

AWICENNA
Abu Ali Ibn Sina

METAFIZYKA

ze zbioru pt. *Księga wiedzy*

tłumaczenie zespołowe

przekład poprawił i opracował oraz poprzedził wstępem pt.

O KONIECZNOŚCI STUDIOWANIA METAFIZYKI AWICENNY

Mieczysław Gogacz

Edycja internetowa
na podstawie wydania

ATK
WARSZAWA 1973

© Mieczysław Gogacz

Mieczysław Gogacz

O KONIECZNOŚCI STUDIOWANIA METAFIZYKI AWICENNY

Spis treści

1. Kim był Awicenna?	3
1.1. Ważniejsze dane biograficzne	3
1.2. Imię Awicenny	5
2. Cztery wersje tekstu "Metafizyki" Awicenny	7
2.1. "Księga uzdrowienia"	7
2.2. "Księga wybawienia"	8
2.5. "Księga wyjaśnień i uwag"	9
2.4. "Księga wiedzy"	10
5. Uwagi na temat tekstów "Metafizyki" Awicenny studiowanych w Europie	13
4. Koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze	15
4.1. G.C.Anawati	16
4.2. L.Gardet	17
4.3. A.M.Goichon	19
5. Powiązania Awicenny z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu	21
5.1. Problem arystotelizmu Awicenny	21
5.2. Awicenna i Tomasz z Akwinu	24
6. Główne tezy aktualnie wykładanej metafizyki Awicenny	27
6.1. Wersja A.M.Goichon streszczająca metafizykę "Szifa", "Nadžat" i "Iszarat wa t-tanbihat"	27
6.2. Powszechnie znana wersja E.Gilsona	34
7. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym	37
8. Zagadnienie bibliografii Awicenny	48
8.1. Problem listy dzieł Awicenny	48
8.2. Informacja o dostępnych bibliografiach prac dotyczących Awicenny	50
9. Wykaz prac cytowanych	51

1. Kim był Awicenna?

1.1. Ważniejsze dane biograficzne

Awicenna urodził się w r. 980 w miejscowości Afszana koło Buchary, znajdującej się dzisiaj w Uzbekistanie. Był Persem, synem Irańczyka z miasta Balch w dzisiejszym Afganistanie. Jego językiem ojczystym był język perski, lecz prawie wszystkie swoje dzieła naukowe, oprócz "Księgi wiedzy", małego traktatu z zakresu medycyny i kilku poematów, napisał po arabsku. W tym właśnie języku zdobył całe swoje bardzo staranne wykształcenie. Wiemy, na podstawie jego krótkiej, lecz autentycznej autobiografii, że w Bucharze uczył się najpierw Koranu, literatury arabskiej, później geometrii, prawa, filozofii greckiej i głównie logiki. Dystansując swoich nauczycieli wkrótce sam opracował teologię, fizykę, matematykę, a przede wszystkim medycynę. Mając szesnaście lat był już sławnym lekarzem, o czym świadczy fakt, że pod jego kierunkiem pracowali inni lekarze. Przez półtora roku zajmował się wyłącznie filozofią, a komentarz Alfarabiego wprowadził go w treść "Metafizyki" Arystotelesa. Tę "Metafizykę", jak pisze, czytał przedtem w przekładzie czterdzieści razy. Nie mógł jej jednak zrozumieć. Ułatwił mu to tekst Alfarabiego. W osiemnastym roku życia opanował już wszystkie znane nauki.

Wezwany przez sułtana Buchary Nuh Ibn Mansura wyleczył go z ciężkiej choroby. Stało się to okazją do pogłębienia wiedzy, ponieważ sułtan pozwolił, mu korzystać ze swej znakomitej biblioteki. Stało się to także okazją do wejścia w nowe życie, gdyż wkrótce sułtanowie zasięgali jego rady przed podjęciem swych decyzji politycznych. Awicenna miał wtedy dopiero dwadzieścia dwa lata. Rok wcześniej zaczął już pisać.

Prowadził teraz życie niezwykle pracowite i czynne będąc jednocześnie lekarzem, ministrem i filozofem. Jako wezyr emira Hamadanu w dzisiejszym Iranie cały dzień poświęcał sprawom państwowym, nocą pisał. Gdy towarzyszył księciu w podróżach, pisał na koniu. Wrogowie spowodowali uwięzienie go w twierdzy Fardidżan. Pracował tam wreszcie spokojnie. Tropiony jednak zazdrością wrogów po powrocie do Hamadanu, musiał w przebraniu uciekać do Ispahanu. Tam poświęcił się

całkowicie pracy naukowej. Wrócił wreszcie do Hamadanu, lecz. podczas tej podróży, związanej z wyprawą wojenną, zmarł w r. 1057.

Przedstawione to ważniejsze dane biograficzne Awicenny są - poszerzonym tylko o dane geograficznie - powtórzeniem i w dużym stopniu wolnym przekładem lub parafrazą ujęcia, które stanowi część wykładu o Awicennie, wygłoszonego przez panią A.M.Goichon 4 marca 1940 r. na Uniwersytecie Londyńskim¹. Elegancja tego ujęcia i nazwisko pani Goichon, która wśród uczonych europejskich jest najwybitniejszym znawcą filozofii Awicenny, spowodowały, że spośród wielu biografii Awicenny jej wersja została wybrana dla zaprezentowania ważniejszych wydarzeń z życia Awicenny.

Jego życie jest dość dobrze znane, ponieważ zachowała się autobiografia Awicenny, podyktowana przez niego jego wiernemu uczniowi Dżuzadzaniemu. Abu Ubajd al Dżuzadzani, który związał się z Awicenną około r. 1012 i pozostał przy nim aż do jego śmierci jako właśnie uczeń, sekretarz i opiekun dzieł, z niezwykłą troską zabezpieczał rękopisy Awicenny. Awicenna bowiem rozdawał, swoje teksty, gdy ktoś o nie prosił. Dżuzadzani zabiegał o kopie. Zachęcał także Awicennę do pisania. Dżuzadzaniemu, więc zawdzięczamy uzyskanie i zabezpieczenie dzieł Awicenny, a niekiedy także zgodne z myślą Awicenny wykończenie po jego śmierci niektórych tekstów, jak np. traktatów matematycznych w zbiorze pt. "Księga wiedzy". Zawdzięczamy mu także pełną biografię Awicenny. Dżuzadzani bowiem do podyktowanej mu przez Awicennę autobiografii dołączył własny tekst, stanowiący drugą część dziełka biograficznego. Awicenna omówił tylko to, co dotyczy jego rodziny, młodości i studiów. Dżuzadzani opisał działalność polityczną Awicenny od r.1012, jego podróże, prześladowania i dzieła. Dodajmy, że dzięki tej biografii Dżuzadzani już w średniowieczu zyskał światową sławę. Łacińscy tłumacze nazywali Dżuzadzaniego Sorsanus.

Awicenna kończy swoją autobiografię informacją, że gdy z Dagestanu wrócił do Dżordzan, zajął się nim Abu Ubajd al Dżuzadzani². O.Chahine w książce "Ontologie

¹ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale, Paris 1951. wyd.II, Nazwy miejscowości i informacje geograficzne podaję na podstawie artykułu: A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka, W: Awicenna, praca zbiorowa pod redakcją A.Zajączkowskiego, Warszawa 1955, s. 52-54.

² Por. Biografia Awicenny, tłum. J.Bielawski, "Myśl Filozoficzna" 5/5 (1952) 57-

et theologie chez Avicenne" wymienia³ wśród najbliższych uczniów Awicenny oprócz Dżuzadżaniego jeszcze trzy nazwiska: Abu Abdallah Masumi, Ibn Zyla, Bahmanyar. Byli oni pierwszymi czytelnikami i pierwszymi dyskutantami napisanych przez Awicennę tekstów. Każdego bowiem wieczoru, ponieważ dzień zabierały sprawy państwowe, odczytywano i omawiano to, co Awicenna napisał nocą po dyskusji z uczniami. Dżuzadżani czytał fragment ze zbioru "Szifa", Masumi, Ibn Zyla i Bahmanyar czytali kolejne teksty pisanego wtedy przez Awicennę "Kanonu medycyny". W tym właśnie zespole utalentowanych uczniów, mobilizowany ich dociekliwymi pytaniami Awicenna precyzował swoje wielkie przemyślenia.

O bezpośrednich kontynuatorach filozofii Awicenny poza jego uczniami wiemy mało. Wymaga to badań. Mówi się dużo dopiero o Algazelu, którego pani Goichon nazywa rzekomym uczniem Awicenny⁴. Mówi się również o Awerroesie, przeciwniku Awicenny. Sytuacja jest jednak taka, że pisma Awicenny już za jego życia są powszechnie przyjętymi "podręcznikami" filozofii, i że powszechnie w średniowieczu, zresztą do dzisiaj, Awicenna jest uważany za mistrza w dziedzinie filozofii bytu.

1.2. Imię Awicenny

O powszechnym uznaniu intelektualnej wielkości Awicenny świadczą - między innymi - także tytuły, które mu przyznano. Już współcześni mu odbiorcy jego myśli nazywali go "Sława królestwa", "Dowód prawdy", "Szejch-książe". Po arabsku brzmiało to następująco: "Szaraf al-Mulk", "Hudżdżat al-Hakk", "asz-Szajch ar-Rais".

Należy najpierw zauważyć, że w całej książce przytaczając imiona, tytuły dzieł Awicenny, lub nazwy miejscowości, posługuję się transkrypcją i ewentualnie spolonizowanymi wersjami, przyjętymi w wymienionej już pracy zbiorowej pt. "Awicenna", wydanej pod redakcją A.Zajączkowskiego w r. 1955 w Warszawie.

66. Por. Biografia Awicenny, tłum. J. Bielawski, W: Awicenna, s. 208-228.

³ O.Chahin, *Ontologie et theologie chez Avicenne*, Paris 1962

⁴ A.M.Goichon, *La philosophie d'Avicenne*, s. 132.

Stwierdzenie to jest ważne dla sprawy brzmienia słów arabskich. Dla przykładu podajmy, że imię Dżuzadżani według transkrypcji, przyjętej w języku francuskim, zapisane więc "Djouzdjani" we wstępie do "Livre de science"⁵ lub "Juzjani" w cytowanej tu książce O.Chahina, brzmiałoby Dżuzdżani. Podobnie tytuł zbioru tekstów, nazywanych "Księgą wiedzy", polscy orientaliści zapisują następująco: "Danisz-nama-i Ala-i", co właśnie oznacza "Księga wiedzy dla Ala (ad-Daula)". Francuzi używają zapisu: "Danesh-name". Główne dzieło filozoficzne Awicenny "Kitab asz-Szifa" lub krótko w transkrypcji polskiej "Szifa", np. pani A.M.Goichon zapisuje "asz-Szifa", M.Achena i H.Massé stosują zapis "Ghefa" (Szefa), a O.Chahin - "Shifa".

Wyjaśnienia te wprowadzają w problem prawidłowego przekazania brzmienia pełnego imienia Awicenny. J.Bielawski w pracy zbiorowej pt. "Awicenna", a książka ta zawiera prace wygłoszone na XI Zjeździe Orientalistów Polskich w Warszawie w dniu 51 maja 1952 r., podaje imię Awicenny następująco: Abu Ali al-Hussajn Ibn Abdallah Ibn al-Hasan Ibn Ali Ibn Sina⁶. Pani A.M.Goichon stosuje krótszą wersję tego imienia, mianowicie: Abu Ali al-Hussayn Ibn Abd Allah Ibn Sina. Natomiast M.Achena i H.Massé, autorzy przekładu na język francuski "Metafizyki" Awicenny ze zbioru "Księga wiedzy", zapisują imię Awicenny jeszcze inaczej: Abu-Ali Szaraf-ol-Molk Hosain ibn Abdallah Ibn Sina, (w transkrypcji francuskiej: Abou-Ali-Charaf-ol-Molk Hosain ibn Abdallah Ibn Sina).

Nie trudno zauważyć, że w wersji imienia, podanej przez M.Achena i H.Masse, znalazł się tytuł Awicenny, przyznany mu przez Arabów, a mianowicie "Szaraf al-Mułk" (zapisany przez Francuzów "Charaf ol-Molk"), "Sława królestwa".

A.Zajączkowski w swym wykładzie na XI Zjeździe Orientalistów Polskich ciekawie wykazuje, że używając skróconej wersji arabskiego imienia Awicenny należy zawsze mówić Abu Ali Ibn Sina. Tylko w tej wersji imię to brzmi sensownie i zgodnie z językiem arabskim⁷. Nie wystarczy skrót Ibn Sina. Przyjmujemy więc w tej pracy wersję: Abu Ali Ibn Sina, oraz wersję: Awicenna.

W języku polskim i w całej Europie Zachodniej Abu Ali Ibn Sina jest znany pod imieniem Awicenna. Jest to zlatinizowana w średniowieczu hebrajska wersja

⁵ Avicenne, La Livre de science, traduit par M.Achena et H. Masse, Paris 1955, np. s. 5

⁶ J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, s. 75

⁷ A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 8-9.

arabskiego imienia Awicenny, mianowicie wersja Awen Sina. Abu Ali Ibn Sina pozostanie więc dla nas Awicenną.

2. Cztery wersje tekstu "Metafizyki" Awicenny

2.1. "Księga uzdrowienia"

Najobszerniejszym: dziełem filozoficznym Awicenny, napisanym w języku, arabskim, jest zbiór tekstów, pt. "Kitab asz-Szifa" - "Księga uzdrowienia". "Księga" ta, krótko nazywana "Szifa", zawiera wykład, logiki, fizyki, matematyki i właśnie metafizyki. Każdy wykład., a więc każda, część tej wielkiej encyklopedii, jest podzielona na księgi, rozdziały i paragrafy. Według powszechnej opinii wykład jest jasny, argumentacja wyczerpująca. Jeżeli weźmie się pod uwagę, że "Księgę" tę napisał jeden człowiek, tak bardzo zajęty praktyką lekarską i działalnością polityczną, to trzeba podziwiać głębię ujęć i formę dzieła. Awicenna pisał tę "Księgę" w okresie redagowania "Kanonu medycyny", a więc między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem życia.

M.Achena i H.Massé twierdzą, że Awicenna wyznaczył tym dziełem dla języka arabskiego klasyczną formę stylu filozoficznego⁸. Awicenna, jak wiemy, był Persem. Jego "macierzystym językiem... był język irański „dari”, wcześniejsze stadium wspólne dla języków tadżyckiego i nowoperskiego. Jednak dzieła swoje pisał... w języku arabskim, który był językiem nauki i filozofii W ówczesnym świecie muzułmańskim"⁹. Dodajmy więc, że, Awicenna nie tylko pisał po arabsku, lecz że także swoimi tekstami kształtował ten język choćby na odcinku ujęć filozoficznych.

Podkreślmy także, że według pani A.M.Goichon, Awicenna przede wszystkim wyznaczył i ukształtował filozofię arabską. Jest bowiem pierwszym filozofem

⁸ Awicenne, *Le Livre de science*, s. 16.

⁹ J.Bielawski, *Życie i dzieła Awicenny*, W; Awicenna, s. 98

arabskim, który wypracował zwarty i pełny system filozoficzny¹⁰. System ten wyraża się głównie w jego "Metafizyce" ze zbioru "Szifa".

2.2. "Księga wybawienia"

Awicenna wciąż akceptując swoje ujęcia w "Szifa", którą przewidział dla specjalistów, napisał także po arabsku skrót tych ujęć w celach, jak by się dziś powiedziało, raczej dydaktycznych. Skrót ten nazwał "Kitab asz Nadżat"- "Księga wybawienia". M.Achena i H.Massé podają, że Awicenna pisał "Nadżat" w okresie pracy nad "Szifa". A.M.Goichon uważa, że Awicenna dokonał tego skrótu o wiele później.

"Księgę wybawienia" długo uważano za streszczenie zbioru "Szifa". A.M.Goichon wykazała w książce "La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina", że "Nadżat" nie jest dosłownie streszczeniem, lecz zespołem wypisów z "Szifa". Wypisy te są jednak zestawione w innej kolejności niż materiał stanowiący teksty "Szifa" i podają podstawowe problemy oraz ujęcia filozoficzne. Tylko część tekstu "Nadżat" jest dosłownie streszczeniem "Szifa"¹¹.

Pisząc "Nadżat" Awicenna, jak podkreśla A.M.Goichon, powtórzył poprzez wypisy poglądy, wyrażone w "Szifa". Redagując je jednak inaczej i tworząc w ten sposób książkę bardziej podręczną i łatwiej ujętą, Awicenna dał więc nową wersję "Metafizyki". Ujęcia w jakimś stopniu skrótowe rysują przecież inny obraz zagadnień i rozwiązań. Gdy więc mówimy o drugiej wersji "Metafizyki", mamy na myśli nie tyle zmianę poglądów Awicenny, ile raczej inaczej podane ujęcia.

¹⁰ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 15

¹¹ A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina, Paris 1957, s. XII. Por. tamże, s. 501-505. Por. też A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 16.

2.3. "Księga wyjaśnień i uwag"

Także w języku arabskim Awicenna napisał dzieło, które zatytułował "Kitab al-iszarat wa t-tanbihat". A.M.Goichon przekładowi tego tekstu, na język francuski nadała tytuł "Livre des directives et remargues". Dosłownie tłumacząc francuską wersję tytułu trzeba by mówić o wskazaniach i uwagach. Termin "wskazania" w języku polskim kojarzy jednak obszar problemów może raczej z zakresu etyki, dydaktyki, pedagogiki. Czytając tekst "Iszarat wa t-tanbihat", który swoją budową przypomina "Myśli" Pascala, nabywa się przekonania, że Awicenna po prostu wyjaśnia problemy filozoficzne, o które - być może - został zapytany, lub które wydały mu się trudniejsze. Jest to przy okazji pogłębienie ujęcia, opatrzenie 50 uwagami uzupełniającymi, w sumie inna wersja prawie całości problemów metafizyki. Aby wywołać skojarzenie i obraz takiej budowy dzieła oraz jego problemowej zawartości, posłużyłem się w polskim tytule "Iszarat wa t-tanbihat" wyrażeniem "wyjaśnienia i uwagi".

M.Achena i M.Massé zwracają uwagę¹², że "Księga wyjaśnień i uwag" jest ostatnim wielkim dziełem Awicenny. Awicenna napisał je pod koniec życia. Podobnie, jak tekst "Szifa", podzielił "Księgę wyjaśnień i uwag" na cztery części. Znajdujemy tu logikę, fizykę, metafizykę, lecz zamiast matematyki, która występowała w "Szifa", Awicenna wprowadza mistykę. Wskazuje to, może nie tyle na jakąś ewolucję duchową Awicenny, jak sugerują M.Achena i H.Massé, ile może raczej na poszerzenie przez Awicennę problematyki. Główne bowiem rozwiązania problemów filozoficznych w "Księdze wyjaśnień i uwag" według pani A.M.Goichon nie odbiegają od ujęć w "Szifa". Są tylko pogłębione i bardziej dojrzałe. Z tego względu "Księgę wyjaśnień i uwag" uważa się za filozoficzny testament Awicenny. Jest to słuszne, ponieważ wskazuje, że tak właśnie, jak podaje "Księga wyjaśnień i uwag", Awicenna ostatecznie rozwiązywał problemy filozoficzne i metafizyczną teorię bytu. Dodajmy, że według O.Chahina już Dżuzadżani uważał "Księgę wyjaśnień i uwag" za najlepsze dzieło Awicenny.

¹² Avicenne, Le Livre de science, s. 16.

Ze względu właśnie na to pogłębienie problemów i bardziej dojrzałe Ich rozwiązywanie "Księgę wyjaśnień i uwag" dosłownie musimy uznać za inną wersję nie tylko tekstu "Metafizyki", lecz także samej problematyki metafizycznej.

2.4. "Księga wiedzy"

Swoją autobiografię, jak wiemy, Awicenna zakończył wzruszającym i rozbijającym wyznaniem, że gdy zachorował w Dżordżań zajął się nim Abu Ubajd al Dżuzadżani. Wydarzenie to jest rzeczywiście ważne, ponieważ Dżuzadżani stał się wiernym uczniem Awicenny i troskliwym opiekunem jego rękopisów. Dodajmy, że w Dżordżań w bardzo uroczy sposób zajął się Awicenną także Muhammad asz Szirazi, który wyrażając swój podziw dla wiedzy Awicenny po prostu podarował mu dom. W tym domu Awicenna napisał część swoich dzieł udzielając asz Sziraziemu lekcji astronomii i logiki.

Awicennę wezwał jednak chory emir Hamadanu Szams ad-Daula. Awicenna wyleczył go i został na jego dworze przyjmując z czasem stanowisko wezyra. Zaprotestowało przeciw temu wojsko domagając się uwięzienia Awicenny i jego śmierci. Emir odwołał Awicennę ze stanowiska, lecz go chronił. Awicenna ukrył się i po czterdziestu dniach został wezwany do emira, który znowu zachorował. Wyleczywszy emira przyjął powtórnie zaproponowane stanowisko wezyra. Wtedy właśnie, zajęty w dzień pracą polityczną, spędzając wieczory na odczytywaniu, z uczniami swych tekstów, napisał nocami pierwszą księgę "Kanonu medycyny" i "Fizykę" ze zbioru "Szifa". Gdy zmarł Szams ad-Daula, Awicenna nie chciał pozostać na dworze jego syna. Kryje się w domu Ghaliba al-Attara i pisze tam "Metafizykę" do zbioru "Szifa". Zostaje jednak uwięziony w twierdzy Fardidżan. Zdobycie w tym czasie Hamadanu przez Ala ad-Daula i jego wycofanie się powoduje uwolnienie Awicenny, który po jakimś czasie potajemnie opuszcza Hamadan i razem z Dżuzadżanim, ze swoim bratem i dwoma służącymi, udaje się do Ispahanu. Tu gościnnie przyjmuje go na swoim dworze emir Ispahanu Ala ad-Daula. Przydziela mu wspaniały pałac, mianuje swoim pierwszym ministrem, a dla uczczenia Awicenny także przewodniczy częstym,

urządzanym zwykle w każdy piątek, posiedzeniom i dysputom naukowym. Awicenna pozostaje na dworze Ala ad-Daula aż do swej śmierci, która nastąpiła podczas wyprawy Ala ad-Daula przeciw Hamadan. Awicenna bierze udział w tej wyprawie. Choruje pod murami Hamadanu i wreszcie przeniesiony do pałacu emira umiera. Jego ostatnie słowa: "Władca, który jest w mym ciele, nie jest w stanie dłużej nim rządzić. Teraz już lekarstwa są zbędne"¹³.

Z osobą właśnie Ala ad-Daula jest związana sprawa "Księgi wiadzy". Według bowiem M.Achena i H.Massé w rękopisie pt. "Nozhat-name-ye Alai", którego autorem jest uczonego arabskiego Szahmardan ibn Abi l-Hrayr, znajdujemy anegdotę, lub może informację, o rozmowie Awicenny z emirem Ala ad-Daula'em. Emir zauważył, że wtedy zrozumiałby nauki, głoszone przez Awicennę, gdyby były wyłożone w języku perskim. Spełniając życzenie emira Awicenna napisał po perską "Księgę wiedzy". Przekazał ją emirowi, który mimo wszystko nic z niej nie rozumiał.

W liście dedykacyjnym do Ala ad-Daula, któremu Awicenna zawdzięczał możliwość pisania swych dzieł i którego M.Achena oraz H.Massé nazywają księciem inteligentnym, Awicenna napisał, że wykonując rozkaz zredagował "w języku perskim księgę, zawierającą w bardzo skrótowym ujęciu zasady i szczegóły pięciu nauk, które stanowią część mądrości".

Powstała w ten sposób czwarta wersja "Metafizyki", napisana tym razem po persku. Jest to jednocześnie pierwszy i wybitny tekst filozoficzny w tym języku, w ojczystym języku Awicenny. M.Achena i H.Massé zwracają uwagę, że Awicenna, który pisał głównie po arabsku, w "Księdze wiedzy" nie zawsze uniknął składni arabskiej. Zapoczątkował jednak, mimo wszystko, także w języku perskim i wprost wyznaczył styl tekstów filozoficznych.. Ten styl i terminologia były kontynuowane przez wielu filozofów Iranu.

Uważa się powszechnie, że "Księga wiedzy" jest po "Szifa" najpełniejszym i najbardziej zwartym dziełem Awicenny. Jest ujęciem bardzo pogłębionym, logicznie zbudowanym, oryginalnym. Jest najbardziej charakterystycznym dla Awicenny

¹³ Por. O.Ohabin, *Ontologie et theologie chez Avicenne*, s.50-52. Inną wersję tych słów por. w przekładzie J.Bielawskiego. *Biografia Awicenny*, "Myśl Filozoficzna" 5/5 (1952) 66 oraz w książce "Awicenna", s. 228.

wykładem jego głównych myśli filozoficznych. Informuje też, do jakiego stopnia Awicenna był skupiony i skoncentrowany w swej medytacji filozoficznej mimo, zajęć, wynikających ze stanowiska ministra, mimo spełnianych obowiązków wciąż zyskującego sławę lekarza¹⁴.

"Księgę wiedzy" Awicenna napisał w latach 1021-1057, w okresie po napisaniu "Kitab an-Nadżat", a przed napisaniem "Kitab al-iszarat wa t-tanbibat".

Dzieło to jest swoistym streszczeniem zbioru "Szifa" nie odbiega od ujęć w "Księdze wybawienia" oraz w "Księdze wyjaśnień i uwag". Jest jednak inaczej skomponowane niż poprzednie teksty, to znaczy "Szifa" i "Nadżat". Inna jest też kolejność wykładanych nauk. W "Szifa" nauki są ułożone w porządku wstępującym; logika, fizyka, matematyka, metafizyka. W "Księdze wiedzy" znajdujemy najpierw logikę, potem metafizykę, dalej fizykę i matematykę wraz z muzyką. Awicenna wyjaśnia w liście dedykacyjnym, że po logice, która uzasadnia nauki, wyklada najpierw metafizykę, jako naukę najwyższą, i stopniowo przechodzi do nauk niższych., dotyczących ruchu i zmiany, jak fizyka i matematyka z muzyką. Jest to więc ujęcie zstępujące. Dodajmy, że logikę, metafizykę i fizykę w "Księdze wiedzy" napisał sam Awicenna. Matematykę i muzykę zredagował Dżuzadzani po śmierci Awicenny na podstawie jego notatek i odpowiednich fragmentów "Szifa".

Dżuzadzani także we "Wstępie" do "Matematyki" użył nazwy całego zbioru, mianowicie "Księga wiedzy". Ten tytuł powtarza się także we wspomnianym już rękopisie pt. "Nozhat-name-ye Alai", napisanym przez Szahmadrana ibn Abi l-Hrayr. Należy o tym wspomnieć, ponieważ inne rękopisy "Księgi wiedzy" mają odmienne tytuły.

Dżuzadzani więc nazwał "Księgę wiedzy" "Danisz-nama- i Ala-i". podaję ten tytuł w transkrypcji, przyjętej w polskiej pracy zbiorowej pt. "Awicenna". J.Bielawski informując o tym dziele pisze, że Awicenna "przygotował specjalną małą encyklopedię filozoficzną w języku perskim dla księcia Ala ad-Daula i zatytułował ją „Księga mądrości dla Ala”. J.Bielawski więc tłumaczy "Danisz-name" przez "Księga mądrości". M.Achena i H. Massé, tłumacze tego dzieła z języka perskiego na francuski, przyjęli tytuł "Le livre de science", co właśnie jest podstawą przyjętej w tej książce nazwy

¹⁴ Avicenne, Le Livre de science, s.18-19

"Księga wiedzy". W transkrypcji francuskiej tytuł arabski "Księgi wiedzy" brzmi: "Danesh-name-ye Ala-i", w skrócie "Danesh-name". Przyjmując transkrypcję J.Bielawskiego będziemy nazywali "Księgę wiedzy" krótko "Danisz-name". Dodajmy, że A.Zajączkowski "Danisz-name" tłumaczy także przez "Księga wiedzy"¹⁵.

Według M.Achena i H.Massé "Metafizyka" w zbiorze "Księga wiedzy" jest najbardziej oryginalnym dziełem Awicenny. Jest bowiem doskonałym skrótem, w formie nie wypisów, lecz na nowo zredagowanego ujęcia, tych problemów, które Awicenna rozwijał w "Bzifa"» Jest skrótem także wzbogaconym np. o dyskusję z mottekalamini, których Awicenna nazywa tu sofistami i dialek-,tykami. "Metafizyka" więc ze zbioru "Księga wiedzy", nie jest obszernym ujęciem, charakteryzującym "Szifa". Nie jest sumą ekscerptów, jak "Nadžat". Nie jest pogłębiającym wyjaśnieniem trudnych problemów metafizycznych, co stanowi specyfikę "Iszarat wa t-tanbihat". Jest inną, czwartą wersją wykładu metafizyki, ujęciem wnoszącym nowe akcenty, dziełem oryginalnym w swej budowie i skondensowanym w treści.

M.Achena i H.Massé we Wstępie do francuskiego przekładu "Księgi wiedzy" tak charakteryzują kolejność, problemów w "Metafizyce". Awicenna ustala najpierw przedmiot metafizyki, którym jest byt jako byt. Omawia potem stany bytu rozważanego w sobie. Następnie zajmuje się substancją i przypadłościami konkretnego bytu oraz bytu jako bytu. Z kolei definiuje Byt konieczny i charakteryzuje jego przymioty. Kończy metafizykę analizą problemu zła ukazując jednak przewagę dobra.

5. Uwagi na temat tekstów "Metafizyki" Awicenny studiowanych w Europie

¹⁵ A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 48.
A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 48.

A.Zajczkowski podaje, że "dzieła Awicenny trafiły na Zachód z dalekiej Buchary i Iranu dość wcześnie, bo jeszcze na przełomie XI i XII wieku, a więc szczęśliwie przed najazdem Mongołów, którzy zniszczył księgozbiory orientalne". Dotyczy to w ogóle tekstów Awicenny i ich znalezienia się w Europie. Wiemy, że wśród tych tekstów była także "Księga uzdrowienia", a więc filozoficzne dzieło Awicenny, skoro zostało ono przetłumaczone na łacinę przez Dominika Gundisalwi i Awendautha. Przekładu na łacinę dokonano więc w XII wieku (przed r. 1187).

"Metafizykę" ze zbiorą "Księga uzdrowienia" czytali, być może, uczeni arabscy już pod koniec XI wieku. Zachód Łaciński studiował ten tekst raczej dopiero po ukazaniu się przekładu, czyli w drugiej połowie XII wieku. E.Gilson w książce "Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich" pisze, że 'Księga uzdrowienia' jest tym dziełem Awicenny, które znał Zachód".

Uczeni średniowieczni znali więc "Metafizykę" Awicenny ze zbioru "Szifa". E.Gilson nie wymienia "Metafizyki" charakteryzując zawartość przekładu. Podaje, że w przekładzie "Szifa" "pominięto... część matematyczną, z logiki zachowała się niewielka część oryginału, skrócono poważnie część dotyczącą fizyki. 'De coelo' natomiast nie jest - jak się zdaje - autentyczne. Należy zwrócić uwagę, że traktat o duszy, ponieważ był szósty z kolei w pełnym dziele, scholastycy często nazywali 'Liber sextus naturalium' (szósta księga filozofii naturalnej). A.M.Goichon zdecydowanie jednak pisze, że owszem, z logiki przetłumaczono tylko dwanaście stron ze stu sześćdziesięciu dziewięciu, lecz że "Metafizykę" i traktat o duszy przełożono w całości. Dodaje też, że średniowiecze widziało w Awicennie przede wszystkim filozofa bytu. Znaczyłoby to, że studiowano w Europie "Metafizykę" ze zbioru "Szifa" i że ta wersja była podstawą opinii o poglądach filozoficznych Awicenny z zakresu metafizyki. Wersja metafizyki ze zbioru "Szifa" do dzisiaj zresztą jest główną formułą filozoficznych poglądów Awicenny.

Wynika to z faktu, że jak pisze E.Gilson w swej "Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich", scholastycy nie znali zbioru "Nadžat". A.M. Goichon podaje w cytowanej książce "La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale", że "Nadžat" była później tłumaczona. E. Gilson wymieniając jednak dzieła Awicenny, które nie były znane średniowieczu, i nazywając je

późniejszymi przekładami podkreśla, że "Metafizykę" ze zbioru "Kadzat" przetłumaczył N.Caramé dopiero w 1926 r., a "Księgę wyjaśnień i uwag" pod tytułem "Le Livre des théorèmes et des avertissements" przełożył J. Forget w 1892 r. i że przekładu tej "Księgi" dokonała też A.M. Goichon pt. "Livre des directives et des remarques" w r. 1951.

Wyakcentujmy jednak powszechnie znany fakt, że "Metafizykę" ze zbioru "Księga wybawienia" oraz tekst "Księgi wyjaśnień i uwag", czytano w Europie i ewentualnie studiowano dzięki przekładom na łacinę i język francuski dopiero w naszych czasach. Dodajmy, że "Metafizyka" ze zbioru "Księga wiedzy" została przetłumaczona z języka perskiego na język europejski po raz pierwszy w 1955 r. Dla dziejów filozofii, głównie średniowiecznej, i dla wszystkich jej kontynuacji, a także dla współczesnych kierunków filozoficznych, wychodzących z systemów średniowiecza, np. dla dziś uprawianego tomizmu, ważna jest ta wersja ujęć metafizycznych, które Awicenna nazwał "Księgą uzdrowienia". Dla poznania jednak poglądów samego Awicenny historyk filozofii sięga także do innych niż "Szifa" wersji jego "Metafizyki".

4. Koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze

Studiowana w Europie "Metafizyka" Awicenny ze zbioru "Szifa" kształtowała poglądy filozoficzne już od połowy XII wieku. Wskazuje na to w wielu tekstach powoływanie się na Awicennę. Wskazuje też na to, gdy nie ma cytatów, formuła problemu i jego rozwiązanie. Dla przykładu podajmy, że Tomasz z Akwinu, który już w "De ente et essentia" bardzo często powołuje się na Awicennę¹⁶, według C.Giacona zależy od Awicenny także w koncepcji Boga jako bytu koniecznego. Według więc C.Giacona filozoficzne rozwiązanie przez Tomasza z Akwinu problemu Boga jest awiceniańskie¹⁷. E.Gilson dodaje, że także problem różnicy, między istotą i istnieniem

¹⁶ Por. M.D.Roland-Gosselin, Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin, Paris 1948.

¹⁷ C.Giacon, In tema di dipendenze di S.Tonmiasso da Avicenna, W: L'homme et son destin, Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 541-542.

Tomasz zaczerpnął z ujęć Awicenny. Niezależnie od trafności tego spostrzeżenia pozostaje faktem, że metafizyka Tomasza z Akwinu jest wyznaczona ujęciami Arys-
totelesa i Awicenny¹⁸. Jeżeli tak jest, to elementy awiceniańskie znajdują się w dziś
uprawianym tomizmie egzystencjalnym, Także więc Awicennie zawdzięczamy sposób
uprawiania w naszych czasach analizy filozoficznej, a być może wciąż jeszcze także
rozwiązanie centralnych problemów metafizyki. Wynika z tego pytanie o elementy
awiceniańskie w filozofii bytu i o rodzaj wpływu Awicenny właśnie na średniowiecze,
w którym ukształtowane problemy i analizy filozoficzne stanowią model opisu bytu w
dziś uprawianej metafizyce np. tomistycznej.

Elementów awiceniańskich w tomizmie egzystencjalnym poszukamy na innym
miejscu¹⁹. Tu rozważmy kilka opinii o wpływie Awicenny na średniowiecze.

4.1. G.C.Anawati

Najszerzej zagadnienia wpływu Awicenny w ogóle na filozofię, a także na
kulturę światową, sformułował G.C.Anawati²⁰. Zwrócił uwagę, że należy odróżnić
Awicennę znanego Europie łacińskiej i Awicennę znanego kulturze arabskiej.

Awicenna znany Europie łacińskiej jest dla filozofów autorem przede
wszystkim "Metafizyki" ze zbioru "Szifa" oraz traktatu "De anima", a dla przyrodników
jest autorem "Kanonu medycyny".

Awicenna znany kulturze arabskiej jest autorem około dwustu prac na tematy z
zakresu bardzo różnych dziedzin. Prace te jednak można podzielić na trzy grupy,
charakteryzujące się odrębnymi sposobami rozwiązywania problemów i innymi

¹⁸ Por. na temat genezy u Tomasza z Akwinu problemu realnej różnicy między
istotą i istnieniem zagadnienie zależności tego problemu od "Liber de causis".
Poglądy M.D. Roland--Gosselina, M.A.Krapca, C.Eabro, A.JForesta referuje
rozprawa: M.Gogacz, Stan badań nad Księgą o przyczynach i ważniejsze w niej
problemy filozoficzne. W: Księga o przyczynach, Warszawa 1970, s. 107-117.

¹⁹ Por. w tej książce rozdział pt. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym.

²⁰ G.C.Anawati, La destinee de l'homme dans la philosophie d'Avicenne, W: L'homme et son destin, s.
257-258. Informację o tym poglądzie G.C.Anawatiego podaje S.Swieżawski, Awicenny filozoficzna
teoria człowieka. W: Rozprawy logiczne, Księga ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza, Warszawa
1985, s. 205., przypis 1.

zespołami erudycji. Awicenna arabski w związku z takim podziałem jego ujęć jest więc egzoteryczny, ezoteryczny i zoroastryzujący.

Awicenna arabski egzoteryczny jest w swych rozwiązaniach zgodny z ortodoksją muzułmańską.

Awicenna arabski ezoteryczny, jest czytelny dla osób, jak mówi G.G.Anawati, ściśle wtajemniczonych.

Awicenna arabski zoroastryzujący, to zespół tekstów, w których odnajdujemy stare teorie zoroastryzmu, przekazywane przez Awicennę w formie legend i przenośni.

Dodajmy, że interesuje nas w tym podziale rodzajów wpływu Awicenny na kulturę jego oddziaływanie na filozofię. Pierwszym etapem tego oddziaływania było właśnie średniowiecze.

4.2. L.Gardet

L.Gardet podkreśla głęboki wpływ Awicenny zarówno na chrześcijaństwo jak i na islam. Zajmuje się jednak bliżej wpływem Awicenny na filozofię Zachodu. Wyróżnia cztery rodzaje tego wpływu²¹.

1. Nawiązując do publikacji R. De Vaux, np. do wydanej w 1954 r. jego książki pt. "Notes et textes sur l'avicennisme latin", L.Gardet mówi o czystym nurcie awiceniańskim w średniowieczu sprzed wpływów awerroistycznych. Uważa, że nurt ten nie jest dostatecznie zbadany.

2. Wpływ mniej wyraźny, lecz o szerokim zasięgu, polegający na włączeniu elementów awiceniańskich w augustynizm średniowieczny. Za E.Gilsonem L.Gardet nie nazywa tego nurtu w średniowiecznej myśli chrześcijańskiej awicenizmem, lecz raczej ujęciem awicenizującym, lub wprost augustynizmem awicenizującym. Wymieniając tu dwie prace E.Gilsona, mianowicie "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" i "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant" opowiada się po stronie ujęć Gilsona. Przeciwstawia się tym samym stanowisku F. van

²¹ L.Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris 1951, s. 17-18. Wszystkie informacje o poglądach L.Gardeta są wzięte ze s. 17-18 jego przytoczonej książki.

Steenberghena, który - kontynuując pogląd. M. de Wulfa - w pracy "Siger de Brabant d.' apres ses oeuvres inedites" i we fragmentach książki "Aristote en Occident" uważa, że augustynizm średniowieczny jest rozwijaniem czystego . augustynizmu i tradycji patrystycznych. L.Gardet zwraca uwagę, że, owszem, augustyniści awicemizujący często występowali przeciw tezom Awicenny, lecz właśnie także je przejmowali głównie w teorii poznania. Ich ujęć zresztą, np. poglądów Wilhelma z Owerni, nie da się zrozumieć bez znajomości filozofii Awicenny.

3. Trzecim rodzajem wpływu jest dzieło Tomasza z Akwinu, który wciąż w swych tekstach odwołuje się do Awicenny, dyskutuje z jego ujęciami, lecz tymi ujęciami także przeciwstawia się Awerroesowi. Tomasz więc akceptuje myśl Awicenny i walczy z nią, niekiedy poprawiając ją właśnie stanowiskiem Awerroesa. L.Gardet uważa, że Tomasz z Akwinu musiał kierować się zarówno wiernością tekstom jak i zupełną swobodą w ich tłumaczeniu, aby w ogóle mógł zdystansować niezrównany czas spekulacji tak Awerroesa jak i Awicenny.

4. Zupełnie inaczej i głębiej Awicenna oddziałal na Dunsza Szkota. L.Gardet za E.Gilsonem przyjmuje, że myśl Awicenny stanowiła po prostu punkt wyjścia filozofii Dunsza Szkota. Według L.Gardeta jest to wyraźne szczególnie w zagadnieniu związku między tym, co zmysłowe, i tym, co umysłowe, oraz w zagadnieniu pojęcia bytu.

L.Gardet uważa zresztą, że pełny i wielonurtowy wpływ Awicenny na średniowiecze oraz jego rola w rozwiązywaniu problemów filozoficznych przez uczonych średniowiecza nie są wystarczająco zbadane. Uważa także, że wpływ Awicenny jest o wiele głębszy, niż wpływ Awerroesa, który oddziaływał całością poglądów. Awicenna właśnie był przywoływany w analizach szczegółowych. Dostarczał pojęć, rozróżnień, często rozwiązań. Powodował nie tylko skrzywienia filozofii, wypracowywanej na podstawie tradycji hellenistycznych, lecz także inspirował teologię i mistykę.

Według L.Gardeta wpływ Awicenny na metafizykę średniowieczną w jej teorii bytu i wpływ w ogóle na filozofię jest więc ogromnie głęboki i często tak subtelny, że nawet nie widzi się obecności ujęć Awicenny w samym rozwiązywaniu problemów metafizycznych. Awicenna wobec tego - dodajmy - nie tylko budził refleksję filozoficzną, lecz także kształtował filozoficzne myślenie średniowiecza.

Przy okazji zauważmy, że L.Gardet w swej książce "La pensee religieuse d'Avicenne" informuje o różnicy między pojęciami "falsafa" i "hikma". Dowiadujemy się, a tych wiadomości z zakresu filozoficznej terminologii arabskiej polscy filozofowie, zajmujący się metafizyką Awicenny, w większym stopniu raczej nie opanowali, że termin "falsafa" jest arabską transkrypcją greckiego słowa "filozofia" i oznacza zarówno filozofię jak i szkołę filozoficzną, nawiązującą do tradycji hellenistycznych. Termin "faylasuf" (w liczbie mnogiej "falasifa") oznacza zwolennika tej szkoły, a więc filozofa. Tomiści więc, uprawiający wyrosłą z arystotelizmu i ujęć Tomasza z Akwinu metafizykę, są "falasifa". Natomiast termin "hikma" oznacza w ogóle filozofię, rozumianą jako mądrość. Dodajmy także, że G.C.Anawati informując o "Metafizyce" ze zbioru "Szifa" użył terminu "al-Ilahiyyat". Metafizyka więc Awicenny, to jego "al-Ilahiyyat".

4.3. A.M.Goichon

Porównując wpływ Awerroesa i Awicenny na średniowiecze pani A.M.Goichon, której stanowisko prawdopodobnie powtarza L.Gardet²², najpierw stwierdza, że wpływ Awicenny na filozofię średniowieczną jest głębszy niż wpływ Awerroesa, ponieważ bardziej dyskretny. Awicenna oddziaływał na średniowiecze właśnie łagodnie, uważany zresztą za kontynuatora mało jeszcze znanej filozofii Arystotelesa i z racji swego neoplatonizmu bardzo podobny w wielu ujęciach do św. Augustyna. Gdy dostrzeżono niebezpieczeństwa jego filozofii, już było za późno. Ufano mu sto lat. I nawet przeciwnicy Awicenny byli przepojeni jego myślą. Dotyczy to także Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota. Dotyczy to także nas, dziś uprawiających filozofię klasyczną. Choćby bowiem np. poprzez tomizm myślimy ujęciami Awicenny²³.

²² Zbieżność stanowiska L.Gardeta i A.M.Goichon może ewentualnie wynikać z tego, że L.Gardet w swych ujęciach po prostu powtarza pogląd A.M.Goichon. Jej książka, którą posługuję się referując jej pogląd, jest drugim wydaniem z r. 1951. Pierwsze wydanie ukazało się w r. 1944, a książka L.Gardeta w r. 1951. L.Gardet nie odnosi jednak czytelnika do książki A.M.Goichon. W wykazie literatury tylko wymienia tę pozycję na s. 228.

²³ A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s. 15-14. Por. tamże, s. 89.

Wpływ Awicenny na średniowiecze, a więc to głębokie oddziaływanie jego ujęć, ponieważ kształtujące filozoficzne myślenie, dokonało się poprzez "Szifa" i streszczenie poglądów Awicenny, opracowane przez Algazela. Algazel streścił doktrynę Awicenny, aby ją odrzucić. Ten cel sformułował we Wstępie swego dzieła, średniowieczni tłumacze pominęli Wstęp, a świetne streszczenie Algazela ułatwiło zrozumienie metafizyki Awicenny i było powodem uznania Algazela za wiernego ucznia Awicenny. Zarówno w "Szifa" jak i w streszczeniu Algazela Awicenna jawił się średniowiecznym uczonym jako filozof, a przede wszystkim jako metafizyk.

Ten wpływ metafizyki Awicenny, według A.M.Goichon, był możliwy i tak znaczny w średniowieczu z wielu powodów, a głównie dzięki temu, że "Metafizykę" Awicenny ze zbioru "Szifa" średniowiecze poznało pół wieku wcześniej niż "Metafizykę" Arystotelesa. Zresztą ostatnie dwie księgi "Metafizyki" Arystotelesa poznano dopiero w sto lat po dokonaniu na łacinę przekładu "al-Ilahiyyat" z "Szifa". Ujęcia Awicenny były więc dosłownie jedyną propozycją metafizyki. Były też pierwszą w średniowieczu całością problematyki filozoficznej. "Szifa" przecież wносиła oprócz metafizyki także wykład logiki, wykład. nauk "przyrodniczych", traktat o niebie, o zwierzętach, o duszy. Z tekstów Arystotelesa znano tylko "Analityki drugie", "Topiki", "De sophisticis elenchis". Awicenna poszerzał więc horyzonty myślowe, wzbogacał zasób pojęć, ukazywał wartość rozpoznania prawdy²⁴.

A.M.Goichon widzi trzy fazy wpływu Awicenny na metafizykę średniowieczną.

1. Okres około stu lat od pierwszych przekładów tekstów Awicenny aż do wystąpienia Wilhelma z Owemii około r. 1250, okres właśnie łagodnego wpływu Awicenny, w niektórych tezach trwający do dzisiaj.

