compared. The importance of two premises is pointed out: that divine objects have the same essence and that these objects are identical with their essences.

RYSZARD F. SADOWSKI

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW

## MONIZM ORGANIZMALNY JAKO ODPOWIEDŹ HANSA JONASA NA PROBLEM PSYCHOFIZYCZNY

### 1. WSTĘP

Problem psychofizyczny po raz pierwszy został wyraźnie przedstawiony przez Kartezjusza, który zapoczątkował tym samym nowożytną dyskusję nad relacją duszy i ciała. W jej wyniku ujawniła się doniosłość problemu psychofizycznego i możliwość ujęcia w jego perspektywie szeregu zagadnień filozoficznych. W szczególności pozwoliło to dostrzec metafizyczne tło problemu psychofizycznego i uporządkować najbardziej pierwotne pytania człowieka o strukturę rzeczywistości. Wyraźne postawienie problemu w wieku XVII pozwoliło dostrzec obecność tego zagadnienia także w starożytności. Szczególnie w pracach Platona i Arystotelesa.

Zagadnienie to jest często przedstawiane w formie pytań: Jakie związki zachodzą w istotach rozumnych pomiędzy ich umysłami