2. Okres od dekretu papieskiego w r. 1251, pozwalającego studiować Arystotelesa i jego komentatorów, aż do prac nad tekstami Arystotelesa, dokonanych przez Alberta Wielkiego około r. 1260.

5. Okres od r. 1250, który jest utrwaleniem się ujęć Awicenny w dziełach Tomasza z Akwinu. Tę datę A.M.Goicbon wiąże z napisaniem przez Tomasza "De ente

²⁴ Por. A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne, s.90-91. ^ Tamże, s. 92.

et essentia" w r. mniej więcej 1255. A.M.Goichon wyraźnie stwierdza, że dzięki Tomaszowi z Akwinu filozoficzna myśl Awicenny trwa do dzisiaj.

Koncepcja wpływu Awicenny na średniowiecze w ujęciu A.M.Goichon, po ustaleniu przez G.C.Anawatiego w ogóle rodzajów wpływu Awicenny na kulturę światową i po scharakteryzowaniu przez L.Gardeta rodzajów wpływu Awicenny na średniowieczną filozofię Zachodu, prowadzi nas do bardziej szczegółowego zagadnienia zależności metafizyki średniowiecznej, a nawet ujęć Tomasza z Akwinu, od metafizyki Awicenny.

5. Powiązania Awicenny z Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu

5.1. *Problem arystotelizmu Awicenny*

A.M.Goichon, jak wiemy, wyraźnie akcentuje, że powodem powodzenia metafizyki Awicenny w średniowieczu było pojawienie się - przed odzyskaniem tekstów Arystotelesa - wspaniałej teorii bytu, dystansującej neoplatonizujący augustynizm, a jednocześnie z nim zgodnej. Dodajmy, że tę wspaniałość nadawało metafizyce Awicenny przestudiowanie przez niego wciąż jeszcze mało znanych, na Zachodzie tekstów Arystotelesa.

E.Gilson wprost powie w "Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich", że "wpływ Awicenny na średniowieczne systemy filozoficzne i teologiczne stanowi tylko jeden z wielu aspektów wszechogarniającego wpływu Arystotelesa"²⁵. E.Gilson w zagadnieniu wpływu Awicenny na średniowiecze zwraca więc uwagę nie tyle, jak A.M.Goichon, na fakt proponowanej przez Awicennę metafizyki, ile raczej na jej arystotelizm. Zainteresowanie Arystotelesem było wobec tego, według E.Gilsona, powodem powodzenia Awicenny. E.Gilson dodaje, że awiceniańska wersja arystotelizmu "nosi na sobie piętno... osobowości" Awicenny, i że wobec tego można ją uznać za "źródło odrębnego nurtu doktrynalnego". Tym, co w metafizyce arystotelesowskiej, przekazanej przez Awicennę, pochodzi, od samego Awicenny, jest

²⁵ E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 187.

uwienczenie naturalnego i filozoficznego wyjaśnienia świata także naturalną i filozoficzną doktryną zbawienia. Religijny nastrój metafizyki Awicenny i jego mistyczne tendencje odpowiadały chrześcijańskim teologom średniowiecza do czasu, gdy uświadomili sobie konieczność przewyciężenia sugerowanej przez Awicennę "koncepcji wszechświata, zarówno uprzyczynowanego, jak i rządzonego według praw intelektualnie poznawalnej konieczności". Według E. Gilsona Awicenna oddziałuje więc na średniowiecze zarówno arystotelizmem, jak i swoimi teologicznymi ujęciami.

Dodajmy, że można się zastanawiać, czy te teologiczne ujęcia Awicenny różnią się od neoplatońskich elementów, z którymi Awicenna powiązał swój wykład myśli Arystotelesa. Sam Gilson zresztą w książce "Duch filozofii średniowiecznej" podaje, że Awicenna zsyntetyzował arystotelizm z platonizmem. Według E. Gilsona "Awicenna... był... przekonany, że neoplatońska kompilacja, znana pod nazwą "Teologii Arystotelesa" jest rzeczywiście dziełem Arystotelesa. Gałą swoją filozofię nastawił na dokonanie syntezy tego apokryfu z nauką zawartą w autentycznych dziełach Arystotelesa, co sprowadzało się do; próby syntezy Arystotelesa z Platonem"²⁶.

Wyjaśnijmy więc, że Awicenna starannie studiował "Metafizykę" Arystotelesa, jego "Organon", "Izagogę" Porfiriusza, stanowiącą komentarz do "Organonu" i że studiował także tak zwaną "Teologię Arystotelesa", która, jak dziś wiemy, jest komentującym streszczeniem. IV - VI Enneady Plotyna oraz fragmentu z Porfiriusza. Tę "Teologię" Awicenna właśnie uważał za tekst Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że, jak pisze F. van Steenberghen, filozofia Awicenny jest "połączeniem arystotelizmu z neoplatonizmem". F. van Steenbergnen doda, że "Awicenna przekazał Zachodowi chrześcijańskiemu dzieło encyklopedyczne, które jest swobodną parafrazą pism Arystotelesa, uwieńczoną neoplatońską interpretacją przyczynowości stwórczej"²⁷. Awicenna więc nie tylko uzupełnia arystotelizm neoplatonizmem, lecz także, według F; van Sfceenberghena, parafrazuje arystotelizm.

Zauważmy przy okazji, że L. Gardet widzi aż trzy źródła filozofii Awicenny. Wymienia mianowicie Platona, Arystotelesa i neoplatonizm. Ujęcia neoplatońskie

²⁶ E. Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 185.

²⁷ F. van Steenberghen, Aristote en Occident, Louvain 1946, s. 16.

Awicenna czerpał z "Teologii Arystotelesa", a także, jak sądzi L.Gardet²⁸, z "Liber de causis", która jest komentującym streszczeniem tez Proklosa.

WSprawie "Liber de causis" L.Gardet przyjmuje dyskusyjne stanowisko arabistów, według których "Liber de causis" została napisana w IX/X wieku. Jeżeli tak było, to Awicenna mógł ten tekst czytać. Dodajmy, że historycy filozofii nie są jednak zgodni, co do daty powstania "Liber de causis". Przyjmuje się także, że tekst "Liber de causis" powstał dopiero w XII wieku⁴². W takim wypadku źródłem neoplatonizmu była dla Awicenny głównie "Teologia Arystotelesa".

W sprawie arystotelizmu Awicenny wypowiada się także pani A.M.Goichon²⁹, najwybitniejszy dziś, jak wiemy, znawca filozofii Awicenny. Przypomnijmy, że według E.Gilsona Awicenna jest odbierany w średniowieczu jako arystotelik, i że według F. van Steenbergbena Awicenna prezentuje parafrazę arystotelizmu. A.M.Goichon twierdzi, że "Szifa", znana średniowieczu, owszem, zawiera wiele ujęć greckich, lecz nie jest wykładem arystotelizmu. Awicenna wyklada, własne poglądy, które przemyślał, czerpiąc oczywiście, także z pomysłów Arystotelesa, często precyzowanego i uzupełnianego. Nie jest to jednak w jego wykładzie arystotelizm Arystotelesa. Dodajmy, że nie jest to także parafraza Arystotelesa. A.M.Goichon bowiem widząc w dziele Awicenny wątki greckie podkreśla, że są one znakomicie pogłębione i wbudowane w całość przez Awicennę sformułowanej, jego własnej metafizyki bytu.

Można, oczywiście, z kolei zastanowić się, co oznacza tu ta "własna" metafizyka Awicenny. Wydaje się, że A.M.Goichon ma na myśli przemyślenia, których źródłem jest po prostu geniusz Awicenny. Dodajmy, że geniusz także jednak czerpie materiał swej filozoficznej refleksji z zastanej kultury. Jeżeli taka teza jest słuszna, to ciekawa staje się uwaga O.Chahine'a, że "filozofia Awicenny jest w swym pochodzeniu arabska, jakkolwiek wywołana tendencjami, oczywiście, arystotelesowskimi, neoplatońskimi i islamem"³⁰.

Zauważmy wobec tego, że może Awicenna jest po prostu Awicenną.

²⁸ L.Gardet, *Le pansee religieuse d'Avicenne*, s. 25-24.

²⁹ A.M.Goichon, *La philosophie d'Avicenne*, s. 1?. Por. tamże, s. 19.

³⁰ O.Chahin, *Ontologie et theologie chez Avicenne*, s. 11.

5.2. Awicenna i Tomasz z Akwinu

W swoim znakomitym wykładzie pt. "L'influence de la philosophie avicennienne dans l'Europe medievale" A.M.Goichon³¹ omawia filozofów średniowiecznych i te ich poglądy, które są powtórzeniem ujęć Awicenny lub które zależą w swych rozwiązaniach od jego metafizyki. A.M.Goichon rozważa więc elementy awiceniańskie w filozofii Dominika Gundisalwi, Piotra Hiszpana, w anonimowym tekście pt. "De intelligentis", w ujęciach Wilhelma z Owerni, Roberta Grosseteste, Aleksandra z Hales, Jana z La Rochelle, Bonawentury, Alberta Wielkiego, Alberta z Bollstadt, Jana Peckhama, Henryka z Gandawy, Witala du Four, Rogera Bacona, Rogera Marstona, Jana Dunsza Szkota, nawet mistrza Eckhardta, Kajetana, Marsilio Ficino, Jana od św. Tomasza. Jest to lista nazwisk od r. 1151, czyli od przypuszczalnej daty śmierci Dominika Gundisalwi aż do wystąpień w XVII wieku Jana od św. Tomasza, który nauczał w Alcalá i w Madrycie w latach 1630-1643. A.M.Goichon zwraca uwagę, że podręcznik Jana od św. Tomasza pt. "Cursus philosophicus thomisticus" był wydany także w XIX wieku i w r. 1950. Dodajmy więc, że wpływ metafizyki Awicenny na filozoficzne ujęcia Zachodu trwa nieprzerwanie do naszych czasów.

Temu wpływowi podlegał także Tomasz z Akwinu. Według C. Giacona - jak wiemy - awicenianizm filozofii Tomasza przejawia się w jego koncepcji Boga jako bytu koniecznego. Inspirowanie się przez Tomasza ujęciami Awicenny podkreśla L.Gardet. Powiązanie myśli Tomasza z filozofią Awicenny dość szeroko rozważa A.Forest w swej książce pt. "La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin". A.Forest podał tam, na co zwraca uwagę także A.M.Goichon, że Tomasz z Akwinu już w swym pierwszym traktacie filozoficznym, w "De ente et essentia", zacytował Awicennę dziewiętnaście razy. We wszystkich pracach, powołał się na Awicennę przynajmniej 251 razy argumentując tym autorytetem swoje stanowisko. Wciąż jednak pozostaje do zbadania rodzaj zależności Tomasza od Awicenny. Owszem, wiemy, że Tomasz cytował Awicennę, że dyskutował jego poglądy, że zgadzał się często z jego

³¹ Jest to trzeci rozdział cytowanej książki.

stanowiskiem. Ważne jednak byłoby dokładne ustalenie tego, co z ujęć Awicenny Tomasz organicznie wbudował w swoją teorię bytu i co uznał za swoją własną myśl.

Przygotowując się do takich, ewentualnych badań rozważny stanowisko w tej sprawie A.M.Goichon .

Według pani A.M.Goichon Tomasz z Akwinu przyjmuje za Awicenną, że pojęcia powszechne mają fundament w rzeczy. Znaczy to dla niego, że intelekt czynny ujmuje w rzeczach ich formy i ukazuje je intelektowi możliwościowemu, który po biernym ich odebraniu wyraża swoje poznawcze doznanie w pojęciu powszechnym.

Tomaszowe określenie prawdy, jako "adaequatio rei et intellectus" ("zgodność rzeczy z naszą o niej wiedzą"), jest przekształceniem ujęcia Awicenny, który przyjmuje, że "przez prawdę... rozumiemy stan słowa i jego znaczenia, odnoszących się do stanu rzeczy zewnętrznej w tym, że są z sobą zgodne". Tę myśl Awicenny, jak informuje P.Wilpert, Izaak Izraeli wyraża następująco: "adaequatio orationis et rerum" ("zgodność z rzeczą tego, co o niej mówimy"). A.M.Goichon z tych względów widzi w ujęciach Awicenny genezę przyjętej przez Tomasza definicji prawdy. Dodaje, że Tomasz wiążąc prawdę z rzeczą, a nie wyłącznie z intelektem, przytacza w "Contra gentiies" i w "Summie Teologii" określenie Awicenny, iż "prawdą rzeczy jest wymagany dla niej byt".

A.M.Goichon zwraca uwagę, że studiowano najpierw Awicennę jako teoretyka poznania, później - jako filozofa bytu. Teoria poznania naprowadziła Awicennę i zależnych od niego filozofów na zagadnienie realnej różnicy między istnieniem i istotą. Drogą do wykrycia tej różnicy było dostrzeżenie przez Awicennę tego, że w pojęciu istoty nie mieści się pojęcie istnienia. Różnica między istnieniem i istotą prowadziła z kolei do zagadnienia analogii bytu.

Dzieje teorii różnicy między istnieniem i istotą znaczą takie nazwiska, jak Wilhelm z Owerni, Robert Grosseteste, Albert Wielki, którzy akceptują tę teorię, i Aleksander z Hales, Jan z La Rochelle, Bonawentura, którzy jej nie podejmują czerpiąc z Awicenny wiele innych ujęć.

Dopiero Tomasz z Akwinu z niezwykłą jasnością sformułował teorię różnicy między istnieniem i istotą.

Tomasz podejmuje najpierw tradycję terminologiczną, zapoczątkowaną przez Boecjusza. Boecjusz odróżnił "id quod est", co oznacza byt konkretny, i "id quo est", czyli "esse", które oznacza istotę. U Boecjusza zresztą często "esse" oznacza zarówno istotę jak i istnienie. Awicenna odróżnia "ens", czyli "byt, który jest" oraz "esse", czyli "istnienie". Wilhelm z Owerhi przez "esse" rozumiał, istnienie, przez "id quod est" rozumiał istotę. Terminologii Wilhelma z Owemi używał także Robert Grosseteste. Tomasz w swym "Komentarzu" do I Księgi "Sentencji" Piotra Lombarda terminem "Id quod est" określił podmiot bytu, czyli istotę, jako podłoże istnienia. "Id quo est" oznacza u Tomasza formę bytów, złożonych głównie z formy i materii. W bytach bowiem czysto duchowych forma równa się "quod est", czyli istocie. "Esse" oznacza dla Tomasza samo istnienie. W terminologii filozoficznej Tomasza naczelne stają się więc dwa pojęcia: "esse" i "essentia", nazywana także "quidditas". Termin "quidditas", używany przez Tomasza w "De ente et essentia", wskazuje na genezę awicenijską.

Dla wykazania różnicy między istotą i istnieniem Tomasz z kolei posługuje się, właściwą Awicennie, analizą pojęcia istoty, która jest czymś tylko możliwym. Tomasz jednak pogłębia ujęcia Awicenny wiążąc zagadnienie konstytuowania się bytu przygodnego z istnienia i istoty z zagadnieniem aktu i możliwości. Ukazuje różnicę między możliwością, którą jest istota, i możliwością, którą jest materia. Istota, jako możliwość, jest aktualizowana przez istnienie, materię aktualizuje forma. Tomasz ukazuje też, że istnienie nie jest przypadłością istoty, która otrzymuje istnienie, co ustalił Awicenna, lecz że jest aktem, który urealnia istotę jako swą możliwość, aktem stworzonym dla danego bytu przez Boga. Tomasz więc przenosi różnicę między istnieniem i istotą z porządku pojęć w porządek rzeczywistości.

Zagadnienie Boga, jako pierwszej przyczyny, a więc stwórcy istnienia, Tomasz według A.M.Goichon podejmuje także na sposób Awicenny. Wyprowadza bowiem zagadnienie Boga z problemu bytu, którym zajmuje się metafizyka. Zagadnienie Boga, podobnie jak dla Awicenny, jest więc dla Tomasza problemem metafizycznym. Stanowi to wyraźne przeciwstawienie się Awerroesowi i tradycji awerroistycznej. Awerroes wiązał dowodzenie istnienia Boga, jako pierwszego motoru, przede wszystkim z fizyką. Awicenna dowodząc istnienia Boga jako bytu koniecznego i pierwszej przyczyny posługiwał się właśnie metafizyką. Wynikało to z przekonania, że problem bytu jest

terenem zagadnienia istnienia Boga. Chodziło jednak także o to, jak pojąć byt. Czy np. pojęcie bytu odnosi się jednoznacznie do Boga i do stworzeń, czy też niejednoznacznie? Duns Szkot szedł w kierunku jednoznaczności, Awicenna i Tomasz wprowadzili tu teorię analogii.

Dodajmy już tylko, że według A.M.Goichon Awicenna pierwszy podjął trudny problem zasady jednostkowienia, którą jest materia, gdy wiąże się z nią forma cielesności. Tomasz był bliski temu ujęciu głosząc, że zasadą jednostkowienia jest "materia quantitate signata".

Wiemy więc, które - według A.M.Goichon - problemy filozoficzne spośród ważniejszych, sugerowanych przez Awicennę, wprowadził do swej metafizyki Tomasz z Akwinu. Wiemy też, jak je rozwiązywał. Często było to ujęcie właśnie kontynuujące tendencję filozoficzną Awicenny. Wiemy wobec tego, w jakim stopniu Tomasz podlegał wpływowi Awicenny. A.M.Goichon nie zachęca jednak do spokojnego optymizmu. Zwraca uwagę, że mimo wszystko nie łatwo określić wpływ Awicenny na Tomasza. Filozoficzna genialność Tomasza powodowała bowiem, że Tomasz rozwiązywał pomysły Awicenny zupełnie inaczej, że je pogłębiał i tak formułował aby nie wynikały z nich konsekwencje, prowadzące do filozoficznego błędu.

Fakt jest jednak taki, że nie ma w średniowieczu metafizyka, który nie zawdzięczałby czegoś Awicennie. W tym sensie Tomasz z Akwinu także podlegał wpływowi Awicenny.

6. Główne tezy aktualnie wykładanej metafizyki Awicenny

6.1. Wersja A.M.Goichon streszczająca metafizykę "Szifa", "Nadžat" i "Iszarat wa t-tanbihat"

Metafizyka zajmuje się bytem jako bytem. Pojęcie bytu jawi się nam jako coś pierwszego, gdy doświadczamy zmysłowo poznawalnych rzeczy. Intelpekt ludzki jest tak zbudowany, że podczas naszego zmysłowego doświadczenia rzeczy - to pojęcie właśnie

ujmuje. Jest ono więc, jako przedmiot właściwy naszego intelektu, wynikiem absolutnie pierwszej intuicji.

Gdy intelekt ludzki podczas doświadczenia zmysłowego intuicyjnie ujmuje jawiące się pojęcie bytu, w tym samym czasie wypracowuje też pojęcie konieczności. Interpretując doświadczenie zmysłowe intelekt wykrywa, że wszystkie poznawane byty są konieczne, lecz że nie są same z siebie, ponieważ zaczęły bytować. Przedtem więc nie bytowały, lecz były możliwe. Byty możliwe mają różne istoty (np. człowiek, koń, kamień), lecz nie są same z siebie, czyli ich istoty nie zawierają w sobie istnienia. Ich zaistnienie wymagało więc interwencji z zewnątrz. Byty te są więc uprzyczynowane. Inaczej mówiąc, byty możliwe stały się konieczne dzięki działaniu bytu, który jest ich przyczyną.

Przyczyny nie mogą stanowić ciągu w nieskończoność. Łańcuch przyczyny musi mieć początek w bycie nieuprzyczynowanym, który więc nie ma początku i który jest konieczny sam z siebie, a nie dzięki innemu bytowi. Od tego bytu, który jest konieczny sam z siebie, zależy istnienie wszystkich innych bytów. Byt, który nie ma początku, który jest konieczny sam z siebie, nie otrzymuje istnienia. Chciałoby się powiedzieć, że to istnienie jest w jego istocie, stanowi jej część. Istnienie jednak wyprzedza wszelkie złożenie i wszelki byt. Byt sam z siebie konieczny jest więc bytem, którego istnienie jest jego istotą.

Byty możliwe otrzymują od niego istnienie na miarę swych istot, istnienie obce, zewnętrzne.

Byt nie jest więc rodzajem, który obejmowałby byty konieczne same z siebie i byty konieczne dzięki innemu bytowi, jako dwa różne gatunki.

Pojęcie bytu wobec tego odnosi się w pełni tylko do bytu koniecznego samego z siebie. Do innych bytów odnosi się analogicznie.

To pojęcie bytu uzyskujemy dzięki doświadczeniu bytów, z którymi się kontaktujemy, lub dzięki intuicji własnego istnienia. Uzyskujemy je w tym doświadczeniu i intuicji, lecz dochodzimy do wniosku, że odnosi się ono w pełni tylko do bytu koniecznego, gdyż w bytach możliwych nie uzasadnia ich istnienia. Nie istnieją one przecież dzięki swemu bytowi. Tymczasem byt konieczny jest dzięki swemu bytowi, w którym istnienie jest istotą.

Byt konieczny sam z siebie jest pierwszy. Nie otrzymał niczego od żadnego bytu. Nie ma w nim żadnego złożenia.

Jego przeciwieństwem jest materia pierwsza, która jest czystą możliwością, nie zawierającą żadnego aktu. Jest więc absolutną możliwością, która z racji podobieństwa do braku determinacji w materii, jest nazywana właśnie materią pierwszą.

Tę czystą możliwość Awicenna w "Szifa" i w "Nadžat" nazywa możliwością bytu. A więc logiczna możliwość istoty i realna możliwość bytu (czemu zresztą dziwi się A.M.Groichon), według Awicenny są tym samym. Z tego względu z odróżnieniem bytu koniecznego i bytu możliwego łączy się u Awicenny odróżnienie aktu i możliwości. Możliwość więc może być absolutna, oraz może być bierna, gdy znajduje się w bycie doznającym, i może być czynna, gdy znajduje się w bycie działającym. Od możliwości czystej poprzez możliwość związaną z aktem (bierną i czynną) dochodzimy do bytu koniecznego, który jednak nie jest czystym aktem³². Jest bytem koniecznym samym z siebie.

W metafizyce Awicenny aż do tych stwierdzeń jest atmosfera arystotelesowska. Dodatkiem Awicenny, choć w terminach arystotelesowskich, jest utożsamienie możliwości z możliwością. Dodatkiem także, a raczej nową problematyką, jest przeciwstawianie istnienia i istoty.

Czym innym jest to, że człowiek jest, i czym innym .to, że istnieje. Awicenna wyjaśniając tę różnicę sądził, że powtarza Arystotelesa (Anal. Post. II, 7, 92 b 10) i Plotyna (VI Enn. II, 6). Tymczasem wiązał teorię różnicy między istnieniem i istotą z zagadnieniem bytu substancji i bytu przypadłości. Rozwijał to zagadnienie na przykładzie przymiotów Boga ustalając, że Bóg jest prawdą, miłością i życiem. Swoje ustalenia uzasadniał wersetami z Koranu.

Bytem pierwszym jest ten byt, którego istotą jest bytowanie. Jeżeli więc jego istota jest bytem, to zawiera istnienie konieczne. To istnienie należy do tego bytu tak, jak istota czegoś możliwego należy do innych bytów. Jest to więc byt istniejący sam z siebie. Jest jedynym Bogiem. W jego istocie nie ma miejsc pustych, niewypełnionych,

³² Według A.M.Groichon Awicenna nigdy nie użył terminu "Akt czysty". Termin ten znajduje się w "Teologii Arystotelesa". W tekstach Awicenny funkcjonuje tylko rozumienie aktu czystego, nazywanego Bytem koniecznym samym z siebie. Por. tamże, s. 26.

w które mogłoby wejść istnienie z zewnątrz. Istota boska jest doskonałą pełnią. Jest czymś specyficznym jednostkowym na mocy wyjątkowości swego bytu.

Prawda o rzeczy jest właściwością bytu, uzyskanego przez tę rzecz. Bóg jest samym bytem. Jest wobec tego samą prawdą. Prawda o rzeczy jest zgodnością wiedzy i poznawanego przedmiotu. Byt sam w sobie, a więc byt jako byt, ze swej istoty jest wiedzą, poznającym i przedmiotem poznania.

Byt konieczny będąc czystą prawdą jest także czystym dobrem. Nie zawiera bowiem braków, jest zawsze w akcie, jest pełnią. Z tego względu, że jest, jest dobrem.

Ponieważ Bóg poznaje siebie, także więc kocha dobro, którym jest. Jest kochający i jednocześnie jest przedmiotem miłości. Ponieważ przymioty boskie nie różnią się istotowo, wobec tego w istocie Boga miłość jest prawdziwie istotą i bytem czystego dobra. Istotą więc czystego dobra jest miłość.

Dokonując intelektualnego poznania i działań, które są charakterystycznymi cechami życia, Bóg jest także życiem.

Bytem w pełni jest więc byt konieczny. Wszystkie inne byty są istotami możliwymi, które otrzymują dar istnienia od przyczyny pierwszej.

To, co zmienne lub różne w bytach, nie stanowi ich istoty. Istotę więc stanowi to, co niezienne i jednakowe. Sferę istot wyróżniamy przy pomocy tego, co nie znajduje się w żadnym bycie, a mianowicie przy pomocy rodzaju i różnicy gatunkowej. Określamy więc istotę formułując jej definicję właśnie przez odniesienie do rodzaju i różnicy gatunkowej. Pojęcia powszechne tak uzyskane, które odnosimy do każdej jednostki danego gatunku, pojęcia wskazujące na istotę, uzyskujemy w kontakcie z tymi jednostkami. Istoty, określone przy pomocy definicji, są w jednostkach.

Istota, która nie przebywa w jednostkach, istota sama w sobie, nie jest czymś nierzeczywistym lub ogólnym. Jej istnienie jest szczegółowe dzięki temu, że stanowi ona byt boski.

Istota, która przebywa w intelekcie, jest ujęciem, uzyskanym na drodze abstrakcji. Są cztery stopnie abstrakcji:

1. Ujęcie zmysłowe, w którym nie oddziela się całkowicie formy od materii. Materia jest tu potrzebna do określenia rzeczy.

2. ujęcie wyobrażeniowe, które oddziela formę od materii, lecz uwzględnia jej powiązanie z uwarunkowaniami zmysłowymi, takimi jak miara, jakość, położenie. Nie jest to więc forma odnosząca się do wszystkich jednostek gatunku.

5. Ujęcie przez władzę konkretnego osądu (*vis aestimativa*), pozwalające uzyskać sąd, zawierający pojęcie niematerialne. Np. owca, która w wilku odczytuje swego wroga. To ujęcie przez władzę konkretnego osądu w człowieku nazywa się "*vis cogitativa*".

4. Intelktualne ujęcie powszechne, właściwe tylko człowiekowi.

Nie rzeczy powodują, że je poznajemy. Są one przecież tylko możliwe. A nasz intelekt jest bierny. Poznanie rzeczy jest więc spowodowane przez byt w akcji, czyli przez intelekt czynny, który właśnie jest bytem, bytem oddzielonym od człowieka. Jest on jednocześnie inteligencją, kierującą światem podksiężycowym. Intelekt ludzki nie abstrahuje więc swych pojęć powszechnych. Otrzymuje je od intelektu czynnego.

Są więc trzy rodzaje istot:

1) istoty same w sobie, mające byt boski,

2) istoty w rzeczach,

3) istoty w intelekcie, jako wniesione przez intelekt czynny poznane formy rzeczy.

Intelekt czynny, gdy udziela form intelektowi możnościowemu w człowieku, powoduje wtedy poznanie. Gdy udziela form rzeczom, wtedy je realizuje. Przedmiotem właściwym naszego intelektu jest byt³³. Byt jest tym, co poznawalne. To więc, co poznawalne i byt, są tym samym. Teoria stwarzania na właśnie uzasadnić tę tożsamość.

Byt konieczny jest intelektem, który poznaje siebie i jest przedmiotem tego poznania. Poznaje swoją istotę i swoje przymioty. Poznaje więc siebie jako pierwszą przyczynę, która wobec tego, że jest czymś koniecznym, w sposób konieczny sprawia i skutki, jako promieniowanie dobra, którym jest. Stwarzanie więc jest wieczne i konieczne, ponieważ przyczyna pierwsza jest bytem koniecznym. Stwarzanie jest przymiotem natury boskiej. Intelekt boski poznaje tę swoją naturę, wola boska ją akceptuje i Stwórca wyznacza miarę możliwości rzeczy. Pochodzą one od niego jako

³³ A.M.Goichon zwraca tu uwagę, że w tej teorii Awicenna daleko już odszedł od Arystotelesa. Tamże, s.33.

istoty pomyślane na miarę konieczności, znanej tylko intelektowi boskiemu i zaakceptowanej przez wolę boską.

Konieczność istoty boskiej, która myśli istoty, jest aktem ich stwarzania. Ale, jak zauważyła A.M.Goichon, Awicenna dokonał tylko przejścia z porządku myślenia boskiego w porządek boskiej rzeczywistości. Jak przejść do porządku rzeczy?

Stwórca zna to, co czyni jego istotę czymś koniecznym. Zna siebie jako czysty intelekt. Działa więc w porządku intelektualnym. Stwarzanie wobec tego jest wpływem intelektualnym. Jest ono:

- 1) jego wiedzą, gdyż byt konieczny, będąc intelektem, ocenia stworzenie jako zależną od siebie doskonałość,
- 2) jest utworzeniem najpierw czystej inteligencji,
- 3) jest oderwaniem się od niej form umysłowych. Stwarzanie jest więc promieniowaniem i przekazaniem bytu.

Byt konieczny jest powiązany ze wszystkimi rzeczami jako poznawalnymi, a nie jako istniejącymi³⁴. Poznawalność więc jest bytem rzeczy, a ich istnienie polega na tym, że są aktem boskiego poznawania. Sposobem istnienia istot samych w sobie jest wobec tego byt boski. Bóg poznaje rzeczy o tyle, o ile są one czymś powszechnym³⁵. Bóg bowiem także poznaje przy pomocy dedukcji i indukcji poprzez przyczyny drugie. Poznaje więc i stwarza rzeczy pośrednio poprzez właśnie przyczyny drugie.

A.M.Goichon zwraca tu uwagę, że Awicenna, według powszechnej opinii, wykrył różnicę między istnieniem i istotą, oraz że wykrył analogię bytu. Jeżeli jednak Awicenna wyjaśnia stwarzanie emanacyjnie i wobec tego monistycznie, to, według A.M. Goichon, neguje realną różnicę między istnieniem i istotą.

Bóg jako absolutna konieczność, jest dla Awicenny jednią w sensie ujęć Plotyna. Bóg jednak poznaje siebie. A akt poznawania jest udzielaniem bytu. Bóg więc poznając siebie stwarza czystą inteligencję, która jest pierwszą przyczyną. W niej ma początek zwielokrotnienie, ponieważ pierwsza przyczyna poznaje siebie jako byt możliwy i poznaje Stwórcę jako byt konieczny, Poznając siebie wyłania byt, który jest czystą inteligencją. Inteligencja z kolei poznając pierwszą przyczynę tworzy byt duszy.

³⁴ Tę tezę A.M.Goichon dokumentuje powołaniem się na "Szifa"II, 595. Por. tamże, s. 56.

³⁵ Tu A.M. Goichon powołuje się na "Nadzat" 404. Por. tamże. s. 57.

Powstają w ten sposób dalsze sfery niebieskie aż do ostatniej, dziesiątej czystej inteligencji, którą jest intelekt czynny. Stwarza on świat ziemski i zniszczalną materię. Stwarza też formy, które łączą się z materią. I pani A.M.Goichon akcentuje tu, że źródłem bytu stworzeń jest poznawanie³⁶.

Identyfikując byt i poznawalność Awicenna uzasadnia stwarzanie jako pośrednie poznawanie świata przez byt konieczny. Stwarzanie więc jest jednocześnie darowaniem bytu i promieniowaniem intelektu. Inaczej mówiąc, stwarzanie jest realizowaniem się poznawania. I w tym. sensie byt jest światłem. I z tego względu stwarzanie jest promieniowaniem. Byty, które są dalej od bytu koniecznego, mają więc mniej tego, co intelektualne. Otrzymując istnienie otrzymują także stopień swej poznawalności. Znaczy to, że byt stworzony przyjmuje istnienie do wewnątrz swej istoty, utworzonej przez poznawanie przyczyny. W tym sensie Awicenna utrzymał różnicę między istnieniem i istotą. Natomiast relację poznawania uczynił relacją stwarzania.

Inteligencje czyste różnią się od siebie odległością od bytu koniecznego i narastającym w nich zwielokrotnieniem. Od bytu koniecznego różnią się tym, że czym innym jest w nich istota i istnienie, oraz tym, że stanowi je forma. Byt konieczny jest ukonstytuowany z bytu. Jako bytowi przysługuje istnienie konieczne. Istota jego bytu jest więc istnieniem.

W świecie podksiężycowym rzeczy, których istota gatunkowa jest ta sama, różnią się posiadaniem materii, stanowiącej zasadę jednostkowania.

Materia, w której znajdujemy cztery elementy, podlega wpływowi sfer. Sfery te różnicują materię. Gdy dokona się to zróżnicowanie, intelekt czynny udziela materii właściwej jej formy substancjalnej. Te formy są do siebie podobne lub całkiem różne zależnie od tego, jak została zróżnicowana materia, której proporcjonalna forma została udzielona. Materia tylko swoiście zasługuje, aby otrzymać formę. Materia więc otrzymuje swoją formę substancjalną od przyczyny.

Materia jest wobec tego czymś wspólnym rzeczom. Forma substancjalna także jest gatunkowo ta sama. Na czym więc polega jednostkowanie ze strony materii? Jednostkowanie polega na tym, że materia określona ilościowo przez wpływ przyczyn

³⁶ Tamże, s. 41. Dodajmy, że tę teorię Awicenna rozwija w "Nadżat".

niebieskich i ziemskich wnosi swoje zróżnicowanie w przydzieloną jej formę substancjalną.

Materia sama w sobie zdąża do niebytu. Aby być czymś, otrzymuje formę cielesności, która daje jej zdolność posiadania wymiarów. Taka materia podlega dopiero wpływom sfer i z kolei staje się przygotowana do przyjęcia formy substancjalnej, udzielanej jej przez intelekt czynny.

Z materią wiąże się także dusza ludzka, jako forma substancjalna. Dusza ludzka pozostaje jednak od tej materii oddzielona. Śmierć człowieka nie niszczy jej istnienia. Dusza ludzka jest niematerialna i nieśmiertelna. Jej szczęście wieczne polega na poznaniu, na które zasługuje dobrze używając swego intelektu na ziemi.

6.2. Powszechnie znana wersja E.Gilsona

Zauważmy najpierw, że w swoim wykładzie³⁷ filozofii Awicenny E.Gilson wyraźnie oddziela logikę, fizykę, astronomię, psychologię, metafizykę i teologię. Sam układ tych dyscyplin wskazywałby, że E.Gilson w dużym stopniu nawiązuje do tekstów Awicenny. Ujęcie problemów każe jednak przypuszczać, że wykład E.Gilsona jest oparty raczej na tradycyjnym, podręcznikowym rozumieniu filozofii Awicenny. Jest to więc przekaz myśli nie zawsze ukazywanej w tym, co stanowi podstawowe zespoły rozumowań Awicenny, dla niego ważny zespół zagadnień różnych od interpretacyjnych naleciałości w ciągu wieków. Mówiąc inaczej, filozofia Awicenny także domaga się tych zabiegów badawczych, które E.Gilson tak świetnie zastosował wobec tomizmu, czyli uwolnienia od twierdzeń obcych. Doprowadzi to z kolei do odróżnienia w metafizyce Awicenny aristotelizmu, neoplatonizmu, wątków teologiczno religijnych i twierdzeń filozoficznych samego Awicenny. W tomizmie po dokonaniu tych "porządków" ujawnił się nurt egzystencjalny. Jest wobec tego naukowo ciekawe i potrzebne odczytanie na nowo także filozofii Awicenny i przede wszystkim jego filozofii, która, jak to ukazują współczesne badania naukowe, wyznaczała europejskie

³⁷ E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 187-214.

myślenie filozoficzne w stopniu nie mniejszym niż św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areo-pagita, "Liber de causis" i Arystoteles. To właśnie, między innymi, jest ważnym powodem konieczności studiowania dziś metafizyki Awicenny.

Przez metafizykę Awicenna rozumie naukę o bycie jako bycie. W informacji E.Gilsona Awicenna wyznacza metafizyce zadanie badania ostatecznej przyczyny przyczyn i skutków, ponieważ inne nauki zajmują się skutkami czterech przyczyn. Twierdzenia tych nauk są tak długo prawdopodobne, jak długo nie ustalili się uzasadniającej ich przedmiot pierwszej przyczyny, czyli przyczyny tych przyczyn, które są rozważane w poszczególnych naukach. Ta pierwsza przyczyna przyczyn jest Bogiem i z tej racji metafizyka jest mądrością, a także teologią.

Metafizyka najpierw rozważa najogólniejsze pojęcie bytu, uzyskane abstrakcyjnie i niewydedukowane z innych pojęć. Nie jest to jednak rozważanie właściwe logice, ponieważ pojęcie bytu nie jest wzięte z terenu rozumu, lecz z rzeczywistości rozpatrywanej od strony istoty bytów i niezależnie od materii. Bezpośrednio ujmujemy trzy aspekty rzeczywistości lub trzy pojęcia, które uzyskuje dusza podczas wraźniowego kontaktu poznawczego: byt, rzecz, konieczność.

Byt jest tym, że coś jest. Rzecz jest tym, że coś jest czymś, czyli że nie jest czymś innym. Tę specyfikę rzeczy stanowi jej "quidditas", czyli prawdziwość, którą o tej rzeczy można orzekać, gdy się ją pozna. Konieczność jest właśnie posiadaniem "quidditas", byciem daną rzeczą, a nie inną rzeczą i jest nam dana łącznie z ujętą przez nas poznawalnością rzeczy. Opisujemy tę konieczność przeciwstawiając ją możliwości.

Konieczne jest to, co nie wymaga przyczyny. Gdy coś ma przyczynę swego istnienia, jest tylko możliwe. To, co możliwe, nie może istnieć dzięki tylko możliwości. Domaga się przyczyny koniecznego dla siebie istnienia. Byt uprzączynowany jest więc możliwy sam w sobie i konieczny dzięki przyczynie.

Konieczny sam w sobie jest tylko jeden byt. Wielość bytów koniecznych z siebie jest sprzeczna. Gdyby byty konieczne miały tę samą istotę, to różniłyby się tylko przypadłościami, które są zewnętrzne. Gdyby różniło je to, co jest zewnętrzne, nie byłyby konieczne same z siebie, lecz dzięki przyczynie zewnętrznej. W ogóle więc nie byłyby konieczne. Gdyby byty konieczne miały z kolei różne istoty, nie mogłyby być zarazem różne i konieczne. Różnica bowiem polega na posiadaniu lub nie posiadaniu

czegoś. Gdyby byt konieczny nie posiadał jakiejś swej części, nie byłby konieczny. Nie ma wielu bytów koniecznych, ponieważ dla utrzymania różnicy z innymi, musiałyby czegoś nie posiadać. Nie byłyby wtedy konieczne. Byt konieczny może więc być tylko jeden.

Byt konieczny jest w pełni prawdą, ponieważ prawda jest tym, czym rzecz jest. Byty możliwe same w sobie nie są prawdziwe, gdyż same z siebie są tylko możliwe. Ponieważ stają się konieczne dzięki przyczynie, także dzięki przyczynie są prawdziwe.

Byt jest bytem dzięki swej istocie i wtedy stanowi substancję. Gdy jest bytem nie z powodu swej istoty, jest przypadłością.

Substancja cielesna zawiera materię i formę substancjalną. Materia w substancji jest już związana z formą cielesności, dzięki której materia posiada wymiary. Materia posiadająca wymiary podlegała jeszcze poza substancją oddziaływaniu przyczyn, które ją przystosowywały do otrzymania formy substancjalnej. Po związaniu się z daną formą substancjalną materia jest "częścią" substancji, czyli materią w akcie substancjalnym. Przedtem była materią w akcie dzięki formie cielesności, gdyż bez jakiegokolwiek formy jest czystą możliwością. Substancje cielesne są z kolei modyfikowane przez swe przypadłości.

Każdy byt ma ogólne właściwości, takie jak uprzedniość i następczość, możliwość i akt, niedoskonałość i doskonałość.

Każdy także byt posiada sobie właściwą "quidditas", która nie jest ani ogólna, ani jednostkowa. Stanowi ona naturę danego bytu. Ogólność lub jednostkowość są pojęciami, które orzekamy o "quidditas", np. pojęcie człowiek lub pojęcie ten oto człowiek mający imię Platon. Intelkt więc uogólnia naturę, a przypadłość ją jednostkuje wnosząc w nią ilość, jakość i inne szczegółowe determinacje.

E.Gilson dodaje tu, że ta analiza jest metafizyczną interpretacją teorii definiowania przez rodzaj i różnicę gatunkową. Wspomina też, że Awicenna rozwija następnie teorię czterech przyczyn (materialna, formalna, sprawcza, celowa) i że przyczynę celową uważa za przyczynę najdoskonalszą.

7. Problem awiceniańskich elementów w tomizmie egzystencjalnym

Jeżeli metafizyka w klasycznym rozumieniu, tak jak ją określił Arystoteles i co powtórzył Awicenna, jest nauką o bycie jako bycie³⁸, to każdy filozof, także dzisiaj uprawiający tę naukę, z konieczności musi najpierw ustalić, zrozumieć i wyodrębnić przedmiot swoich badań, nazywany bytem jako bytem. Historyk filozofii wie, że znaczenie wyrażenia "byt jako byt" nie było i do dzisiaj nie jest jednoznaczne, i że często odnoszono je do takich czynników ontycznych, które - jak się okazało przy badaniu konsekwencji ujęć - nie tłumaczyły w sposób ostateczny konstytuowania się bytu jako rzeczywistego. Metafizyka więc nie dawała odpowiedzi na wyznaczające ją pytanie, dzięki czemu rzeczywistość jest rzeczywistością.

Określając tu metafizykę jako naukę, która bada rzeczywistość od strony tego, co w niej samej, a więc wewnętrznie czyni ją rzeczywistością, decydujemy jednocześnie, że przez byt jako byt należy rozumieć to, co jest rzeczywiste dzięki właśnie aktowi istnienia.

E.Gilson, w swej znakomitej książce pt. "Byt i istota"³⁹ śledząc dzieje pojęcia bytu, ukazuje, że wykrycie przez filozofów istnienia, jako tego czynnika ontycznego, który urealnia, który właśnie rzeczywistość czyni rzeczywistością, nie było łatwe. Dodajmy zaraz, że akt istnienia zawsze był obecny w bytach., jeżeli były one rzeczywiste, że podstawową trudność sprawiało więc takie opisanie bytu, aby w tym opisie funkcjonowało ujęcie zarówno istnienia, jak i urealnionych tym istnieniem treści ontycznych, razem z istnieniem stanowiących dany byt, bezpośrednio przez nas poznawany.

Zauważmy także, że należy odróżnić samą rzeczywistość i takie jej intelektualne ujęcie, które stanowi metafizykę. Metafizyka wobec tego, jako zespół twierdzeń o rzeczywistości, stanowi dziedzinę wytworów ludzkiego intelektu i należy do kultury, jako jej część, informująca o rzeczywistych czynnikach konstytuujących rzeczywistość jako właśnie istniejącą. Podkreślmy wyraźnie, że jej przedmiotem badań

³⁸ "Tu ontos estin he on". Arystoteles, *Metafizyka* 1005 a 24.

Por. "Episteme tu ontos he on". Tamże -1060 b 31.

³⁹ E.Gilson, *Byt i istota*, tłum. P.Lubicz i J.Nowak, Warszawa 1965.

jest to, co realnie istnieje ujmowane od strony tych czynników, które tę realność wyznaczają. Nieporozumieniem byłoby więc, a taki pogląd przyjmowano, że metafizyka zajmuje się najogólniejszymi pojęciami, czyli właśnie ujęciami rzeczywistości, a nie realnym bytem. Nieporozumieniem byłoby także przekonanie, że metafizyka jest analizą języka, który w poszczególnych terminach utrwała pojęcia, jako znaczenie wyrazów. Nieporozumień tych można uniknąć. Nie jest to jednak łatwe. Faktyczną trudność, o czym wie się z historii filozofii, zawsze stanowiło rozpoznanie, zrozumienie i wyodrębnienie tego czynnika ontycznego, który czyni byt czymś rzeczywistym. Nie sprawdziło się, przy badaniu konsekwencji danej metafizyki, że czymś konstytuującym rzeczywistość jako rzeczywistość jest np. trwanie, zmienność, jedność, forma, atom, obdarzona rozumnością materia, duch, boskość, myśl, życie. Nie sprawdziła się więc od strony swych konsekwencji metafizyka Parmenidesa, Heraklita, Platona, Arystotelesa, Demokryta, stoików, Descartesa, Spinozy, Hegla, Bergsona, którzy wymienione czynniki ontyczne uważali za konstytutywne dla bytu jako bytu.

E.Gilson i J.Maritain oczyszczając tomizm z ujęć komentatorów udostępnili pracującemu dziś filozofowi metafizykę, która posługując się egzystencjalnym opisem bytu pozwala, jako sposób ujęcia rzeczywistości, tę rzeczywistość właśnie odczytywać w konstytuujących ją i uzasadniających czynnikach ontycznych, adekwatnie - na miarę ukształtowanego w historii, właściwego filozofii doświadczenia - tłumaczących byt jako rzeczywisty. Dodajmy tu sformułowanie S.Swieżawskiego, że chodzi "nie o to, aby być tomistą, czy kimś nowoczesnym, lecz aby być filozofem i przebywać w prawdzie"⁴⁰.

Troszcząc się o to, aby metafizyka tomizmu egzystencjalnego, pozwalająca nie mijać się z rzeczywistością dzięki takiemu opisowi bytu, w którym to opisie adekwatnie do rzeczywistości wyraża się stanowiące byt czynniki konstytutywne, czyli istnienie i istotę, i troszcząc się z kolei, aby ta metafizyka stawała się coraz bardziej użytecznym, eliminującym możliwość błędu, sposobem naszej analizy rzeczywistości, naszego coraz głębszego i prawdziwego jej ujęcia, jej rozumienia i opisywania, winniśmy poddawać refleksji to wszystko, co ewentualnie w tej metafizyce jest źródłem niedokładności opisu bytu, czy uzasadnienia słuszności twierdzeń.

⁴⁰ J.Kalinowski i S.Swieżawski, *La philosophie a l'heure du Concile*, Paris 1965, s. 151.

Tomizm egzystencjalny w wersji E.Gilsona i J.Maritaina, jako propozycja metafizyki, pomyślanej oczywiście przez Tomasza z Akwinu, lecz niezależnie od epoki stanowiącej dostępny wszystkim filozofom sposób opisu bytu, jako właśnie istniejącego, może jednak niepokoić jakąś ilością niedokładności. Należy je więc uwyraźnić zakwestionować i ewentualnie usunąć.

1. Wydaje się najpierw, że E.Gilson, którego zasług w dziedzinie rozwoju tomizmu nic nie pomniejszy, zaproponował wersję jednak opartą na neopozytywistycznym modelu nauki. W książce "Jedność doświadczenia filozoficznego" zwrócił uwagę, że filozofujemy zawsze w danych czasach i dla danych czasów⁴¹.

Znaczy to więc, dodajmy, że filozofując jesteśmy zależni od. poziomu refleksji metodologicznej danego okresu historycznego, od. uznanych koncepcji naukowości badań, od rozumienia zadań i celów filozofii. Znaczy to także, że formułujemy ujęcia filozoficzne proporcjonalnie do pytań, trudności i zespołów zagadnień, niepokojących, ludzi danych czasów. Nie wynika, oczywiście z tego, że E.Gilson dystansując w tomizmie ujęcia esencja-listyczne i ukazując trafność analizy egzystencjalnej budował metafizykę świadomie według neopozytywistycznego modelu nauki.. Nigdzie tego nie oświadczył. Twierdził natomiast, że metafizyka wyprzedza wszelkie modele nauki, ponieważ rozpoczyna od ujęcia istnienia, które jest pierwotnym stanem ontycznym⁴². Studiując jednak gilsonowską wersję metafizyki odnosi się wrażenie, że stosował w jakimś stopniu neopozytywistyczny sposób weryfikacji twierdzeń metafizyki. Nawiązanie więc do neopozytywistycznego modelu nauki byłoby u E.Gilsona nie tylko zewnętrzne. Stanowi podstawową oś metodologicznej struktury metafizyki .

⁴¹ "Każda filozofia da się uzasadnić czasem jej powstania, miejscem, w którym się narodziła, oraz tłem historycznym. Istnieje co, by można nazwać duchem czasu, a w tworzeniu go biorą udział wszystkie elementy danej kultury w określonym momencie jej historii. 'Duch czasu' tłumaczy jednak przypadkowe i przejściowe elementy doktryn filozoficznych nie zaś to, co w nich jest spowodowane nieprzemijającą koniecznością". E.Gilson, Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Z.Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 209. "Aczkolwiek idee filozoficzne nie istnieją nigdy niezależnie od filozofów i ich filozofii, są one do pewnego stopnia niezależne zarówno od filozofów, jak i od ich filozofii. Tamże, s. 208.

⁴² "Skoro tylko intelekt ludzki styka się z doświadczeniem zmysłowym, objawia bezpośrednią intuicję bytu... W świetle bezpośredniej oczywistości intelekt dostrzega, że coś jest, czyli istnieje... Podwójny charakter intelektualnej intuicji bytu — polegający na tym, że obecna jest ona w każdym doświadczeniu zmysłowym, a zarazem nie wykracza poza wszelkie doznania szczegółowe - stanowi... źródło metafizyki". Tamże, s. 216-217. "Metafizyka jest... ugruntowana... na istnieniu, jako na najbardziej powszechnym przedmiocie intelektu". Tamże, s. 220.

Neopozytywistyczny model nauki - najkrócej mówiąc - sprowadza się do wyakcentowania zdań spostrzeżeniowych, przyznania im w systemie roli punktu wyjścia i roli kryterium prawdziwości wszystkich zdań systemu..

Podobnie E.Gilson przyjmując zdania egzystencjalne przyznaje im w metafizyce rolę punktu wyjścia i zadanie weryfikacji wszystkich twierdzeń metafizyki.

Niedokładność tego ujęcia polega na przekonaniu, że jest nam bezpośrednio dostępne doświadczenie bytu jako bytu, czyli bytu jako istniejącego w swych szczegółowych treściach, urealnionych im właściwym istnieniem, co wyrażamy właśnie w pojęciach ogólnych i jednocześnie w zdaniach egzystencjalnych.

Wydaje się, że raczej jest nam dostępne ogólnoludzkie doświadczenie konkretów jako konkretów, i że dopiero w rozumowaniu stosując odpowiednie sposoby analizy zawartości doświadczenia i odpowiednie sposoby weryfikacji twierdzeń, interpretujących to doświadczenie, wykrywamy konieczne czynniki strukturalne bytu, uzasadniające dany byt jako istniejący i wyznaczający zawartość naszego poznawczego doświadczenia. Dodajmy, że samo filozoficzne opisanie zawartości doświadczenia konkretów jest wyznaczone modelami pierwotnego ujęcia świata, kształtowanymi przez tradycję rozumień, właściwych danemu kręgowi kulturalnemu. Nie ulega wątpliwości, że doświadczamy rzeczywistości jako istniejących konkretów, ale uświadomienie sobie tego i naukowe uzasadnienie nie jest punktem wyjścia metafizyki, lecz punktem jej dojścia po eliminacji ujęć, które w strukturze bytu ustaliły czynniki nie likwidujące bytu po ich zaprzeczeniu. Krótko mówiąc, byt stanowią takie czynniki ontyczne, których zaprzeczenie pociąga negację bytu.

2. Podstawą prawomocności zdań egzystencjalnych, skoro są one stwierdzeniem i wyrażeniem intelektualnego poznania istnienia, musi być wobec tego u E.Giisona założenie intuicji bytu jako istniejącego, czyli założenie bezpośredniego przez "intelekt doświadczenia tego istnienia. W każdym razie prace M.A.Krapca, kontynuujące i pogłębiające stanowisko E.Giisona, ukazujące mechanizm zetknięcia się intelektu możliwościowego z istnieniem -konkretów na terenie rozumu szczegółowego, idą w kierunku uzasadnienia bezpośredniego poznawania istnienia przez intelekt możliwościowy. M.A.Krapiec, jak zresztą wszyscy współcześni tomiści, korzysta także z przemyśleń J.Maritaina.

W tomizmie egzystencjalnym najmocniej i całkiem wyraźnie J.Maritain postawił zagadnienie intuicji bytu..W swoim "Court traite de l'existence et de l'existant" J.Maritain twierdzi⁴³, że do ujęcia bytu dochodzi się na drodze właśnie intelektualnej intuicji. Intuicyjnie poza tym poznajemy także pierwsze zasady bytu, a przede wszystkim zasadę tożsamości.

Trudność stanowi to, że jeżeli intuicyjnie ujmujemy byt, a więc jego istnienie i jego istotę, to metafizyka, jako uwyrażnienie tej intuicji, nie powinna budzić sprzeciwów. Nie powinno też było zjawić się w historii tak wiele odmiennych teorii bytu, ukazujących, że czyni byt czymś rzeczywistym np. wewnątrz tego bytu znajdująca się liczba (pitagorejczycy), myśl Boga (Augustyn), poznawalność jako możliwość zaktualizowania przypadłościowym istnieniem (Awicenna), czy wymieniane już trwanie, zmienność, jedność, forma, atom, obdarzona rozumnością materia, duch, boskość, w ogóle myśl, życie.

Wydawało się, że J.Maritain teorię intuicji mógł wnieść na teren tomizmu egzystencjalnego pod wpływem H.Bergsona, który witalistycznie pojętą intuicję uczynił sposobem naszego kontaktu ze światem wobec nas zewnętrznym. Oczywiście wiadomo, że J.Maritain mówił o intuicji intelektualnej. Wyrażenie tej intuicji w zdaniach egzystencjalnych, ujmujących istnienie konkretnego bytu, i w pojęciach powszechnych, ujmujących istotę, w wypadku J.Maritaina nie ulega wątpliwości.

J.Maritain, tak uważny czytelnik tekstów Tomasza z Akwinu, nie musiał jednak korzystać z sugestii H.Bergsona, mimo wszystko swym ogromnym autorytetem ośmielającego do postawienia w metafizyce tezy o intuicji bytu. J.Maritain znalazł uzasadnienie swego poglądu w tekstach samego Tomasza. W prologu do "De ente et essentia" czytamy bowiem, że "byt i istota są tym, co intelekt najpierw ujmuje"⁴⁴.

⁴³ Por. J.Maritain, Court traite de l'existence et de l'existant, Paris 1947, s. np. 37-40. M.A.Krąpiec analizując zawarte w tym traktacie poglądy stwierdza, że J.Maritain "kwestię poznawalności bytu sprowadza do jego swoistej intuicji. Do intuicji tej człowiek może dojść różnymi drogami, np. poprzez świadomość własnej jaźni, poprzez poczucie własnego istnienia, poprzez percepcję istnienia rzeczy, itd., zawsze jednak intuicja ta jest wyłącznie funkcją intelektu". M.A.Krąpiec, Teoria analogii bytu, s. 90. Na temat historii problemu intuicji por. s. J.Z.Zdybicka, O intuicji w filozofii, "Roczniki Filozoficzne" XII (1964) z.1, s. 121-129.

⁴⁴ "Ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur", M.D.Eoland-Gosselin, Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin, s. 1.

Formułując tę tezę Tomasz powołuje się na Awicennę. I tu właśnie zaczyna się problem.

Podsumujmy najpierw dotychczasowe ujęcia stwierdzeniem, że w uprawianym dziś tomizmie egzystencjalnym dominują, tak się wydaje, dwie niedokładności:

1) nałożenie metafizyki tomistycznej na neopozytywistyczny model nauki, to znaczy uznanie zdań egzystencjalnych za punkt wyjścia i zasadę weryfikacji twierdzeń metafizyki,

2) uzasadnienie punktu wyjścia metafizyki teorią intuicji bytu.

Ad 1. Zdystansowanie w tomizmie egzystencjalnym neopozytywistycznego modelu nauki jest możliwe na drodze wykazania, że punkt dojścia metafizyki, którym jest wiedza o stanowiących byt czynnikach ontycznych, nie może być punktem wyjścia analiz metafizycznych.

Punktem dojścia metafizyki musi być wobec tego ujęcie w bycie istnienia i istoty, odkrycie ich w samej rzeczywistości, a uzasadnienie w systemie filozoficznym poprzez wykazanie, że zanegowanie w bycie tych czynników jest wykluczeniem rzeczywistości.

Punktem wyjścia metafizyki musi być przednaukowe doświadczenie, rozpatrywane przez historycznie dane jego interpretacje, stanowiące teorie bytu. Wydaje się bowiem, że przednaukowe doświadczenie rzeczywistości jest przez nas od początku interpretowane na miarę znanych nam ujęć, przejętych z kultury, stanowiących kierunki filozoficzne, zależne od określonej koncepcji nauki i koncepcji filozofii. Wymaga to z kolei rozpoznania stosowanych w danej metafizyce, a więc w zespole twierdzeń tłumaczących byt, sposobów uzyskiwania i uzasadniania tych twierdzeń.

Zauważmy przy okazji, że jeżeli metafizyka polega na właściwym sobie interpretowaniu zawartości doświadczenia konkretów, to nie wyprzedza jej żadne ujęcie pośrednie i żadna różna od niej nauka. Teza, że np. fizyka opracowując doświadczenie przygotowuje metafizyce pojęcia, jest nie do utrzymania. Nie można także uznać twierdzenia, że wyprzedza metafizykę ontologia, jako nauka przygotowująca zespoły pojęć dla analiz metafizycznych. Wydaje się, że każda nauka na swój sposób i dla swoich potrzeb wybiera fakty z doświadczenia potocznego, opisuje je dla swych celów

w sposób, który ten opis czyni czymś nieprzydatnym w innych naukach. Podobnie w metafizyce ujmuje się w doświadczeniu potocznym fakt realności poznanych rzeczy i opisując ten fakt przy pomocy zastanych teorii filozoficznych, precyzując je z kolei, eliminując zbędne i poprawiając adekwatne ujęcia, dochodzi się do wniosku, że dana w potocznym doświadczeniu rzeczywistość jest zrozumiała w swym działaniu, a także w swym powodowaniu poznania, tylko wtedy, gdy przyjmie się ukonstytuowanie np. z istnienia i istoty dystrybucyjnie pojętych bytów.

Dodajmy także, że na metafizykę składa się niewiele zagadnień. Stanowi ją zagadnienie bytu, jako uwyrażnienie strukturalnych czynników rzeczy, gwarantujących ich realność, omówienie transcendentaliów i pierwszych zasad, ujmujących wewnętrzne i zewnętrzne własności bytu, problematyka czterech przyczyn, kwestia sposobów przyczynowania i zagadnienie racji uniesprzeczniającej konieczną strukturę bytów nieabsolutnych. Problematyka tej racji pierwszej ma wersję argumentu z przygodności, domagającej się wytłumaczenia w samoistnym istnieniu. Argument z ruchu, zagadnienie substancji, formy i materii, nie należą do ściśle pojętej metafizyki bytu jako bytu.

Poprawność ujęć metafizycznych sprawdza się na drodze badania konsekwencji przyjętych twierdzeń. Jest to zarazem sposób uzyskiwania i uzasadniania tych twierdzeń.

Ad 2. Zagadnienie sposobów uzyskiwania i uzasadniania twierdzeń w tomizmie egzystencjalnym prowadzi do przyjmowanej teorii intuicji i jej źródeł w metafizyce Awicenny.

Teoria intuicji bytu nie może uzasadniać genezy pojęcia bytu i zdań egzystencjalnych. W radykalnej wersji byłaby negacją procesu abstrakcji i procesu separacji, a więc byłaby negacją realistycznej teorii ludzkiego poznania. Zresztą nie poznawanie uzasadnia twierdzenia metafizyki, lecz to, że negacja tych twierdzeń, tłumaczących się w danej metafizyce, pociągałaby za sobą wykluczenie realności bytu, wykluczenie jego istnienia.

Teoria intuicji bytu nie jest wobec tego dostrzeżeniem, opartym na analizie zawartości naszego potocznego doświadczenia, lecz jest w dziedzinie analiz metafizycznych skutkiem historycznie ukształtowanych przyzwyczajzeń. Trudno

przyjąć, że w naszym zmysłowym doświadczeniu rzeczywistości jawi się pojęcie bytu jako bytu. Jest ono raczej wynikiem żmudnej refleksji i zespołów rozumowań, ukazujących, że dla wytłumaczenia działań rzeczy musimy przyjąć taką oto ich ontyczną strukturę, uzasadniającą zresztą, że dany byt jest rzeczywisty, czyli że byt jest bytem. Łatwiej przyjąć, że powoli kształtująca się w dziejach refleksja filozoficzna doprowadziła na terenie danej metafizyki do tezy o intuicyjnym ujęciu bytu jako bytu.

Z prac A.M.Goichon wynika, że Awicenna poza Augustynem i Pseudo-Dionizem był pierwszym metafizykiem, który wyprzedzając Arystotelesa uczył poprzez swoje teksty wszystkich uczonych średniowiecza pogłębionej analizy filozoficznej, zresztą dystansującej ujęcia Augustyna i Pseudo-Dionizego. Jego subtelnym ujęciom nie było łatwo się przeciwstawić. Nie łatwo też tomistom egzystencjalnym dostrzec przynajmniej niedokładność teorii intuicji, powtórzonej za Awicenną przez Tomasza z Akwinu.

Tomasz nie tylko powtórzył za Awicenną, że nasz intelekt ujmuje najpierw byt i istotę. Przekonywał, że przedmiotem właściwym ludzkiego poznania, a więc przedmiotem proporcjonalnym do naszych możliwości poznawczych jest istota rzeczy, zawierających w sobie materię. Przekonywał także, że tym, co w pełni poznajemy, co wyczerpująco ujmujemy w rzeczach, czyli że przedmiotem adekwatnym naszego poznającego intelektu, jest byt. Oczywiście, w pełni poznajemy byt jako byt, a więc to, że rzeczy istnieją. Poznajemy także to, co daną rzecz istotnie stanowi. Nie znaczy to jednak, że bez wysiłku, wprost spontanicznie, a więc intuicyjnie ujmujemy istotę rzeczy i byt jako byt.

Mówiąc inaczej, ujmujemy byt i istotę nie w punkcie wyjścia metafizyki, lecz w punkcie jej dojścia.

Awicenna twierdził co innego. M.D.Roland-Gosselin w swym krytycznym wydaniu tekstu Tomasza "De ente et essentia" przytacza wypowiedź Awicenny, do której Tomasz nawiązał. Dowiadujemy się, a jest to fragment z "Szifa", że byt, rzecz i konieczność już w pierwszym naszym doświadczeniu rzeczywistości natychmiast odciskają się w duszy. Neoplatońska teoria bezpośredniego odciskania się form

wyższych w inteligencjach niższych poprzez dość ostrożne sformułowanie Tomasza uzyskała w tomizmie egzystencjalnym - tak się wydaje - wersję teorii intuicji -bytu.

Jeżeli przyjmujemy, że byt jako byt jest intuicyjnie ujętym, a więc odciskającym się w intelekcie, przedmiotem metafizyki, to decydujemy się na dwa błędy: punkt dojścia metafizyki jest jednocześnie punktem jej wyjścia, a przedmiotem metafizyki nie jest rzeczywistość, lecz wynik intelektualnego ujęcia rzeczy jako istniejącej. Tym przedmiotem metafizyki jest więc pojęcie bytu. Realnie przecież nie istnieją byty jako byty. Istnieją byty jako konkrety. Nie możemy więc doświadczać bytu jako bytu. Transcendentalne pojęcie bytu, a więc intelektualne ujęcie konkretów jako faktycznie istniejących, nie jest tym samym, co ten faktycznie istniejący konkret. To tylko Awicenna tak niepostrzeżenie porządek pojęć utożsamił z porządkiem realnej rzeczywistości.

W tomizmie egzystencjalnym ten wyraźny błąd nie występuje w czystej wersji Awicenny. Ma on subtelniejszą wersję właśnie pomylenia punktu wyjścia metafizyki z jej punktem dojścia. A pomylenie punktu wyjścia metafizyki z punktem dojścia jest pomyleniem punktu wyjścia z przedmiotem metafizyki. Tym przedmiotem, a więc punktem dojścia, jest byt jako byt, czyli rzeczywistość jako faktycznie istniejąca. Punktem wyjścia metafizyki nie jest rzeczywistość jako rzeczywistość, a więc nie byt jako byt, lecz rzeczywistość doświadczana w przednaukowym ujęciu od strony jej zmysłowo dostrzeganych własności, interpretowanych już w pierwszej świadomej refleksji na miarę lepszej lub gorszej wiedzy filozoficznej. Powiedzmy jeszcze wyraźniej: przedmiotem ludzkiego poznania jest istniejąca rzeczywistość, ale uświadomienie sobie, że ona istnieje, że konstytuuje ją istnienie i istota, jest punktem dojścia metafizyki.

Wynika z tych rozważań przynajmniej tyle, że problem przedmiotu metafizyki jest wciąż trudnym problemem, i że aktualnie w tomizmie egzystencjalnym przedmiot metafizyki utożsamiał się z przedmiotem poznania. Wynika z tego niedokładność w ustaleniu punktu wyjścia i punktu dojścia metafizyki oraz wynika teoria sposobu sprawdzania twierdzeń metafizyki. Tym sposobem jest wciąż jeszcze nasze poznawanie, czego nie można uznać w metafizyce. Rzeczy bowiem nie dlatego są takie, że tak je poznaliśmy, i nie zawsze jest tak, że poznaliśmy je w tym, czym one są i

jak istnieją. Dojście do twierdzeń, że rzeczywistość jest taka, polega na wykazaniu, że zanegowanie danego twierdzenia o bycie jest zanegowaniem bytu. Nie wszyscy tomiści egzystencjalni wyraźnie mieszają porządek ujęć z porządkiem realnego bytowania. Mieszając jednak przedmiot metafizyki z przedmiotem poznania dopuszczają uzasadnienie twierdzeń metafizyki na drodze naszego poznawania. Subtelna niedokładność Awicenny ma tu swoją kontynuację. Nie chcę twierdzić, jak R. Garrigou-Lagrange, że poznajemy istnienie w refleksji nad danymi doświadczenia. Nie chcę negować tezy E. Gilsona, J. Maritaina i M. A. Krąpca, że intelekt możliwościowy doświadcza istnienia. Chcę tylko wykazać, że to stwierdzenie jest punktem dojścia metafizyki, że nie może znaleźć się w punkcie jej wyjścia. Umieszczenie doświadczenia istnienia, wyrażonego w zdaniu egzystencjalnym, w punkcie wyjścia metafizyki, jest mieszaniem wiedzy o bycie z samym poznawaniem bytu. Jest dowolnym ustaleniem, czym byt jest. Tę niedokładność dowolności popełnił najpierw właśnie Awicenna.

Awicenna na różnych terenach analizy mieszał operacje czysto pojęciowe z poznawaniem rzeczywistości. A. M. Goichon zwraca uwagę na dwa takie tereny; jest to teoria istoty i teoria stwarzania.

Ustalając czym są istoty Awicenna posługiwał się odniesieniem jednej istoty do drugiej. W tym zabiegu badawczym stosował aż dwie niedokładności: najpierw posługiwał się metodą definiowania przez rodzaj i różnicę gatunkową, a z kolei stosował metodę wczesnogreckiej dialektyki. Obydwa zabiegi badawcze dawały w wyniku tylko skonstruowanie gatunku i rodzaju lub skutku z przyczyną jako niższej i wyższej inteligencji. To skonstruowanie nie uzasadniało powiązań przyczynowych. Awicenna więc podjął teorię stworzenia.

Przez stwarzanie, jak wyjaśnia A. M. Goichon, Awicenna rozumie wyodrębnienie się z Boga jego myślenia w postać lub etap pierwszej przyczyny, która myśląc o Bogu daje początek pierwszej inteligencji jako temu wyodrębniającemu się jej myśleniu. Ten sposób powstawania inteligencji układa się w ciąg przyczyn i skutków. Istotne w tym wszystkim jest stwierdzenie Awicenny w "Szifa" (II, 595), że Bóg jest w relacji z rzeczami jako czymś poznawalnym, a nie istniejącym'

Nie łatwo usunąć z myślenia ludzkiego zabieg definiowania, dialektycznego kontrastowania, a z teorii stwarzania udział pomysłu Boga przy udzielaniu istnienia

bytom. Nie łatwo wykryć w tomizmie egzystencjalnym stosowanie w metafizyce logicznych, zabiegów definiowania, dialektycznych kontrastowań i akceptację udziału myślenia Boga w stwarzaniu rzeczy. Nie łatwo wykryć, a więc także nie łatwo usunąć.

Wciąż jeszcze mówi się w tomizmie egzystencjalnym, że człowiek jest bytem (jednostkową substancją, zwierzęciem) rozumnym, używając więc opozycji jednostka-gatunek, substancja-przypadłość, byty przygodne - Byt konieczny. Mówi się też, że Bóg stwarza nie na drodze emanacji, nie z wcześniejszych od danego bytu stanowiących go tworzyw, lecz mocą rozumnej decyzji, mocą myślenia. J.Maritain pisze o "stopniach poznania" ("Les degres du savoir"), M.A.Krapiec rozważa człowieka kontrastując jego ziemskie bytowanie z faktem śmierci ("Człowiek w perspektywie śmierci"), E.Gilson wykazuje zależność metafizyki od inspiracji religijnej, a problemu istnienia od starotestamentowego "Jestem który jestem". Awicenna na swój sposób uzasadniał metafizykę Boga wersetami z Koranu.

Wymieniając te problemy, a nawet tytuły publikacji, niczego nie sugeruję. Niepokoi mnie tylko jakaś ilość niedokładności w analizach tomizmu egzystencjalnego. Wyraźniej widzę jedynie problem zdań egzystencjalnych i teorię intuicji bytu, jako niedokładności podstawowe.

Podsumowując wszystkie twierdzenia tego rozdziału, a raczej podsumowując niepokoje, można jedynie wyrazić pragnienie, aby podjęto dociekliwsze badania nad strukturą metafizyki tomizmu egzystencjalnego i w ogóle nad metafizyką. Znaczy to, aby jeszcze uważniej badano rzeczywistość jako rzeczywistość poddając kontroli punkt wyjścia i punkt dojścia metafizyki, metodę definiowania i kontrastowania, teorię przyczynowania i teorię zależności twierdzeń od ujęć wcześniejszych. To z kolei prowadzi do zagadnienia staranniejszych studiów w zakresie historii filozofii, bez której nie łatwo odróżnić w tomizmie egzystencjalnym mieszające się twierdzenia, tłumaczące rzeczywistość na mocy samej rzeczywistości i tłumaczące ją na mocy historycznie danych uzasadnień, stanowiących przyzwyczajenie nabyte w kontakcie z kulturą. Wydaje się, że najpilniejszą dla tomizmu sprawą jest staranne studium filozofii właśnie Awicenny. Odróżniono już w tomizmie arystotelizm, jako analizę esencjalistyczną, od analizy egzystencjalnej, ściśle Tomaszowej. Nieznajomość filozofii Awicenny uniemożliwia usunięcie z analizy egzystencjalnej także neoplatońskich jeszcze

elementów w postaci metody kontrastowania i metody apofatycznej, których połączenie stanowi wersję metody analogii, pozwalającej np. obserwowane u ludzi tworzenie poprzez ukonkretniane myślenie odnosić do faktu udzielania przez Boga istnienia bytom przygodnym. Znajomość metafizyki Awicenny, to droga do precyzowania sposobów weryfikacji twierdzeń także w tomizmie egzystencjalnym.

8. Zagadnienie bibliografii Awicenny

W zagadnieniu bibliografii Awicenny należy wyróżnić dwa zespoły spraw:

- 1) informację o tekstach napisanych przez Awicennę,
- 2) problem wykazu prac dotyczących Awicenny.

8.1. Problem listy dzieł Awicenny

W sprawie bibliografii tekstów Awicenny autorzy większości prac o Awicennie odsyłają przede wszystkim do publikacji, którą w języku arabskim ogłosił G.G.Anawati pt. "Mu` allafat Ibn Sina" ("Essai de bibliographie avicennienne"), Le Caire 1950.

Dla przykładu podajmy, że do tej publikacji kierują: z polskich autorów S.Swieżawski i J.Bielawski, z autorów zachodnich L.Gardet, M.Achena i H.Masse. Dodajmy, że np. J.Bielawski uważa publikację G.C.Anawatiego za "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn Siny", a L.Gardet pisze, że w sprawie dzieł Awicenny najlepszą rzeczą, jaką można zrobić, to odesłać czytelnika do "l'excellente bibliographie", którą ogłosił G.C.Anawati .

L.Gardet podaje, że G.C.Anawati zestawiał 276 tytułów prac Awicenny. Sprawa ta jest o tyle ciekawa i ostatecznie ważna, że informacje na ten temat są różne. Na przykład A.Zajączkow-skt. pisze, że "Awicenna jest autorem 160 prac"". J.Bielawski zanim poinformował, że G.C.Anawati sporządził "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn

Siny", wyjaśnił, że "najbardziej wiarygodną listę dzieł Ibn Siny przygotowała A.M.Goichon w pracy 'Introduction a Awicenne' (Paris 1953), która podaje 155 tytuły. W późniejszej pracy 'La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina' (Paris 1957. s.505) autorka wprowadza poprawkę i redukuje liczbę do 151"⁴⁵.

J.Bielawski informuje także, że pierwsi biografowie Awicenny nie są zgodni co do ilości dzieł, napisanych przez Awicennę. Na przykład Al-Bajbaki (1106-1170) w swej biografii Awicenny podał 59 tytułów jego dzieł. Al-Kifti (1172-1248) wymienia 45 tekstów. Ibn Abi Usajbia (1205-1270) zestawia 151 prac. Z uczonych, europejskich C.Brockelmann w swej "Geschiefce der arabischen Literatur", Leiden 1945, wyd. II, ustala 100 tytułów prac Awicenny. Z kolei J.Bielawski wymienia "wiarygodną listę dzieł" Awicenny, zestawioną przez A.M.Goichon, oraz stwierdza, że "najbardziej kompletną listę dzieł Ibn Siny" Sporządził G.C.Anawati.

Należy więc opowiedzieć się za większością opinii i przyjąć, że miarodajną informacją w sprawie dzieł Awicenny jest publikacja, którą ogłosił G.C.Anawati, a mianowicie jego "Essai de bibliographie avicennienne", wydany w Kairze w 1950 r.

Dodajmy, że oprócz arabskiej publikacji G.C.Anawatiego i francuskich prac A.M.Goichon wymienia się jeszcze dwa dzieła bibliograficzne, mianowicie: O.Ergin (po turecku), Ibni Sina bibliografyasi, Istanbul 1957, (w Buyuk Turk filosof ve tib ustadi Ibni Sina shahsiyeti ve eserleri hakkinda tetkikler), oraz Y.Mahdavi (po persku), Bibliografia Ibn Siny, Teheran 1954. M.Achena i H.Masse, którzy przytaczają te bibliografie, dodają, że Y.Mahdavi ustala 151 autentycznych dzieł Awicenny oraz 111 dzieł wątpliwych. Liczba 151 zgadzałaby się więc z wykazem Ibn Abi Usajbia.

Miarodajna okazuje się jednak bibliografia, którą opublikował G.C.Anawati, ponieważ o tej bibliografii także A.M.Goichon napisała, że jest "bibliografią kompletną... lepszą i bardziej krytyczną od dotychczasowych, a więc także od dokonanego przez nią wykazu dzieł Awicenny.

⁴⁵ J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, s. 91. L.Gardet, La pensee religieuse d'Avicenne, s. 20.A.Zajączkowski, Awicenna i jego epoka. W: Awicenna, s. 34.

8.2. Informacja o dostępnych bibliografiach prac dotyczących Awicenny

Powszechnie wiadomo, że bibliografia prac, dotyczących Awicenny, obejmuje ogromną ilość publikacji. Historyków filozofii interesują prace, prezentujące głównie problemy filozofii Awicenny. Także jednak w tym zakresie publikacji jest wiele. Pozostaje więc konieczność dokonania wyboru, Zasadę wyboru opracowań filozofii Awicenny stanowi zazwyczaj powszechnie uznana przez uczonych, naukowa ranga dzieła. Szukając więc informacji np. o tekstach Awicenny zgodnie z przyjętą opinią sięga się dziś do znakomitego "Essai de bibliographie avicennienne", którego autorem jest G.C.Anawati. W zakresie średniowiecznych przekładów tekstów Awicenny uznaje się za ujęcia autorytatywne prace pani M.T, d'Alverny i H.Bedoreta. Odpowiedzialnego wykładu filozofii Awicenny, a głównie jego metafizyki, szuka się przede wszystkim w książkach pani A.M. Goichon, a także w pracach na temat Awicenny takich autorów, jak: E.Gilson, J.Madkour, L.Gardet, M.Gruz Hernandez. Dodajmy, że według M.Achena i H.Masse poszczególne wersje metafizyki Awicenny prezentują trzej autorzy: znakomite wprowadzenie do filozofii "Szifa" opracował J.Madkour, filozofię ze zbioru "Kadzhat" w swej książce pt. "Awicenne" prezentuje Carra de Vaux, o filozofii w "Iszarat wa t-tanbihat" we wstępie do przekładu tego dzieła informuje A.M.Goichon.

Bibliografię ważniejszych opracowań filozofii Awicenny można znaleźć w Polsce w łatwo dostępnych dwu pracach, zawierających wykaz literatury awiceniańskiej do r. 1955:

1. E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S.Zalewski, Warszawa 1966, s. 621-625.
2. J.Bielawski, Bibliografia, W: Awicenna, praca zbiorowa pod redakcją A.Zajączkowskiego. Warszawa 1955, s.252-- 244; Por. także wykaz literatury, opracowany przez A.Zajączkowskiego, tamże, s. 229-251. Wykazy wybitniejszych prac, dotyczących filozofii Awicenny, można znaleźć także w następujących publikacjach:

1. do r. 1957: A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d' apres Ibn Sina (Avicenne), Paris 1957, s. XIII - XVI (teksty i przekłady), s. 504-520 (opracowania),
2. do r. 1962: O.Chahin, Ontologie et theologie chez Avicenne, Paris 1962, s. 165-175.
5. za lata 1959-1969: G.C.Anawati, Bibliographie arabe et islamique, "Bulletin de philosophie medievale" 10-12 (1968-1970) 545-549.

Podane w tym paragrafie informacje pozwolą więc zorientować się w ważniejszych pozycjach literatury awiceniańskiej do r. 1969.

9. Wykaz prac cytowanych

1. G.C.Anawati, Bibliographie arabe et islamique, "Bulletin de philosophie medievale" 10-12 (1968-1970) 343-349.
2. G.C.Anawati, La destinee de l'homme dans la philosophie d'Avicenne, W: L'homme et son destin, Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 257-266.
3. G.C.Anawati, Mu' allafat Ibn Sina (po arabsku ze streszczeniem w języku francuskim pt. Essai de bibliographie avicennienne), Le Caire 1950.
4. Arystoteles, Metafizyka, Aristoteles graece ex recensione I.Becceri, edidit Accademia Regia Borussica, Berolini 1851, t. II, s. 980 a 22 - 1095 b 50.
5. Awicenna, Biografia, tłum. J.Bielawski, "Myśl Filozoficzna" 3/5 (1952) 57-66.
6. Awicenna, Biografia, tłum. J.Bielawski, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 208-228.
7. Awicenna, Le Livre de science, tłum. M.Achena i H.Masse, Paris 1955, t. I, s. 5-20 (Introduction).
8. Awicenna, Livre des directives et remarques, tłum. A.M. Goichon, Beyrouth-Paris 1951, s. 1-74 (Introduction).
9. Awicenna, Metaphisices compendium, tłum. N.Carame, Roma 1926.
10. J.Bielawski, Bibliografia, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 252-244.
11. J.Bielawski, Życie i dzieła Awicenny, W: Awicenna, Warszawa 1955, s. 74-112.
12. C.Brockelinann, Geschichte der arabischen Literatur, Leiden 1945, wyd. 2.

13. Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900.
14. O.Chahine, Ontologie et theologie chez Avicenne, Paris 1962.
15. O.Ergin, Ibni Sina bibliografyasi (po turecku); Istanbul 1957.
16. A.Forest, La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1956, wyd.2.
17. L.Gardet, La pensee religieuse d'Avicenne, Paris 1951.
18. C.Giacon, In tema di dipendenze di S.Tommaso da Avicenna, W: L`homme et son destin, Actes du Premier Congres International de Philosophie Medievale, Louvain-Paris 1960, s. 555-544.
19. E.Gilson, Byt i istota, tłum. P.Lubicz i J.Nowak, Warszawa 1965, s. 106-125 (rozdział IV pt. Istota przeciwko istnieniu).
20. E.Gilson, Duch filozofii średniowiecznej, tłum. J.Rybalt, Warszawa 1958.
21. E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S.Zalewski, Warszawa 1966, s. 187-214, 621-625.
22. E.Gilson, Jedność doświadczenia filozoficznego, tłum. Z.Wrzeszcz, Warszawa 1968.
23. E.Gilson, Pourquoi saint Thomas a critigue saint Augustin, "Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age", I (1926-1927) 5-127.
24. E.Gilson, Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, "Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age" IV (1929) 5-107.
25. M.Gogacz, Stan badań pad Księgą o przyczynach i ważniejsze w niej problemy filozoficzne. W: Księga o przyczynach, Warszawa 1970, s. 7-152.
26. M.Gogacz, Systemowe uwarunkowania problemu istnienia Boga, W: Studia z filozofii Boga, Warszawa 1972, t. II.
27. M.Gogacz, Ważniejsze aktualne koncepcje Boga, W: Logos i ethos, Kraków 1971, s. 129-170.
28. M.Gogacz, Współczesne interpretacje tomizmu, "Znak" 115 (1965) 1559-1555.
29. A.M.Goichon, La distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Avicenne), Paris 1957.
30. A.M.Goichon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale, Paris 1951, wyd. 2.

31. J.Kalinowski i S.Swieżawski, *La philosophie a l'heure du Concile*, Paris 1965.
32. M.A.Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, W: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, t.I, s. 125-148.
33. M.A.Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.
34. J.Mahdavi (po persku). *Bibliografia Ibn Siny*, Teheran 1954.
35. J.Maritain., *Court traite de l'existence et de l'existant*, Paris 1947.
36. J.Maritain, *Distinguer pour unir ou les degres du savoir*, Paris 1946, wyd. 4.
37. M.D.Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S.Thomas d` Aquin*, Paris 1948.
38. F. van Steenberghen, *Aristotote en Occident*, Lowain 1946.
39. F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d`pres ses oeuvres inedites*, Louvain 1951, t.I.
40. S.Swieżawski, *Awicenny filozoficzna teoria człowieka*, W: *Rozprawy logiczne, Księga ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*, Warszawa 1964, s.205-220.
41. A.Zajączkowski, *Awicenna i jego epoka*. W: *Awicenna*, Warszawa 1955.
42. S.J.Z.Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, "Roczniki filozoficzne" XII (1964) z.1, s. 121-129.

Abu Ali Ibn Sina
(Awicenna)

METAFIZYKA

ze zbioru pt. *Księga wiedzy*

tłumaczenie zespołowe
H.Górska, K.Ligięza, S.Porębski, S.Zalewski, J.Wróbel, ks.M. Kur, W.Popada, ks.
P.Góra, Z.Madeja, M.Gogacz, ks.J.Budzisz.

przekład poprawił i opracował sporządził przypisy oraz indeks nazwisk
Mieczysław Gogacz

1. O ilości nauk filozoficznych

Każda nauka obejmuje przedmiot, o którym usiłujemy dowiedzieć się za pomocą tej nauki. Przedmioty te są dwojakiego rodzaju; jednym jest ten, którego istnienie pochodzi z naszego działania, drugim jest ten, którego istnienie⁴⁶ w ogóle nie pochodzi od nas, (przykład pierwszego: nasze działania; przykład drugiego; ziemia, niebo, zwierzęta, rośliny)⁴⁷. Wynika z tego, że nauki filozoficzne są dwojakiego rodzaju. Pierwszą z nauk, która informuje nas o naszych własnych działaniach, jest ta, która została nazwana „nauką praktyczną”, ponieważ jej przewaga polega na pouczeniu nas, co mamy czynić, aby zorganizować nasze sprawy na tym niskim świecie i abyśmy mieli nadzieję zbawienia na innym świecie. Drugą z tego rodzaju nauk jest ta, która nas informuje o stanie istnienia rzeczy, aby nasza dusza osiągnęła swoją własną formę i aby

⁴⁶ Tłumacze z języka perskiego na francuski użyli tu terminu „l'existence”. Oddajemy ten termin dosłownie przez „istnienie” nie mając pewności, czy Awicenna w swym tekście użył tego słowa w tym znaczeniu. W całej „Metafizyce” termin „l'existence” tłumaczymy przez „istnienie”.

⁴⁷ Nawiasy okrągłe wprowadził Awicenna.

była szczęśliwa poza światem, co później omówimy we właściwym miejscu. Ta nauka jest „spekulatywna”.

Z każdej z tych dwu nauk pochodzą trzy nauki.

Nauki praktyczne w liczbie trzech są ((następujące))⁴⁸:

a. O ogólnym zorganizowaniu ((spraw)) ludzkich: dzięki niej społeczność, której sprawy nie mogą przeminąć, znajduje się w określonym porządku. Obejmuje ona dwie części: z jednej strony wiedzę o naturze religii, z drugiej strony tę, o naturze nauk politycznych; pierwsza jest zasadą, druga jest jej konsekwencją i tym, co z pierwszej wypływa.

b. O ekonomii: dzięki niej społeczność, która stanowi dom, realizuje właściwe powiązania między małżonkiem i małżonką, ojcem i dzieckiem, panem i sługą.

c. Wiedza o samym sobie, która uczy, jaki człowiek powinien być wobec samego siebie.

Ponieważ sytuacja człowieka wyraża się albo w nim samym, albo w społeczności, i ponieważ tę społeczność stanowią członkowie tej samej rodziny, albo mieszkańcy tego samego miasta, wynika z tego, że nauka praktyczna dzieli się na trzy dziedziny:

- a) nauka o kierowaniu państwem,
- b) nauka o ekonomii domowej,
- c) nauka o rządzeniu samym sobą.

Jeżeli chodzi o naukę spekulatywną, to dzieli się ona także na trzy dziedziny:

1. Nauka, którą nazywa się ((nauką)) najwyższą, nauką pierwszą, nauką o tym wszystkim, co jest poza przyrodą.

2. Nauka pośrednia, którą nazywa się nauką matematyki.

3. Ta, którą nazywa się nauką najniższą, nauką o przyrodzie.

Trójpodział tych nauk pochodzi z tego, że rzeczy dzielą się na trzy rodzaje:

a) Albo ich bytowanie⁴⁹ wiąże się z materią zmysłową tylko przez

⁴⁸ Przypomnijmy także, że podwójne nawiasy okrągłe oznaczają uzupełnienia dodane ze względów stylistycznych przez francuskich i niekiedy (bardzo rzadko) przez polskich tłumaczy. W polskim przekładzie, właściwie dosłownym, zmieniono tylko interpunkcję skracając bardzo długie zdania, rezygnując z nadmiernej ilości średników, wprowadzając więc znaki przestankowe, właściwe gramatyce polskiej.

połączenie lub ruch w taki sposób, że można je pojmować, jako oddzielone od materii i ruchu (tak jak inteligencja, byt, jedność, przyczynowość i to, co uprzyczynowane, i inne rzeczy analogiczne), gdyż jest możliwe pojmowanie tych stanów poza rzeczami zmysłowymi.

b) Albo, mimo że ich bytowanie nie jest oddzielone od materii rzeczy zmysłowych i tych, które są w ruchu, wyobraźnia może je jednak od nich oddzielić, ponieważ - dla ich definicji - nie na potrzeby wiązania ich z jakąś materią czysto, zmysłową albo podlegającą rozwojowi. Tak jak ((formy)) trójkątne, kwadratowe, koliste, czy podłużne (które mogą być ze złota, ze srebra, z drzewa lub z gliny), nie są podobne do człowieka, który może być tylko z danej materii, i którego można definiować tylko w określonej materii, tak samo jak to, co jest do niego w tym sensie podobne. I nawet w wyobraźni człowiek nie jest oddzielony od materii. Natomiast przeciwnie, chociaż trójkąt i kwadrat istnieją tylko w jakiejś materii, można je definiować bez materii i wyobrażać je sobie bez materii.

c) Albo chodzi o rzeczy, których istnienie jest związane z materią, które są definiowane i wyobrażane w zależności od materii i w stanie ruchu, czego daliśmy przykłady.

Jeżeli chodzi o naukę, przez którą poznaje się stan rzeczy, z konieczności nie potrzebujących ani materii, ani ruchu, może się zdarzyć, że są wśród nich takie, które nigdy nie podlegają związaniu z materią (tak jak inteligencje i Bóg - o czym dowiesz się później). I może także się zdarzyć, że znajdują się wśród nich takie rzeczy, które wiążą się z materią i ruchem, jednakże nie w ten sposób, że jest to konieczne z powodu ich natury, jak przyczynowość, która może znajdować się w ciele, i która może być także jakością umysłową. Ta nauka jest metafizyką.

Jeżeli chodzi o naukę, poznającą stan rzeczy, które nie mogą istnieć bez związania się z materią, lecz nie w ten sposób, że mają jakąś materię szczegółową i określoną (tak jak formy i liczby, z punktu widzenia stanu, który przyjmuje się dla bytów matematycznych). Ta nauka jest matematyką. Na trzecim miejscu jest nauka o

⁴⁹ Użyty tu termin „être” bez rodzajnika tłumaczymy przez „bytowanie”. Natomiast „l'être”, termin występujący w tym samym zdaniu, tłumaczymy przez „byt”. Zasadę tę stosuje się w całym tekście „Metafizyki”.

przyrodzie. W tej książce nasze wywody i nasze rozważania traktują o tych trzech rodzajach nauk spekulatywnych.

2. Badanie przedmiotów tych trzech nauk spekulatywnych, aby został rozpoznany przedmiot nauki najwyższej

Z tych trzech nauk najbardziej dostępna dla człowieka i jego poznania jest nauka o przyrodzie. Jest w niej jednak dość duży zamęt. Przedmiotem tej nauki jest ciało zmysłowe o tyle, o ile podlega ruchowi i zmianie; ciało o tyle, o ile zawiera części i granice.

Drugą ((nauką)) jest nauka matematyczna, gdzie spotykamy mniejszy zamęt i nieporządek, ponieważ pomija ona ruch i zmianę. Jej przedmiotem jest ilość, jeżeli rozważasz go w całości. Jest to miara i liczba, jeżeli rozważasz go w jego szczegółach. Składają się na nią: geometria, arytmetyka, astronomia, muzyka, optyka, mechanika, nauka o poruszających się sferach, nauka o narzędziach obserwacji i inne nauki analogiczne.

Jeżeli chodzi o naukę najwyższą, to jej przedmiotem nie jest jakaś rzecz szczegółowa, lecz byt absolutny jako absolutny. Dziedzina zagadnień, związanych z tą nauką, są stany, które pochodzą od samego bytu, i są w nim zawarte, tak jak to zostało powiedziane w związku z nauczaniem dowodzenia⁵⁰. Jeżeli chodzi o to, aby wiedzieć, czym są te stany, zostanie ci wyłożone, że tymi stanami są te, które wynikają z bytu, nie z tego względu, że jest on ilością lub poddany ruchowi, i - krótko mówiąc - nie z tego względu, że jest przedmiotem jednej z tych dwóch nauk (matematyki i nauki o przyrodzie), lecz z tego względu, że jest wyłącznie bytem. Damy przykłady tych trzech ((stanów)).

Otóż, stan parzystości lub nieparzystości, sferyczność, trójkątność, długość ((bytu)), nie przypadają mu ze względu na to, że jest bytem, gdyż trzeba, aby był najpierw liczbą, by następnie był parzysty lub nieparzysty, i aby był najpierw, „wielkością”, by następnie był sferyczny lub trójkątny.

⁵⁰ Awicenna odnosi tu do poprzedzającego „Metafizykę” wykładu „Logiki”.

Z drugiej strony, stan bieli lub czerni bytu nie pochodzi od niego ((z tego względu, że jest on bytem)), ani tym bardziej nie dlatego, że jest on liczbą lub wielkością, lecz z tego względu, że jest on ciałem podległym zmianie lub ruchowi.

Otóż stany: powszechny i szczegółowy, możliwości i aktu, możliwości i konieczności, przyczynowości i tego, co uprzyczynowane, substancji i przypadłości ((przysługujące bytowi)) przypadają mu z racji faktu, że jest on bytem jako bytem, a nie z racji faktu, że jest on ilością lub podległy ruchowi. Odnosi się to także do jedności i wielości, przeciwieństwa i tożsamości, i do innych stanów analogicznych.

W tej nauce trzeba rozważać przyczyny, które dotyczą całego bytu, a nie ((przyczynę bytu)) matematycznego lub ((bytu)) wyłącznie naturalnego⁵¹, lecz właśnie przyczynę, która dotyczy całego bytu. Wiedza o Stwórcy wszystkich rzeczy, o jego jedności, o zależności od Niego wszystkich rzeczy, jest częścią tej nauki. Dział tej nauki, który dotyczy jedności boskiej, jest nazwany „nauką boską” lub także „nauką o wszechmocy boskiej”. Zasady wszystkich nauk znajdują uzasadnienie w tej nauce. Uczymy się tej nauki na końcu, chociaż faktycznie zajmuje ona pierwsze miejsce. Jeżeli chodzi o nas, będziemy starali się nauczać jej na pierwszym miejscu, lecz posłużymy się rozróżnieniami, aby uczynić ją zrozumiałą a pomocą Boga Najwyższego (niech Jego Majestat będzie uwielbiony).

3. Wyjaśnienie stanu bytu: jego odniesienie do wielu rzeczy; wstęp do wyjaśnienia substancji

Byt: rozum sam przez się go poznaje bez odwołania się do definicji czy opisu, ponieważ byt nie ma definicji, nie ma ani rodzaju ani różnicy, gdyż nic nie jest bardziej ogólne niż byt. Z drugiej strony, byt nie ma definicji opisowej, gdyż nic nie jest bardziej znane niż on. Bez wątplenia zdarza się, że poznaje się jego nazwę w jednym lub drugim języku. A więc uzyskuje się o nim wiedzę wyjaśniając to, co chce się wyrazić przez dane słowo innego języka. Na przykład, jeżeli mówi się po arabsku „byt”, wyjaśnia się go po persku lub zaznacza się, że bytem jest to, poniżej czego znajdują się wszystkie rzeczy. Otóż na pierwszy rzut oka, byt dzieli się na dwa porządki: jeden nazwany jest substancją, drugi - przypadłością.

⁵¹ Termin „byt naturalny” oznacza w tym wypadku przedmiot nauki o przyrodzie.

Przypadłość jest tym, czego istnienie bytuje w innej rzeczy, której właśnie istnienie bez tej przypadłości jest całkowite i aktualne albo samo przez się, albo dzięki innej niż ona rzeczy (tak jak biel w ubraniu, które istnieje samo w sobie), lub istnienie ((przypadłości)) jest dzięki innym rzeczom, w których znajduje ona istnienie i wówczas biel bytuje w niej. Nazywa się przypadłością biel i wszystko to, co jest jej podobne. W tym przypadku nazywa się podmiot podłożem bieli, podczas gdy przez podmiot rozumie się inną rzecz.

A więc wszystko, co nie jest przypadłością, i wszystko to, czego istnienie nie bytuje w podmiocie i to, co - przeciwnie - jest istotą jednostkową i istotą czegoś możliwego⁵², czego istnienie nie jest-w rzeczy (która jest podłożem w tym sensie, który omówiliśmy), to właśnie jest substancją:

1. Albo jest ona podłożem sama przez się⁵³.

2. Albo jest ona w innym podłożu, lecz nie w ten sposób ((w jaki biel jest w ubraniu)), ile raczej ta substancja, aby istnieć w akcji, potrzebuje tej drugiej rzeczy ((podłoża)), które ją przyjmuje⁵⁴; czego realność ustalimy później.

3. Albo nie jest ona ani podłożem, ani w podłożu⁵⁵ (czego prawdziwość później wykażemy).

To jest to, co nazywa się substancją. Każde podłoże, którego istnienie jest zupełne i staje się aktualne przez to, co otrzymuje, nazywa się materią, a to, co jest przez nią przyjęte, nazywa się formą.

Forma jest substancją, nie przypadłością, zgodnie z tym, co mówiliśmy. Dlaczego nie miałyby ona być substancją, skoro substancja dzięki swej własnej istocie istniejąca aktualnie w rzeczach zmysłowych, staje się substancją dzięki formie, która jest zasadą tej substancji? Jak forma mogłaby być przypadłością, a nie zasadą substancji, skoro przypadłość jest późniejsza od substancji?

W konsekwencji są cztery odmiany substancji:

1. Materia; tak jak zasada, w której jest natura ognista.

2. Forma; tak jak ognista rzeczywistość i ognista natura.

⁵² Występuje tu wyrażenie „une essence et une quiddité”. Nawiązując do wyjaśnień A.M.Goichon w książce „La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina” (Paris 1937), termin „quiddité” tłumaczymy przez „istota czegoś możliwego” lub „istota z porządku możliwości”. „Essence” tłumaczymy przez „istota jednostkowa”, gdy termin ten występuje obok terminu „quiddité”. Gdy termin „essence” pojawia się bez tego kontekstu, tłumaczymy go zwyczajnie przez „istota”.

⁵³ Tłumacze francuscy zwracają uwagę, że Awicenna ma tu na myśli materię, która jest podłożem formy.

⁵⁴ Według przypisów francuskich chodzi tu o formę, znajdującą się w materii.

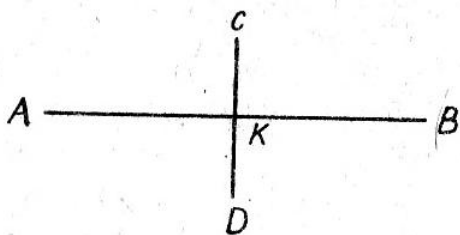
⁵⁵ Tekst francuskiego przypisu sugeruje, że jest to dusza i czysta inteligencja, które nie są podłożem, ani nie są w podłożu.

3. Połączone ((obie: forma i materia)); jest to ciało ogniste.

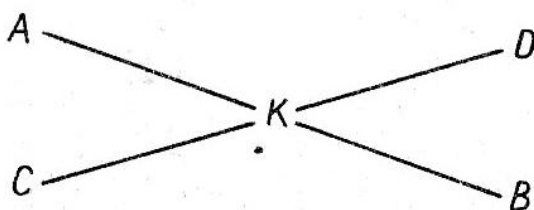
4. Na przykład dusza, bytująca niezależnie od ciała lub inteligencja.

4. Badanie stanu tej substancji, którą jest ciało (po arabsku jism)

Substancja jednocząca materię i formę jest ciałem. Ciało jest tą substancją, w której możesz pokazać pierwszą długość i inną długość, jak figurę krzyża opartą na tej pierwszej długości, która nie przechyla się w żadną stronę: np. jak ten krzyż



a nie jak ten:



W rezultacie, jeżeli chodzi o pierwszy krzyż, linia CD jest prostopadła do AB i nie przechyla się ani do A ani do B. Z konieczności kąt BKC jest równy kątowi AKG i obydwa nazywamy kątami prostymi.

Jeżeli chodzi o drugi krzyż, to linia CD nie jest prostopadła do linii AB, gdyż ten kraniec, na który wskazuje litera D, pochyla się ku B, a kraniec oznaczony literą A pochyla się ku C. W konsekwencji kąt BKD jest mniejszy niż kąt AKD. Pierwszy jest mniejszy niż kąt prosty (nazywa się go kątem ostrym), drugi - AKD - jest większy niż kąt prosty (nazywa się go kątem rozwartym).

A więc ciało polega na tym: jeżeli ustalasz jedną długość, znajdziesz drugą długość, która ją przecina pod kątem prostym; trzecia długość, prostopadła do dwóch pierwszych powinna przechodzić przez punkt przecięcia się dwóch pierwszych ((to znaczy trzy wymiary: długość, szerokość, głębokość)). I to wszystko, w czym jest możliwe ustalenie w ten sposób tych trzech wymiarów, i będące substancją, nazywa się

„ciałem” - tym, które istnieje na tym świecie. Pierwszym wymiarem nazywa się przede wszystkim długość, szerokość - drugim, głębokość - trzecim, te trzy wymiary istnieją raz jako możliwe, raz w akcji.

Ciało jest ciałem ze względu na to, że możesz wyróżnić w nim te trzy wymiary wskazując na nie palcem lub je zakładając, tak samo z tego względu, że ciało stanowi całość bez żadnego podziału. I wtedy możesz je podzielić na części przy pomocy wyobraźni. Jeżeli chodzi o te trzy wymiary przyjęte dla formy ciała: nie jest to „forma” ciała, lecz przypadłość. Otóż bierzesz kawałek wosku i rozciągasz go na długość ręki, na szerokość dwu palców, na głębokość palca, a następnie dajesz mu inną formę, aby te wymiary były inne. Jego forma cielesna bytuje zawsze, lecz te trzy wymiary nie bytują. Są one więc „przypadłością” w wosku, podczas gdy forma jest czymś innym. Ciała nie różnią się formą. W rezultacie wszystkie ciała bytują w ten sam sposób i są identyczne, bez zróżnicowania, z tego względu, że można zakładać w nich te trzy wymiary w sposób, który omówiliśmy, ale różnią się wielkością tych trzech wymiarów. Otóż więc jest oczywista różnica z jednej strony między formą cielesną, przez którą ciało jest ciałem, i z drugiej strony między tymi trzema wymiarami. Bez wątpienia, w pewnych ciałach wielkość ((wymiarów)) jest zawsze ta sama, bez zmiany i oczywiście ta miara nie jest formą. Przeciwnie, ta miara jest nierozdzieloną przypadłością, tak jak czerń, której nie da się oddzielić od ((mieszkańców)) Etiopii lub tak jak inny aspekt, którego nie można od nich oddzielić. Fakt, że to jest nierozdzielne, nie świadczy, że to nie jest zewnętrzne i przypadłościowe - co zostało wykazane gdzie indziej.

Otóż wśród ludzi nie ma zgody co do tego, że jest zasada ciała. Spotyka się na ten temat trzy teorie:

1) Ciało nie składa się z żadnej zasady.

2) Ciało jest złożone z części, które same z siebie nie podlegają podziałowi ani faktycznie, ani w wyobraźni.

3) Ciało jest złożone z materii i z formy, obu cielesnych.

Trzeba zobaczyć, która z tych trzech teorii jest prawdziwa.

5. Badanie fałszywości pierwszej z tych trzech teorii

Nie ulega wątpliwości, że forma ciała nie jest tymi trzema wymiarami. Forma jest tą ciągłością, która jest podłożem tego wyobrażenia, o którym mówiliśmy. Forma jest z

konieczności ciągłości, gdyż jeżeli ((zasada)) istnienia ciała byłaby brakiem ciągłości, nie można by było wyobrazić sobie w ciele tych trzech wymiarów. Otóż brak ciągłości jest przeciwieństwem ciągłości i żadne przeciwieństwo nie przyjmuje swego przeciwieństwa, gdyż podłoże rzeczy polega na tym, że rzecz bytuje i że przyjęła inną rzecz. Rzecz, która nie bytuje, nie będzie mogła przyjąć rzeczy, która bytuje.

Stwierdzamy, że ciało ciągle nabiera braku ciągłości. To nie znaczy, że w ciągłości brak ciągłości jest podłożem. Jest nim inna rzecz, która jest podłożem dla jednej i drugiej przyjmującej i ciągłość i brak ciągłości. I ta rzecz nie jest formą cielesną. Jest ona więc inną rzeczą, połączoną z formą cielesną, która jest w tej rzeczy i łączy się z nią. Każde podłoże, w którym jest forma, jest inną rzeczą niż forma i nazywa się je materią. A więc forma cielesna jest w materii. Ciało pochodzi z tej formy i z tej materii, podobnie jak kula pochodzi z drzewa i okrągłości. W konsekwencji forma cielesna nie jest niezależna i ((nie jest)) bez materii.

6. Badanie fałszywości drugiej teorii

Jeżeli chodzi o teorię tych ludzi, którzy wyobrazili sobie, że materia cielesna jest złożona z części niepodzielnych, i że ciało powstało z ich połączenia, to ta teoria jest także błędna. Nie można wtedy wybrnąć z dwóch ((przypadków)). Rzeczywiście, gdy bierze się razem trzy części (jedną środkową i dwie boczne), to środkowa albo oddziela jedną od drugiej z tych dwu bocznych w taki sposób, że one się nie spotykają, albo nie oddziela ich i jedna spotyka drugą.

W przypadku, gdy środkowa oddziela jedną od drugiej, wtedy każda z dwu bocznych dotyka środkowej, a jedna boczna nie dotyka drugiej. W następstwie tego powstają dwa miejsca w środkowej: jest ona więc podzielona. Ale jeżeli jest inaczej (a mianowicie, że środkowa spotyka całkowicie każdą z dwu bocznych, w taki sposób, że wcale nie oddziela jednej od drugiej) całość każdej jest w całości innej ((części)) i miejsce obydwu będzie jednakowe dla każdej. A więc miejsce dwu ((części)) nie jest większe od miejsca jednej ((części)), która jest osobno i która nie wnika w te dwie inne. W wyniku tego za każdym razem, gdy dwie części połączą się, nie będą większe od jednej. A jeżeli trzecia połączy się z nimi, będzie to samo. Przeto jeżeli tysiąc części połączy się z tysiącem innych części, będą one równe jednej. Ludzie, którzy wykładają tę teorię, nie mówią, że środkowa ((część)) nie oddziela bocznych; przeciwnie, mówią

że dwie boczne są oddzielone, gdyż zrozumieli, że ta niedorzeczność przeciw nim się obróci.

7. Inny dowód niedorzeczności tej teorii

Wyobraźmy sobie, że pięć części ułożono na jednej linii. Ty położysz dwie inne części, każdą na jednym z końców linii. Ruchem jednej i tej samej miary przybliżmy jedną do drugiej tak, aby się spotkały.

0 0
0 0 0 0 0

Nie ulega wątpliwości, że każda będzie przecinała fragment środkowej na dwie części. W przeciwnym razie trzeba by, aby jedna zatrzymała się, aż druga do niej się zbliży, lub obie zatrzymają się, nie będą się poruszały i w ogóle nie będą uległy. Rozum widzi możliwość ich zbliżenia się do siebie, aby się połączyły. W tym wypadku część środkowa podzieli się na dwie.

Ci ludzie ((atomiści)) mówią, że one, oczywiście, nie będą się poruszały. Lecz przeciwnie, one aż do teraz się poruszają. Otóż nie jest w mocy Boga zbliżenie ich do siebie w taki sposób, aby ta część się nie podzieliła.

8. Inny argument

Umieścimy sześć części na jednej linii i sześć innych części naprzeciwko poprzednich w sposób, który przedstawiliśmy:

B R H A
0 0 0 0 0 0
0 0 0 0 0 0
D T G K

Jedna linia jest zaznaczona przez AB, druga przez KD.

((Wyobraźmy sobie, że)) jedna część kieruje się od A do B, a druga od D do K, aż znajdą się naprzeciw siebie. Nikt nie wątpi, że przede wszystkim znajdą się one naprzeciw siebie, później jedna minie drugą. Przypuśćmy, że ruch jednej byłby równy ruchowi drugiej: znajdą się one naprzeciw siebie dokładnie w środku. Lecz naprzeciwko tej części, która ma znak H, znajduje się część G, a naprzeciwko R znajduje się T. Jeśliby się zdarzyło, że znajdą się one naprzeciw siebie, jedna w H, a druga w G, jedna przebiegałaby trzy części, a druga cztery części. Jeśli z drugiej strony znalazłyby się one

naprzeciw sobie, jedna w R, druga w T, jedna przebiegałaby także trzy części, a druga cztery części. Jeśli jedna znajdowałaby się w H, a druga w T, albo jedna w G, a druga w R, nie byłyby jeszcze naprzeciw siebie. Otóż nigdy nie może się zdarzyć, aby znalazły się one naprzeciw siebie. W konsekwencji nie byłoby możliwe, aby jedna minęła drugą – co byłoby absurdem.

9. Trzeci argument

Ukształtujemy linię z czterech części i inną także z czterech części. umieścimy jedną obok drugiej w taki sposób, aby żadna ((inna)) część nie ((mogła być)) zawarta.

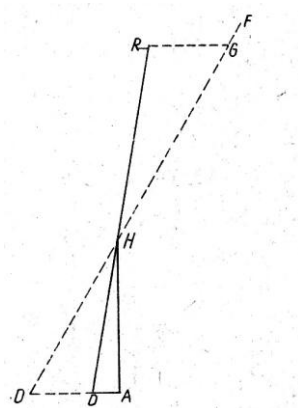
Umieścimy dwie inne ((linie)) w ten sam sposób, aby każdy ((z czterech boków)) miał cztery części według tej figury:

G	A
0	0 0 0
K	0 0 0 0 T
R	0 0 0 0 S
0	0 0 0 0
D	H

Umieściliśmy oddzielenie części ((w tej figurze)), aby były widoczne dla oka, lecz w rzeczywistości nie należy ich ujmować jako oddzielnych. Między tymi czterema liniami, które oznaczono AG, TK, SR, HD nic nie może być zawarte. Miara każdej z tych linii została ((utworzona z)) części oznaczonych przez punkty czerwone. Otóż te dwie proste AG i TK są równe dwu prostym SR i HD co do długości, i jest oczywiste, że linia AG jest równa każdej linii AH, HD, DG. A więc wszystkie proste tej ((figury)) są równe tak co do długości jak i co do szerokości. Jest także oczywiste, że prosta AG jest równa GH, która jest przekątną. Otóż założywszy, że przekształciliśmy elementy figury oznaczając szesnastoma znakami czerwone punkty na czterech liniach., z tego koniecznie uzyskamy wynik, że prosta AG jest równa GH, i że tak samo AH jest równa AD, ponieważ z jakiegokolwiek strony brałbyś tę ((figurę)), nie zobaczysz więcej niż cztery czerwone punkty, tak co do długości, jak co do szerokości i po przekątnej. W konsekwencji bok AG będzie równy przekątnej AD, co jest absurdem, ponieważ są raczej po temu, że AD przewyższa go wielkością ((będąc przekątną)).

10. Czwarty argument

Wbijmy całkiem prosto w ziemię kij w taki sposób, aby od słońca szła linia, która przechodzi przez ((kij)) i pada na ziemię. Po prawej stronie, gdzie znajduje się granica cienia ((rzuconego przez drzewo)), gdy ((słońce)) zmieni położenie ((na miarę)) jakiejś części, punkt przejścia linii ((która idzie od słońca i która padła na ziemię)) pozostaje ten sam tam, gdzie jest, albo zmienia swoje miejsce. Jeżeli pozostaje tam, gdzie jest, linia dzieli się na dwa ramiona, co jest absurdalne. Jeżeli zmienia położenie, albo więc staje się to na miarę jakiejś części, albo więcej lub mniej. Jeżeli zmieni położenie ((na miarę)) jakiejś części ((wynikałoby, że)), gdy słońce zmieni położenie ((na miarę)) jednej części, zmiana położenia tej linii w tym miejscu ziemi byłaby równa zmianie położenia słońca na niebie - co jest absurdalne. Jeżeli ((linia)) bardziej zmieni położenie, stanie się to jeszcze bardziej absurdalne; jeżeli nie zmieni położenia, część będzie podzielona.



11. Piąty argument

Jeżeli wyobrazimy sobie kamień młyński z żelaza albo z diamentu, i jeżeli zrobimy nim obrót, to ruch tej części, która znajduje się w środku kamienia, będzie mniejszy niż ruch części, która znajduje się na brzegu ((kamienia)). Otóż, gdy brzeg ((kamienia)) obraca się o daną prędkość jednej części, to ((część)) środkowa obraca się mniej niż ((na miarę)) jednej części. Wynika z tego koniecznie, że ta część się dzieli. Lecz ((atomiści)) mówią, że gdy tylko kamień młyński się obróci, wszystkie części ((kamienia)) oddzielają się od siebie i że brzeg ((kamienia)) obraca się, a część środkowa, pozostaje nieruchoma i może pozostać nieruchoma. Absurdalność tych wywodów jest oczywista. Nie będziemy wykazywali tej oczywistości. Na ten temat było wiele innych argumentów i to wystarczy.

12. Wynik poszukiwań w zakresie poznania stanu ciała

Słuszne jest więc to, że ciało nie jest złożone z części i że - prawdę mówiąc - wcale nie ma części, jeżeli się go nie podzieli. Jeśli ((byłoby złożone)) wówczas części te byłyby ((w swej ilości)) nieograniczone i niezliczone. Otóż, jeśli ktoś chce dojść do jakiegoś miejsca, trzeba aby doszedł do połowy drogi, potem do połowy tej połowy i podobnie w następnych ((połówkach)), i nie dojdzie do żadnego kresu, zanim nie dojdzie najpierw do połowy drogi. Skoro te połowy nie mają końca, nie będzie mógł nigdy dojść do celu (wszystko to jest absurdalne). Obóz przybyłby do połowy, która nie miałaby połowy, tak że nie doszedłby nigdzie. Ta połowa nie ma żadnej bytującej części i nie można jej podzielić ani przez odcięcie ani przez coś, co pochodziłoby z niej, ani przy pomocy wyobraźni.

Materia ciała jest podłożem całej formy przez złożenie. Wszystko to, co jest podłożem innej rzeczy, nie jest w tej rzeczy czymś wewnętrznym. Przeto, jeżeli chodzi o materię cielesną, forma cielesna i jej wymiary są wobec niej zewnętrzne, i ze swej natury do niej nie należą. W konsekwencji zgodnie z tym, co mówiliśmy, nie należy do materii jako takiej posiadanie danych wymiarów.

W konsekwencji może się zdarzyć, że materia otrzymuje mały wymiar i że otrzymuje ona inny, większy wymiar, według tego, co zgodne z jej istnieniem. I to będzie pokazane w fizyce.

13. Udowodnienie faktu, że materia ciał nie jest oddzielona od formy i że materia jest w akcie przez formę

Jeśli materia ciała jest oddzielona od formy cielesnej, która posiada szerokość, długość i głębokość (jak już powiedzieliśmy), to albo jest ona bytem, na który można wskazać, gdzie się znajduje, albo jest to byt myślowy, na który nie można wskazać.

A) Jeżeli jest ona bytem, na który można wskazać, i jeżeli jest ona oddzielona od formy i bytująca oddzielnie, trzeba aby wyznaczała kierunki, poprzez które przechodziłoby się do niej, i aby w każdym kierunku miała inny brzeg. Byłaby wtedy podzielona i w konsekwencji byłaby ona ciałem. Otóż powiedzieliśmy, że nie ma ona wcale formy cielesnej.

Z drugiej strony, jeżeli jest ona niepodzielna, jej niepodzielność pochodzi albo z jej własnej natury, albo z natury zewnętrznej, którą przyjęła. Jeżeli ((niepodzielność)) pochodzi z jej własnej natury, nie może się zdarzyć, aby otrzymała podzielność, o czym mówiliśmy. Jeśli niepodzielności udziela jej natura zewnętrzna, wtedy nie jest ona materią bez formy, ponieważ jest w niej forma, która byłaby przeciwstawna i sprzeczna z formą cielesną. Lecz forma cielesna nie ma przeciwieństwa, co wyjaśnimy, gdy będziemy mówili o przeciwieństwie.

B) Jeżeli to jest ((byt)), którego nie można wskazać, w wypadku, kiedy otrzyma ona formę cielesną, miejsce, w którym realizowałby się, nie byłoby lepsze od innego miejsca; odnosi się to do wszystkich miejsc tej ((materii)), ponieważ wszystkie miejsca są tej samej natury. Tak więc ze wszystkich miejsc na ziemi najlepsze byłoby to, gdzie forma cielesna łączyłaby się z materią. Dosięgając jej tam, albo w miejscu, gdzie przyjdzie ((materii)), która by się tam realizowała, byłoby lepsze od wszystkich innych miejsc; jeżeli nie, to nie byłoby jakiegoś miejsca lepszego od innego.

W konsekwencji trzeba, aby, gdy forma cielesna łączy się z materią, było dla niej określone miejsce. Wtedy materia będzie w danym miejscu i będzie można je wskazać. Otóż powiedzieliśmy, że nie można go wskazać. Jest to więc absurdalne.

Tak więc materia formy cielesnej bez formy cielesnej nie jest rzeczą w akcji. Dzięki więc formie cielesnej jest ona substancją bytującą w akcji. Rzeczywiście więc forma cielesna jest substancją. Nie jest prawdą, że materia cielesna jest rzeczą w akcji sama przez się i że forma cielesna jest przypadłością od niej nieoddzieloną; bowiem ((jeżeli by tak było)) także materia, oddzielona od niej ((to znaczy formy)), byłaby w sposób nieunikniony rzeczą samą przez się. I bez tej przypadłości ((formy)) rozum będzie poznawał jej stan ((materii)). Oto dlaczego na nią samą w sobie będzie można wskazać lub nie.

Jeżeli można wskazać na nią jako samą w sobie, jest więc ciałem sama przez się. W konsekwencji, jej cielesność jest sama w sobie, nie jest przypadłościowa i zewnętrzną.

Jeśli nie można wskazać na nią jako, samą w sobie, nasuwałyby się niemożliwości, o których mówiliśmy.

Ponadto jest konieczne, aby to, na co nie można wskazać jako na samo przez się, było podporą rzeczy przypadłościowej i zewnętrznej, przez którą na nią się wskazuje, i aby ta ((ostatnia)) rzecz była szczegółowym miejscem.

((Jeżeli chodzi o to, na co nie można wskazać jako na coś samego w sobie - to znaczy na materię)), to nie ma ono podłoża, swego podłoża, będącego inteligencją, bytującą przez się. Ta przypadłość bytuje dlatego, że jest sama przez się, i ((w tym wypadku)) jest miejsce, które jest inne niż to podłoże ((materia)). Wynikałoby z tego, że materia jest podłożem nie bytując sama przez się.

Otóż, rzeczywiście, cielesność jest taka dzięki formie. Jednak nie ulega wątpliwości, że kiedy materia staje się ciałem poprzez formę cielesną, ciało to ma szczególne miejsce, jeżeli je ustalisz. Nie ulega wątpliwości, że ((jego położenie)) w tym miejscu pochodzi z jego specyficznej, własnej natury, gdyż, jeśli to położenie stałoby się dzięki przyczynie zewnętrznej, nie byłoby tym samym położeniem w każdym momencie, w którym się tam znajdzie. Otóż ta specyficzna natura nie jest formą cielesną, ponieważ forma cielesna jest ta sama we wszystkich ciałach. Lecz miejsca, których wymagają ciała z racji swej natury, nie są jednym i tym samym miejscem ((to znaczy „zменяją się zależnie od ciała”)), ponieważ ciało to wymaga ((miejsca)) wyżej, a także ((miejsca)) niżej. Trzeba więc aby była natura ((specyficzna)) inna niż cielesność ((forma cielesna)), z przyczyny której ((ciało)) umieszcza się w tym miejscu, a nie w innym. W konsekwencji materia cielesna wymaga formy innej niż forma cielesna. Z tego właśnie powodu dane ciało, które zaistniało, ulega łatwo rozłączeniu, albo ulega trudno lub nie ulega nigdy - ((ulega)) naturom, które są inne niż cielesność. Otóż materia cielesna nie jest pozbawiona formy cielesnej i wykończonej natury, dzięki której jest daną rzeczą wśród tylu rzeczy zmysłowych. Staje się więc oczywiste, że substancja jest materią, inna jest formą, trzecia jest połączeniem tych dwu. ((Co więcej)), wyda ci się oczywiste, że jedność jest rzeczą oddzieloną od rzeczy zmysłowych.

14. Badanie stanu przypadłości

Przypadłość jest dwojakiego rodzaju:

A) Ta, której pojęcie nie stawia cię w potrzebie oglądania w jakiś sposób innej rzeczy niż jej substancja i nie poza substancją.

B) Ta, której nie możesz uniknąć patrząc na rzecz zewnętrzną, aby ją pojąć ((na jej własną substancję)).

A) Pierwszy rodzaj zawiera dwa porządki:

a 1. To, przez co przysługują substancji podzielność, zmniejszenie, powiększenie, to, co nazywa się ilością (po arabsku - kammiya).

a 2. To, co nie jest tym samym, lecz - przeciwnie - jest właściwością w substancji, której pojęcie nie stawia w potrzebie rozważenia jakiejś rzeczy zewnętrznej ((wobec substancji)). ((Właściwość)) z przyczyny której nie przysługuje substancji podzielność, to, co nazywa się jakością (po arabsku - kayfiya).

Przykłady ilości: liczba, długość, szerokość, głębokość, czas. Przykłady jakości: zdrowie, choroba, pobożność, roztropność, wiedza, siła, słabość, białość, czerń, zapach, smak, głos, ciepło, zimno, wilgotność, suchość i inne analogiczne; i jeszcze okrągłość, forma wysmukła, trójkątność, czworokątność, miękkość, twardość i inne analogiczne.

B) Drugi rodzaj zawiera siedem porządków; 1) relacja, 2) „gdzie”, 5) „kiedy”, 4) sytuacja, 5) posiadanie, 6) działanie, 7) doznawanie.

1. Relacja. Jest to stan rzeczy, który jej przysługuje i daje się poznać z faktu, że inna rzecz istnieje przez odniesienie do niej. Tak więc ojcostwo, jeżeli chodzi o ojca, pochodzi z faktu, że syn istnieje przez odniesienie do niego; tak samo w przyjaźni, braterstwie i pokrewieństwie.

2. „Gdzie”. Jest to istnienie jakiejś rzeczy w jej własnym miejscu. Tak więc: znajdować się na dole, w górze, lub inaczej analogicznie.

3. „Kiedy”. Jest to istnienie jakiejś rzeczy w czasie. Tak więc: wczoraj, dla danej sprawy; jutro, dla jakiejś innej.

4. Sytuacja. Jest to stan położenia części ciała w różnych kierunkach. Tak więc: siedzieć, stać, pochylać się, padać na twarz; ((tak samo)) kiedy położenie rąk i nóg, głowy i innych części ciała, polega na kierunku w prawo, w lewo, w górę, w dół, przed siebie, do tyłu, w ten sposób, że mówi się iż ((podmiot)) ma pozycję siedzącą; i że, kiedy ((części ciała)) są inaczej ułożone, powie się, iż ma pozycję stojącą.

5. Posiadanie. Polega ono na tym, że jakaś rzecz jest dla innej rzeczy (ale ten rozdział nie jest mi jeszcze dobrze znany).

6. Działanie. Jest to na przykład ucinanie, kiedy ((podmiot)) tnie; albo palenie, kiedy coś spala.

7. Doznawanie. Jest to na przykład być uciętym, kiedy ((przedmiot)) się ucina; być palonym, kiedy ((przedmiot)) płonie.

Różnica między relacją i innymi odniesieniami polega na tym, że koncepcja relacji pochodzi a samego istnienia rzeczy, do której odnosi się to powiązanie; na przykład ojcostwo, która pochodzi z samego istnienia syna i z faktu swego istnienia. Lecz „gdzie” ((nie pochodzi)) z samego istnienia przestrzeni; ani „kiedy” z samego istnienia czasu; tak samo co do innych odniesień.

15. Badanie stanu jakości i ilości oraz ich charakteru przypadłościowego

Ilość jest dwu rodzajów:

A) Ciągła (po arabsku - mottasil);

B) dowolna⁵⁶ (po arabsku - monfasil).

A) Ciągłość jest czterech rodzajów:

1. Długość i nic więcej. Znajdziesz tam tylko jeden wymiar. W nim ciało jest w możliwości. Kiedy przechodzi w akt, nazywa się je linią.

2. To, co ma dwa wymiary: długość i szerokość, w warunkach wyżej wskazanych. Kiedy przechodzi w akt, nazywa się powierzchnią.

3. Głębokość.

Kiedy ciało jest przecięte, brzeg ((wycinka)), któremu może się zdarzyć, że podlega kontaktowi nie dotyczącemu, wnętrza jest właśnie powierzchnią. Krótko mówiąc, jest to wierzch ciała i jest przypadłością, ponieważ mogło się zdarzyć, że ciało istniało i nie istniało, i że także ((ta powierzchnia)) ukazała się wtedy, kiedy ciało było przecięte. Będzie to badane ((w Fizyce))

Tak samo linia jest kresem powierzchni. Punkt jest kresem linii. Punkt nie ma żadnego wymiaru, gdyż jeśli miałby wymiar, byłby linią, a nie kresem linii. Jeśli miałby dwa wymiary, byłby powierzchnią. Jeśli miałby trzy wymiary, miałby objętość. Skoro powierzchnia jest przypadłością, linia, punkt, tym bardziej są tym samym.

⁵⁶ Inaczej: nieciągła.

Jeżeli wyobrazimy sobie, że punkt porusza się w przestrzeni, to w naszej wyobraźni wyniknie z tego ruchu linia. Jeżeli wyobrazimy sobie, że linia porusza się w kierunku przeciwnym, jej ruch dokonuje się na powierzchni. Jeżeli powierzchnia porusza się odwrotnie do tych dwóch kierunków, jej ruch staje się grubością, a z niej wynika głębokość. Nie wierz, że ten przykład dotyczy czegoś rzeczywistego. Jest to ((tylko)) przykład, ponieważ ludzie wyobrażają sobie, że linia pochodzi faktycznie z ruchu punktu, lecz nie dostrzegają, że ten ruch powstaje w przestrzeni, i że ta przestrzeń ma głębokość i wymiary zanim ten punkt utworzy linię i zanim linia utworzy powierzchnię, a powierzchnia głębokość.

4. Czas. Jest to miara ruchu, co zostanie rozpatrzone w naukach przyrodniczych.

Poznałeś więc ilość ciągłą i dowiedziałeś się, że jest to przypadłość.

B) jeżeli chodzi o liczbę, jest to ilość dowolna, ponieważ jedne jej części są oddzielone od innych. Między dwiema takimi częściami, które sąsiadują ze sobą (na przykład, druga i trzecia), nie ma niczego, co by je łączyło w przeciwieństwie do punktu, który w wyobraźni łączyłby dwie sąsiadujące linie, i ((w przeciwieństwie)) do linii, która ((łączyłaby)) dwie powierzchnie, i ((w przeciwieństwie)) do przestrzeni, która łączyłaby dwa ciała, i ((w przeciwieństwie)) do chwili (po arabsku – an), ((która łączyłaby)) dwa odcinki czasu.

Mówimy, że liczba jest przypadłością, ponieważ pochodzi z jedności. A ta jedność, która znajduje się w rzeczach, jest przypadłością, gdy mówisz jeden „człowiek” i jedna „woda”. Czym innym jest ludzkość i wodnistość, i czym innym jest jedność. Jedność jest przymiotem i jednej i drugiej, zewnętrznym wobec ich istoty jednostkowej i wobec istoty jako czegoś możliwego. Z tego właśnie powodu jedna woda staje się drugą i dwie wody stają się jedną, co już poznałeś. Lecz ((z drugiej strony)) jeden człowiek nie mógłby stać się dwoma, ponieważ jest to przypadłość nieodłączna od niego. W konsekwencji jedność jest stanem podmiotu, który stał się rzeczą samą w sobie. Wszystko to, co jest takie, jest przypadłością. Jedność więc jest przypadłością. ((Rozumiem przez jedność)) tę jedność, która znajduje się w rzeczy, jak na przykład, w wodzie i w człowieku. Jedność jest ich przymiotem. Liczba wynika z jedności, „a fortiori” chciałoby się powiedzieć, że liczba byłaby bardziej przypadłością.

Jeżeli chodzi o jakość - jak białość i czern - zakładamy, że bytuje ona sama w sobie i że nie bytuje w żadnej innej rzeczy. Jeśli bytuje sama w sobie i jeśli białość i czern nie podlegają podzielności, białość i czern nie będą dalej białością i czernią. W konsekwencji nie można by na nie wskazać, nie oddziaływałyby na zmysły, zmysły by ich nie odbierały i nie były podzielne. Według zasad już podanych rozumiesz przyczynę tego.

Jeśli z drugiej strony jakość bytuje sama w sobie i podlega podzielności, to jest ciałem. Tam, gdzie znajduje się rzeczywistość cielesna, jest ona i w wypadku białości i w wypadku czerni. Przymiot białości i czerni jest inną rzeczą niż ta rzeczywistość cielesna, dla której nie ma przeciwstawiania. Czern jest inną rzeczą niż podzielność, a podzielność pochodzi z ((faktu, że rzecz jest)) ciałem. Czern jest czernią. W konsekwencji czern jest w ciele, nie oddzielona od ciała.

Kształty ciał są także przypadłościami. W rezultacie jest ciało - wosk na przykład - które bytuje i które posiada różne kształty. Lecz jeśli jest inne ciało, od którego ten sam kształt byłby nieodłączny (niebo na przykład), wtedy pochodzi to z tego, że ten kształt jest przypadłością nieodłączną od tego ciała. Zasadą kształtów jest koło, a koło istnieje, gdyż przekonaliśmy się, że ciała mają istnienie realne.

Są dwa rodzaje ciał: albo są ciała złożone z innych różnych ciał, albo nie są złożone. Lecz nieuchronnie te ostatnie powinny istnieć, aby zaistniało złożenie z nich. Od chwili, kiedy mają istnienie, które w nich stwierdzasz, albo mają kształt, albo go nie mają. Jeżeli by go nie miały, byłyby nieskończone (a właśnie uważaliśmy je za skończone). Jeśli mają kształt i jeśli substancja każdego z nich nie jest heterogenna, ich natura tym bardziej nie jest heterogenna. W konsekwencji nie może się zdarzyć, aby z natury nieheterogennej w substancji nieheterogennej pochodził akt heterogeny, który stwarza tu kąt, a tam prostą, albo - krótko mówiąc - różne kształty.

Trzeba więc, aby ten kształt nie zawierał części heterogenych. Stąd trzeba, aby był on okrągły. Kiedy ciało okrągłe zostaje przecięte, miejsce ((tego odcinka)) staje się kołem, istnienie więc okrągłości i kolistości jest możliwe.

W konsekwencji staje się oczywiste, że czern, białość i kształt nie bytują bez podmiotu i że dla każdego z nich potrzeba istniejącej przez się rzeczy. Stało się więc

zrozumiałe, że czerni, białości, kształt i wszystko im podobne, są przypadłościami. Tak więc ilość i jakość są przypadłościami.

Jeżeli chodzi o siedem innych ((kategorii)), to nie ulega wątpliwości, że ((każda)) z nich jest w podmiocie, ponieważ są one relacją jednej rzeczy do drugiej.

Trzeba najpierw, aby jakaś rzecz była rzeczą samą w sobie i aby miała powiązanie lub odniesienie do czasu, albo do miejsca, albo do rzeczy, która z niej pochodzi - na przykład działanie, albo do rzeczy, która przychodzi do niej - na przykład doznawanie. W rezultacie, gdy ta ((pierwsza)) rzecz nie bytuje realnie, nikt nie może jej przesunąć z jednego stanu w drugi, kolejno aż do osiągnięcia kresu. Podobnie jeśli działający nie istnieje realnie, nie może spowodować przejścia jakiegoś bytu z jednego stanu w drugi. Tych więc siedem ((kategorii)), to przypadłości. A więc byt odnosi się do tych dziesięciu rzeczy, które są najwyższymi rodzajami rzeczy: substancja, ilość, jakość, relacja, „gdzie”, „kiedy”, położenie, posiadanie, działanie, doznawanie.

16. Jakie jest odniesienie bytu do tych dziesięciu ((kategorii))

Ludzie, którym brak ostrej przenikliwości, wyobrażają sobie, że słowo „byt” odnosi się do tych dziesięciu rzeczy przez wspólnotę nazywania w ten sposób, że byłaby tylko jedna nazwa dla dziesięciu rzeczy i że znaczenie tej samej nazwy nie byłoby jedyne. Jest to nieścisle, ponieważ gdyby tak było, to gdy mówimy, że substancja „jest”, sprowadzałoby się to do powiedzenia: „substancja substancja”, i w tym wypadku znaczenie bytu substancji nie byłoby inne niż znaczenie „substancjalność”. Tak samo słowo „jest” odnosząc się do jakości, nie miałoby innego znaczenia niż „jakość”. Przeto gdyby ktoś powiedział: „jakość jest”, to sprowadzałoby się do powiedzenia: „jakość jakość”. Tak samo, gdyby powiedzieli: „substancja jest”, sprowadzałoby się to do powiedzenia „substancja substancja”. W następstwie tego nie byłoby prawdą, że jakaś rzecz „jest” albo „nie jest”, ponieważ „jest” nie miałoby jednego znaczenia, lecz dziesięć znaczeń. Tak samo byłoby dla „nie jest”. Zatem nie byłoby dziesięciu przypadków ((„jest” albo „nie jest”)), i co więcej, wykład ten nie miałby żadnego sensu.

Wszyscy ludzie rozsądni wiedzą dobrze, że gdy mówimy: „substancja jest” albo „przypadłość jest”, to przez słowo „byt” rozumiemy jedno znaczenie, tak jak przez

słowo „niebyt”. Zapewne, gdy rozważasz oddzielnie byt, wówczas byt każdej rzeczy jest inny ((i jemu właściwy)). Tak samo substancja szczegółowa jest inna w każdej rzeczy ((i jej właściwa)). To nie przeszkadza, żeby była substancja powszechna, która byłaby wspólna wszystkim rzeczom - lecz w porządku koncepcji; albo żeby był jakiś byt powszechny, wspólny wszystkim rzeczom -lecz w ((porządku)) koncepcji. Lecz, chociaż by tak właśnie było, „byt” nie odnosi się bynajmniej do tych dziesięciu ((kategorii)) w ten sam sposób, co zwierzęcość do człowieka i do konia (ponieważ jeden nie ma więcej zwierzęcości niż drugi), ani też w ten sam sposób, co białość do śniegu i do kamfory (ponieważ jedno nie ma jej więcej niż drugie) — co sprowadzałoby „byt” do jednoznaczności. Wszak jednoznaczne nazywa się to, co odnosi się do wielu rzeczy, lecz zawsze w tym samym znaczeniu i bez żadnej różnicy,

Otóż byt jest na pierwszym miejscu dla substancji. Za pośrednictwem substancji jest on dla ilości, jakości i relacji. Za ich pośrednictwem jest on dla reszty ((dziesięciu kategorii)). Byt czerni, białości, długości i szerokości nie jest tym samym, co byt czasu i zmiany, gdyż te pierwsze są stałe, podczas gdy czas i zmiana nie są takie. „Byt” więc odnosi się do tych kategorii przez stopnie więcej i mniej, jakkolwiek ma zawsze to samo znaczenie; termin ten nazywa się „analogiczny”.

Znaczenie istnienia w odniesieniu do tych kategorii nie jest istotowe i nie jest istotą czegoś możliwego - co wyłożyliśmy już uprzednio. Z tego to właśnie względu nie można powiedzieć, że jakaś rzecz uczyniła człowieka substancją, albo że zrobiła z czerni barwę. Ale można by powiedzieć, że jakaś rzecz sprawiła istnienie. A więc każda z tych kategorii ma istotę jednostkową, nie pochodzącą od żadnej rzeczy: na przykład, cztery równa się cztery, jest „liczbą” z tą właściwością, że istnieje (istnienie, które nazywa się po arabsku „anniya”) czymś innym jest istnienie (anniya), czymś innym jest istota czegoś możliwego (mahiya). W kategoriach tych istnienie różni się od istoty jednostkowej, ponieważ istnienie jest przypadłościowe, a nie istotowe. Taki sam jest stan przypadłościowości dla dziewięciu kategorii, które same są przypadłościami, ponieważ każda ma swą własną istotę jednostkową, podczas gdy jej przypadłościowość staje się przez odniesienie do rzeczy, w której się znajduje. Co do niektórych z tych kategorii zdarza się, że się wątpi, czy są one przypadłościowe, czy nie. A więc byt nie jest ani rodzajem, ani cechą, ani żadną inną rzeczą z tych dziesięciu kategorii. Tak samo

jest z przypadłością jedności, która, jakkolwiek odnosi się do wszystkich, nie jest ani rzeczą istotową, ani rodzajem, ani cechą.

17. Badanie stanu istoty tego, co powszechne⁵⁷ i tego, co szczegółowe

Dla niektórych ludzi stało się przyzwyczajeniem mówić: „Wszystkie czernie są czymś jednym; wszyscy ludzie są czymś jednym jako byt ludzki”. W następstwie tego wielu ludzi wyobraża sobie, że może się zdarzyć, iż w rzeczywistości, na zewnątrz myśli człowieka, istnieje byt realny, taki byt jak „ludzkość” lub „czern”, byt, który realnie znajduje się w wielu nieprzeliczonych rzeczach. A to do tego stopnia, że cały tłum wyobraża sobie, iż jest jedna dusza znajdująca się realnie w „Zeid” i „Amr”⁵⁸ na wzór ((jednego i tego samego)) ojca dla wielu synów, lub ((jednego i tego samego)) słońca dla wielu miast. Opinia, która nie jest prawdziwa, i która jest jałowa.

Coś powszechnego, co byłoby ((jedną i tą samą)) rzeczą i co istniałoby w odniesieniu do rozlicznych rzeczy, na pewno nie istnieje, chyba że w wyobraźni człowieka i w jego myśli, ponieważ od momentu, gdy człowiek dostrzega byt ludzki, tworzy się w nim forma bytu ludzkiego i ta forma posiada wewnętrzną więź z wszystkimi formami, które znajdują się w ludziach względem niego zewnętrznych i to w ten sposób, że ta forma mogłaby się tworzyć ((przy okazji)) jakiegokolwiek innego ((człowieka)), który by uprzednio się zjawił - forma, która ukształtowana już ((przy okazji)) jednego ((osobnika)) nie kształtowały się wcale ((przy okazji)) innego ((dostrzeżonego później)); na przykład, gdyby jakiś byt przyszedł po Zaidzie - byt nie będący ((Amrem, to znaczy jakimś innym człowiekiem)) lecz lwem - ukształtowałyby się inna forma. Podobnie, jeśli jest pewna ilość pierścionków ((których oczko ma)),

⁵⁷ Wyrażenie „l'essence de l'universel” wnosi dwie trudności: 1) W całym tekście termin „l'essence”, występujący obok terminu „une quiddité” tłumaczymy przez „istota jednostkowa”, aby odróżnić tę istotę od „quiddité”, tłumaczonej jako „istota czegoś możliwego”. W tym wypadku trudno przetłumaczyć „l'essence de l'universel” jako „istota jednostkowa tego, co powszechne”. Należałoby krótko powiedzieć: „istota powszechnika”. 2) „L'universel” można by tłumaczyć przez „powszechnik”, lecz Awicenna używając termin „l'universel” często — jak wynika z przekładu francuskiego - używa wyrażenia „ce qui est universel” (np. s. 145 w książce *Le Livre de science*). Akcent znaczeniowy przenosi się więc z „l'universel” na „ce” i skłania do przyjęcia wyrażenia „to, co powszechne”. Dodajmy, że „powszechnik” w języku polskim oznacza „pojęcie powszechne”. Tymczasem Awicenna, gdy chce mówić o pojęciu powszechnym używa terminu „l'idée generale” (np. s. 11 w książce „*Le Livre de science*”). Wynika z tego, że wyrażenie „to, co powszechne” jest trafniejszym oddaniem znaczenia terminu „l'universel”

⁵⁸ „Zeid” i „Amr”, pisane w innym miejscu jako Zaid i Amr, są imionami własnymi. Jest to więc przykład, który oznacza, że ta sama dusza znajduje się np. w Piotrze i w Pawle.

jeden Ł ten sam kształt, to jeśli jedno z nich się odcisnie, będzie ono takie same, jak odcisnięcie każdego innego pierścionka.

Ale nie może się zdarzyć, aby na zewnątrz umysłu, wyobraźni i myśli istniała realna „ludzkość” lub realna „czern”, i aby one znajdowały się w każdym z czarnych ludzi i w każdej z czarnych rzeczy. W przeciwnym wypadku ta jedyna i realna ludzkość nabyłaby wiedzy, gdyby była Platonem, lecz stałaby się przedmiotem niewiedzy z tej racji, że była kimś innym. Otóż, nie jest możliwe, aby w jednym i tym samym bycie znajdowała się realnie wiedza i aby jej tam nie było. Nie jest możliwe, aby jedna rzecz była w tym samym czasie białością i czernią. Tak samo nie jest możliwe, aby zwierzę powszechne było jednym i tym samym zwierzęciem, i aby było realnie zarazem chodzące, fruujące, niechodzące, niefruujące, dwunożne i czworonożne.

Stało się więc oczywiste, że koncepcja czegoś powszechnego⁵⁹ jako powszechnego istnieje tylko w myśli. Jego istota jednak istnieje i w myśli i poza myślą, ponieważ istota „ludzkości” i „czerni” istnieje i w myśli i poza myślą, w rzeczach. Ale fakt, że jest ludzkość lub czern, które istnieją realnie we wszystkim po to, aby były powszechne, na pewno nie może istnieć.

Nigdy nie może się zdarzyć, aby każda koncepcja jako powszechna, obejmowała liczne byty szczegółowe i aby każdy różnił się od drugiego jakąś właściwością lub sobie właściwym odniesieniem. Na przykład nie może się zdarzyć, aby były dwie czernie (nie z tej racji, że istnieją w dwu ciałach, albo że każda z nich ma właściwą sobie cechę), ponieważ obie byłyby realnie jednym i tym samym i byłyby czernią. ((Inaczej)), jeśli ta, która jest inną ((czernią)) i ta, która jest daną czernią, są tą samą rzeczą, i jeśli jest to czern, która zawiera konieczność, żeby inna była inna, to staje się konieczne, żeby czernią była ta inna.

Otóż jeśli nie wynika z czerni, że jest ona inna, (i jeśli ta inna nawet wygląda na czern) i jeśli ona jest inna na skutek jakiejś innej rzeczy, to nie ma dwu czerni jako

⁵⁹ Wyrażenie „koncepcja czegoś powszechnego”, jest przekładem wyrażenia „l'idée de l'universel”. Brzmiałoby lepiej po polsku, gdybyśmy użyli tu wyrażenia „pojęcie czegoś powszechnego”. Ponieważ kilka stron dalej Awicenna używa termin „le concept essentiel... est genre” (s.120 w książce „Le Livre de science”), termin „le concept” tłumaczymy przez „pojęcie”, a termin „l'idée” w całym tekście jako „koncepcja”.

czerni, lecz są dwie na skutek jakiejś przyczyny, i każda z nich ma swą własną czerną na skutek tej przyczyny.

Wiesz już zatem, że ogólna koncepcja, która staje się czymś szczegółowym, staje się tym albo dzięki różnicy albo dzięki przypadłości. Trzeba, abyś wiedział, że różnica i przypadłość wkraczają w jednostkowanie i urzeczywistnienie koncepcji ogólnej. Nie wkraczają jednak w jej istotę. Przykładem tego jest zwierzęcość człowieka i zwierzęcość konia. Istota zwierzęcości urzeczywistnia się w jednym i w drugim w ten sam sposób. Dla nich obu zwierzęcość jako taka jest całkowita. Gdyby nie była całkowita dla jednego z nich, nie posiadałby on zwierzęcości, ponieważ gdy jakiemuś bytowi brakuje czegoś z istoty zwierzęcości, nie jest on zwierzęciem. W następstwie tego różnicą człowieka, który jest na przykład rozumny, nie jest sytuacja istoty jednostkowej i sytuacja istoty zwierzęcości jako czegoś możliwego. W przeciwnym wypadku koń nie posiadałby realnie zwierzęcości.

Z pewnością trzeba tego, co rozumne, bądź tego, co je przypomina, aby zwierzęcość istniała faktycznie - zwierzę dające się oznaczyć - ponieważ nie istniałoby zwierzę, tak jak nie istniałby człowiek, albo koń, albo jakiś inny byt -spośród gatunków zwierzęcych, jakkolwiek zwierzę będzie zwierzęciem nawet z wykluczeniem tych bytów, gdyż zwierzęcość jest inna od człowieczeństwa lub „koniowatości”, co już powiedzieliśmy. W konsekwencji ta potrzeba, aby zwierzę miało jakąś różnicę, nie wynika z faktu, że istota zwierzęcości jest nią dzięki tejże różnicy, ale wynika z faktu, że zwierzę dochodzi do istnienia. Czymś innym jest istnienie, czymś innym jest istota. Ponieważ taki jest stan różnicy, stan przypadłości będzie taki sam. A fortiori: to samo rozumowanie odnosi się do przypadłości, bardziej a fortiori i bardziej konieczne. W następstwie tego, żadnego bytu, którego istota jest istnieniem (to znaczy, że jego istota jest jego własnym istnieniem: tak jak Bóg, który jest istnieniem par excellence), różnica i przypadłość nie różnicują.

Jeśli chcesz się dowiedzieć, czy pojęcie istotowe, które odnosi się do wielu rzeczy, jest rodzajem czy gatunkiem, zbadaj to! Jeśli forma pojęcia jest całkowita w tym umyśle w ten sposób, że aby ją pojąć, jako istniejącą, nie masz potrzeby odrzucać czegoś innego jak tylko przypadłość, wiedz, że to ((pojęcie)) jest gatunkiem; na przykład dziesiątka lub piętnastka. Jeśli nie możesz jej pojąć jako istniejącej w ten

sposób, że jest ona w tym oto stanie, bez poszukiwania jaka ona jest, to ((pojęcie)) jest rodzajem: taka jest na przykład liczba, ponieważ nie możesz pojąć liczby jako po prostu istniejącej bez powiększenia ((elementu)) istotowego lub przypadłościowego. Lecz przeciwnie, twój umysł wymaga, abyś zapytał: „Jaka to jest liczba? Czy to jest 4, czy 5, czy 6?” i gdy się określiło 4, 5, czy 6, nie ma potrzeby pytać: „Jaka ona jest?” Byłyby jednak potrzebne jej właściwości przypadłościowe (na przykład powiesz: „Jakiej to rzeczy jest liczba? W jakiej rzeczy ona się znajduje?”). To są te właściwości zewnętrzne względem jej natury ((liczby)) i to w przeciwieństwie do ((faktu bytowania)) „czterech”, co wynika z liczby. To nie znaczy, że liczba jest rzeczą, że cztery są rzeczą oddzieloną ((od liczby)). To nie znaczy ponadto, że cztery nie są liczbą. To nie znaczy nawet, że to jest przypadłość w liczbie w ten sposób, że liczba jest czymś realnym samym w sobie, bez czterech.

Wiedz, że w każdej rzeczy, która ma przypadłość, przyczyną tej przypadłości jest sama ta rzecz ((taka)), że owa przypadłość dochodzi do istnienia albo z niej, albo z ((innej)) rzeczy względem niej zewnętrznej. Przykład pierwszego ((przypadku)): ciężar i spadanie kamienia, które pochodzą z niego. Przykład drugiego: ocieplenie wody, które dochodzi do niej z zewnątrz. I jeśli chcesz wiedzieć, dlaczego powiedzieliśmy, że przyczyną przypadłości jest albo jej własny podmiot, albo coś innego, to wiedz, że nie ma więcej ponad te dwa ((przypadki)): albo przypadłość ma przyczynę, albo jej nie ma. Jeśli nie ma przyczyny, istnieje sama przez się. Otóż wszystko, co istnieje samo przez się, potrzebuje do istnienia tylko samego siebie, a wszystko, co potrzebuje tylko samego siebie, nie jest przypadłością innej rzeczy, która istniałaby bez niej. A więc skoro przypadłość ma przyczynę, jej przyczyna jest albo w rzeczy, w której ona ((przypadłość)) jest, albo jakaś rzecz zewnętrzna jest przyczyną jej istnienia w podmiocie. W jakikolwiek sposób by to się stało, rzecz, która jest przyczyną, musi najpierw realnie uzyskać swe istnienie, aby inna rzecz przez nią istniała.

18. Poszukiwanie stanu jedności i wielości oraz tego wszystkiego, co się z tym wiąże

Jedno jest w rzeczywistości jednym szczegółowym i jest nim w dwojaki sposób. Albo jest „jednym” pod pewnym względem, a wielością pod innym.

Albo pod żadnym względem nie ma wielorakości⁶⁰ w swej naturze: tak jak punkt, albo Bóg.

Jeżeli chodzi o „jedno”, w którym zawiera się aspekt wielorakości, to jest ona albo w możliwości, albo w akcie. Jeśli jest w akcie, to znaczy, że czy ni się jakąś rzecz z wielu innych rzeczy drogą złożenia i zbierania. Jeśli jest w możliwości, to mamy ((przypadek)) wymiarów i ilości ciągłych, które są „jednym” w akcie i które nie zawierają żadnej podzielności, lecz są podłożem podzielności.

Jeżeli chodzi o „jedno” pod drugim względem, to orzekamy je o rzeczach, które są liczne i które podpadają pod coś powszechnego. I tak mówimy: „Człowiek i koń są 'jednym' poprzez zwierzęcość”, i to jest jedność w rodzaju. Mówi się również: „Zaid i Amr są 'jednym' w człowieczeństwie”, i to jest jedność w gatunku. Mówi się ponadto: „śnieg i kamfora są 'jednym' w białości” i to jest jedność w przypadłości. Mówi się dalej: „odniesienie władcy do miasta i odniesienie duszy do ciała są jednym”, i to jest jedność w relacji. Albo też mówi się: „białe i słodkie są jednym, jak cukier”, ((podczas gdy)) w rzeczywistości są dwoma; lecz jest to jedność w podmiocie.

Wiedz, że równość jest jednością w przypadłości ilości, że podobieństwo jest jednością w przypadłości jakości, że symetria jest jednością w przypadłości położenia i że jednolitość jest jednością we własności.

Wielorakość jest przeciwieństwem jedności. Skoro dowiedziałeś się, czym jest jedno, dowiedziałeś się też, czym jest wielość, i zorientowałeś się, że wielorakość jest w liczbie, albo w rodzaju, albo w gatunku, albo w przypadłości, albo w relacji. Z wielorakości biorą się: różnorodność (dżuda'i), inność (dżuzu'i) odpowiadające terminom arabskim ghayriyat, hrilaf, taqabul.

Różne rodzaje hrilaf i taqabul ((które nazywam)) przeciwstawieniem (barabari) są w liczbie czterech:

1) przeciwstawienie „jest” i „nie jest” (przykłady: człowiek i nie-człowiek, białość i nie-białość);

2) przeciwstawienie korelacji (przykłady: „przyjaciół” w odniesieniu do „przyjaciela”, „ojciec” w odniesieniu do „syna”);

⁶⁰ Występujący tu termin „multiplicité” tłumaczymy jako „wielorakość”. Terminem „wielość” oddajemy znaczenie słowa „le multiple” i „la pluralité”.

3) przeciwstawienie posiadania i braku (przykład: przeciwstawienie „ruchu” i „spoczynku”);

4) przeciwstawienie wykluczeń (przykład: „gorąco” i „zimno”).

Różnica między wykluczeniem i brakiem jest ta, że wykluczające nie polega na tym, iż pewna rzecz przestaje być jego podłożem i że nie ma tego ((więcej)) w tej rzeczy, lecz polega na tym, że na przekór nieistnieniu jakiejś rzeczy inna rzecz istnieje i jej się przeciwstawia. Tak więc gorąco nie polega na tym, że nie ma zimna w tej rzeczy, w której powinno nie być zimna, lecz polega na tym, że nawet gdyby tam nie było zimna, jest ponadto rzecz, która dorzuca się do nieistnienia i która bytuje w przeciwstawieniu do zimna. Jeżeli chodzi o brak, to polega on na tym, że dana rzecz nie istnieje - nic ponadto. Prawdziwy brak polega na tym, że na przykład zimno znika, i że podmiot ((w którym było zimno)) bytuje niezmienny bez dodania się innej rzeczy. Jeżeli chodzi o fakt, że ((zimno)) znika, i że inna rzecz dochodzi, to jest tu brak o tyle, że zimno znikło. To natomiast, co doszło, jest wykluczeniem. Lecz chodzi tu o inny brak, który nie jest tym, o którym mówiliśmy, że polega na tym warunku, iż znika bez dodania się innej rzeczy.

Dwa wykluczenia mają dwie przyczyny: ((na przykład)) jedna jest przyczyną białości, druga jest przyczyną czerni.

Lecz co do braku i co do posiadania, to mają one jedną i tę samą przyczynę. Dopóki przyczyna istnieje, jest przyczyną posiadania, kiedy niknie, jest przyczyną braku w ten sposób, że przyczyną braku jest brak przyczyny.

Jeżeli chodzi o korelaty, to ich właściwością jest, że rozpoznaje się każdy z nich przez odniesienie do drugiego, podczas gdy nie jest tak samo w przypadku innych ((przeciwstawień)).

Jeżeli chodzi o przeciwstawienie „jest” i „nie jest”, to różni się ono od wykluczenia i od braku tym, że przeciwieństwo „jest” i „nie jest” ((wkracza)) w wykład i odnosi się do każdej rzeczy.

Jeżeli chodzi o wykluczenie, to jest ono tym, czego podmiot oraz podmiot tego wykluczonego są jednym i tym samym podmiotem, ((w którym)) nie łączą się ((zarazem)), lecz przychodzą jedno po drugim. Występuje między nimi skrajne przeciwieństwo: i tak między „czernią” i „białością”, a nie między czernią i czerwienią,

ponieważ czerwień jest czymś pośrednim między dwoma wykluczającymi się. Właściwie jest wiele wykluczających się, między którymi występuje pośrednik i może się zdarzyć, że jest ich więcej, na przykład barw pomiędzy czernią a białością, jednych, które są bliższe pierwszej skrajności i drugich bliższych drugiej. W następstwie tego dwa wykluczające się mają wspólnie ten sam podmiot i nie jest konieczne, aby tak było w przypadku ((przeciwieństwa)) pomiędzy „jest” i „nie jest”. Tak samo brak i posiadanie mają wspólnie jeden i ten sam podmiot, w którym znajdują się jako realnie przeciwstawione jedno drugiemu. Może się zdarzyć, że ich wspólnota podmiotu opiera się na gatunku: tak jak fakt bycia osobnikiem męskim albo żeńskim.

Zdarza się często, że nie zdając sobie sprawy z rodzaju, łączymy z określonym niebytem, należącym do danego rodzaju, różnicę albo właściwość, i że nadajemy mu nazwę - a ta nazwa tak dobrze wywołuje złudzenie, że wyobrażamy sobie, iż ((ów określony niebyt)) jest wykluczeniem tego, z czym byt jest złączony. Na przykład parzyste i nieparzyste: bo rzeczywiście parzyste polega na tym, że liczba ma swą połowę, podczas gdy nieparzyste polega na jej nieposiadaniu. Podobnie gdy nadało się nazwę faktowi nieposiadania połowy - co nazywamy „nieparzyste” - wyobraziło się sobie, że „nieparzyste” jest pewną rzeczą przeciwstawioną „parzystemu”, i że jest jego wykluczeniem. Tymczasem tak nie jest, gdyż skoro jedno nie jest drugim i na odwrót, występuje pomiędzy nimi przeciwieństwo „jest” i „nie jest”, a nie przeciwieństwo wykluczenia. Nigdy liczba parzysta nie stanie się nieparzysta i na odwrót. Ich podmiot jest różny, a nie jedyny.

Trzeba wiedzieć, że to, co wykluczające się z każdą rzeczą, jest jedną rzeczą, ponieważ może tam występować coś pośredniego między nią i tym, co ona wyklucza, i że to wykluczające jest rzeczą jej przeciwstawioną. I o ile jest przeciwstawione, nie jest inną rzeczą. Lecz jeśli jest jakaś inna rzecz jej przeciwstawna, to w innym aspekcie i w inny sposób zachodzi to, że jest ona wykluczeniem ((tej rzeczy)). Mówimy, że chodzi o jeden aspekt. Otóż w jednym aspekcie rzecz może mieć tylko jedno wykluczenie, jeśli zaś występuje coś pośredniego ((między dwiema, rzeczami)), tym wykluczającym jest to, co najbardziej oddalone. Nic z tego, co pośrednie, nie jest wykluczające, lecz owe pośrednie stanowią drogę ku wykluczającemu, które jest ((skrajnością)) najbardziej oddzieloną i najbardziej oddaloną na tej drodze. Wszystko to, co jest najbardziej od-

dalone na jakiejś drodze, jest jedną i tą samą ((rzeczą)). A więc to, co wyklucza jakąś rzecz, jest jedno.

19. Badanie stanu pierwszeństwa i następstwa

Pierwszeństwo i następstwo występuje albo co do rangi, albo co do natury, albo co do honoru, albo w czasie, albo co do istoty, albo co do przyczynowości.

Pierwszeństwem jest to, co w każdej rzeczy ma rangę zapoczątkowywania, albo też to, co jest najbliższe zapoczątkowywaniu. Niektóre ((pierwszeństwa)) zawdzięcza się instytucjom ludzkim albo umowie. W ten sposób Bagdad znajduje się przed Kufą, jeśli zaczniesz stąd ((gdzie się znajdujemy (w Ispahanie))). Niektóre są w naturze ((rzeczy)). Na przykład jeśli zaczniesz od tej strony, to ciało jest przed zwierzęciem, które jest przed człowiekiem. Zdarza się, że wszystko, co jest wcześniejsze pod względem rangi, staje się późniejsze, gdy zaczniesz od innej strony, na przykład gdy przybywasz z Mekki, to Kufa znajduje się przed Bagdadem. ((Podobnie)) jeśli zaczniesz od dołu, to człowiek jest ponad zwierzęciem, które jest ponad ciałem. Jeżeli chodzi o wcześniejsze w przestrzeni, to jest wcześniejsze dzięki temu, że jest najbliższe punktowi, od którego postanawiasz zacząć, na przykład przejście, które jest najbliższe Gribla, jest najwcześniejsze ((w meczecie)).

Jeżeli chodzi o wcześniejsze z natury, to jest ((nim)) rzecz ((taka)), że jeśli ją usuniesz, to inna rzecz, ((która od niej zależy)) znika. I może się zdarzyć, że usuniesz tę drugą rzecz, i że ta pierwsza wcale nie zniknie. Przykład: jeden i dwa. Jeśli usuniesz „jeden”, „dwa” znika; lecz jeśli usuniesz „dwa”, nie sprawia to konieczności zniknięcia „jednego”.

Jeżeli chodzi o wcześniejsze pod względem honoru i zalet, to rzecz jest dobrze znana ((przykład: mistrz i uczeń)).

Podobnie wcześniejsze w czasie ((przykład: Cyrus i Chozroes)).

Jeżeli chodzi o wcześniejsze pod względem istoty, to jest ono rzeczą, która nie uzyskuje bytu od określonej rzeczy, i przeciwnie, która uzyskuje byt od tej rzeczy określonej, tak, aby te dwie rzeczy były w tym samym czasie i w tym samym miejscu, albo też, aby tam nie były. Przykład przypadku, gdy są one w tym samym miejscu: ruch poruszyciela rzeczy, ((gdy chodzi)) o spalanie i nacieranie, podczas gdy oba ((poruszyciel i poruszany)) poruszają się w tym samym miejscu. Otóż ruch poruszyciela

jest przyczyną poruszania się poruszanego, a bytu poruszyciel nie uzyskuje z ruchu, lecz ten ruch uzyskuje byt od niego. Wynika z tego, że rozum osądza jako godziwe to, co stwierdzasz: „Mocą tego, że ten ((poruszyciel)) porusza się, ów ((poruszany)) porusza się również”, i to czego, nie mówisz: „Mocą tego, że ów ((poruszany)) się porusza, ten ((poruszyciel)) się porusza”. Natomiast powiadasz: „Najpierw ten ((poruszyciel)) musi się poruszać, aby następnie ów ((poruszany)) się poruszał”, i nie mówisz: „ów ((poruszany)) musi się najpierw poruszać, aby następnie ten ((poruszyciel)) się poruszał”. Tego „najpierw” nie rozumiesz jako „najpierw” ((w porządku)) czasu, lecz to „najpierw” ((rozumiesz w porządku)) bytu. Na przykład powiadasz: „Trzeba najpierw, aby istniało 'jedno', a następnie 'dwa'". I nie rozumiesz przez to wcale, że musi być czas, w którym najpierw istniałoby „jedno”, a następnie w innym czasie „dwa”. Lecz godzisz się, że zawsze „jeden” i „dwa” istnieją w tym samym miejscu i w tym samym czasie.

20. Badanie przyczyny i tego, co uprzyczynowane

Każdą rzecz, która istnieje niezależnie od jakiejś określonej rzeczy, a więc gdy istnienie tej ostatniej pochodzi od niej, nazywamy ((tę pierwszą rzecz)) przyczyną tej rzeczy określonej i nazywamy ((tę drugą)) jej skutkiem⁶¹. Istnienie tego, co jest częścią jakiejś rzeczy, nie zależy od tej rzeczy, chociaż jest możliwe, że nie istnieje bez tej rzeczy. Jednak istnienie tej części nie jest uwarunkowane ((faktem)), że zależy ona od rzeczy i że dzięki niej bytuje. Lecz ponieważ istnienie tej rzeczy jest dzięki istnieniu ((tej części)), nie może więc się zdarzyć, aby istnienie części zależało od istnienia tej rzeczy, gdyż ta rzecz przez swoją istotę jest późniejsza od istnienia części. W konsekwencji, wszystko to, co jest częścią bytu jakiejś rzeczy, jest przyczyną tej rzeczy.

Otóż przyczyna jest dwojakiego porządku: pierwsza znajduje się w istocie skutku i jest jego częścią; druga jest na zewnątrz istoty skutku i w ogóle nie stanowi jego części.

A) Przyczyna, która jest w istocie skutku, pojawia się tylko w dwóch wypadkach:

1) Albo fakt jej istnienia w myśli nie wymaga istnienia skutku w akcji, lecz w możliwości: na przykład drzewo w odniesieniu do krzesła, ponieważ gdy drzewo istnieje,

⁶¹ Termin „causé” tłumaczymy przez „to, co uprzyczynowane”, lecz niekiedy - ze względów stylistycznych - przez „skutek”.

to nie jest konieczne, aby krzesło istniało w akcie, lecz jest konieczne, aby ono istniało w możliwości, gdyż jest podłożem formy krzesła.

2) Albo fakt jej istnienia w myśli wymaga istnienia skutku. Inaczej mówiąc, od momentu, w którym pomyślisz, że ((przyczyna)) istnieje w świecie, wymaga to, aby skutek istniał, tak jak ((na przykład)) forma krzesła. Nazywa się pierwszą ((A 1)): przyczyną materialną, a drugą ((A 2)): przyczyną formalną.

B) Jeżeli chodzi o przyczynę, która jest zewnętrzna wobec rzeczy, to jest ona albo przyczyną, dla której rzecz istnieje, albo nie jest ona przyczyną, dla której rzecz istnieje, lecz ((jest)) przyczyną „przez” którą rzecz istnieje. Pierwszą przyczynę nazywa się przyczyną, celową (na przykład dach, który jest przyczyną ((celową)) domu, ponieważ gdyby nie było przyczyny dachu, nie byłoby domu). Przyczynę drugą nazywa się przyczyną sprawczą (na przykład architekt dla domu).

Właśnie „cel” sprawia przyczynowanie wszystkich przyczyn, ponieważ gdyby forma celowa nie istniała w umyśle architekta, nie byłby on architektem i nie działałby, a forma domu nie przeszłaby do istnienia i nie ujawniłby się materialny element domu. A więc, przyczyną wszystkich przyczyn jest „cel”, tam gdzie znajduje się „cel”.

Dla każdego działającego, który widzi cel swego aktu, jest ważne, aby byt i niebyt tego celu nie były tym samym, ponieważ gdyby one były tym samym, cel nie byłby celem. W rezultacie to, czego byt i niebyt byłyby tym samym, nie miałyby żadnego atutu w daniu pierwszeństwa swemu bytowi przed swoim niebytem. Wszystko to, co byłoby takie, nie byłoby celem. ((W rezultacie)) pytanie: „Dlaczego działający to uczynił” jest konieczne, ponieważ od momentu, gdy byt jest równy niebytowi, nie ma miejsca do dania pierwszeństwa „działaniu” przed „niedziałaniem w ogóle”, gdyż istota celu polega na tym, że powoduje pierwszeństwo bytu przed niebytem. Wszystko to, co ma cel, zawiera rzecz, przez którą jego byt jest lepszy. Stąd zewnętrznie wobec istoty ((istoty wszystkie tego, co ma cel)) znajduje się rzecz, przez którą staje się ono bardziej godne i bardziej wykończone. W rezultacie przez samą swoją istotę nie jest ono jeszcze wykończone. Jeśli ktoś mówi, że przewaga „celu” jest dla innej rzeczy, pytanie „Dlaczego?” pozostaje aktualne. W rezultacie, jeśli jakaś rzecz jest korzystna dla innej:

1) jej celem jest, aby była korzystna,

2) lub nie; ((w tym drugim wypadku)), aby rzecz była korzystna dla drugiej lub nie, jest tym samym,

3) albo ((jeszcze)) jest lepsze, aby ((rzecz)) była korzystna ((dla drugiej)).

Jeśli jest tym samym ((aby rzecz była korzystna dla drugiej lub nie była korzystna)), nie wykrywamy celu w fakcie bycia korzystnym. W wypadku jednak pierwszeństwa, wypadek, gdy rzecz daje korzyść, jest bardziej godny ((niż wypadek, który nie daje korzyści)). Lecz jeżeli ((rzecz)) nie daje korzyści, nie spełni ona aktu korzystniejszego i nie stanie się ((rzeczą)) najbardziej ukończoną i najbardziej godną. I będzie tam błąd i brak. Tak więc, dla każdej przyczyny, która ma cel, celem jest to, co ją czyni czymś wykończonym. Może się zdarzyć, że jest przyczyna, której istota jest taka, że pochodzi z niej skutek, lecz nie ze względu na cel, którego ((ta rzecz)) szuka. Ta przyczynowość przekracza „dlaczego” i cel.

Przyczyna jest dwóch, rodzajów: jedna rzeczywista, druga pozorna. Ta druga jest przyczyną, która nie powoduje działania ((głównego)), ale jednak powoduje działanie, które przygotowuje działanie innej przyczyny. Ktoś na przykład zabiera kolumnę podtrzymującą sufit i wtedy się mówi: „Ta osoba spowodowała, że spadł sufit”, a więc, że to nie ona jest tym, co zważyło sufit, gdyż przyczyną, która zważyła sufit, jest ((w rzeczywistości)) ciężar, który się tam znajduje. Ta kolumna nie dawała sufitowi zdolności do zawalenia się, ale po usunięciu kolumny ciężar spowodował swój skutek. Tak samo mówi się, że powój żywiczny⁶² wnosi świeżość eliminując żółć w ten sposób, iż temperament mógł spowodować tę świeżość.

Oprócz tych dwóch rodzajów przyczyn występują i inne, ale na ten temat to wystarczy.

Każda przyczyna sprawcza, która jest przyczyną, jest nią albo dzięki naturze, albo poprzez wolę, albo przez przypadłość, którą uzyskuje. Przyczyna dzięki naturze jest taka, jak na przykład ogień, który spala ze swej natury. Przyczyną, która jest taka z powodu woli, jest na przykład człowiek, gdy wprawia w ruch jakąś rzecz. Przyczyną przez przypadłość jest na przykład woda, która ogrzewa coś na skutek przypadłości, którą uzyskuje ((kiedy woda jest ogrzana)), a nie ze swej natury.

⁶² „La scammonée” oznacza żywiczny lek przeczyszczający, uzyskany z korzenia powoju żywicznego (convolvus scammonia, radix scammoniae).

Fakt, że nie ma działania i że później powoduje go przyczyna, pochodzi albo z zewnętrznego dla tej przyczyny motywu, albo a powodu braku rzeczy wobec niej zewnętrznej (na przykład narzędzie albo materia). W sumie, z motywu zewnętrznego albo z motywu niezewnętrznego. Otóż, jeżeli w każdym wypadku jego istota pozostaje ta sama i jeżeli ((świat)) zewnętrzny ((dla jego istoty)) pozostaje taki sam, istnienie rzeczy dzięki przyczynie nie będzie lepsze od jej nieistnienia. W efekcie, aż do tej chwili było to nieistnienie, a teraz pojawia się istnienie ((skutku)).

Rzecz więc zmieniła stan: albo wkroczyła nowa natura, albo nowa wola, albo nowa przypadłość. W związku ze stanem, który się pojawił, jeżeli nie spowodowało go nic z zewnątrz - sama przyczyna go spowodowała - pozostaje aktualne pytanie, mianowicie: „dlaczego działanie tej przyczyny nie zostało spowodowane wcześniej i nastąpiło ((właśnie)) dopiero teraz?” tak, że ten stan jest z natury ((przyczyny)) lub innej rzeczy, jest w przyczynie albo poza nią. Jeśli coś innego spowodowało ten stan, trzeba, aby była inna przyczyna, która wytwarza stan w sobie lub poza sobą, albo stać się przyczyną - co szerzej będzie przedstawione później, jeśli spodoba się to Allahowi.

21. Badanie stanu skończoności wszystkiego, co zawiera poprzedniość i późniejszość oraz skończoności przyczyn szczegółowych

Poprzedniość i późniejszość są albo dzięki naturze ((tak jak w liczbach)), albo poprzez założenie ((tak jak w wymiarach)), ((założywszy że możesz je ustalać wychodząc z której tylko chcesz strony)). Wszystko, co zawiera poprzedniość i późniejszość dzięki naturze, i wszystko, co jest ilością, której części zależne od niej znajdują się realnie w jednym i tym samym miejscu, jest skończone. Dowód na to jest taki, że gdyby była nieskończona liczba rzeczy, zawierających z natury poprzedniość lub późniejszość lub ((jeżeli byłby najmniejszy)) wymiar, którego części istniałyby razem, moglibyśmy wyznaczyć tam punkt lub granicę zmysłami lub myślą.

Przypuśćmy, że taką nieskończonością jest linia AB:

B D C A ...

Zaznaczmy punkt C na tej linii. Załóżmy miarę między C i D, albo liczbę skończoną. Gdyby była nieskończoność od D w kierunku B, to dorzucić ((do tej nieskończoności)) CD. ((W tym wypadku)) C B będzie nieskończone: gdyby była nieskończoność od D do B i jeżeli w wyobraźni połączyłbyś DB z CB, aby obie szły w

tym samym kierunku, jeżeli DB rozciągałoby się na jednakową długość z CB, ((zdając sobie sprawę, że są one)) bardziej lub mniej ((oddalone od ich punktów wyjścia)), obie byłyby jednakowe - co jest niemożliwe, ponieważ DB jest mniejsze, a CB jest większe. I ((w tym wypadku)), jeżeli DB się zatrzyma, gdy tymczasem CB się przedłuży, długość od B będzie skończona i CB miałaby nad DB nadwyżkę ((długości)), równą CD, która jest skończona. A więc CB jest także skończona. Staje się więc oczywiste, że taka liczba i taki wymiar nie będą nieskończone,

Przyczyny - mianowicie przyczyny sprawcze rzeczy - gdy jedna jest przyczyną, a druga jest przyczyną przyczyny, i gdy mają z natury poprzedniość i późniejszość, nie mogą być nieskończone. Wszędzie, gdzie tak jest, występuje przyczyna pierwsza. Jeżeli przyczyny byłyby nieskończone, to albo nie byłoby wśród nich takiej, która sama byłaby bez przyczyny, albo byłaby wśród nich przyczyna, która nie miałaby przyczyny. W tym ostatnim wypadku ta przyczyna byłaby celem, i ((następstwo przyczyn)) byłoby skończone, a nie nieskończone. W pierwszym wypadku, wszystkie te przyczyny razem wzięte, byłyby uprzyczynowane i istniałyby realnie w akcie.

Założywszy, że jest to zespół, który jest jak rzecz wśród rzeczy nieskończonych, z konieczności ten zespół ((przyczyn)) nie byłby niespowodowany, ponieważ byłby on częścią skutków istniejących realnie. I o tyle, o ile jest on zespołem spowodowanym, wymaga przyczyny zewnętrznej wobec siebie. Jeżeli chodzi o tę przyczynę, to jeżeli byłaby ona spowodowana, sama byłaby częścią tego zespołu. Otóż uznaliśmy ją za zewnątrz wobec zespołu. Trzeba więc, aby nie była spowodowana. Ta przyczyna jest celem i w konsekwencji, ((to następstwo przyczyn)) jest nieskończone.

22. Badanie stanu możliwości i aktu

Słowa „możność” używa się w wielu ((różnych)) znaczeniach. Tutaj potrzebne nam są dwa znaczenia: możliwość czynna i możliwość bierna. Możliwość czynna jest stanem, który znajduje się w przyczynie sprawczej w tym sensie, że z jej powodu akt wypływa z przyczyny (na przykład ciepło z ognia). Możliwość bierna jest stanem, przez który rzecz staje się podłożem innej (na przykład zdolność wosku do formowania go).

O każdej rzeczy, która realnie istnieje, mówimy, że jest w akcie. Jest to akt realizacji, a nie akt działania na jakąś rzecz. W tym punkcie powstaje wiele błędów. Jeżeli jest możliwe, aby jakaś rzecz istniała, lecz jeszcze nie istnieje, nazywa się

„możliwością” jej możliwość istnienia, która jest nieistnieniem w danym czasie. Właśnie dlatego mówi się o każdej rzeczy, że jest ona albo w możliwości albo w akcie. We wszystkim, co może być, lecz jeszcze nie jest, trzeba, aby możliwość bytowania czymś była. Otóż, jeżeli dzięki możliwości bytowania nie ma niczego realnego, to rzecz ma możliwość nie-bytu ((dosłownie: do bycia nie-rzeczą)), czyli nie ma możliwości. A więc nie jest możliwe, aby istniała, ((i)) wobec tego nigdy jej nie będzie. Byt możliwy jest więc ((już)) czymś w ten sposób, że odkąd rzecz jest realizowana, ((stan bytu możliwego)) już nie występuje.

Wszystko, co istnieje, jest substancją lub przypadłością. Istnienie substancji jest dzięki jej istocie. Lecz istnienie czegoś możliwego nie pochodzi z jego istoty. Jego istnienie zależy od rzeczy, która ma możliwość istnienia. To, co możliwe, nie jest więc oddzielną substancją. Jest to stan w substancji lub jest to substancja z jakimś stanem.

Jeżeli jest substancja z jakimś stanem, to jest to ten stan, który jest z konieczności możliwością. Ta substancja jest rzeczą i materią ((tego stanu)), ponieważ każda rzecz, w której jest możliwość innej rzeczy, jest jej materią.

Jeżeli stan znajduje się w substancji, to substancja, w której znajduje się ten stan, jest materią. W każdym wypadku materia poprzedza istnienie tej rzeczy możliwej i ta rzecz potrzebuje materii, ponieważ dzięki niej istnieje. Otóż wszystko, co jest, zanim zaistniało w czasie, ma materię, w której tkwi jego możność istnienia. Jeżeli ktoś mówi, że ta możliwość istnienia jest ((tym samym, co)) możność przyczyny sprawczej, myli się. Istotnie, nie ma się racji mówiąc: „Gdy nie ma możności bycia rzeczy, to nie ma możności w przyczynie”. Jest jednak racja, gdy się mówi: „Gdy rzecz nie ma w ogóle możliwości bycia z siebie, nie ma możności w przyczynie; i nie ma możności bycia czymś niemożliwym”. W konsekwencji możliwość bycia w sobie nie jest ((tym samym co)) możność przyczyny. To z konieczności inna rzecz sprawia istnienie ((czegoś możliwego)) w tej materii, co z kolei jaśniej wyłożymy

Możność czynna jest dwu rodzajów. Jeden polega wyłącznie na działaniu i nie może nie działać: np. ciepło ((którego możność)) polega na grzaniu i nie może nie ogrzewać. Druga możność polega na jednym i drugim: na przykład możność człowieka, dzięki której on widzi lub nie widzi, zależnie od upodobania; ale od chwili, gdy wola zwiąże się z tą możliwością i gdy nie ma przeszkód, nie może się zdarzyć, aby akt nie

zachodził. W rezultacie, jeżeli jest możliwość i gdy wola jest samodzielna (w tym sensie, że nie ma w woli nic skłaniającego) i gdy nie ma niepewności, a ((wszystko to)) nie wywołuje aktu, to jest niemożność lub przeszkoda.

Tak samo, gdy możliwość zwierzęcia wiąże się z wolą, staje się zupełnie podobna do tej możliwości wyżej wymienionej, która nazywa się „naturą”, w tym sensie, że akt wypływa z niej w sposób konieczny.

Za każdym razem, gdy taka możliwość czynna łączy się z możliwością bierną, i gdy możliwość bierna nie ma przeszkód, a także gdy możliwość czynna jest zupełna, wynika z niej w sposób konieczny działanie i doznawanie. Krótko mówiąc, wszystko, co dochodzi do istnienia, dochodzi do tego koniecznie dzięki przyczynie, ponieważ nie może się zdarzyć, aby to nie było konieczne. W rezultacie, zarówno wtedy, gdy nie zdarza się, aby rzecz uzyskała istnienie, jak i wtedy, gdy wszystkie przyczyny prowadzące do istnienia nie są jeszcze zrealizowane, akt nie występuje. W konsekwencji, od momentu, gdy przyczyna jest zrealizowana, i to w ten sposób, że wynika z niej akt, musi on koniecznie nastąpić. Możliwość, że on nie nastąpi, będzie absurdem, ponieważ ((od momentu)) gdy przyczyna istnieje i gdy żaden akt z niej nie wynika, to albo jej natura nie domaga się niczego i nie jest zupełna, albo jej wola nie jest zupełna, albo ((przyczyna)) nie jest zupełna z powodu stanu, który byłby stanem przypadłościowym. Jeżeli jej akt pochodzi z jej istoty ((i jeżeli akt z niej nie wynika, to dlatego, że)) jej istota nie jest jeszcze realnie ukonstytuowana. Jest ona ((przyczyna)) w takim stanie, że może z niej wynikać akt lub może on z niej nie wynikać. A więc przyczyna ((w tym wypadku)) istnieje dopiero tylko w możliwości i trzeba, aby pojawił się stan, który doprowadzi ((przyczynę)) z możliwości do aktu. W konsekwencji wszystko, co pochodzi z przyczyny, pochodzi z niej w sposób konieczny.

23. Przedstawienie stanu istnienia tego, co konieczne, i tego, co możliwe

W każdej rzeczy, która ma istnienie, jej istnienie jest samo przez się konieczne albo nie jest ((konieczne)). Każda rzecz, której istnienie nie jest konieczne samo przez się, jest sama przez się albo niemożliwa, albo możliwa. Żadna rzecz, która nie jest możliwa sama przez się, nie może istnieć, o czym wspomniano poprzednio. Otóż ((aby mogła istnieć)), trzeba, aby była możliwa sama przez się, aby stała się konieczna w wypadku, gdy jest przyczyna, i aby stała się niemożliwa w wypadku, gdy nie ma

przyczyny. Czymś innym jest ((rzecz rozważana)) sama w sobie, czymś innym jest warunek, aby była przyczyna, albo warunek aby jej nie było. Jeżeli rozważasz ją samą w sobie bez ((uwzględnienia)) jakiegoś warunku, nie jest ona ani konieczna ani niemożliwa. Jeżeli rozważasz realizację przyczyny, jako jej przyczynę determinującą, rzecz staje się konieczna. Jeżeli jednak rozważasz warunek nierealizacji przyczyny jako jej przyczyny, rzecz staje się niemożliwa. Na przykład, kiedy rozważasz liczbę nie uwzględniając żadnego warunku, nie stwierdzisz niemożliwości jej natury, gdyż jeżeli byłaby ona niemożliwa, nigdy by jej nie było. A więc, jeżeli rozważasz 4 w warunkach, że wynika to z 2 razy 2, staje się to konieczne. Ale jeżeli rozważasz 4 w taki sposób, że 4 nie jest rezultatem 2 razy 2, stanie się ono niemożliwe.

W konsekwencji każda rzecz, która ma istnienie, i która nie jest samym w sobie istnieniem koniecznym, ta rzecz jest możliwa w sobie. Ale jest ona bytem możliwym w sobie i niemożliwym przez inny byt niż ona. ((I w tym ostatnim wypadku)) jej istnienie nie będzie jeszcze zrealizowane, ponieważ będzie ona zawsze w stanie, w którym była. Trzeba więc, aby ta rzecz zaczęła istnieć, aby możliwość zniknęła. Jednakże możliwość sama w sobie nie zaniknie nigdy, ponieważ nie pochodzi ona od przyczyny. W konsekwencji, to właśnie jej możliwość, jeżeli chodzi o przyczynę, musi zniknąć, aby stało się konieczne jej istnienie dzięki przyczynie - co polega na tym, że jej połączenie z przyczyną jest dokonane w sposób, dzięki któremu wszystkie warunki zostały zrealizowane i przyczyna stała się przyczyną w akcie. A przyczyna nie stanie się przyczyną w akcie dopóki nie stanie się taka, że skutek pochodzi z niej w sposób konieczny.

24. Badanie następującego problemu: byt konieczny nie ma istotowego związku z żadnym bytem

Nigdy nie może się zdarzyć, aby byt konieczny w sobie miał związek z jakąś przyczyną, ponieważ, jeżeli jego istnienie jest konieczne w sobie bez żadnej przyczyny, jego istnienie nie pochodzi od przyczyny, i wobec tego nie ma związku z przyczyną. Jeżeli z drugiej strony jego istnienie nie jest konieczne bez przyczyny, nie jest on bytem koniecznym w sobie.

Nigdy nie może się zdarzyć, aby Byt konieczny miał związek z rzeczą, która łączyłaby się z nim wzajemnie, ponieważ, gdyby jedno było przyczyną drugiego, każde

- z faktu, że byłoby przyczyną drugiego - byłoby przed nim i poprzedzałoby go w istnieniu. ((Z drugiej strony)) z tego powodu, że druga rzecz byłaby przyczyną Bytu koniecznego, istnienie Bytu koniecznego byłoby od niej późniejsze. W konsekwencji istnienie Bytu koniecznego jest równocześnie wcześniejsze i późniejsze. Jego istnienie miałoby jako warunek istnienie, które jest późniejsze wobec jego własnego istnienia. A więc nie byłoby nigdy istnienia Bytu koniecznego.

Jeżeli żaden ((byt)) nie jest przyczyną drugiego i odwrotnie – ale żaden nie mogący wyprzedzić drugiego, ponieważ są jednakowe, bez wyprzedzenia i następstwa i następstwa, jak dwaj bracia – każdy z istoty będzie konieczny w sobie albo nie. Jeżeli jeden byłby konieczny w sobie, nieistnienie drugiej rzeczy nie niszczyłoby go. Nie ma więc takiego związku z inną rzeczą. Jeżeli jednak nieistnienie drugiej rzeczy niszczy go w jego bycie, nie jest on więc konieczny w sobie. W rezultacie jest on ((tylko)) możliwy w sobie. Otóż we wszystkim, co jest możliwe w sobie, istnienie nie jest samo w sobie lepsze od nieistnienia. A więc jego istnienie wynikałoby z istnienia jego przyczyny, ((tak samo jak)) jego nieistnienie wynikałoby z nieistnienia jego przyczyny. Otóż, gdyby jego istnienie pochodziło z niego samego, byłoby ono konieczne w sobie. W konsekwencji istnienie wszystkiego, co jest możliwe, ma przyczynę i ta przyczyna jest z istoty od niego wcześniejsza.

W rezultacie dla każdego z dwóch potrzebna jest przyczyna, jeżeli chodzi o istnienie, inna niż jej partner, który jest jej równy i jej nie poprzedza, ponieważ ((także ten partner)) jest konieczny dzięki przyczynie, a nie konieczny w sobie.

Jeżeli jeden jest przyczyną, a drugi jest spowodowany, obydwa więc nie są konieczne co do istoty.

Tak więc dowiadujemy się, że Byt konieczny nie zawiera części zakładając, że część pochodzi od przyczyny, co już omówiliśmy. A więc Byt konieczny nie ma istotowego związku z żadnym bytem.

25. Badanie stanu bytu możliwego

To, czego istnienie jest możliwe w sobie, swoje istnienie zawdzięcza koniecznie bytowi różnemu od siebie. Sens tego, co wyjaśniamy – ((mianowicie, że)) istnienie jakiejś rzeczy pochodzi od istnienia innej rzeczy – jest dwojakiego rodzaju: 1) jedna rzecz tworzy drugą rzecz, gdy na przykład ktoś buduje dom; 2) istnienie jakiejś rzeczy

pochodzi od drugiej rzeczy i dzięki niej bytuje, na przykład światło pochodzące od słońca i bytujące na ziemi ((przez słońce)).

Potocznie ludzie wyobrażają sobie, że stwórcą jakiejś rzeczy jest ten, kto realizuje istnienie rzeczy, i że rzecz raz uczyniona nie potrzebuje swego stwórcy. Argumentacja błędna i ((rozumowanie)) przez analogię zostanie temu przeciwstawione.

Jeżeli chodzi o ich argumentację, oto co mówią: wszystko to, czego istnienie jest zrealizowane, ((zdecydowanie)) nie potrzebuje przyczyny swego istnienia, ponieważ nie stwarza się tego, co jest ((już)) stworzone.

Jeżeli chodzi o ((ich rozumowanie przez)) analogię, to polega ona na tym: ktoś buduje dom, a kiedy go zbudował, dom nie potrzebuje już swego budowniczego.

Słabość ich argumentacji polega na tym: nikt nie powie, że stworzenie na nowo potrzebuje stwórcy ((tzn. przyczyny determinującej)), lecz mówimy, że stworzenie potrzebuje kontynuatora ((tzn. przyczyny ciągłego stwarzania)).

Jeżeli chodzi o ((ich rozumowanie przez)) analogię, którą opierają na tym opowiadaniu o „domu”, to błąd tu jest oczywisty. Ostatecznie bowiem rzemieślnik nie jest przyczyną istnienia domu, lecz przyczyną transportu drzewa i gliny na to miejsce. Otóż ten transport już nie istnieje po odejściu rzemieślnika i murarza. Przyczyna formy domu polega na połączeniu elementów domu i na naturze tych elementów, które koniecznie warunkują trwałość domu w tej formie. W rezultacie każdy z tych elementów ciąży w dół, lecz kiedy są one zebrane, nawzajem się trzymają. A więc przyczyną istnienia formy domu jest połączenie tych dwu przyczyn, i o ile dom trwa, o tyle te dwie przyczyny bytują. W tym rozdziale nie ma żadnego przyczynowania ze strony rzemieślnika. Jego przyczynowanie polega na tym, że połączył jedno z drugimi elementy domu. I kiedy przyczyna zniknie, rzecz, której jest on przyczyną nie powinna dłużej istnieć. W konsekwencji murarz faktycznie nie jest stwórcą domu, jest on nim pozornie, jak już mówiliśmy. ((Tak samo)) ojciec w rzeczywistości nie jest stwórcą syna: jest nim tylko pozornie, gdyż pochodzi od niego tylko ruch, który spowodował wytrysk nasienia. Otóż fakt, że nasienie przybrało formę, pochodzi z innych rzeczy, które wynikają z nasienia, i ((w konsekwencji)) istnienie formy ludzkiej pochodzi od rzeczy, która ((już)) istnieje, czego dowiemy się później ((w fizyce)).

((W)) tych dwu rzeczach, o których mówiliśmy ((argument i przykład)), ((chodzi o)) brak argumentacji. Dlatego to, co powiedzieliśmy)) nie wystarcza. Oprócz tego trzeba, abyśmy wiedzieli dobrze, że nie może być inaczej, ponieważ to wszystko, co jest sprawione, zawiera dwie właściwości i takie dwie właściwości zawiera to, co jest przyczyną: jedna polega na tym, że istnienie pochodzi od niej, druga na tym, że ono nie pochodzi od ((przyczyny)) przed ((istnieniem rzeczy)). A więc rzecz spowodowana wiąże się z przyczyną albo z racji swego istnienia, albo dlatego, że nie istniała, albo z obydwu powodów. Lecz ((to połączenie)) nie może pochodzić od obydwu ((od faktu istnienia i nie istnienia)). Tutaj ((połączenie)) może spowodować tylko jedno z dwóch ((istnienie albo nieistnienie)). A z racji swego nieistnienia ta rzecz ((spowodowana)) nie wiąże się z żadną rzeczą. I jeżeli z racji swego istnienia nie ma powiązania, to nie będzie żadnego powiązania. W konsekwencji jest nieuniknione, aby powiązanie i potrzeba skutku wynikały z faktu, że rzecz ma istnienie.

Jeżeli chodzi o fakt, że istnienie następuje po nieistnieniu, jest to rzecz, która nie potrzebuje żadnej przyczyny, ponieważ ten byt, gdy go nie ma, może istnieć tylko po nieistnieniu. Na pewno może się zdarzyć, że ten byt nigdy nie istnieje, lecz nie może się zdarzyć, aby go nie było po nieistnieniu. Otóż rzecz spowodowana potrzebuje przyczyny z racji istnienia, gdyż z tego punktu widzenia jest ona rzeczą możliwą. Z racji tego, że jej istnienie następuje po nieistnieniu, nie potrzebuje ona przyczyny, ponieważ jest to konieczne. Lecz gdy potrzebuje ((przyczyny)) z racji istnienia, nie może się zdarzyć, aby ten byt mógł nie być związany z przyczyną, co wynika także z innych dowodów; lecz tyle wystarczy.

Jeżeli chodzi o przyczynę sprawczą, to jej przyczynowość nie polega na jej przyczynowości ((stworczej)), jeśli przez przyczynowość rozumiesz fakt, że rzecz pochodzi od niej ((od przyczyny)) pod tym warunkiem, że rzecz nie istniała ((przedtem)). Przeciwnie, jej przyczynowość polega ((tylko)) na tym, że z niej ((tzn. z przyczyny)) wywodzi się istnienie rzeczy. Lecz fakt, że ((rzecz spowodowana)) nie istniała przedtem, wpływa z tego, że przyczyna nie była przedtem przyczyną.

A więc, jak powiedzieliśmy, istnieją dwa przypadki:

- 1) przyczyna nie była przyczyną istnienia rzeczy;
- 2) stała się przyczyną w danym czasie.

Otóż pierwszy przypadek jest jej nieprzyczynowością, a nie jej przyczynowością. drugi przypadek jest jej stanem przyczynowości. Na przykład, ktoś chciałby najpierw, żeby jakaś rzecz był – jedna z rzeczy, które zależą od jego woli, ponieważ chciał. I gdy chciał, mogąc ją uczynić, ta rzecz została zrealizowana w sposób , że w tym momencie masz prawo powiedzieć, iż ta rzecz istnieje. Przyczynowość ((więc)) wypływa z faktu, że wola jest czymś rzeczywistym, i że jest ta rzecz chciana. Jeżeli chodzi o fakt, że wola stała się realna tak samo jak rzecz chciana, czego przedtem nie było, nie ma tam żadnego wpływu, ponieważ tak jest i tak być powinno. Otóż fakt istnienia rzeczy wypływa z fakty, że przyczyna staje się przyczyną. Być rzeczy pochodzi z jej przyczynowania. ((W rezultacie)) inną rzeczą jest przyczynowość, inną rzeczą stać się przyczyną. Inną rzeczą jest istnieć, inną rzeczą jest stać się istniejącym. Być więc przyczyną wiąże się z istnieniem, a nie stawać się istniejącym. Otóż, jeśli rozumiesz przez przyczynowość fakt, że przez nią ((tzn. przyczynę)) rzecz zaczyna istnieć, a nie, że rzecz jest istniejąca przez nią, przyczynowość nie będzie oznaczała „być przyczyną” lecz „stawać się przyczyną”. Jeśli jednak przez przyczynowość rozumiesz co innego i przez „stawanie się przyczyną” co innego ((co jest słuszne)), przyczynowość nie będzie miała żadnego związku z faktem „stawania się istniejącym” po nieistnieniu. Przeciwnie, przyczynowość wiąże się z faktem istnienia w ten sposób, że rzecz istnieje przez inną rzecz, od której jest oddzielona bądź trwale, bądź czasowo. W rzeczywistości ta rzecz jest czymś innym niż przyczyna.

Lecz powszechnie u ludzi termin „przyczynowość” dotyczy faktu stania się przyczyną, ponieważ nie stwierdzili oni przyczyny absolutnej. W rezultacie, przyczynowość taka, jaką powszechnie ludzie znają, nie może zachodzić nie stając się przyczyną. Nie mają po prostu tej zdolności rozróżnienia.

W konsekwencji staje się jasne, że we wszystkich, przypadkach. istota rzeczy sprawionej może istnieć tylko pod. warunkiem, że istnieje przyczyna. A jeśli rzecz sprawiona trwa nawet, gdy przyczyna już nie istnieje, ta przyczyna będzie przyczyną innej rzeczy, a nie przyczyną istnienia rzeczy spowodowanej. Stało się jasne, że prawdziwa przyczyna jest ta, z której wynika istnienie oddzielone od jej własnej istoty ((od istoty przyczyny)), gdyż jeśli istnienie rzeczy sprawionej byłoby częścią istoty ((przyczyny, ona)) byłaby bierna, a nie sprawcza.

26. Badanie faktu, że nigdy nie może się zdarzyć, aby w Bycie koniecznym była wielorakość

Nie może się zdarzyć, aby Byt konieczny zawierał wielorakość w ten sposób, że jest On sumą wielu rzeczy (jak ciało ludzkie, które jest sumą wielu rzeczy), albo ((sumą)) rzeczy, które są różnymi częściami trzymającymi się oddzielnie (jak drzewo i zaprawa murarska w domu), albo ((sumą)) różnych rzeczy, które różnią się od siebie realnie, a nie tylko w bycie (jak materia i forma w ciałach naturalnych). A jest tak dlatego, że istota Bytu koniecznego musi być tak powiązana z przyczynami, jak to już powiedzieliśmy.

Nie może się zdarzyć tym bardziej, aby zawierał On różne przymioty, ponieważ jeśli istota Bytu koniecznego byłaby wynikiem tych przymiotów, zajmowałaby tylko miejsce w zbiorze części. Jeśli jego istota bytuje jako podłoże, a jej przymioty są przypadłościami, trzeba by dla istnienia tych przymiotów innej przyczyny w tej istocie. A więc Byt konieczny byłby podłożem. Otóż w związku z innymi rzeczami, o których mówiliśmy, wykazaliśmy jasno, że podłoże ze swej istoty nie może być konieczne. Nie może się zdarzyć tym bardziej, aby ((te przymioty)) wynikały z samego Bytu ((koniecznego)), gdyż także w tym wypadku byłby ((Oni) podłożem. Następnie nie może się zdarzyć, aby z jakiejś rzeczy wynikało więcej niż jedna rzecz, gdyż powiedziano już, że to, co przechodzi do istnienia w następstwie przyczyny, nie stanie się, o ile nie jest konieczne. W konsekwencji, jeśli z tej rzeczy w sposób konieczny wynika inna ((rzecz)), i jeśli z tej samej rzeczy wynika rzecz dla tej samej racji, wtedy to, co następuje, jest konieczne: z rzeczy, która jest taka, że z niej w sposób konieczny przechodzi do istnienia inna rzecz, tylko z tej ostatniej w sposób konieczny pochodzi ((jeszcze)) inna rzecz. Jeśli ((z drugiej strony, z jakiejś rzeczy)) wynikałyby koniecznie ((dwie rzeczy)) pod podwójnym aspektem, na przykład jedna w następstwie takiej natury i takiej woli, druga w następstwie takiej ((innej)) natury i takiej ((innej)) woli, ustaliłaby się inna dwoistość ((w Bycie koniecznym)). Tak więc nasz wykład potknąłby się na tej dwoistości i problem by pozostał. Otóż nie ma wielości w Bycie koniecznym.

27. O tym, że nie może się zdarzyć, aby przymiot koniecznego bytowania odnosił się do dwu rzeczy

Jeśli ((przymiot)) koniecznego Bytowania⁶³ byłyby w dwu rzeczach, to nikt nie wątpi, że – jak to już ukazaliśmy – każda miałaby różnicę albo właściwość. Otóż udowodniliśmy, że te dwie ((różnica i właściwość) nie wchodzą do istoty czegoś możliwego, ((w tym wypadku)) tego, co jest powszechne. Byt więc konieczny nie ma tej różnicy i tej właściwości. Jeśli wyobrazimy sobie, że ta różnica i ta właściwość nie istnieją, byłyby tylko dwa wypadki: każda z ((rzeczy)) istniałaby jako Byt konieczny, albo nie. Jeśli istniałyby one ((jako Byt konieczny)), byłyby dwa ((byty konieczne)) bez różnicy i właściwości – co jest absurdem. Jeśli nie istniałyby, różnica albo właściwość, byłyby warunkami konieczności istnienia Bytu koniecznego – wtedy ta ((konieczność istnienia)) jest z porządku możliwości istotą Bytu koniecznego. A więc różnica i właściwość wchodziłyby do istoty z porządku możliwości tego, co powszechne – co jest absurdem. Tak! Jeśli w tym wypadku istota aktualizująca⁶⁴ byłaby czymś innym niż istota czegoś możliwego, to mogło by tak być. Lecz istota aktualizująca jest częścią istoty czegoś możliwego, albo ((rącej)) jest nią sama istota czegoś możliwego. Otóż zupełnie nie może się zdarzyć, aby Byt konieczny był podwójny ze względu na istotę albo ze względu na różnicę, albo ze względu na właściwość. A więc nie może się zdarzyć, aby ((przymiot)) koniecznego Bytowania był przymiotem dwu rzeczy, tym bardziej, że — jak to zostało wykazane — to wszystko, co jest powszechne, zawiera przyczynę w każdej ze swych jednostek. Otóż ((przymiot)) koniecznego Bytowania nie jest powszechny, bo inaczej Byt konieczny byłby uprzyczynowany. ((W ten sposób)) Byt konieczny byłby bytem możliwym, a wykazaliśmy, że to jest absurdem.

28. O tym, że Byt konieczny nie podlega zmianie i bytuje koniecznie pod każdym względem.

⁶³ Ze względów stylistycznych, dla jaśniejszego wyrażenia myśli zgodnie z tekstem, termin „l'Être necessaire” w tym wypadku tłumaczymy przez „konieczne Bytowanie”.

⁶⁴ Terminem „istota aktualizująca” oddajemy znaczenie terminu „haeccité”, przeciwstawionego w tekście znaczeniu terminu „quiddité”, tłumaczonego jako „istota w porządku możliwości” i przeciwstawionego z kolei znaczeniu terminu „essence” – „istota jednostkowa”. Znaczenia tych trudnych i bliskoznacznych terminów ustalono na podstawie kontekstu rozważając skutki, powodowane w danym bycie przez „l'essence”, „une quiddité” i „haeccité”. Okazuje się, że „essence” danego bytu, a więc „istota jednostkowa” jest zawartością ontyczną, wyznaczoną przez „quiddité”, przez „istotę z porządku możliwości”, która staje się aktualna dzięki „haeccité”, a więc dzięki „istocie aktualizującej”. Ta „istota aktualizująca” jest warunkiem posiadania przez dany byt przypadłościowego istnienia. „Haeccité” można by tłumaczyć przez „istota konkretyzująca”, lecz wyrażenie to może kojarzyć zasadę jednostkowania, którą dla Awicenny jest „materia quantitate signata”. Termin więc „haeccité” tłumaczymy przez „istota aktualizująca” poddając ten przekład dyskusji i ocenie Czytelników.

Wszystko to, co podlega zmianie, jest takie w następstwie przyczyny, znajduje się w tym stanie w następstwie przyczyny i może być pozbawione tego stanu w następstwie innej przyczyny. Jego istnienie nie może być wolne od związku z tymi dwoma przyczynami. A więc jego istnienie zależy od tego związku. Otóż udowodniliśmy, że Byt konieczny nie jest zależny, w konsekwencji Byt konieczny nie podlega zmianie.

29. O tym, że nie może się zdarzyć, aby z porządku możliwości istota Bytu koniecznego była czymś innym niż jego istota aktualizująca

To, czego istota z porządku możliwości, jest inna niż istota aktualizująca, nie jest Bytem koniecznym. Stało się oczywiste, że we wszystkim, czego istota z porządku możliwości jest inna niż istota aktualizująca, ((w tym)) istota aktualizująca jest rzeczą przypadłościową. I tak samo jest oczywiste, że w każdej rzeczy, która zawiera przypadłość, ta przypadłość ma za przyczynę albo istotę tej rzeczy – istotę, w której ta przypadłość przebywa – albo inną rzecz. Nie może się zdarzyć, aby Byt konieczny miał istotę z porządku możliwości, która byłaby przyczyną istoty aktualizującej, ponieważ, jeżeli ta istota czegoś możliwego miałaby istnienie, aby pochodziła z niego istota aktualizująca, albo aby to istnienie stało się przyczyną istoty aktualizującej, ((w tym wypadku)) ta istota z porządku możliwości zaistniałaby zanim pojawi się pochodzące od niej istnienie. Otóż to drugie istnienie nie ma racji bytu, natomiast pojawia się problem istnienia poprzedzającego. Z drugiej strony, jeżeli istota czegoś możliwego nie ma istnienia, to nie może się zdarzyć, aby była ona przyczyną czegokolwiek, gdyż wszystko to, co nie ma istnienia, nie może być przyczyną, a wszystko to, co nie jest przyczyną, nie jest ((a fortiori)) przyczyną istnienia. W konsekwencji istota z porządku możliwości Bytu koniecznego nie jest przyczyną aktualizującej istoty Bytu koniecznego. A więc przyczyną ((jego istoty aktualizującej)) będzie inna rzecz. Wobec tego aktualizująca istota Bytu koniecznego miałaby przyczynę i konsekwentnie Byt konieczny istniałby dzięki innej przyczynie – co jest absurdem.

30. O tym, że Byt konieczny nie jest ani substancją ani przypadłością

Substancja jest tym, czego – jeśli ona istnieje – istota w porządku możliwości polega na tym, że jej istnienie nie jest w podmiocie – co nie oznacza, że ma ona już istnienie zrealizowane nie w podmiocie.

Wychodząc z tego nie wątpisz, że ciało nie jest substancją, lecz możesz się zapytać, czy takie ciało, które jest substancją, istnieje albo nie, by przejść następnie do zapytania się, czy jego istnienie jest albo nie jest w jednym podmiocie. A więc substancja jest tym, co ma istotę w porządku możliwości: tak jak cielesność, „duchowość”, ((to znaczy z porządku możliwości istotę duszy)), człowieczeństwo, „koniowość”. Ta istota czegoś możliwego tym się charakteryzuje: gdy jej istota aktualizująca nie znajduje się w podmiocie, nie możesz stwierdzić, czy ma ona istotę aktualizującą, czy nie. Wszystko to, co jest takie, ma istotę z porządku możliwości inną niż istota aktualizująca. A więc wszystko to, czego istota z porządku możliwości nie jest inna niż istota aktualizująca, nie jest substancją.

Co do przypadłości, jest samo przez się jasne, że Byt konieczny nie jest w jakiejś rzeczy. Ponieważ byt Bytu koniecznego nie jest jednoznaczny ani „tego samego rodzaju” z bytem innych rzeczy, wobec tego byt nie w podmiocie, który mu przynależy, nie jest „rodzajem” dla bytu nie w podmiocie, który przynależy człowiekowi i także czemuś innemu niż człowiek — a to dlatego, że byt występuje analogicznie, a nie jednoznacznie i rodzajowo, oraz że to, co nie jest w podmiocie, nie podpada pod analogię. A więc byt nie w podmiocie nie jest rodzajem rzeczy, chyba że w tym znaczeniu, o którym mówiliśmy, ((podczas gdy)) substancja jest rodzajem wszystkich rzeczy, które są substancją. Byt konieczny wobec tego nie jest substancją i, krótko mówiąc, nie należy do żadnej kategorii, ponieważ istnienie wszystkich kategorii jest przypadłościowe i wiąże się z istotą z porządku możliwego będąc poza tą istotą, ((podczas gdy)) istnienie Bytu koniecznego jest samą jego istotą z porządku możliwości. Otóż na podstawie wszystkiego, co powiedzieliśmy, stało się jasne, że Byt konieczny nie jest rodzajem i w konsekwencji nie zawiera różnicy, a w następstwie tego nie ma definicji. Stało się jasne, że nie jest On ani w podłożu ani w podmiocie, a więc nie zawiera sprzeczności. Stało się jasne, że nie jest On gatunkiem. Nie ma więc sobie równego ani podobnego. Stało się jasne, że nie ma przyczyny. Nie podlega więc ani zmienności, ani podzielności.

31. Bada się, jak Byt konieczny może mieć liczne przymioty, gdy nie stanowią one wielości w jego istocie

Rzeczy mają cztery rodzaje przymiotów.

Pierwszy przymiot jest taki, że mówiąc o człowieku stwierdzamy, iż jest on „ciałem” – tym, co jest cechą istotną i warunkiem ((który jest częścią)) możliwej istoty rzeczy.

Drugi jest taki, że mówi się ((o człowieku)), iż jest on „biały” – co jest przymiotem przypadłościowym, który przebywa w nim, lecz bez powiązania z inną rzeczą zewnętrzną ((wobec człowieka)).

Trzeci jest taki, że mówi się ((o człowieku)), iż jest on „uczony” – co jest przymiotem w nim, nie z racji tego, że znajduje się w nim, zewnętrzna wobec przypadłościowej, rzecz, która jest powiązana z innymi rzeczami. Na przykład ((powiązanie)) wiedzy z wiedzącym, aby w nim była ((w człowieku)) i forma wiedzy i powiązanie, które zachodzi między wiedzą a rzeczami.

Czwarty jest taki, że mówi się ((o człowieku)): „on ma ojca”, gdyż tylko dla ojca, aby był ojcem, przymiotem jest powiązanie z dzieckiem i to zupełne.

Oprócz tych czterech ((przymiotów)) rzeczy mają inne przymioty, które w rzeczywistości stanowią brak przymiotów. Na przykład, mówi się o kamieniu „bezwładny”: dla kamienia w tej bezwładności nie ma żadnego znaczenia, że życie w nim jest niemożliwe.

W konsekwencji, jeżeli chodzi o Byt konieczny, nie może się zdarzyć, aby były w nim liczne przymioty ((które byłyby)) z porządku istotowego czy przypadłościowego – tego przypadłościowego, który bytuje w istocie – co już zostało wykazane.

Jeżeli chodzi o przymioty powiązania i jeżeli chodzi o ((przymiot)), który jest z inną rzeczą, albo do którego inna rzecz podchodzi, to ((Byt konieczny)) nie będzie mógł obejść się bez licznych przymiotów, ponieważ jego byt ((jest powiązany)) z wieloma rzeczami i ponieważ byt wszystkich rzeczy pochodzi tylko od Niego. Są to przymioty względne. Z drugiej strony, jest wiele przymiotów, które stanowią w rzeczywistości brak przymiotów: tak więc nazywa się go „jeden”, co w rzeczywistości oznacza, że nie ma on równego sobie, albo, że nie ma części. ((Tak samo)) nazywa się go „wieczny”, co oznacza w rzeczywistości, że jego istnienie nie ma początku. Te dwa rodzaje przymiotów są z tych, które nie wprowadzają zwielokrotnienia do istoty. Nie są czymś w istocie, lecz przeciwnie, są one 1) albo powiązaniem - powiązanie jest ideą w myśli, a nie rzeczą w istocie, 2) albo negacją i pominięciem, które nie jest istnieniem

wielorakich przymiotów, lecz przeciwnie, jest negacją wielorakich przymiotów. Lecz termin zmusza do wyobrażenia sobie, że przymiot znajduje się w istocie, tak jak nazywa się kogoś „bogaty”. To imię jest mu dane z racji innej rzeczy, która jest z nim powiązana, lecz to nie jest przymiot w istocie. Tak samo mówi się „biedny” - co jest następstwem nieistnienia rzeczy w odniesieniu ((do człowieka)), a nią skutkiem przymiotu w istocie. I to wystarczy na ten temat.

32. O tym, że Byt konieczny jest rzeczywiście „jeden” i że wszystkie rzeczy mają istnienie przez niego

Rzeczywiście, On jest naprawdę „jeden”, jak to już powiedzieliśmy, a wszystkie imię rzeczy są - można by powiedzieć - bytami niekoniecznymi i wszystkie w konsekwencji są bytami możliwymi, mającymi przyczynę. Lecz te przyczyny nie są nieskończone. Otóż:

1) albo te przyczyny przylegają do pierwszej - którą jest Byt konieczny,

2) albo zwracają się do siebie w taki sposób, że na przykład „a” jest przyczyną „b”, które z kolei jest przyczyną „j”, które jest przyczyną „d”, wtedy gdy „d” jest przyczyną „a”.

Wszystko to więc w swej całości tworzyłoby zbiór uprzyczynowany i trzeba by dla niego przyczyny zewnętrznej - co zostało już wykazane. Inny dowód: na przykład „d” jest przyczyną „a” i ((w tym samym czasie)) jest uprzyczynowane przez skutek skutku „a” - skutek skutku uprzyczynowanego przez „a” jest także skutkiem „a”. Tak więc jedyna i ta sama rzecz jest jednocześnie przyczyną i skutkiem drugiej rzeczy - co jest absurdalne. Wszystko więc, co ma przyczynę, dochodzi aż do Bytu koniecznego, który jest „jeden”. Tak więc wszystko, co ma przyczynę, i wszystkie byty możliwe, dochodzą do jedyne Bytu koniecznego.

33. O tym, że Byt konieczny jest wieczny i że wszystkie rzeczy są stworzone

Istnienie ciał, przypadłości i - krótko mówiąc - kategorii tego ujmowanego zmysłami świata, jest oczywiste. Dlatego właśnie istota z porządku możliwości jest czymś innym niż istota aktualizująca, którą wyraża dziesięć kategorii. I powiedzieliśmy, że wszystkie one są bytami możliwymi, przypadłościami istniejącymi przez ciała, które podlegają zmianie. ((Powiedzieliśmy)) także, że ciała są złożone z materii i formy, które są elementami ciała. Materia nie bytuje w samej sobie, w akcie - ani też forma.

Powiedzieliśmy przedtem, że wszystko to, co jest w ten sposób, jest bytem możliwym i ((tak samo)) powiedzieliśmy, że byt możliwy „jest” w następstwie przyczyny i że jego istnienie pochodzi nie od niego samego, lecz od innej rzeczy. A taki właśnie jest „byt stworzony”. ((Ponadto)) powiedzieliśmy, że przyczyny dochodzą ostatecznie do Bytu koniecznego - który jest jeden.

Stało się więc oczywiste, że świat pochodzi od Pierwszego, który nie jest podobny do świata, i od którego pochodzi istnienie świata, że jego byt jest konieczny, że jest on nie tylko Bytem przez siebie, lecz także ((jest)) „istniejący” absolutnie. I jest na prawdę Bytem absolutnym. ((Stało się też oczywiste)), że byt wszystkich rzeczy pochodzi od Niego - tak samo, jak na przykład słońce świeci samo z siebie, a światłość wszystkich rzeczy jest przypadłością, która pochodzi od niego. Otóż ten przykład byłby słuszny, gdyby słońce było samym światłem i bytowało samo z siebie. Lecz tak nie jest, ponieważ światło słońca ma podmiot, podczas gdy istnienie Bytu koniecznego nie ma podmiotu, gdyż On bytuje sam z siebie.

34. To, co należy rozumieć przez wiedzę Bytu koniecznego

Wykażę ci później, że przyczyną, dzięki której poznajemy rzecz, jest ((to)), że forma oraz istota z porządku możliwego tej rzeczy są oddzielone od jej materii. Tak samo przyczyną, dzięki której rzecz poznaje, jest ((to)), że jej istnienie nie jest w materii. Za każdym razem, gdy istnienie formy odłączonej⁶⁵ od materii jest w istnieniu odłączone od materii, istnienie to jest wiedzą. W ten sposób forma człowieka odłączona od materii człowieka, ((forma)), która jest w duszy, ((forma ta)) jest wiedzą. Tak samo dusza, której sama forma jest odłączona od materii, która bytuje sama przez się, ((dusza)) poznaje siebie przez samą siebie. A jest tak dlatego, że dusza, z tej racji, iż jest oddzielona od materii (jak to wykażemy na swoim miejscu), poznaje to, co nie jest od niej oddzielone, i to, co ją dosięga. A z tej racji, że jest odłączona od materii, znana jest sobie samej. W rezultacie nie jest oddzielona od siebie samej i nie może być oddzielona. Zatem ona poznaje i zarazem jest poznana przez samą siebie.

⁶⁵ Dla terminu „isolée” przyjmujemy tłumaczenie „odłączona”, a dla występującego obok terminu „separée” - termin „oddzielona”.

Jeżeli chodzi o Byt konieczny, to jest On oddzielony od materii oddzieleniem absolutnym⁶⁶. Jego istota nie jest ani odłączona, ani oddzielona od siebie samej. W konsekwencji nie tylko On poznaje i jest poznany przez samego siebie, lecz jest także samą wiedzą.

Byt oddzielony ((od materii)), z tej racji, że jest oddzielony, jest taki, że jego istota, od chwili, gdy łączy się z jakąś rzeczą, jest wiedzą. I z tej racji, że ((ten byt)) jest bytem oddzielonym od materii i że nie jest oddzielony od samego siebie, ((zarazem)) poznaje i jest poznany przez siebie samego. Naprawdę, poznane ((nie)) jest ((inne)) niż wiedza, gdyż to, co jest przez ciebie poznane, jest naprawdę tą formą, która z tej rzeczy jest w tobie, nie samą tą rzeczą, której ta forma jest ((formą)). Rzecz poznana ((z której poznajemy tylko formę)) jest inna i nie jest realnie poznana. ((Tak samo)) to co spostrzegane, jest tym skutkiem, który powstaje w naszej zmysłowości, nie tą zewnętrzną rzeczą ((względem nas)), i jest to ten skutek, którym jest wrażenie. W rzeczywistości więc poznane utożsamia się z wiedzą. Ponieważ poznane jest umysłem poznającego, wobec tego poznane i wiedza stanowią jedną i tę samą rzecz.

Otóż Byt konieczny poznaje swoją własną istotę, która udziela istnienia wszystkim rzeczom w porządku, w jakim one istnieją. Otóż jego istota, która daje istnienie wszystkim rzeczom, jest poznana przez niego samego. Wszystkie więc rzeczy są mu znane w ich własnej istocie, nie w ten sposób, że rzeczy są przyczyną tego, że on ma wiedzę o nich, lecz przeciwnie, właśnie jego wiedza jest przyczyną wszystkich rzeczy, które istnieją - tak samo, jak wiedza, którą ma murarz, o formie domu, którą wymyślił. Forma domu, która jest w wiedzy murarza, jest przyczyną formy domu ((w rzeczywistości)) zewnętrznej. Lecz nie forma domu ((w rzeczywistości zewnętrznej)) jest przyczyną wiedzy murarza.

Forma nieba jest przyczyną naszej wiedzy z tej racji, że niebo istnieje. I stan wszystkich rzeczy w odniesieniu do wiedzy Pierwszego jest taki sam, jak tych rzeczy, które urzeczywistniamy przez myśl i przez naszą wiedzę, przyjąwszy, że ich forma ((w rzeczywistości)) pochodzi od formy, która jest w naszej wiedzy.

⁶⁶ Zachowaliśmy tu orientalizm, dość rzadki w tym tekście Awicenny.

35. Jak to się dzieje, że Byt konieczny zna liczne rzeczy i że w jego istocie nie zachodzi zwielokrotnienie

Należy wiedzieć przede wszystkim, że wiedza w Bycie koniecznym nie jest ani taka sama, jak nasza, ani podobna do naszej. Następnie, że znajdują się w nas dwa rodzaje wiedzy: jeden, wymagający wielości, drugi - nie. Ten, który wymaga wielości, nazywa się wiedzą duchową, ten, który jej nie wymaga, nazywa się wiedzą intelektualną.

Dokładne wyjaśnienie tych dwóch rodzajów wiedzy nastąpi później⁶⁷. Tu mówimy o nich krótko w formie przykładu.

Człowiekowi inteligentnemu, który dyskutuje i rozmawia z osobą, która stawia wiele pytań, domagających się odpowiedzi, przychodzi do głowy myśl, jedna myśl, dzięki której on sam uzyskuje pewność odpowiedzi na wszystko - i to nie tak, by formy odpowiedzi znajdowały się uprzednio w jego duszy w stanie oddzielnym. Następnie zaczyna się zastanawiać i ((tę myśl)) wyrażać. Otóż pojęcia, wychodząc z duszy od tej jednej myśli, nastają po sobie, forma za formą, ((i w tym czasie)) dusza kolejno analizuje formy. I ((w następstwie tego)) staje się w niej aktem jedna wiedza po drugiej. Według tych kolejnych form mowa wykuwa wyrażenia. Te dwa rodzaje wiedzy są w akcie. W rezultacie ten człowiek, któremu przysła pierwsza myśl, był pewny, że ((za pomocą tej myśli)) mógłby odpowiedzieć swojemu rozmówcy na wszystko. Jeżeli chodzi o drugą ((wiedzę, pochodzącą z pierwszej myśli)), to jest ona dla niego również wiedzą w akcie.

Pierwsza myśl jest wiedzą z tej racji, że jest początkiem i przyczyną powstawania form intelektualnych – co czyni z niej wiedzę czynną. Jeżeli chodzi o drugą ((tj. o formy)), to również jest to wiedza z tej racji, że jest podłożem licznych form intelektualnych – lecz wiedza bierna. W tym ostatnim przypadku liczne formy ukazują się w ((podmiocie)) poznającym – co wymaga wielości, podczas gdy tam ((tj. w pierwszym przypadku)) zachodzi relacja do licznych form, które pochodzą z jednej myśli – która wcale nie wymaga wielości.

⁶⁷ W tekstach „Fizyki”.

Widać więc, jak możliwe jest poznanie licznych rzeczy bez tego, by zachodziła wielość ((w podmiocie poznającym)). Poznaj więc, że stan wiedzy Bytu koniecznego w odniesieniu do wszystkich rzeczy jest taki sam, jak stan tej jednej pierwszej myśli w odniesieniu do licznych rzeczy: z tym jednak, że jest ona bardziej ukształtowana, wznioślejsza i czystsza, gdyż ta pierwsza sama myśl posiada podłoże ((tj. duszę ludzką)), w którym jest, podczas gdy wiedza Bytu koniecznego jest oddzielona.

36. Badanie wiedzy ((uzyskanej)) przez podmiot poznający na temat tego, co możliwe

O rzeczy, co do której jest możliwe, że istnieje lub nie istnieje, nie wie się, czy istnieje lub nie istnieje, lecz wie się, że jest możliwa, ponieważ możliwość jest konieczna dla tego, co jest możliwe, i ponieważ istnieć lub nie istnieć nie jest konieczne, skoro jest możliwe. Jeżeli natomiast istnieć i nie istnieć nie są konieczne, to nie może się zdarzyć, aby je znano, gdyż, jeśliby wiedziano, że rzecz istnieje, wtedy kiedy może się zdarzyć, że nie istnieje, wiedza byłaby zmyślona w przypadku, gdyby rzecz nie istniała. Otóż kłamstwo nie jest wiedzą, gdyż jest tylko opinią. Chyba, że w ogóle nie mogłoby się zdarzyć, aby rzecz nie istniała. W tym jednak przypadku nie jest już rzeczą, co do której byłoby możliwe, że istnieje lub wcale nie istnieje.

Otóż istnienie lub nieistnienie każdej rzeczy, która jest możliwa w sobie, w sposób konieczny zależy od przyczyny. Zatem, gdy poznaje się rzecz za pośrednictwem jej przyczyny, poznaje się ją w jej koniecznym aspekcie. Można więc poznać to, co jest możliwe o tyle, o ile jest konieczne.

Oto przykład. Jeżeli ktoś mówi: „Jutro, ten człowiek znajdzie skarb”, to nie wiesz, czy znajdzie, czy nie znajdzie – co jest samo w sobie możliwe. Lecz z chwilą, gdy wiesz, że pojawi się przyczyna, która wzbudzi w jego sercu zamiar obrania tej drogi, że pojawi się druga przyczyna wyboru takiego kierunku, że pojawi się trzecia przyczyna, dzięki której postawi nogę w tym miejscu, wówczas będziesz wiedział, że samo to miejsce jest przykryte, że pod spodem znajduje się skarb, i że ociążałość kroku ((człowieka)) ma przewagę nad wytrzymałością przykrycia: z tego wszystkiego z pewnością poznasz, że dotrze do skarbu. Gdy więc przeanalizujesz to, co możliwe, w aspekcie jego konieczności, będziesz mógł je poznać.

Dowiedziałeś się więc, że rzecz nigdy nie istnieje, gdy nie jest konieczna. Otóż każda rzecz ma swoją przyczynę, lecz nie wszystkie przyczyny rzeczy są nam znane, i tym samym także ich konieczność nie jest nam znana. Jeśli znamy pewne przyczyny, wówczas przeważa wątpliwość, a nie pewność, ponieważ wiemy, że wszystkie te przyczyny, które poznaliśmy, nie czynią czymś koniecznym istnienia rzeczy. I rzeczywiście, może się zdarzyć, że brakuje jeszcze innej przyczyny, lub może się zdarzyć, że zachodzi przeszkoda. Otóż, jeśli ta możliwość ((innej przyczyny lub przeszkody)) nie istniałaby, poznawalibyśmy w sposób dający pewność.

Jak wszystko to, co może być, sięga aż do Bytu koniecznego, od którego – i to jest konieczne – winno pochodzić, tak podobnie wszystkie rzeczy mają konieczne odniesienie do Bytu koniecznego z tej racji, że są konieczne dzięki Niemu. Wszystkie więc rzeczy są Mu znane.

37. W jaki sposób Byt konieczny powinien znać rzeczy zmienne, aby nie zmieniał samego siebie

Nigdy nie może się zdarzyć, aby wiedza Bytu koniecznego wiązała się z czasem w taki sposób, który pozwalałby mu powiedzieć: „Dziś jest tak, jutro będzie inaczej” i który pozwalałby mu sądzić, że coś jest teraz i że nastąpi jutro, tak jak gdyby to, co jest jego jutrem, nie było jego teraz.

I rzeczywiście, to wszystko, co jest podmiotem poznającym rzecz, ma w sobie inną cechę niż cecha jego relacji do tej rzeczy, oraz inną niż istnienie tej rzeczy. Ta cecha nie jest taka sama, jak stan rzeczy znajdującej się po prawej stronie innej rzeczy, przyjmąwszy, że nie może ona mieć nic innego poza relacją między tą rzeczą i drugą rzeczą, tak że jeśliby ta druga rzecz zniknęła, znajdując się po prawej stronie pierwszej, lecz nie będąc już teraz po jej prawej stronie, nie nastąpiłaby żadna zmiana. ((W tym przypadku)) relacja i powiązanie, jakie miała z tą drugą rzeczą, już nie istnieją, lecz jednak jej istota pozostaje zawsze ta sama.

Przeciwnie, wiedza jest taka, że gdy rzecz jest podmiotem poznającym, ona jest nim w momencie, kiedy istota poznanego istnieje, z tej racji, że ta istota istnieje. I od momentu, kiedy ta istota nie istnieje, ((wiedza polega na tym, że)) istota poznanego nie istnieje. ((Wiedza w tym przypadku polega)) nie tylko na tym, że istota poznanego nie

istnieje, lecz również na tym, że sama ta cecha podmiotu poznającego, który jest jakąś rzeczą i jakąś w swej istocie cechą, także w ogóle nie istnieje. I rzeczywiście, cecha bytu poznającego polega na tym, że rzecz dołącza się do podmiotu poznającego, i nawet na tym, że nieistnienie rzeczy dołącza się do niego. Ostatecznie więc, istocie podmiotu poznającego potrzeba szczególnej cechy, jaką jest to, aby być ((czymś)) poznającym. Każdej poszczególnej rzeczy poznanej odpowiada szczególny stan, albo raczej jest taki szczególny stan ((podmiotu, poznającego)), który jest związany ze wszystkimi rzeczami poznanyymi w taki sposób, że, jeśli nie ma poznanego, nie ma także tego szczególnego stanu.

Otóż, jeśli Byt konieczny jest podmiotem poznającym w czasie teraźniejszym, lub jeśli jego wiedza jest związana z chwilą obecną w taki sposób, iż wie, że dany byt teraz nie istnieje, i że będzie w danym czasie (jeżeli ten czas nadejdzie), lub zawsze wie, że dany byt nie istnieje i że zaistnieje (co byłoby błędem, a nie wiedzą) lub nie wie tego w ten sposób, lecz w inny, to w tym przypadku nie byłby już podmiotem poznającym takim, jakim był. Otóż zmieniłby się w porównaniu z tą pierwszą wiedzą. Byłby więc zmienny, jak to wykazaliśmy. A więc, nigdy nie może się zdarzyć, aby wiedza Bytu koniecznego w odniesieniu do rzeczy zmieniających się była tego rodzaju.

Lecz jakiego mogłaby być rodzaju ((wiedza Bytu koniecznego))? Może ona być tego rodzaju, że jest w treści powszechna. W jaki sposób może ona być w treści powszechna? Będzie nią w ten sposób, na przykład: ((wyobraźmy sobie)) astronoma ((który)) wie, że dana gwiazda znajduje się najpierw tutaj, następnie wędruje sobie tam, po kilku godzinach znajduje się w połączeniu z daną gwiazdą i, jakiś czas potem, w zaćmieniu, a kilka godzin potem zjawia się na nowo. ((On wie to wszystko, lecz)) nie zna ((stanu)) obecnej chwili ((rzeczy)). I w rezultacie, jeśli go poznaje, to nie ma tej wiedzy w następnej godzinie i dojdzie mu inna wiedza. W takim przypadku będzie zmienny. Otóż, jeśli poznaje w sposób powszechny, jego wiedza zawsze będzie jedna, ponieważ będzie wiedział, że gwiazda przechodzi z jednego miejsca w drugie, i że po danym ruchu dokona się inny ruch. ((I w tym przypadku)) jego wiedza będzie zawsze jedna i niezmienna przed, podczas, i po ruchu, i nie będzie się zmieniała. I rzeczywiście, czy to przedtem, czy w chwili obecnej, czy w chwili minionej, będzie zawsze pewne, że dana gwiazda, po jej połączeniu się z drugą, przez kilka godzin znajduje się w

połączeniu z tą gwiazdą – ((i wiedza podmiotu poznającego będzie zawsze)) prawdziwa, że to połączenie dokonało się w przeszłości, lub że dokona się w teraźniejszości lub w przyszłości. Lecz jeśli ((nasz astronom)) mówi, że gwiazda jest teraz w połączeniu z daną gwiazdą i że jutro znajdzie się w połączeniu z inną, to nie może się zdarzyć, kiedy przyjdzie dzień następny, aby mówił to samo i aby to było prawdziwe. Tak samo będzie z jego wiedzą w tym znaczeniu, że jeśliby wiedział, iż gwiazda jest teraz w połączeniu z daną ((gwiazdą)), a jutro z inną, i jeśliby wiedział jutro ((to samo)) w ten sam sposób, to jego wiedza byłaby błędna.

W ten sposób poznałeś różnicę między poznaniem rzeczy zmieniających się i szczegółowych za pomocą wiedzy zależnej od czasu, i to samo za pomocą wiedzy powszechnej.

Otóż Byt konieczny poznaje wszystkie rzeczy przez wiedzę powszechną w taki sposób, że żadna rzecz, wielka lub mała, nie uchodzi jego wiedzy, w sposób, który omówiliśmy.

38. Badanie znaczenia woli Bytu koniecznego

Każdy akt, który pochodzi od przyczyny, pochodzi od niej na mocy natury, na mocy woli lub na mocy przypadłości - co już zostało wyjaśnione. Każdy akt, który pochodzi z wiedzy, nie jest ani na mocy natury, ani na mocy przypadłości, lecz nie jest pozbawiony woli. Każda osoba, od której akt pochodzi, jest świadoma tego aktu i tego, że jest jego przyczyną. Jest to ((więc)) akt pochodzący od niej na mocy wiedzy.

((Z drugiej strony)) każdy akt, który pochodzi od woli, zawiera wiedzę, wątpliwość lub wyobrażenie. Przykładem aktu, który pochodzi ((od osoby)) na mocy wiedzy, jest akt geometry lub lekarza zgodnie z ich wiedzą. Przykładem aktu, który pochodzi z wątpliwości, jest powstrzymanie się od rzeczy, która zawiera niebezpieczeństwo. Przykładem aktu, który pochodzi z wyobraźni, jest nie chcieć rzeczy, podobnej do rzeczy nikczemnej, i jest to pragnienie serca, ((pragnienie skierowane na)) rzecz, podobną do rzeczy dobrej w taki sposób, że serce jej poszukuje wskutek tego podobieństwa.

Nigdy nie może się zdarzyć, aby akt Bytu koniecznego pochodził z wątpliwości lub wyobraźni, gdyż jedna i druga są przypadłościowe i zmienne, ((podczas)) gdy Byt konieczny jest konieczny w każdym stanie przyczynowania, jak to wykazaliśmy. Trzeba

więc, aby wola Bytu koniecznego pochodziła z wiedzy. Wypada więc, abyśmy wyjaśnili, co rozumiemy przez wolę.

Weźmy przykład. Kiedy chcemy jakiejś rzeczy, zachodzi u-przednio przekonanie lub wiedza, lub wątpliwość, lub wyobrażenie, że ta rzecz będzie służyła. „Będzie służyła” to znaczy, że rzecz jest dla nas dobra lub pożyteczna. W tym momencie, po przekonaniu budzi się pragnienie. Gdy pragnienie nabiera siły, poruszają się narządy czynne i następuje akt. Dlatego to nasz akt jest następstwem naszej intencji. Wykazaliśmy więc, że jeżeli chodzi o Byt konieczny, który jest całym istnieniem i ((nawet)) bardziej niż całym, nie może się zdarzyć, aby jego akt pochodził z intencji. Tak samo nie może się zdarzyć, aby także spostrzegął, że rzecz będzie mu służyła i aby z tego względu jej pragnął. Zatem jego wola, pochodząca z wiedzy, jest tego rodzaju, że wie, iż istnienie danej rzeczy jest godne i dobre samo w sobie, że istnienie tej rzeczy winno być takie, że dzięki niemu jest ona godna i szlachetna, i że istnienia danej rzeczy bardziej się pragnie niż jej nieistnienia. Otóż nie potrzeba mu nic więcej, aby to, co zostało przez niego poznane, zaistniało. I rzeczywiście, sam fakt, że Byt konieczny miał wiedzę o istnieniu wszystkich rzeczy i o najlepszym porządku, który zachodzi w istnieniu, według tego, co może być, jest przyczyną czyniącą czymś koniecznym istnienie wszystkich rzeczy, takich, jakie są. Również w nas wiedza władzy intelektualnej jest przyczyną bez pośrednictwa, poruszenia władzy pragnienia w taki sposób, że kiedy wiemy, iż to, co lepsze, polega na tym, aby władza pragnienia była poruszona przez wiedzę absolutną, wolną od wątpliwości i przeszkody, która pochodzi z wyobraźni, wówczas władza pragnienia jest poruszona przez tę wiedzę bez pośrednictwa mocy innego pragnienia. Otóż jest tak samo, jeśli chodzi o stan emanacji istnienia wszystkich rzeczy, emanacji pochodzącej z wiedzy Bytu koniecznego.

Jeżeli chodzi o nas, to potrzeba nam tej władzy pragnienia, abyśmy szukali za pomocą naszych narządów tego, co się nam podoba. Otóż tam, ((w Bycie koniecznym)) władza ta nie służyłaby niczemu. Wola Bytu koniecznego jest wobec tego tylko wiedzą o tym, co prawdziwe (to znaczy, jaki winien być porządek rzeczy) i wiedzą o tym, że istnienie rzeczy jest dobre nie dla Niego, lecz samo w sobie, gdyż znaczeniem „dobra” jest takie istnienie każdej rzeczy, że ona winna być. A Jego opatrność polega na tym, że na przykład, poznał On, jakie winny być narządy człowieka, tak aby były dla niego

najlepsze, i jaki winien być ruch nieba, aby był najlepszy dla niego, i aby niebo było w dobrym porządku. - a to wszystko, ponadto, w taki sposób, że Byt konieczny nie ((z wiedzy)) podejmuje decyzję, żądanie, pragnienie i intencję, gdyż nic z tego nie jest Go godne.

Słowem, brać pod uwagę to, co jest niżej Niego i troszczyć się w sposób, który jest naszym zwyczajem, nie odpowiada ani Jego pełni, ani Jego niezależności - co zostało uprzednio wyjaśnione.

Ktoś powie: „My również dokonujemy aktów nie mając intencji, chociaż akty te pochodzą z pragnienia, na przykład, kiedy robimy coś dobrego dla kogoś, bez żadnej osobistej korzyści dla nas. ((Tak samo)), jeżeli Byt konieczny ma wzgląd na ((byty)) niższe i troszczy się o nie dla dobra tych bytów, a nie dla korzyści osobistej, to nie należy robić z tego problemu”. Odpowiemy mu: „My nie spełniamy żadnego aktu na sposób ((Bytu koniecznego, to znaczy)) bez żadnej intencji. I rzeczywiście chociaż szukalibyśmy korzyści dla kogoś drugiego, szukalibyśmy jej ze względu na fakt, że dzięki temu uzyskamy dobrą opinię lub że otrzymamy nagrodę. Lub też robimy coś, co należy zrobić, aby mieć najlepszy wybór, i wreszcie abyśmy byli wykonawcami obowiązku, ponieważ spełnienie swego obowiązku jest dla nas moralną wielkością, cnotą i zasługą, gdyż jeśli tego nie wykonamy, nie będziemy mieli ani tej godnej pochwały jakości, ani tej zasługi, ani tej cnoty”. W każdym stanie przyczynowania takie szukanie korzyści drugiego jest intencją. Otóż wykazaliśmy, że intencja jest przyczyną poruszenia przyczyny i poruszcycielem jej aktu. Nie może się więc zdarzyć, aby Byt konieczny i doskonały miał poruszcyciela.

Teraz wiadomo, jaka jest wola Bytu koniecznego. Wiadomo, że nie ma On innego przymiotu niż wiedza, wiadomo, że Jego wiedza jest wieczna i wiadomo, że nasza wola jest tego ((innego)) rodzaju.

39 Badanie stanu mocy⁶⁸ Bytu koniecznego

To, co jest przyjęte i znane wśród, wszystkich ludzi, to jest to: silny jest ten, kto działa, jeśli tego chce, i nie działa, jeśli tego nie chce - nie ten, kto równocześnie chce

⁶⁸ W całym tekście „la puissance” tłumaczymy przez „możność”. W tym jednak rozdziale termin „la puissance”, odniesiony do Bytu koniecznego, oznacza - jak wynika z kontekstu - moc Stwórcy, np. „le Créateur... ayant puissance” (s. 165 w książce „Le Livre de science”). Wyrażenie „puissance de l'Être nécessaire” tłumaczymy więc przez „moc Bytu koniecznego”.

działać i chce nie działać. W rezultacie jest wiele rzeczy, w związku z którymi ludzie mówią, że Stwórca nigdy ich nie chce, ani ich nie czyni, mając moc ich uczynienia (na przykład, popełnić niesprawiedliwość). Otóż warunek dotyczy nie sylogizmu sądu kategorycznego, lecz sylogizmu sądu warunkowego, a mianowicie, że Stwórca działa, jeśli tego chce, i nie działa, jeśli tego nie chce. Prawdziwość sądu warunkowego wcale nie polega na tym, aby jego obie części były prawdziwe, gdyż może się zdarzyć, że obie są fałszywe. Jest tak właśnie, kiedy się mówi: „jeśliby człowiek chciał, poruszałby się w powietrzu”. Sąd. ten jest prawdziwy, lecz jego przesłanka i jego wniosek są fałszywe. Może się także zdarzyć, że przesłanka jest fałszywa, i że wniosek jest prawdziwy: na przykład, powie się: „Jeśliby człowiek był ptakiem, byłby zwierzęciem”. Zatem nasze powiedzenie: „Jeśli nie chce, nie działa”, nie wymaga wcale, aby „nie chce” było prawdziwe i aby „nie działa” było prawdziwe. gdyż może się zdarzyć, że chciałby i czyniłby, i że. to byłoby słuszne. Tak więc, jeśliby nie chciał, i jeśli wypadaloby aby nie chciał, nie czyniłby. I jeśliby chciał, i jeśli wypadaloby, aby chciał, czyniłby. Zatem Byt konieczny czyni, jeśli czegoś chce, i nie czyni, jeśli czegoś nie chce. Jedno i drugie jest prawdziwe, tylko jako ((sąd)) warunkowy.

Jeśli ktoś mówi: „jeśli nie chce' wyraża przyszłość i stan tego, co będzie po pewnym czasie, a jest nie do pomyślenia, aby Byt konieczny miał nową wolę, zwłaszcza według zasad wyżej podanych”, odpowiemy mu dwojako: 1) Problem ten opiera się na fakcie, że przesłanka ((sądu)) warunkowego nie jest prawdziwa i nie może nią być (na co już odpowiedziano). 2) Jest tak dlatego, że wyrażen „jeśli nie chce, nie chciał”, używamy tu w znaczeniu przenośnym. A oto, jak należałoby powiedzieć: „To wszystko „czego On chce, istnieje, i to wszystko, czego On nie chce, nie jest tym, co pochodzi od. Niego. I rzecz, której On chce, będzie istniała, ((nawet)) jeśliby nie wypadalo, aby jej chciał. Rzecz, której On nie chce, nie będzie, nawet jeśliby trzeba było, aby jej chciał. W tym właśnie sensie mówi się, że rzecz jest silna. Nie ten jest silny, kto właśnie działa i zaraz nie działa, właśnie chce i zaraz nie chce”.

Według tego-wszystkiego, staje się oczywiste, że w odniesieniu do rzeczy Jego moc utożsamia się z Jego wiedzą, i że w Jego istocie wiedza i moc nie są dwiema ((różnymi rzeczami)).

40. Badanie mądrości Bytu koniecznego

Mądrość, według nas, odnosi się do dwu rzeczy: jedna polega ((z jednej strony)) na wiedzy doskonałej (która, co do pojęć, polega na poznaniu rzeczy w jej istocie i w jej definicji, a co do sądu, polega na sądzie pewnym, który odnosi się do całości przyczyn rzeczy, których one są przyczynami), ((z drugiej strony na akcie, który jest doskonały - ta "doskonałość" polega na tym, że to wszystko, co jest konieczne do jego istnienia ((aktu)) i do jego ciągłości istnieje, a istnieje w wymiarze, który odpowiada jego istocie, oraz ((polega)) na tym, że również istnieje to wszystko, co jest dla ozdoby i użyteczności, a nie dla konieczności ((istnienia aktu)).

Byt konieczny zna wszystkie rzeczy, takie jakie są, i zna je poprzez całość ich przyczyn - a to dlatego, że poznaje On rzeczy nie poprzez rzeczy, lecz przez samego siebie z tej racji, że wszystkie pochodzą od Niego oraz, że od Niego pochodzą również ich przyczyny. W tym więc znaczeniu jest On mądry i Jego mądrość utożsamia się z Jego wiedzą. Byt konieczny jest ten, od którego pochodzi istnienie wszystkich rzeczy i ten, który dał wszystkim rzeczom konieczność istnienia, ((i nawet)) temu, co jest ponad tą koniecznością. Jest to podmiot, któremu poświęcimy książkę, jeśli czas na to pozwala. Jest to idea wyrażona w kilku wierszach Koranu, tam gdzie się mówi: „Nasz Pan jest ten, który ofiarował swoje stwarzanie wszystkim rzeczom i będzie je prowadził” ((XX, 52)) i jeszcze: „Ten, który przeznaczył, następnie prowadził” ((LXXXVII, 3)) i jeszcze: „ten, który mnie stworzył, jest tym, który mnie prowadzi” ((XXVI, 78)). Stworzenie czegoś koniecznego filozofowie nazywają „pierwszą doskonałością”, stworzenie nadwyżki ((koniecznego)) „drugą doskonałością”. Byt konieczny jest więc mędrce absolutnym.

41. Badanie wspaniałomyślności Bytu koniecznego

Pożytek i zysk, jakie jedna rzecz przynosi drugiej, są dwojakiego rodzaju: przez handel lub przez wspaniałomyślność.

Handel polega na tym, że ((człowiek)) daje rzecz i bierze za nią inną. Rzecz, którą bierze, nie zawsze jest konieczna, gdyż może być dobrą sławą, radością, modlitwą i - krótko mówiąc - jakąś rzeczą, której pragnie. Naprawdę handlem jest to wszystko, w czym zachodzi wymiana, chociaż pospółstwo nazywa i rozumie przez handel wymianę towaru na inny, a nie uznaje ((jako materii)) wymiany dobrej sławy i wdzięczności.

Lecz człowiek rozsądny wie, że każda rzecz, w stosunku do której rodzi się pragnienie, jest zyskiem.

Jeżeli chodzi o wspaniałomyślność, to jest ona tym, co nie jest celem, ani wymiany, ani wynagrodzenia, co nie dokonuje się w wymianie aktu. ((Wspaniałomyślność)) polega na tym, że dobroć pochodzi z rzeczy na mocy woli ((tej rzeczy)), a nie z jej intencji. Taki jest akt Bytu koniecznego. Jego akt jest więc absolutną wspaniałomyślnością.

42. Badanie faktu, iż dobro najwyższe i największa szczęśliwość są jednością w Bycie koniecznym, mimo że większość ludzi wyobraża sobie, że inne sprawy są przyjemniejsze

Trzeba najpierw wiedzieć, czym są przyjemność i ból. Mówimy: wszędzie tam, gdzie nie ma doznań, nie ma ani przyjemności ani bólu. Trzeba więc najpierw, aby było doznanie, które jest w nas dwojakie: jedno zmysłowe, które przychodzi z zewnątrz; drugie wyobrazeniowe i intelektualne, które pochodzą z wewnątrz. Każde z nich dzieli się na trzy rodzaje:

- 1) doznanie rzeczy zgodnej z władzą doznającą i odpowiedniej ((dla tej władzy));
- 2) doznanie rzeczy niezgodnej, szkodliwej i nieodpowiedniej;
- 3) doznawanie pośrednie, które nie jest ani jednym, ani drugim z dwóch poprzednich.

A więc przyjemność jest doznaniem czegoś odpowiedniego, ból jest doznaniem czegoś nieodpowiedniego. Jeżeli chodzi o doznanie tego, co nie jest ani jednym, ani drugim, nie jest ono ani przyjemnością ani bólem. ((Doznanie)) zgodne z władzą jest to, które wiąże się z jej aktem i. to bez trudu: ((i tak)) złości odpowiada zwycięstwo, namiętności - zadowolenie, marzeniu - nadzieja; tak samo idąc w ślad za tym porównaniem, to, co odpowiada dotykowi, powonieniu, i tak samo wzrokowi itd.

U mędrców przeważa przyjemność władz wewnętrznych, ((podczas gdy)) u ludzi przeciętnych i o małych aspiracjach, u ludzi małostkowych, przeważają przyjemności powierzchowne. Jeżeli komuś zaproponuje się: „czy chcesz słodką potrawę, godność, wielkość, znaczenie, zwycięstwo nad wrogiem?” wybierze cukier, jeżeli jest płytki, o małych aspiracjach, na poziomie dzieci i zwierząt; lecz jeżeli ma on duszę wzniosłą i szlachetną, nie poświęci żadnej uwagi przyjemności i przyjemność nie zajmie w nim

miejsca czegoś innego. Niskie aspiracje ma ktoś, w kim władze wewnętrzne są martwe, ktoś kto nie ma żadnej wiedzy o aktach władz wewnętrznych, tak jak dzieci, u których władze wewnętrzne w ogóle nie są w, akcie. Dla każdej władzy przyjemność polega na doznaniu rzeczy, na której ćwiczy się ta władza, i dla której jest utworzona w tym celu, aby ta rzecz była odpowiednia dla władzy. Lecz w tym punkcie występują trojaki różnice:

1. Różnica mocy władzy w tym sensie, że im bardziej ta władza jest szlachetna i mocna, tym bardziej szlachetna i mocna jest rzecz, która jest jej aktem.

2. Różnica, która wynika ze stopnia ujęcia i doznania w tym sensie, że każda władza, której doznanie jest mocniejsze, uzyskuje więcej przyjemności i bólu. Jeżeli są dwie władze tego samego rodzaju, lecz jedna z nich jest bardziej żywotna niż druga, doznanie tej pierwszej będzie intensywniejsze zarówno co do bólu jak i przyjemności.

3. Różnica pochodząca z różnicy tego, czego dosięga władza: im bardziej to jest silne co do przyjemności i bólu, tym bardziej władza będzie trwała w tej przyjemności i bólu.

Rzeczą najbardziej przyjemną jest ta, która realizuje i posiada mniej skłonności do niedoskonałości i do zła. Rzeczą najbardziej przykrą jest ta, która realizuje i posiada więcej skłonności do niedoskonałości i do zła, ponieważ znajduje się w rzeczy podłej. Jak można porównywać formę rzeczy słodkiej, która podpada pod zmysły, albo innych rzeczy podobnych (których doznanie jest zmysłowe, ponieważ jest to doznanie rzeczy podłej), z formą Bytu koniecznego, który dociera do ((naszej)) inteligencji - z formą, która jest najbardziej wniosła, i która wprowadza w akt moc inteligencji?

Lecz jeżeli rozważasz władzę ((z punktu widzenia władzy, a nie jej przedmiotu)), władza zmysłowa jest przyziemna i słaba (co zostanie wykazane dalej), ponieważ partycypuje w bycie przyziemnym, ponieważ bytuje dzięki narządowi cielesnemu i ponieważ za każdym razem, gdy jej doznanie przyjemności staje się intensywne, ona słabnie: na przykład, przyjemnością oka jest ((doznanie)) światła, jego przykrością - ciemność. Otóż silne światło oślepia oko i - krótko mówiąc - odczucia silne niszczą władze zmysłowe, ((podczas gdy)) najwyższe rozumienia doskonałą i wzmacniają inteligencję. Władze intelektualne bytują same przez się i nie podlegają zmianie, jak to zostanie wykazane. I bytem najbardziej zbliżonym do Bytu koniecznego jest

inteligencja, co także, zostanie wykazane. A więc nie ma żadnego porównania ((możliwego)) między władzą zmysłową a władzą intelektualną.

Otóż doznanie intelektualne i doznanie zmysłowe różnią się pod kilkoma względami.

Inteligencja ujmuje w sobie rzecz taką, jaka jest, ((podczas gdy)) zmysły nie ujmują w sobie żadnej rzeczy. W rezultacie, za każdym razem, gdy oko widzi biel, widzi wraz z nią długość, szerokość i kształt, a także ruch lub spoczynek. A więc oko nigdy nie może widzieć bieli samej w sobie i więcej lub mniej czynników bierze udział w jego doznaniu rzeczy. Może się zdarzyć, że oko widzi rzecz taką, jakiej nie ma. ((I przeciwnie)) inteligencja ujmuje rzecz w sposób oddzielony, widzi ją taką, jaka istnieje, lub w ogóle jej nie widzi. ((I gdy)) zmysły ujmują przypadłości przyziemne i zmienne, inteligencja ujmuje substancje i nie zmieniające się przypadłości. Ujmuje rzecz, z której wywodzi się wszelkie dobro, wszelki porządek i wszelka szczęśliwość. A więc jaki będzie stan szczęśliwości, która polega na tym, że inteligencja ujmuje Prawdę Pierwszą, Prawdę, z której wywodzi się wszelkie piękno, wszelki ład, wszelka wspaniałomyślność? Czy taka szczęśliwość będzie porównywalna z przyjemnościami zmysłowymi?

Lecz zdarza się często, że jakaś z tych władz doznaje przyjemności nie uświadamiając sobie tego i to z wielu powodów)):

1) albo z tego powodu, że jest to dla niej ukryte i nie docenia tego, na przykład osoba, która słyszy pieśni wzniosłe i-harmonijne, których nie jest w stanie zrozumieć, i których piękna nie jest świadoma,

2) albo z powodu zła, które pojawia się w ten sposób, że natura bytu z powodu jej kłębki doznaje pragnienia czegoś, co oddaliłoby to zło. W konsekwencji, gdy zostanie jej dana jakaś inna rzecz, nie będzie ona dla niej tak przyjemna, jak być powinna; na przykład osoba, która znajduje przyjemność w jedzeniu ziemi, która lubi rzeczy kwaśne i gorzkie, i której nie odpowiadają rzeczy osłodzone,

3) albo z powodu przyzwyczajenia lub nawyku; na przykład osoba przyzwyczała się do posiłków nieprzyjemnych, albo stało się tak, że przystosowuje się do takiego pożywienia. W rezultacie to pożywienie staje się dla niej bardziej przyjemne niż to, które jest naprawdę przyjemne,

4) albo z tego powodu, że sama władza jest słaba i nie może znieść rzeczy, która jest przyjemna; na przykład oko osłabione, dla którego światło jest nieprzyjemne; ucho osłabione, dla którego piękne i mocne pieśni są nieprzyjemne.

Wynika z tego, z racji tych przyczyn, że zdarza się nam także nie doznawać zadowolenia ((właściwego)) bytom rozumnym, ponieważ nie doceniamy tego i ponieważ nasza władza intelektualna jest słaba. Krótko mówiąc ((zdarza się nam to)) wtedy, gdy jesteśmy w ciele i gdy jesteśmy przyzwyczajeni do rzeczy zmysłowych. Zdarza się często, że rzecz przyjemna wydaje się nam nieprzyjemna z wyżej wymienionych przyczyn. Zdarza się także, że ((człowiek)) nie doznaje ani przyjemności, ani nieprzyjemności; na przykład osoba, której narządy są przytępione, i która, skoro zdarzy się jej przyjemność lub nieprzyjemność, nie odczuwa tego. Kiedy przytępienie to minie, odczuje ona ból rzeczy, która jej się przytrafiła - oparzenie lub rany.

Często zdarza się, że władza doznaje rzeczy, na której polega jej przyjemność ale nie odczuwa przyjemności wskutek przyczyny przypadkowej, na przykład choroba zwana przez lekarzy wilczym głodem, polegająca na tym, że całe ciało jest wygłodzone i wciąż osłabia się tym głodem, podczas gdy żołądek wskutek choroby nie odczuwa osłabienia albo następstw, które znosi. Lecz gdy ta przyczyna zniknie, znowu zaczyna gwałtownie odczuwać ból, ((spowodowany)) brakiem pożywienia. ((Otóż)) stan naszej duszy w tym wszechświecie jest taki sam, gdyż tkwi ona w niedoskonałości, cierpi na skutek faktu, że nie ma w niej doskonałości doskonałych bytów umysłowych. Jednak dzięki swej własnej naturze i doskonałości, w które została wyposażona, poszukuje przyjemności ((intelektualnych)). Lecz wtedy, gdy jest w ciele, nie docenia doznania przyjemności i bólu ((prawdziwego)), dozna ich, gdy będzie oddzielona od ciała.

43. Uzupełnienie wykładu na ten temat

A więc Byt konieczny jest największym znawcą największego przedmiotu wiedzy, którym jest On sam i to w najbardziej doskonały sposób wiecznego poznania z całą jego znakomitością, wielkością i subtelnością. Z tego względu jego stan szczęśliwości jest najlepszy, ((spowodowana)) przez Niego samego, gdyż nie potrzebuje On niczego z zewnątrz Siebie, co by Mu dało piękność i wielkość.

Byty, które zostały utworzone jako doskonałe, od chwili, gdy zostały stworzone, będąc czystymi Inteligencjami, nie są takie jak my - gdyż my bez przerwy odczuwamy potrzebę rzeczy zewnętrznych, jesteśmy nastawieni na rzeczy w nas wewnętrzne i związani ((z nimi)), podczas gdy te byty są skierowane do ich własnej doskonałości, która jest dla nich poznawalna. A z tego względu, że kontemplują coś z doskonałości i wspaniałości Bytu koniecznego, co odbija się w lustrze ich substancji, mają najwyższą radość i szczęśliwość. Ich szczęśliwość pochodząc od tego, co kontemplują w Bycie koniecznym, dołącza się do tej, która pochodzi z kontemplacji ich własnej doskonałości. Skierowują się wyłącznie do radości i szczęśliwości idącej z góry, ponieważ nie odwracają nigdy swych spojrzeń od tego, co w górze, w kierunku tego, co jest wobec nich niższe. Poświęciły się kontemplacji wzniosłości, a inaczej mówiąc wzniosłości i doznawaniu najwyższej szczęśliwości.

Tam nie ma nigdy smutku, gdyż przyczyną naszego smutku jest zajęcie obce ((naszej naturze)), mianowicie ból, ((związany z)) narządem ((ciała)) albo ze złym stanem narządu, i - krótko mówiąc - chodzi tam o materię, podlegającą zmianie. Otóż twój smutek nie zjawia się bez przyczyny, a wszystko to, co jest poddane przyczynie, która się pojawia, jest zmienne. Człowiek szczęśliwy, to ten, który poszukuje dla swej duszy takiego stanu, w którym uzyskałby tę szczęśliwość po opuszczeniu ciała. Jeżeli szuka on stanu przeciwnego, uzyska tylko przeciwieństwo tej szczęśliwości, mianowicie ból, mimo że nie może w danej chwili zrozumieć tego bólu, tak samo, jak ten, kto nie doświadczył bólu, wywołanego przez poparzenie ogniem, zna go tylko ze słyszenia. Jakże dobrze powiedział pierwszy w wśród mędrców, przewodnik i mistrz filozofów, Arystoteles, o tej szczęśliwości, którą Byt konieczny sam w Sobie samym i o tej w bytach, udzielanej im z Niego i przez Niego: „Jeżeli Pierwszy ze wszystkich bytów posiada wiecznie Sam z siebie tę samą ilość szczęśliwości, którą my mamy od niego w danej godzinie, gdy Go poznajemy, gdy rozmyślamy nad Jego wielkością i, gdy uświadamiamy sobie prawdę, odnoszącą się do Niego, to będzie wtedy nieograniczona szczęśliwość. Jednak ta ilość ((szczęśliwości)), którą nasz umysł pojmuje, i którą wyznacza nasze położenie, nie jest w ogóle porównywalna z tą szczęśliwością, którą On ma sam z siebie, która jest większa i cudowniejsza. Co więcej! Byt pierwszy jest szczęśliwością, która bytuje sama przez się. Tego stanu ((Bytu

pierwszego)) nie należałoby nazywać szczęśliwością. Lecz wśród znanych terminów nie ma takiego, który lepiej oddawałby to znaczenie”.

44. Badanie sposobu emanowania rzeczy z Bytu koniecznego

Ustaliliśmy przedtem, że u początku bytowania nie mogło się zdarzyć, aby z Bytu koniecznego emanowało więcej niż jeden byt. Tymczasem na świecie widzimy wiele bytów. Jednak nie może się zdarzyć, aby wszystkie posiadały tę samą godność, to znaczy, aby ich bytowanie w odniesieniu do Bytu koniecznego miało ten sam stopień i tę samą rangę. Wręcz przeciwnie, trzeba aby był byt wcześniejszy i późniejszy. Im bardziej któryś z nich jest doskonalszy, tym bardziej jego bytowanie jest rzeczywiste i tym bliżej jest Bytu koniecznego. Gdyby jednak każda rzecz miała za przyczynę jedną rzecz, te liczne rzeczy nie miałyby tej samej rangi. Przeciwnie, z dwu rzeczy, które umieściłbyś w jednym miejscu, jedna byłaby wcześniejsza, druga późniejsza. Otóż stan rzeczy jest inny, gdyż człowiek, koń, krowa na przykład, nie stanowią szeregu; daktylowiec i winorośl nie występują jedno przed drugim; biel i czerń są równe, jeżeli chodzi o rangę bytu; cztery elementy nie szeregują się jeden po drugim. Tak! Można powiedzieć, że nieba są wcześniejsze niż cztery elementy, jeżeli chodzi o ich naturę, i że ((z tego samego punktu widzenia)) cztery elementy są wcześniejsze od ciał złożonych. Nie wszystkie jednak rzeczy tak się mają. Trzeba zatem zbadać, jak to jest możliwe.

Możemy powiedzieć, że we wszystkim, co jest bytowaniem możliwym, trzeba, aby istota z porządku możliwego była inna niż ich istnienie. Jest to odwrotność tego, co powiedzieliśmy, a mianowicie, że wszystko to, czego istota z porządku możliwego jest różna od istnienia, jest bytem możliwym. Odwrotność ta jest prawdziwa na podstawie faktu, że jak powiedzieliśmy poprzednio, w Bycie koniecznym istota z porządku możliwego nie różni się od istnienia. I (powiedzieliśmy, że) w tym, co nie jest Bytem koniecznym, istnienie jest przypadłościowe. Otóż dla każdej przypadłości potrzebna jest rzecz. Jest więc potrzebna istota z porządku możliwego, aby istnienie było jej przypadłością, a to dlatego, aby w odniesieniu do tej istoty z porządku możliwości była bytem możliwym, i aby w odniesieniu do swej przyczyny była bytem koniecznym, i aby w odniesieniu do nieistnienia przyczyny nie była bytem możliwym. Ponieważ więc istnienie bytu możliwego pochodzi z Bytu koniecznego, jest on bytem, który jest jeden,

przyjąwszy, że pochodzi z Bytu koniecznego. Rozważany jednak sam w sobie, ma on inny stan. Wszystko więc to, czego byt nie jest konieczny, chociaż pochodzący z Bytu koniecznego, jest jedno. Rozważane jednak samo w sobie, jest czymś dwoistym: jego stan samej w sobie możliwości i jego stan konieczności ze względu na Pierwszy ((Byt konieczny)) w taki sposób, że sam w sobie ma stan inny niż jego stan w odniesieniu do Bytu koniecznego. I rzeczywiście, jeżeli ta rzecz jest inteligencją, na tyle, na ile poznaje Pierwszy, znajduje się w innym stanie niż wówczas, gdy poznaje sama siebie – chociaż inteligencja poznaje siebie poprzez Byt konieczny i chociaż jej byt pochodzi od Niego.

Zatem ((fakt, że)) powstaje ten aspekt wielorakości, nie powoduje, aby byt rzeczy, pochodzącej z Pierwszego, od samego początku był mnogi. Przeciwnie, byt, pochodzący od Pierwszego, w samym początku jest tylko jednym bytem. W tym jednym bycie przez odniesienie do Pierwszego i od samego początku wytwarza się wielorakość. I rzeczywiście wypada, aby ta wielorakość była przyczyną powstawania wielorakości jednej rzeczy, która pochodzi od Pierwszego, na zewnątrz Niego, i to ((w taki sposób)), że ta rzecz o tyle, o ile przez odniesienie do Pierwszego jest przyczyną rzeczy i, rozważana w innym aspekcie, jest przyczyną innej rzeczy. W taki sposób powstają rzeczy, które nie są od siebie wcześniejsze, lecz które pochodzą od jednej rzeczy, a to dlatego, że w tej jednej rzeczy jest wielorakość. ((I ona właśnie)) nie jest podobna do tej wielorakości ((pierwszej rzeczy)), będącej na tym samym stopniu w odniesieniu do Pierwszego, lecz będącej w sposób, który obejmuje wcześniejszość i późniejszość w odniesieniu do tej pierwszej rzeczy. Tak więc ta wielorakość powstaje w jednej rzeczy ((w taki sposób, że)) z tej rzeczy, ze względu na każdy z jej aspektów ((o tyle, o ile ujmuje Byt konieczny i poznaje samą siebie)) powstaje inna rzecz. Jeśli chodzi o Pierwszy ((Byt)), to w ogóle nie może się zdarzyć, aby były w Nim dwa aspekty: jeden - konieczność, inny - możliwość; jeden - pierwszy, inny - drugi, gdyż jest on absolutną Jednią. Nigdy nie może się zdarzyć, aby z Niego bezpośrednio pochodziła wielorakość, gdyż jedna część tej wielorakości nie może być przyczyną innej części.

45. Badanie stanu możliwości rzeczy i różnego stwarzania rzeczy pochodzących od Pierwszego

Oprócz Pierwszego, wszystkie rzeczy są w pewnym sensie do siebie podobne ,mianowicie ,że w jednym aspekcie są możliwe, a w innym aspekcie są konieczne. Jako

możliwe są inne niż to, że są w akcie. Zatem pod tym kątem, żadna rzecz - poza Pierwszym - nie może nie być w możności, ani nie może ((być wolna)) od rzeczy, która jest ((dla niej)) materia, ani od innej rzeczy, która jest ((dla niej)) formą. To, co jest materia, jest ((jej aspektem)) możliwości, a to, co jest formą, jest ((jej aspektem)) konieczności. W konsekwencji Jedno i ((byt)) jedyny, to Byt pierwszy. Lecz, pomijając to, zachodzi różnica w odniesieniu do rzeczy, jeżeli chodzi o istnienie i o konieczność. Możliwość istnienia jest trojakiego rodzaju:

1) to, czego byt jest jeden, chociaż zawiera się ((w nim)) możliwość, jest bytem, który jest prosty i nazywa się go inteligencją,

2) to, czego byt jest jeden, lecz jest podłożem form innych bytów, jest dwu rodzajów: jeden jest bytem, z powodu którego, gdy przyjmuje inne byty, stają się one z jego powodu podzielne. A dzieje się tak dlatego, że ten byt przyjmuje byt podzielny, ten, który jest cielesnością,

3) drugi ((jest ten, przez którego byty)) nie stają się podzielne, ponieważ nie przyjmuje on bytu podzielnego. Tym jest to, co nazywamy duszą.

Podzielność powoduje wielokrotność. Wielokrotność rzeczy wynika albo z wyznaczenia ((dokonanego przez)) inteligencję (co pochodzi z różnicy definicji) albo z wyznaczenia ((dokonanego)) tylko przez zmysły, to znaczy ((że jest to przypadek, gdy)) inteligencja nie powoduje różnicy, podczas gdy, co do tego ostatniego ((wyznaczenia przez zmysły)), jakaś część wyznaczona jest w jednym miejscu, a inna część jest w innym miejscu.

Otóż możliwość różnego rodzaju istnienia w wypadku substancji przybiera trzy formy: inteligencja, dusza i ciało.

„Inteligencją nazwaliśmy to, co nie przejmuje niczego ponad to, co ma w sobie, i czego udziela; „duszą” jest to, co przyjmuje ((coś)) od inteligencji i zarazem udziela; „ciałem” jest to, co ((przyjmuje od obydwu poprzednich)) i niczego nie udziela. Te trzy porządki obejmują wszystkie rodzaje istnienia. W ten sposób poznaliśmy te trzy formy możliwości istnienia. Teraz przejdziemy od tej możliwości istnienia do samego istnienia.

46. Badanie możliwości bytów z punktu widzenia doskonałości i niedoskonałości

Każdą rzecz która od razu posiada wszystko to, co jej potrzebne, w taki sposób, że nie brakuje jej niczego do pełnej realizacji i posiadania takiej miary, nazywamy ((czymś)) „doskonałym”.

To, co jest niedoskonałe, jest dwojakiego rodzaju:

- 1) to, czemu nie potrzeba niczego z zewnątrz, powodującego dojście do tego, co mu potrzebne, jest tym, co nazywamy ((czymś)) „wystarczającym” ((w sobie)),
- 2) to, co staje się doskonałe dzięki przyczynie zewnętrznej, jest tym, co nazywamy ((czymś)) „absolutnie niedoskonałym”.

Jeżeli chodzi o rzecz, która sama z siebie posiada wszystko to, co jej potrzebne, i która posiada nawet więcej niż ta ilość, w taki sposób, że to, czego brakuje innej rzeczy przychodzi do tej samej rzeczy od niej, nazywamy ((czymś)) „ponad doskonałym”, ponieważ przekracza doskonałość.

47. Badanie możliwości bytów z punktu widzenia dobra i zła

Używa się ((terminu)) „dobro” w dwu znaczeniach:

1. Dobro, należące do rzeczy samej w sobie w taki sposób, że jest ona dobra sama z siebie, co polega na tym, że rzecz posiada swoją doskonałość, z braku której jest niedoskonała. Jeśli rozpoznaje ona swoją niedoskonałość w pełnym doznaniu, wówczas cierpi w samej sobie.

2. Dobro, dzięki któremu inna rzecz uzyskuje więcej dobra.

Wszystkie rzeczy, które mają istnienie, są trojakiego rodzaju:

1. Byt, któremu przysługuje dobro i od którego tylko ono pochodzi.

2. Byt, który jest taki, że nie jest taki, aby nie mogło pochodzić z niego zło, i to mimo tego, że przeważa w nim dobro-pozwalające, aby ten byt był jednym a elementów dobrego porządku dobra. Takim bytem jest ogień, słońce i woda. W rezultacie słońce nie może być słońcem i istnieć jako słońce, i nie ma wtedy pożytku ze słońca, o ile nie posiada ono takiej natury, że jeśli ktoś wystawia na słońce odkrytą głowę, to ma ból głowy. ((Podobnie)) ogień nie może być ogniem, nie może nic więcej dać z siebie, nie ma z niego „ogniowego” pożytku w harmonii powszechnego dobra, o ile nie jest taki, że jeśli człowiek pobożny i mądry w niego wpadnie, to tam spłonie. ((Ponadto)) pragnienie nie może być pragnieniem i służyć swoją użytecznością, i żadnej

użyteczności nie wnosi w dobry porządek powszechnego dobra, o ile nie szkodzi komukolwiek myślącemu. ((Tak samo)) nie można obyć się bez istnienia pewnych gwiazd, ani bez pożytku ich istnienia, o ile nie są takie, że wywierają zły wpływ na pewnych ludzi i powodują zbłądzenie. Ogólnie mówiąc, zło, jakie powodują w pewnych odosobnionych jednostkach, (w takich jednostkach, które, gdyby nie istniały, nie ucierpiałby dobry porządek powszechnego dobra), nie jest równe pożytkowi, jaki wypływa z gwiazd w harmonii powszechnego dobra. A jeśli ktoś, uważa, że powinny być takie, aby wynikało z nich tylko dobro, to tak, jakby się mówiło, że powinny być inne i ((stanowią część)) pierwszego rodzaju ((bytów)). Jest to tak, jakby ktoś mówił, że ogień nie powinien być ogniem, że Saturn nie powinien być Saturnem, i że ten drugi rodzaj nie powinien istnieć.

3. Jeżeli chodzi o trzeci rodzaj, to jest nim ten, w którym zło przeważa ((nad dobrem)).

Trzeba, abyśmy przeanalizowali stan tych trzech kategorii pod tym kątem widzenia: czy trzeba, aby istniały; która winna istnieć?

48. Badanie stanu ciał: jak mogą bytować, skoro są złożone?

Ciało, gdy istnieje, jest:

1) albo ciałem, które ma jedną naturę - nazywa się ciałem prostym,

2) albo ciałem, które nie ma jednej natury, lecz jest złożone z wielu ciał lub z wielu natur w taki sposób, że z jego złożenia wynika pożytek, którego nie ma ciało proste (na przykład atrament, który jako mieszanina jest użyteczny, czego nie ma ani siarczan żelaza ani dębiana). Lecz chociaż to, co złożone, spełnia działanie, którego nie ma w tym prostym, to ostatnie ((jednak)) jest zasadą i jest wcześniejsze od tego, co złożone. A istnienie przysługuje w pierwszym rzędzie temu, co proste, później temu, co złożone.

Jeżeli chodzi o podział dokonany przez inteligencję, to ((ciało)) proste jest dwojakiemu rodzajowi: jedno jest tym, co powoduje takie złożenie, że łączy się z czymś podobnym sobie w celu utworzenia złożenia, i że z tych dwóch pochodzi coś innego rodzaju; drugie jest proste i nie powoduje żadnego złożenia, a swoją własną doskonałość uzyskało od samego początku istnienia.

49. Badanie faktu, który powoduje, że ciała podlegające złożeniu są takie, jakie są.

Badanie ich stanu

Naprawdę ciała podlegające złożeniu są zdolne do poruszania się z jednego miejsca w drugie. Gdy jest ruch, jest kierunek. W konsekwencji ciała są powodem kierunku. Kierunek nie jest rzeczą pomyślaną, taką aby zmysły nie mogły go określić. Faktycznie, jeżeli byłby rzeczą, której zmysły nie mogą wskazać, nie byłoby ruchu. Otóż kierunek jest rzeczą, którą wskazuje się zmysłami i która istnieje ((realnie)). Zatem nie może się zdarzyć, aby był jakiś kierunek nieskończony w taki sposób, że nie jest ograniczony ani w górę, ani w dół, gdyż wykazaliśmy, że wymiary mają granice.

Z drugiej strony, gdyby „dół” nie był czymś do czego możesz dotrzeć, lecz czymś, do czego nigdy nie można dojść, nie byłoby rzeczy, na którą można by wskazać. W konsekwencji każde miejsce przestrzeni byłoby „dołem”. Otóż każde ((miejsce przestrzeni)) byłoby podobne. Zatem wszystkie rzeczy w jakimkolwiek miejscu przestrzeni znajdowałyby się w ten sposób „w dole” i żadna nie byłaby niżej od innej. Z drugiej strony nie może się zdarzyć, aby rzecz stanowiła „górze” w tym kierunku ((w dół)), ponieważ „dół” nie jest „górzą”. Najniżej i najwyżej mogą istnieć tylko wtedy, gdy jedno jest bliżej „dołu”, a drugie jest od niego bardziej oddalone. Jeśli „dół” nie jest czymś realnym - lecz „dołem” absolutnym - wówczas nie ma ani bliżej ani dalej, ani podobniejszego ani mniej podobnego. Krótko mówiąc, jeśli przy pomocy zmysłów nie można wskazać „dołu”, to jak można mówić „na” w stosunku do „dołu”? Zatem „górze” i „dół”, to coś realnie istniejącego i skończonego. Są to przynajmniej granice wymiarów i znajdują się na krańcach przeciwieństw, ponieważ „dół” jest krańcowo przeciwstawny „górze”, podobnie jak inne kierunki. W konsekwencji trzeba więc wiedzieć, jak jest możliwe to przeciwieństwo kierunków.

50. Badanie faktu, dzięki któremu te kierunki mogą być różne

Nie może się zdarzyć, aby przeciwieństwo tych przeciwstawnych kierunków było realne, i aby one istniały w próżni lub w ciele, ponieważ każde miejsce w próżni jest takie same jak inne, i ponieważ ((z drugiej strony i)) w ciele natura każdego ograniczenia jest taka sama, jak innego ograniczenia. Wobec tego nie może tu być przeciwstawienia natury kierunków w taki sposób, aby jeden kierunek był „z dołu” a drugi „z góry”, jeżeli nie dzieje się to wskutek przyczyny zewnętrznej w taki sposób, że

wyobraźnia powoduje, iż jeden kierunek prowadzi w dół, a drugi w górę, i że w takim wypadku są rzeczy w dole i w górze ((rzeczy określające te kierunki)), jak również inne kierunki, i że są określone miejsca w próżni i w ciele - co jest absurdem. Zatem w jednolitej próżni nie ma przeciwstawnych kierunków. Próżnia nie jest „dwupostaciowa”, lecz pełnia i ciało mogą to mieć.

Mówimy ponadto, że nigdy także nie może się zdarzyć, aby dwa ciała były przyczyną dwu kierunków, ponieważ nasuwa się następujące zagadnienie: każde ciało ma kierunek przeciwny do kierunku drugiego ciała - a to oznacza całkiem coś innego niż gdybyś powiedział; jedno ciało jest przeciwstawne wobec drugiego - wyobraźnia bowiem dopuszcza, abyś pomieszał dwa ciała i abyś skierował je w jednym i tym samym kierunku. Tak więc zaniknęła dwukierunkowość, a nie zniknęła dwucieleśność.

Ponadto, jeśli przestawisz dwa kierunki, dwucieleśność bytuje, nie bytują dwa kierunki. Krótko mówiąc, nie możesz sobie wyobrazić pomieszczenia dwu kierunków, ale możesz sobie wyobrazić pomieszczenie dwu ciał. Zatem dwucieleśność jest czymś innym niż dwukierunkowość. Jednak więc możesz przyjąć stan inny niż cieleśność, zajmujący miejsce tych dwu ciał. W każdym razie jest potrzebny stan związany z wymiarami i ilością. Jeżeli przyczyną dwu kierunków byłaby dwucieleśność, zakładałbym jedno istniejące ciało i wymiary, które dzielą te dwa ciała ((gdyż między dwoma kierunkami jest zawsze jeden wymiar)). Mógłbym usunąć jedno ciało i zastąpić je innym. W tym wypadku, nie ulega wątpliwości, że pozostałyby dwa kierunki, jeden zmierzający do bytującego ciała, a drugi zmierzający w przeciwną stronę, obydwie wobec siebie przeciwstawne w każdym stanie przyczynowania. W konsekwencji niepotrzebne są dwa ciała, aby pojawiły się dwa kierunki.

W ten sposób dowiedzieliśmy się, że przeciwstawne kierunki nie mogą istnieć ani w próżni (zakładając, że próżnia istnieje), ani dzięki dwom ciałom w czymś pełnym. W konsekwencji, kierunki przeciwstawne będą wyznaczone przez jedno ciało. I nie może się zdarzyć, aby były dwa przeciwstawne kierunki, wyznaczone przez dwa ciała, a tym mniej, aby oddalenie lub zbliżenie dwu kierunków było identyczne w odniesieniu do tego ciała ((jedynego, które wyznacza kierunki)). W przeciwnym razie nie byłoby między nimi przeciwieństwa ani wskutek ciała ani wskutek oddalenia, czy zbliżenia. Nie byłoby więc przeciwstawności natury albo gatunku. W konsekwencji jest

niezbędne, aby przeciwstawność kierunków była wyznaczona przez oddalenie albo przez zbliżenie w stosunku do tego ciała.

Nie może też się zdarzyć, aby - jak to się mówi - ich przeciwstawność wynikała z tego, że jedno ma taki kierunek, a drugie inny, ponieważ nam chodzi w ogóle o kierunek, a nie ma wcześniejszego kierunku w stosunku do danego kierunku w taki sposób, że jest kierunek ((wychodzący)) z danego kierunku i kierunek w tym samym kierunku. Wszelkie zatem zbliżenie do obwodów, otaczających dane ciało, będzie takie same, i również ((będzie takie same)) oddalenie. I trzeba, aby naturalne przeciwstawienie kierunków nie było wyznaczone przez obwody tego ciała, założywszy, że nie ma naturalnej różnicy między obwodami ciała. Otóż, skoro kierunki są ograniczone, to trzeba, aby oddalenie i zbliżenie były ograniczone. Jeżeli obwody ciała mają jedną i tę samą naturę, to oddalenie jest możliwe w odniesieniu do wszystkich obwodów; tak samo zbliżenie w odniesieniu do każdego obwodu, aby rzeczywiście powstawało ograniczenie. Wobec tego możliwe są tylko dwa przypadki: to ciało, ((które wyznacza kierunki, znajduje się)) albo na obwodzie albo w centrum. Jeśli znajduje się w centrum, w tych samych warunkach co i centrum w odniesieniu do obwodu, wówczas zbliżenie będzie ograniczone, ale oddalenie nie. W rezultacie wokół centrum można narysować wiele obwodów dużych i małych. Zatem wyznaczenie kierunków nie ma źródła w samym centrum, czyli jak powiedzieliśmy, kierunki mogą być zdeterminowane przez jedno ciało. Trzeba więc, aby to ciało znajdowało się na obwodzie ((a nie w centrum)), gdyż kiedy znajduje się na obwodzie, wówczas centrum jest już wyznaczone przez nie. Każdy więc określony krąg ma określone centrum.

Wynika z tego, że kierunki ciał prostych i głównych, są dwa:

1) jeden jest zbliżeniem w stosunku do obwodu (tego ciała, które wyznacza kierunki

2) drugi jest oddaleniem od obwodu w kierunku centrum. A to ciało, ((które determinuje kierunki)), winno być wcześniejsze w stosunku do innych ciał, podlegających ruchowi prostolinijnemu w taki sposób, że to ciało jest dla nich miejscem i kierunkiem. Nigdy nie może się zdarzyć, aby to ciało miało ruch prostolinijny. W przeciwnym razie jakieś inne ciało musiałoby mu wyznaczyć kierunek.

W ten sposób stało się oczywiste, że ciała podlegające złożeniu muszą mieć kierunki. A kierunki muszą mieć ciało., które obejmuje wszystkie ciała.

51. Badanie faktu, że ciała proste, wchodzące w złożenie, muszą mieć naturę wprawiającą je w ruch, i że ich ruch powinien być prostoliniijny

Ciała wchodzące w złożenie, z konieczności podlegają ruchowi ze strony poruszyciela w celu łączenia się i osiągnięcia złożenia. Jeśli mają naturalną skłonność w tym kierunku, gdzie następuje złożenie, wówczas ruch wytwarza się w ich naturze, gdyż to, co ma skłonność w jakimś kierunku, kieruje się tam, o ile nie zachodzi przeszkoda. Jeśli się tam nie kieruje, to dlatego, że nie ma skłonności. Otóż, jeżeli te ciała nie mają naturalnej skłonności, lecz mają tę skłonność skądinąd, to i tak w ich naturze jest ruch. Jeśli z drugiej strony nie mają skłonności do żadnego miejsca, to trzeba z konieczności, aby były wprawione w ruch przez poruszyciela - i ten ruch zachodzi w określonym czasie. Faktycznie, każdy ruch zachodzi w określonym czasie, ponieważ cała ilość ruchu jest wymiarem, a każdy wymiar jest podzielny i ruch w części wcześniejszej ((wymiaru)) jest wcześniejszy od ruchu w części późniejszej. Wcześniejszość, z którą nie może współistnieć późniejszość, nie jest wcześniejszością „jednego” w odniesieniu do „dwu”, wcześniejszość, która nie przeszkadza, aby „jedno” współistniało z „dwoma”. Jest to wcześniejszość łącząca się z późniejszością innej części. Pomiedzy początkiem ((części)) wcześniejszej i końcem ((części)) późniejszej znajduje się ilość wyznaczająca szybkość lub powolność ruchu. Według tej miary można dzielić wymiar, a według połowy tej miary, połowę tego wymiaru - co ((zawsze)) jest ilością, ((ilością)) podzielną na dwa. W przeciwnym razie może się zdarzyć, że między początkiem ((części, gdzie powstaje ruch)), a środkiem ((odcinka)) nie można by stwierdzić żadnego ruchu, oraz że między początkiem i końcem ruch byłby dwa razy większy. W rezultacie fakt, że jest on „dwa razy większy” nie wynikałby z faktu, że jest ruchem, gdyż ruch sam w sobie nie należy do kategorii ilości z tego względu, że stawiając pytanie „ile” w odniesieniu do ruchu mamy na myśli miejsce, albo to, co znajduje się między początkiem i końcem ((ruchu)). Przykład pierwszy przypadku: przebiegnięcie pięciu kilometrów⁶⁹. Przykład drugiego: marsz w ciągu godziny. Marsz jako taki nie

⁶⁹ Awicenna użył tu terminu „une parasange”, który oznacza miarę długości, a mianowicie odległość pięciu kilometrów. (Tłumacz francuski podaje, że „parasange” oznacza długość 6240 metrów).

może być oceniany bez tych dwu ilości. Ruch zatem ma dwie ilości, które są wobec niego zewnętrzne:

1) miara ((długości)) drogi, (o czym nie mamy wiele do powiedzenia, ponieważ może się zdarzyć, że drogę między początkiem a wyżej wymienionym końcem można przebyć szybszym ruchem, a krótszą drogę ruchem powolniejszym w taki sposób, że dwie drogi będą różne, podczas gdy ilość między początkiem i końcem pozostanie ta sama);

2) jest to więc inna ilość ((niż „wymiar”)) dla ruchu: ilość, którą nazywa się „czas”.

Jeśli ktoś wątpi i wyobraża sobie, że ta ilość ((czas)) jest wielkością poruszającego się, trzeba, aby dwaj różni poruszający się, jeden wielki a drugi mały, nie byli nigdy równi co do tej ilości.

Jeśli ktoś wątpi i powie: „ta ilość jest szybkością i powolnością”, to trzeba, aby wszystko, co jest równe pod względem szybkości, było równe co do tej ilości. Zatem trzeba, aby każdy ruch, od rana do wieczora, zawsze o tej samej szybkości, był równy jego części co do ilości, gdyż są równe w szybkości.

A jeśli ktoś powie: „Dlaczego ta ilość jest zawsze ilością ruchu?”, odpowiemy: „Ponieważ to, co było przedtem i już teraz nie jest, zniknęło, a to, co nastąpi, będzie później -a to właśnie jest zmianą i ruchem. Ta ilość jest tym w rzeczy, o czym mówiliśmy, że jest ((z konieczności)) czymś związanym z wcześniejszością i późniejszością. Wcześniejszość jest stanem rzeczy aktualnie jeszcze nie istniejącym - powstającym tylko w wyniku ruchu”. W ((części dzieła)) o fizyce zostanie wykazane, że ten ruch może być tylko ruchem w miejscu. Tak więc jest oczywiste, że ruch zachodzi w czasie.

Nigdy nie może się zdarzyć, aby ruch się nie dzielił. W przeciwnym, razie odległość byłaby niepodzielna. Otóż wykazaliśmy, że to byłoby absurdem. Nigdy też - nie może się zdarzyć, aby czas był niepodzielny. W przeciwnym razie przebyłoby się w tym czasie niepodzielny odcinek. W rezultacie jeśli ten odcinek jest podzielny, ((przebycie)) połowy ((tego odcinka)) zachodzi w połowie czasu. Wobec tego czas jest podzielny i niepodzielny. Skoro tak się rzeczy mają, czas może być tylko podzielny.

Jeżeli wprawiasz w ruch jakąś rzecz, mającą skłonność w odniesieniu do swego poruszydela, - to znaczy, że stawia opór ((swemu poruszydelowi)) i nie poddaje się łatwo ruchowi oraz buntuje się - wówczas im większą ma skłonność, tym bardziej się buntuje. A im bardziej się buntuje, tym powolniejszy jest jej ruch. A im powolniejszy jest jej ruch, tym bardziej wydłuża się czas tego ruchu, gdyż szybko poruszający się jest ten, kto przebywa długą drogę w krótkim czasie, a wolniej poruszający się jest ten, kto przebywa krótszą drogę w dłuższym czasie. Przyjmijmy więc czas, w którym porusza się coś nie mającego żadnej skłonności, i czas, w którym porusza się coś mającego skłonność: nikt nie wątpi, że czas kogoś, kto posiada skłonność, jest dłuższy, i że czas kogoś, kto nie posiada skłonności, jest częścią czasu kogoś, kto posiada skłonność.

Jeśli wyobrazimy sobie inną rzecz, mającą skłonność, i która stawia mniejszy opór niż poprzednia rzecz mająca skłonność; (jeśli wyobrazimy sobie)), że ten sam poruszydca ((także rzeczy poprzedniej)) wprawia w ruch tę drugą rzecz, i że ta sama rzecz porusza się w tym samym czasie, co i poruszający, w którym nie ma żadnego oporu, wówczas ruch ((rzeczy)) opierającej się i ((tej)), która nie stawia oporu, ((ruch)) pochodzący od. tego samego poruszydela, dokona się podczas tego samego ((trwania)) czasu - co jest absurdem. Zatem jest nieuniknione, że to, co nie stawia oporu, nie porusza się, albo porusza się w czasie niepodzielnym, albo ((co więcej)) nie porusza się w czasie. Lecz czas nie jest niepodzielny, i to byłoby absurdem. Wobec tego winien stać w miejscu.

Otóż we wszystkim, co się porusza, w jakikolwiek sposób by się to działo, trzeba, aby była skłonność albo do miejsca, ku któremu się kieruje, albo do innego miejsca. Skoro każde ciało w sposób naturalny zajmuje miejsce, zatem musi mieć skłonność tylko do tego miejsca, gdyż jeśli porusza się w kierunku innego miejsca, to dlatego, że tego miejsca wymaga jego natura - i to właśnie miejsce jest jego miejscem naturalnym, a nie poprzednie, ponieważ natura prosta nie może mieć naturalnej skłonności do dwu miejsc, i ponieważ, jak już powiedzieliśmy, z jednej natury wypływa tylko jedna właściwość. A więc skoro skłonność tego ciała kieruje się do swego naturalnego miejsca, jest niemożliwe, aby jego ((ruch)) był inny niż prostoliniowy. I faktycznie, jeśli się odwraca, to skłonność nie kieruje do tego miejsca, lecz od tego miejsca, i będzie wobec niego przeciwna oraz będzie się mu przeciwstawiała. Skoro więc zasadnicze

kierunki są dwa - jeden do obwodu, a drugi do centrum - to ruch tych ciał, podlegających złożeniu i zmianie, zwraca się albo do obwodu pierwszego ciała, albo do centrum tego samego ciała.

52. Badanie ruchu tego innego ciała, które jest pierwsze, ((ruchu)) który powinien zachodzić i jaki powinien być; czy jego poruszyciel działa przez naturę, czy przez wolę?

Otóż to pierwsze ciało powinno mieć bezwzględnie jedno położenie i obejmować inne ciała, położenie, które nie może być wynikiem następujących dwu przypadków: albo każda z części, które wyobrażamy sobie w tym ciele, powinna mieć z natury to samo położenie w taki sposób, aby można było je określić ((jedynym określeniem)); albo nie może się to zdarzyć, (to znaczy nie może się zdarzyć ((aby dana części)) miała to samo położenie, co część sąsiednia). Jeśli to nigdy nie może się zdarzyć, to różne części będą miały różne natury, a to ciało nie będzie proste, lecz złożone. Jeśli to się zdarza, wówczas to ciało porusza się wokół tego samego położenia. Otóż powiedzieliśmy już, że wszystko, co podlega ruchowi, musi mieć skłonność z natury. Zatem to ciało posiada w swej naturze skłonność. Ale nigdy nie może się zdarzyć, aby ta skłonność była prostolinijna. W przeciwnym razie musiałyby mieć kierunek wcześniejszy od samego siebie. Wobec tego ((pierwsze ciało)) ma skłonność do ruchu kolistego zawsze w tym samym miejscu.

Nigdy nie może się zdarzyć, aby ciało proste i posiadające jedną naturę miało ruch kolisty ((wynikający)) z jego natury, a nie z jego woli, gdyż ruch naturalny jest naturalnym przejściem z aktualnego stanu do innego. W rezultacie, jeśli natura znajduje się we właściwym sobie stanie i jest tam tak, jak być powinna, wówczas wcale nie pragnie odłączyć się od niego. I od momentu, w którym nie pragnie oddzielić się od tego ((aktualnego)) stanu, nie ma wcale ruchu naturalnego, ponieważ wprawianie się w ruch polega na dążeniu do odłączenia się i na tym, że ten stan ((aktualny)) nie jest dla niej naturalny. A skoro ten stan nie odpowiada jej naturze, wówczas to powoduje oddalenie się od tego ciała, to znaczy nie dąży ku niemu ani go nie przywraca temu ciału. Każdy jednak stan, który oddala ruch kolisty od ciała, przywraca mu go ponownie. W tym wypadku oddalenie powoduje przywrócenie. Wobec tego ruch kolisty nie pochodzący z zewnątrz wypływa z woli, a " nie tylko z natury. A więc ((pierwsze)) ciało porusza się przez wolę.

53. Badanie faktu, że ten poruszyciel nie jest bytem intelektualnym, ((że jest))
wolny od zmian i znajomości stanu obecnego, przeszłego i przyszłego

Zostało wykazane, że każda rzecz pochodzi od swej przyczyny tylko wtedy, gdy to jest koniecznością, i zostało stwierdzone, że skutek ((pochodzący)) od. rzeczy stalej znajduje się ((zawsze)) w tym samym stanie, ((podczas gdy)) żaden ruch nie pozostaje w tym samym stanie. W rezultacie ruch od jednego punktu do drugiego jest tym samym ruchem, co ruch od drugiego do trzeciego. I jeśli z jakiejś rzeczy wypływa pierwszy z tych dwóch ruchów, wówczas z tej samej rzeczy, znajdującej się w tym samym stanie, nie pochodzi drugi z tych dwóch ruchów. W ogóle dany ruch nie jest lepszy od drugiego, gdy zdąża do początku lub do końca. Zatem rzecz nie może znajdować się w tym samym stanie: albo powinna być w innym miejscu - i tęskniąc za nim przenosi się z jednego miejsca w drugie; albo powinna przejść z jednej jakości w drugą - i tak w różny sposób powoduje się zmianę rzeczy, która jeżeli była najpierw ciepła, to potem ulega ochłodzeniu; albo powinna przejść od jednego aktu woli do drugiego. Krótko mówiąc, trzeba stanu, który się zmienia. A jeśli rzecz pozostaje w tym samym stanie, wówczas nie zachodzi zmiana. Jeśli stan tej rzeczy przejawia się w jednym miejscu, nie pojawi się w innym miejscu, chyba że przyczyna będzie w podłożu ruchu. W konsekwencji trzeba, aby poruszyciel przeszedł z jednego stanu w drugi. Jeśli chodzi o ruch dobrowolny, trzeba, aby dokonana się zmiana jednego aktu woli w drugi, gdy chce przejść z jednego miejsca w drugie i gdy dalej chce przejść z tego w inne miejsce.

Jeśli wola poruszyciela nie jest wolą szczegółową, nie wyniknie dobrowolny ruch szczegółowy. ((W takim przypadku)) przyczyna drugiego aktu woli będzie ta sama, co i pierwszego, ((wymagająca)) na przykład tej ciągłości, która ((polega na)) przenoszeniu się stąd tam. Jeśli nastąpi ten akt woli i ((ciało)) zostanie przeniesione stąd tam, pierwszy akt woli będzie ((zawsze)) występował jako bardziej realny - takie są nasze dobrowolne ruchy. Jeśli chodzi o ciało, to nie posiada ono jako ciało żadnej woli, gdyż wola przysługuje tylko poruszycielowi ciała. W rezultacie dla wszystkiego, co się porusza, potrzeba rzeczy innej niż to co go wprawia w ruch. Zatem poruszyciel pierwszego ciała nie jest ani intelektualny, ani naturalny, lecz duchowy. Rzeczy, które są takie, nazywamy "duszami".

54. Badanie stanu ciała, które nie podlega ani zmianie, ani powstawaniu i niszczeniu, oraz ciała, które im podlega

Ciało, którego forma nie oddziela się od swej materii, nie podlega wcale powstawaniu i niszczeniu, odwrotnie niż ciało, którego forma może oddzielić się od swej materii. Skoro w ciele materia nie może pozostawać bez formy, trzeba aby jej materia utraciwszy jedną formę przeszła pod inną formę cielesną. W konsekwencji ((w takim przypadku)) dla tego ciała potrzeba innego ciała, którego natura jest wobec niego przeciwna ((tzn. wobec pierwszego ciała, którego forma zniknęła)), i trzeba, aby obydwa podlegały ruchowi prostolinijnemu. W rezultacie kiedy zmienia się natura ((pierwszego ciała)), nie może ono pozostać w tym samym miejscu i w związku z tym jego natura szuka sobie innego miejsca. W konsekwencji ciało, w naturze którego nie istnieje ruch prostolinijny, nie podlega powstawaniu ani niszczeniu. Gdyby mogło się zdarzyć, że podlega powstawaniu i niszczeniu, z konieczności musiałoby przyjąć ruch prosty i szukać kierunku. Zatem ciała podlegające powstawaniu i niszczeniu muszą znajdować się wewnątrz ciała, które nie podlega nigdy powstawaniu i niszczeniu, aby to ciało było dla nich kierunkiem. Nigdy nie może się zdarzyć, aby ((z wyjątkiem pierwszego ciała)) były dwa miejsca i aby ciało ((było)) w każdym z tych miejsc - ciało, które byłoby kierunkiem dla ((pierwszego)) ciała. W przeciwnym razie, między tymi dwoma ciałami ((zewnętrznymi)) byłaby odległość wyznaczająca dwa kierunki, jeden ku jednemu z ciał, drugi ku drugiemu - co, jak powiedzieliśmy, jest niemożliwe. Zatem na zewnątrz ciała, które wyznacza kierunek, nie może być innego ciała, które czyniłoby to samo. Wszystkie więc inne ciała są otoczone pierwszym ciałem. Zatem ciała podlegające powstawaniu i niszczeniu muszą być nim objęte. I gdyby nawet istniało ciało nie podlegające powstawaniu i niszczeniu, musiałoby być także w nim zawarte. Wszystkie ciała muszą być takie same ((co do materii)) - co obszerniej i inaczej wyjaśnimy w księdze „Fizyki”.

Wiadomo więc, że materia ciał, które podlegają powstawaniu i niszczeniu jest wspólna, a nie szczegółowa dla ((danego)) ciała. Jednak materia ((właściwa dla)) formy ciała, które nie podlega powstawaniu i niszczeniu, nie może być wspólna, i nie może być w niej możliwości nabycia innej formy. W przeciwnym razie ta ((szczęgółowa)) forma nie wynikałaby z konieczności z jej natury. Otóż nigdy nie może się zdarzyć, aby

była inna forma i aby ta forma została jej nadana przez spotkaną przyczynę (której mogłaby nie spotkać). W rezultacie, jeżeli nie należy do natury tej materii, aby spotkała inną przyczynę niż ta, to natura tej materii byłaby przeciwna naturze materii wspólnej. Jeżeli ((z drugiej strony)) to należałoby do jej natury, wówczas byłoby możliwe wszystko, co uważałbyś za zgodne z naturą materii ciała. A więc nie byłoby niemożliwe, aby ta materia posiadała nie tę, lecz inną formę, nawet gdyby ta przyczyna nie istniała. Nie byłoby więc niemożliwe, gdybyśmy powiedzieli, że był czas, albo będzie czas, kiedy ta materia nie miała, albo nie będzie miała tej formy. W konsekwencji ((pierwsze)) ciało podlegałoby z natury powstawaniu i niszczeniu, co jest niemożliwe.

55. Badanie faktu, że wszystko, co się odnawia lub zmienia, musi mieć przyczynę nieskończone; badanie stanu możliwości tych przyczyn

Znany jest fakt, że wszystko, co się odnawia lub zmienia, musi mieć przyczynę. Jeżeli chodzi o fakt, że te przyczyny są nieskończone i że są już w przeszłości, zostanie dowiedzione w tym, co powiemy.

Wiadomo już, że za każdym razem, gdy przyczyna istnieje w akcie, również rzecz, której ta przyczyna jest przyczyną, istnieje podobnie. W konsekwencji, gdy rzecz nie istnieje i gdy przyczyna ((tym bardziej)) nie istnieje w akcie, albo przyczyna w ogóle nie istnieje, albo istnieje nie będąc jeszcze przyczyną ((w akcie)), lecz w stanie, który nadszedłszy uczyni ją przyczyną ((w akcie)) - a warunki tego stanu są te same, gdyż i ten stan musi mieć swoją przyczynę - i tak postępując nie znajdzie się zatrzymania w jakimś punkcie. Nigdy nie może się zdarzyć, aby te przyczyny znajdowały się razem i w tym samym miejscu, i żeby równocześnie były nieskończone. Trzeba więc, aby były wcześniejsze i późniejsze. Tutaj jednak powstaje wątpliwość .

1. Jeśli czas wcześniejszy w stosunku, do każdej przyczyny jest niepodzielny, ten czas będzie złożony, z niepodzielnych elementów. W przeciwnym razie przyczyny nie łączyłyby się wzajemnie i pomiędzy nimi byłyby odcinki czasu. A jeśliby się nie łączyły, jakże jedna mogłaby być przyczyną drugiej?

2. Jeśli ((z drugiej strony)) ten czas jest podzielny, dlaczego ta przyczyna istnieje w przeciągu danego czasu, pod koniec którego jakaś rzecz pochodzi z tej przyczyny? ((i dlaczego ta rzecz)) nie pojawiła się od początku ((tego czasu))?

56. Badanie tego punktu wątpliwości. Jak należy ją rozwiązać? Dowodzenie faktu, że przyczyną ((tego rozwiązania)) jest ruch

Jeśli ruch byłby czymś innym niż przechodzenie z jednego stanu w drugi, nie od razu, lecz w sposób ciągły i przez trwanie, nie można by było rozwiązać tej trudności. Otóż ruch rozwiązuje tę trudność.

Ruch jest samą w sobie przyczyną dwu rzeczy:

1. Rzeczy wynikającej z samego ruchu lub z kierunku ruchu -rzeczy, która trwa .dalej i która nie jest nie kontynuowana w taki sposób, aby w każdej godzinie miała początek; na przykład poruszająca się lampa i zbliżająca się ciągle, powoli, zwiększając nieprzerwanie i powoli światło.

2. Tego, co powoduje zbliżanie się przyczyn do rzeczy; na przykład ruch przenosi A w kierunku B i wprawia B w stan, dzięki któremu powstaje działanie wywołane przez B, tak że B styka się z inną rzeczą, nie znajdującą się blisko niego. W konsekwencji dzięki ruchowi B styka się z tą-rzeczą i spełnia to działanie.

Tak zatem znika wątpliwość dzięki faktowi, że gdy przyczyna zaczyna istnieć, czas jej ruchu w kierunku podłoża jej działania, albo czas ruchu podłoża jej działania w jej kierunku ((przyczyny)), albo czas ruchu innej rzeczy mającej zetknąć się z nimi dwoma ((tzn. z przyczyną i jej skutkiem)), aby umożliwić oddziaływanie jednego na drugie, jest tym samym czasem, w którym zachodzi opóźnienie.

Potrzebny jest ruch wiążący wszystkie ((inne)) ruchy i zapewniający im ciągłość, ruch. nieodłączny - ruch, który jest właściwy Ciału pierwszemu. Gdyby więc-nie było ruchu ciągłego, wiążącego jedną przyczynę z drugą, mogłoby się zdarzyć rozłączenie. A więc nie istniałaby rzecz potrzebująca przyczyn wcześniejszych.

57. Badanie przyczyny ruchu kolistego, który w przypadku ciała prostego i pierwszego powinien być ciągły nie ze względu na istnienie ciał niższych, które są poniżej niego

Wykazano, że przyczyną tego ruchu jest wola, a nie natura. Każda wola jest albo intelektualna albo cielesno-zmysłowa. Ta druga jest dwojakiego rodzaju: albo jest wolą ((dążącą)) do uzyskania tego, co odpowiednie, tego, co przypada ciału (tę władzę, którą ujawnia ta wola, nazywamy „pragnieniem”), albo jest wolą ((która dąży)) do uniknięcia

i pokonania tego, co nie odpowiada ciału (tę władzę, którą ujawnia ta wola, nazywamy „gniewem”). Każde ciało, które nie obawia się zniszczenia i nie ma potrzeby rozwijania się, albo krótko mówiąc, pomocy płynącej z zewnątrz, nie posiada ani gniewu, ani pragnienia. Zatem ruch kolisty właściwy Ciału pierwszemu nie wynika ani z pragnienia, ani z gniewu. Pochodzi on więc z inteligencji. Każdy intelektualny cel polega albo na tym, że ((podmiot)) wytwarza jakąś rzecz, albo na tym, że ((podmiot)) podlega jakiejś rzeczy. We wszystkim, co ma na celu wytworzenie rzeczy, ten cel jest przyczyną jej przyczynowania (jak to poprzednio wykazano) i ((przyczyną)) doskonałości jej mocy w taki sposób, że potrzebuje tej przyczyny ((która jest celem)). Krótko mówiąc potrzeba mu rzeczy, aby przez tę rzecz stał się lepszy niż gdyby ta rzecz nie istniała.

Powiedzenie: „czynienie dobra jest dobrem” stanowi część znanych przesłanek tego, czego wszyscy ludzie powinni nauczać. Jeśli jednak sprawisz przejście tego ze stanu ((powszechnie)) znanego do stanu prawdziwego, wówczas w podmiocie i we właściwości tej przesłanki znajdują się warunki, które należy znać:

1) są dwa sposoby czynienia dobra: jeden, czynienia dobra absolutnie; drugi, czynienia dobra przez wolę. Otóż każdy, kto czyni dobro .przez wolę i ze względu na cel, znajduje się w znanym nam stanie, mianowicie że dobro pochodzące od niego jest na pewno dobrem. Jeżeli chodzi o jego cel, to wynika on ze ((stanu)) niedoskonałości. Lecz to, co czyni dobro absolutnie, bez obowiązku i konieczności celu, jest Dobrem doskonałym;

2) jeżeli chodzi o dobro, które jest właściwością ((tej przesłanki: „czynienie dobra jest dobrem”)), to zawiera ono dwa znaczenia: dobra samego w sobie i dobra dla kogoś. Nie ulega wątpliwości, że dobro jest dobrem samym w sobie, tak jak pocernianie jest pocernianiem. Otóż jest wiele rzeczy, które są dobre same w sobie, lecz które w odniesieniu do jakiejś innej rzeczy świadczą o niedoskonałości; na przykład leczenie się i usuwanie z siebie choroby wskazuje na potrzebę duszy usunięcia z niej nieszczęścia.

Jeżeli rozważa się dobro jako dobro, wykrywa się w nim odniesienie do dwu rzeczy: jedno do tego, kto czyni dobro, drugie do tego, kto je przyjmuje.-

a. Nie ulega wątpliwości, że dla kogoś, kto odbiera dobro, to dobro jest równocześnie dobrem i znakiem niedoskonałości, gdyż jeśli ((ktoś, kto odbiera dobro)) byłby doskonały, wówczas nie potrzebowałby otrzymywania dobra z zewnątrz.

b. Dla kogoś, kto czyni dobro ze względu na cel i obowiązek, nie jest konieczne, aby dobro było dobrem. Nie jest bowiem dobrem ani to, co trzeba czynić, aby było dobrem, ani to, co trzeba czynić z obowiązku, płynącego z zewnątrz, aby to było dobrem. Przeciwnie, byt ((kogoś, kto czyni dobro)) powinien być taki w swej mocy i w dobru, aby był dla innej rzeczy mocą i dobrem z niego pochodzącym, i nie dlatego, że jest obowiązek czynienia go lub że działa ((pod wpływem)) rzeczy, ((wobec siebie)) zewnętrznej, powodującej tę moc. Zatem jest to prawda, podczas gdy według znanej opinii zamiar ((czynienia)) dobra jest znakiem mocy i doskonałości (ponieważ jest w tej opinii pewien interes, gdy założymy, że większość ludzi nie posuwa swoich poszukiwań aż do dopatrzenia się)) niedoskonałości ((w dobru, które się czynie)).

Nie należy jednak mniemać, że istnienie żywych ciał pierwszych zostało utworzone dla tych bytów niższych. Faktycznie bowiem to, co jest dla jakiejś rzeczy, o tyle, o ile jest dla niej, jest od. niej niższe w taki sposób, że pasterz (choć jako człowiek doskonalszy od barana) jest mniej doskonały od barana jako pasterz, ponieważ jest przyporządkowany baranowi, w przeciwnym razie nie nadawałby się do niczego. Podobnie i mistrz jako mistrz jest mniej doskonały od uczącego się, który kształci się dzięki niemu. Tak samo prorok jako prorok jest mniej doskonały od wierzącego jako wierzącego, chociaż prorok jako wierzący jest wyższy od wierzącego lub równy mu.

Gdyby więc istnienie ciał pierwszych było ((utworzone)) dla ciał rodzących się i ginących, te ciała pierwsze byłyby mniej doskonałe jako byty. I jeśli nawet nie ich istnienie jest ((utworzone dla ciał niszczalnych)) lecz ich natura w sposób naturalny dążąca do ruchu, to i tak wyjdzie to na jedno i to samo. Byłoby absurdem, gdyby ten wieczny ruch i nieskończone działanie ciał pierwszych)) miały całkowicie za cel istnienie tych rzeczy niższych, z których najlepszy jest człowiek -najrzadszym zjawiskiem byłby człowiek cnotliwy i jako cnotliwy nigdy nie osiągający doskonałości, ponieważ jego inteligencja nie stałaby się nigdy doskonała w akcie, dopóki znajduje się w ciele i podlega zmianom stanów i działania. Byłoby jeszcze dużo do powiedzenia na ten temat, lecz w dziele tego rodzaju wystarczy tyle.

Zatem jest oczywiste, że cel ((osiągany przez)) ten ruch oraz wybór tego ruchu jest stanem wyższym. Przeanalizujemy go ((jeszcze)) w inny sposób.

58. Badanie faktu, że cel ((osiągany)) przez ten ruch i wybór tego ruchu są stanem intelektualnym ((stanem pochodzącym)) z góry, a nie z dołu ((od ciała pierwszego)). ((Badanie przeprowadzone)) w inny sposób

Taki ruch, kolisty i ciągły oraz bez granic, posiada jako poruszyciela nieskończoną siłę, to znaczy siłę odpowiadającą działaniu nieskończonemu. Powiemy, że ta siła nie jest w ciele, ani nie jest właściwa ciału. W rezultacie, wszelką siłę, która jest w ciele, możesz w swojej wyobraźni podzielić, założywszy, że możesz w wyobraźni dzielić także to ciało, i że wszystko, co w nim się znajduje, dzieli się w tym samym czasie co i w wyobraźni. W konsekwencji, część tej siły jest tą samą ((rzeczą)), co ((cała)) ta siła, tylko mniejszą. A więc jest możliwe ((albo)) wprawianie w ruch ((tej części)) począwszy od określonego momentu w taki sposób, że ((jej ruch)) będzie tak samo nieskończony jak ((ruch)) całości, albo też ((jest możliwe)), że jest ograniczony. Jeżeli jest nieskończony, działanie siły mniejszej byłoby równe sile pełniejszej, co jest absurdem. Jeżeli ((z drugiej strony jej ruch)) jest skończony i ograniczony, i jeżeli ((ruch)) innej części jest taki sam, całość tych dwu sił, konstytuujących całość, byłaby skończona i ograniczona i miałyby ograniczone ruchy.

Trzeba, więc dla tego ruchu ((Ciała pierwszego)) poruszyciela, którego siła byłaby nieskończona i który byłby oddzielony od ciała w ruchu.

Poruszyciel jest dwojakiego rodzaju: jeden jest taki, jak byt kochany, który wprawia w ruch kochającego, albo taki jak cel, który wprawia w ruch ((byt)) poruszony; drugi jest taki, jak dusza, która wprawia ciało w ruch, albo taki, jak ciężenie, które wprawia w ruch kamień. Pierwszy poruszyciel to ten, który wytwarza ruch, drugi to ten, którego ruch jest jego aktem. Nie ulega wątpliwości, że poruszyciel tego ruchu nie jest duszą, ponieważ ruch pochodzi od niego i jest jego aktem, i jest przyczyną tego ruchu, i że to, co wytworzone, jest rzeczą cielesną, gdyż stało się oczywiste, że rzecz intelektualna nie może być przyczyną ((bezpośrednią)) ruchu. A więc ten poruszyciel od którego ruch pochodzi, jest wyposażony w siłę samą w sobie skończoną. Przychodzi mu więc z pomocą inny poruszyciel, który nie jest o skończonej sile. Działanie wprawienia w ruch ((przynależne temu ostatniemu poruszycielowi)), nie może być tego rodzaju, aby

od niego pochodził ruch, skoro jest on w ciele. W rezultacie nie ma inteligencji oddzielonej od ciała. A więc chodzi tu o poruszydciela wyposaźonego w nieskończoną siłę i uwolnionego od związku z ciałem. On to wprawia w ruch dzięki temu, że jest przedmiotem, celem i kimś kochanym. Jak to się dzieje? Wytłumaczmy to i zarazem wyłożymy.

59. Rozważa się: jak ten byt intelektualny może wprawiać w ruch

Jeżeli ten byt intelektualny jest poruszydciela, to nie jest tak, że jest on rzeczą, której istoty się poszukuje, gdyż pojmowanie jego istoty nie jest możliwe dla żadnego ciała, ani dla żadnej władzy, która jest w ciele. W rezultacie nie może się zdarzyć, aby ten byt intelektualny miał związek z jakimś ciałem.

((Również)), jeżeli ((ten byt intelektualny wyciska)) ruch, nie może to być w ten sposób, że ten byt rozkazuje i że ((rzecz w ruchu)) jest temu posłuszna. W rezultacie byt, który rozkazuje, ((jest pchany)) przez intencję w stosunku do bytu, który słucha. Dlatego właśnie powiedzieliśmy, że nie może się zdarzyć, aby ten ruch był tego rodzaju, założywszy, że wszystko to, co rozkazuje, ma intencję. I tak problem ((wyłożony)) uprzednio ponownie się nam nasuwa.

Pozostaje więc ((trzeci)) przypadek: byt intelektualny jest celem w tym sensie, że jest on bytem, do którego ma się nadzieję dostosować i do którego pragnie się upodobnić. W rezultacie, jednym z bytów poźądanych i kochanych jest ten, do którego ma się nadzieję upodobnić w miarę swoich możliwości.

Nie ulega wątpliwości, że to, co jest poruszydciela na sposób bytu kochanego, ((który wprawia w ruch tego, kto go kocha)) może być tylko trzech rodzajów. Wola bytu poruszydciela, ((działająca)) na sposób przyczyny, polega albo na pojmowaniu ((bytu poruszydciela, który jest kochany)), albo na pojmowaniu rzeczy, która ma z nim związek, i która jest jego przymiotem. ((Poza tymi dwoma przypadkami)) nie ma on żadnego podobieństwa do bytu kochanego. Co do drugiego przypadku, to albo rzecz ((która ma związek z bytem kochanym)) stanowi porządek pochodzący od bytu kochanego (tak, że ty właśnie ((tj. rzecz w ruchu)) masz ten sam cel, co i byt kochany, co stanowi sens posłuszeństwa), albo ta rzecz nie jest ani porządkiem, ani celem, lecz przymiotem i stanem, który dąży do bytu kochanego z wykluczeniem wszelkiego porządku.

Otóż, jeżeli trzeci przypadek jest prawdziwy, to trzeba, aby były warunki dla realizacji ruchu z jego powodu:

1) żeby forma tego przymiotu i tego stanu były poznawalne dla poruszyciela - przyczyny;

2) żeby poruszyciel - przyczyna darzył ten przymiot poważnym i wielkim szacunkiem;

3) żeby ta wielkość była dzięki faktowi, że jest ona wielkością bytu kochanego, a nie wypływała z faktu, że jest ona wielka sama z siebie;

4) żeby miał nadzieję posiadania tego przymiotu.

W rezultacie, jeżeli w ogóle nie zaistnieje warunek pierwszy, stanie się niemożliwe, aby poruszyciel poszukiwał, z wolnego wyboru intelektualnego, rzeczy, której wcale nie zna.

Jeżeli nigdy nie zaistnieje warunek drugi, w ogóle nie pojawi się w poruszycielu pożądanie, gdyż żadna rzecz nie doznaje pożądania wobec drugiej rzeczy, której nie uważa za dobrą, lub miłą, lub nadzwyczajną, czy to w rzeczywistości, czy w wyobraźni.

Jeżeli nigdy nie zaistnieje warunek trzeci, poruszyciel, byt kochany będzie ((samym)) tym przymiotem, a nie bytem, do którego należy ten przymiot.

Jeżeli nigdy nie zaistnieje czwarty warunek, w ogóle nie będzie poszukiwania.

Trzeba więc, aby dusza poruszyciela, jako przyczyna, posiadała rozumienie inteligencji w pełni doskonałe, ((inteligencji, która jest prawdziwym)) poruszycielem, istniejącym oddzielnie, tak, aby ta forma utwierdziła się w jego duszy i żeby ją kontemplowała zawsze kontemplacją intelektualną Bytu koniecznego, który jest absolutnym dobrem, absolutną doskonałością, zasadą wszelkiej piękności i zasadą wszystkich rzeczy lub wszelkiej rzeczy intelektualnej i wszelkiej rzeczy bliższej jego wielkości. Otóż pojmowanie ((Bytu koniecznego)) jest przyczyną miłości jego wielkości, miłość jest przyczyną poszukiwania podobieństwa, ono jest przyczyną ruchu.

Lecz w jaki sposób i dlaczego poszukiwanie podobieństwa jest przyczyną ruchu? Należy wiedzieć, że właściwością Bytu koniecznego jest bytowanie w akcie, i że nie ma w nim żadnej rzeczy w możności, jak to zostało wykazane. W konsekwencji, każdy byt, w którym jest więcej możności, jest niżej i jest on bardziej oddalony od Bytu. pierwszego. Otóż my i rzeczy, które są do nas podobne - te, które rodzą się i giną -

jesteśmy w możności i co do substancji i co do przypadłości. W rezultacie substancja człowieka jest raz w możności, raz w akcie. To samo dotyczy jej przypadłości. Bytowanie w akcie jest celem ((najwyższym)) wszelkich, poszukiwań, podobnie uwolnienie się od możności.

Otóż to ciało, które jest pierwsze z wszystkich, ciał dzięki swej substancji, może być jedynie w akcie. To samo dotyczy innych jego stanów. Jednak nie może się zdarzyć, aby z racji swojej pozycji było ono zawsze w akcie, gdyż już wykazano, że w sposób ciągły ma ono jedną pozycję w akcie, a drugą w możności. A więc z tego punktu widzenia nie jest ono bez stanu możności. Otóż w każdej rzeczy, która nie może indywidualnie być w akcie, najlepszy ze sposobów bycia w akcie polega na byciu w akcie przez swój gatunek: na przykład, skoro nie mogło się zdarzyć, aby jednostka ludzka bytowała zawsze w akcie, gatunek stał się jej środkiem bytowania przez rodzenie.

Tak samo w przypadku ((ciała pierwszego)): skoro nie mogło się zdarzyć, aby wszystkie pozycje istniały jednocześnie w akcie, i skoro nie mogło się zdarzyć, aby wszystkie rzeczy były zawsze w możności, założwszy, że jedna z pozycji nie jest lepsza od drugiej, szukanie więc podobieństwa ((całkowitego)) do faktu bycia zawsze w akcie (to znaczy ((ze strony tego, co jest w możności)) szukanie podobieństwa do tego, co jest w akcie w miarę swych możliwości), ((to)) polega na tym, że jedna pozycja następuje ciągle po drugiej - co może polegać tylko na ruchu kolistym, ruchu, który sam jest w akcie w stosunku do jakiegokolwiek stanu i który trwa bez przerwy, gdyż ruch po linii prostej jest z konieczności ograniczony, nie jest przez cały czas w swym biegu jednostajny, co nie może być inaczej. Przeciwnie, trzeba, aby jedna natura bardzo szybko zmieniała się w drugą, i aby przypadłość zmieniała się powoli w inną przypadłość, tak jak to było przedstawione w innej nauce ((w Fizyce)). Gdy więc Ciało pierwsze działa w ten sposób, dochodzi do granicy tego, co należy zrobić w poszukiwaniu podobieństwa do przymiotu Bytu kochanego, najwyższej prawdy, która jest Bytem koniecznym, lub Bytem, który znajduje się po nim.

60. Wyklada się, że gdy tych sferycznych ciał jest więcej niż jedno, trzeba aby byt dobrowolnie kochany przez każde z nich był czymś innym ((co jest mu właściwe)), i

aby mimo to, byt kochany, który jest wspólny ((wszystkim)) był bytem koniecznym i aby przyczyn ((każdego)) było więcej niż jedna

Nie może się zdarzyć, aby te ciała były liczne i aby ((w tym samym czasie)) miały tę samą naturę, ponieważ gdyby miały jedną naturę, trzeba by było, aby każde z nich w stosunku do sąsiada było tym samym, co jedna z jego własnych części w stosunku do drugiej ((jego części)). W konsekwencji przez swą naturę byłyby one skłonne jednoczyć się jedno z drugim, jak wody, które są od siebie odłączone. A więc ich odłączenie pochodzi od przyczyny, przez którą każda z nich staje się ciałem odłączonym. To dzieje się w dwojaki sposób: albo każde z nich ma oddzielną przyczynę, albo mają one jedną i tę samą przyczynę.

Jeżeli każde z nich ma oddzielną przyczynę, ((to)) wchodzi w grę te z rzeczy, o których powiedzieliśmy, że mają wiele przyczyn. A zagadnienie ((które odnosi się)) do przyczyny rzeczy, jest to samo, ((które odnosi się)) do samych rzeczy, czy są ciałami, czy nimi nie są (to znaczy, byłyby rzeczami bez materii, i bytującymi same w sobie i ich pojęcie byłoby to samo oraz ta sama istota, jak powiedziano wyżej).

Jeżeli wszystkie mają jedną i tę samą przyczynę, to jedna przyczyna o tyle, o ile jest jedna, będzie powodowała tylko jeden wynik, co już zostało wyłożone. Otóż nie może się zdarzyć, aby te ciała miały jedną i tę samą naturę. Jednak trzeba, aby były podzielone i podlegające rozcinaniu, i aby podlegały ruchowi innemu niż kolisty w momencie rozcinania. W konsekwencji te ciała mają różne natury, aby mogły być liczne. Ani jedno nie jest niższe, ani drugie nie jest wyższe, o ile natura niższa, która w naturalny sposób jest od wyższej oddzielona, nie jest inną naturą. Albo jest to ta sama natura, lecz wtedy nigdy nie może się zdarzyć, aby część tej natury była niższa, inna część wyższa - gdy te części są w akcie. Zdarzyłoby się więc, że część niższa byłaby wyższa i zdarzyłoby się, że podlegałaby ruchowi prostolinijnemu, gdyby jakaś przyczyna nie przeszkadzała temu. Otóż powiedzieliśmy, że w tym ciele brak zdolności do ruchu prostolinijnego tak od strony przyczyny naturalnej, jak i od strony przyczyny zewnętrznej. A ponieważ ciała te mają różne natury, nigdy nie może się zdarzyć, aby wszystkie pochodziły od Bytu koniecznego lub od Bytu pierwszego.

Nigdy nie może się zdarzyć aby jedno z tych ciał było przyczyną innego albo przez materię, albo przez formę, ponieważ materia jest przyczyną i ponieważ forma jest

przez nią przyjęta. Jeżeli materia byłaby przyczyną powstania innej rzeczy w ten sposób, że ciało przez swą własną materię przyjęło rzecz i także przez swą własną materię wytworzyło rzecz, byłyby dwie możliwości w naturze materii: możliwość przyjmowania i możliwość wytwarzania. Otóż możliwość wytwarzania jest inna od możliwości przyjmowania. Możliwość przyjmowania materii pochodzi materii o tyle, o ile jest materią. A więc możliwość wytwarzania jest formą w materii. Akt wobec tego orzeka się tylko o formie, która jest w materii, a nie o możliwości materii.

W konsekwencji działanie ciała pochodzi tylko z materii, o ile jest materią, lecz o tyle, o ile materia posiada formę. Jeżeli z ciała pochodzi ciało, pochodzi ono z formy ((pierwszego)) ciała, nie z materii tego ciała. Są więc tylko dwa przypadki: albo to ciało pochodzi wyłącznie z formy, albo pochodzi z formy za pośrednictwem materii. Jeżeli pochodzi wyłącznie z formy, trzeba, aby ta forma miała istotę niezależną, gdyż trzeba przede wszystkim, aby istota była niezależna, aby z kolei akt mógł pochodzić z tej niezależnej istoty. Lecz jeśli to ciało powstaje za pośrednictwem materii ((mamy dwa przypadki)):

1) albo materia jest realnie pośrednia w tym, że jest uprzyczynowana przez formę i że jest przyczyną tego innego ciała. W tym przypadku materia jest naprawdę przyczyną bezpośrednią dla tego ciała, podczas gdy forma jest przyczyną przyczyny. Jednak powiedzieliśmy, że materia nie może być przyczyną bezpośrednią;

2) albo fakt, że materia jest pośrednia, zasada się na tym, że forma osiąga przez nią miejsce, w którym działa (i tak forma ognia, która wskutek materii jest tu i tam, znajdując się tu, działa tutaj, a znajdując się tam, działa tam). Jest więc prawdą, że wskutek materii forma osiąga jakąś rzecz lub jej nie osiąga. Jeżeli tak jest, jej działania istnieje rzeczywiście w rzeczy w ten sposób, że powoduje jej przejście z jednego stanu w drugi i od jednej formy do drugiej.

Jeżeli chodzi o ciało, które jest zasadą i którego istnienie nie pochodzi z innej rzeczy przez zmianę, albo powstawanie i ginięcie, to już wiadomo, że jeżeli chodzi o to ciało, to istnienie nie pochodzi z formy innego ciała w taki sposób, że zbliża się ono do innego ciała i że jego forma działa. W przeciwnym razie to ciało ((zasada)) pochodziłoby z innego ciała i nie byłoby ciałem pierwszym. Otóż mówimy tu o Ciele pierwszym, które nie pochodzi z innego ciała i które nie podlega ruchowi

prostolinijnemu. ((Ale z drugiej strony)) wszystko, co pochodzi z innego ciała przynosi inną naturę, wymaga innego miejsca i tam ((gdzie przeszło do istnienia)), szuka z racji swej natury ruchu prostolinijnego ku temu innemu miejscu, chyba że to ciało, z którego pochodzi, jest umieszczone w tym samym miejscu, które jest mu właściwe. W konsekwencji ciało tej samej natury co ono, opuści to miejsce, aby ((ciało)) obce je zajęło. A więc w jego naturze tkwi to, że opuszcza swoje miejsce. Wszystko, co jest takie, opuszcza je przez przymus, a wszystko, co opuszcza swoje miejsce przez przymus, ((jest takie, że)) jego natura wymaga, aby wróciło na swoje własne miejsce. W rezultacie wykazaliśmy, że jest mu potrzebny ruch naturalnie prostolinijny.

Jest więc oczywiste, że przyczyną tych ciał nie jest ani ciało, ani forma cielesna i że każde z tych ciał ma za przyczynę nie-ciało, ((ma)) przyczynę ((która jest)) inteligencją oddzieloną. I jest oczywiste, że ta oddzielona ((inteligencja)) nie jest poruszcycielem na sposób przyczyny. Poruszcyciel więc ((każdego z tych ciał pierwszych)) jest duszą cielesną, znającą to, co szczegółowe, ((duszę)), która jest formą tej materii i tego ciała. Dla każdego więc ((z tych ciał pierwszych)) jest, jako przyczyna, inteligencja oddzielona, która jest jej właściwym przedmiotem kochanym. Dlatego może się zdarzyć, że każde ma ruch oddzielony i różny. Co więcej, trzeba, aby tak było, gdyż ruchy różnych natur są różne. A te natury są tylko duszami, gdyż ustaliliśmy, że ten ruch pochodzi od duszy.

61. Badanie sposobu, według którego te substancje intelektualne i duchowe, i te ciała pierwsze pochodzą od Bytu koniecznego

Otóż trzeba, aby z Bytu koniecznego pochodził na pierwszym miejscu byt intelektualny, o czym mówiliśmy, i aby z tej inteligencji pochodziły: z jednego punktu pochodzenia inna inteligencja, z innego punktu pochodzenia ciało, ((które jest jednym)) z tych ciał pierwszych (jeżeli są liczne; a ustalimy, że są one liczne, gdy będzie miejsce, aby o tym mówić). Tak samo z tej inteligencji ((pochodzi)) inna inteligencja i jedno z ciał pierwszych, i tak postępuje to aż do ostatniego stopnia tych ciał pierwszych.

Z każdej inteligencji, o ile stała się bytowaniem koniecznym dzięki Bytowi koniecznemu i swej istocie, a także dzięki pojęciu, które ma w swej istocie od Bytu koniecznego, pochodzi substancja intelektualna. I o tyle, o ile jest w niej możliwość istnienia, pochodzi z niej substancja cielesna, jak również sformułowała się w niej

uprzednio zasada i co wykazaliśmy, ((a mianowicie)) że może się zdarzyć, aby na tej drodze wielorakość i różnorodność pochodziły z jedynej Prawdy.

62. Badanie przechodzenia do istnienia ciał podlegających powstawaniu i niszczeniu, i tego, co podlega ruchowi prostolinijnemu

Nie ulega wątpliwości, że te ciała są różne, ponieważ to, czego miejsce jest wysoko i w sąsiedztwie Ciała pierwszego, ma naturę różną od tego, czego miejsce znajduje się w innej odległości. I skoro te ciała podlegają powstawaniu i niszczeniu, to nie ulega wątpliwości, że ich materia jest wspólna. Otóż z tego powodu, że ciało nie pochodzi od ciała, nigdy nie może się zdarzyć, aby przyczyną istnienia ((tych ciał zniszczalnych)) były jedynie ciała pierwsze. Z tego powodu, że ich materia jest jedna, nigdy nie może się zdarzyć, aby przyczyną ich materii dla każdego z osobna, były rzeczy różne. A z tego powodu, że ich formy są różne, nigdy nie może się zdarzyć, aby przyczyną ich formy była jedna i ta sama rzecz w taki sposób, że ich forma jest jedyną przyczyną istnienia ich materii. W przeciwnym razie, odkąd zniknęłaby ta forma, będąca w sobie samej przyczyną istnienia materii, nie istniałaby także materia. Nigdy nie może się zdarzyć, aby formy nigdy nie były w akcji i aby nie uczestniczyły w aktualizacji materii. W przeciwnym razie materia bytowałaby bez formy. Otóż istnienie materii zależy od kilku rzeczy, pierwsza jest rzeczą substancjalną i oddzieloną, z której pochodzi zasada istnienia materii, nie wyłącznie z niej, lecz jeszcze od innej rzeczy. Jest więc tak, że w poruszcycielu, będącym przyczyną istnienia ruchu, jednak powinna być podatność na relację. I co więcej! Jest tak, że i w słońcu, będącym przyczyną dojrzewania owoców, jednak powinna być towarzysząca mu naturalna możliwość. A więc chociaż materia pochodzi z tej substancji oddzielonej, trzeba również, aby z tej ((samej substancji)) oddzielonej forma przeszła do istnienia, dzięki czemu ta materia byłaby w akcji. W konsekwencji, istota materii pochodzi tylko od tej substancji, lecz swoją aktualizację zawdzięcza formie. Szczegółowość jakiejś formy w odniesieniu do jakiejś innej nie pochodzi z tej substancji oddzielonej, lecz trzeba innej przyczyny, która ją uczyni odpowiednią dla danej formy. I to jest właśnie ta przyczyna, która ją czyni czymś wirtualnym. Otóż od początku przyczyna ta nie różni się od ciał pierwszych, które dają materii różną wirtualność, według której jest ona albo bliska, albo daleka od nich. A gdy materia otrzymała wirtualność, forma przychodzi do niej od tej substancji

oddzielonej. Otóż dzięki temu, że te ciała pierwsze mają wspólnie jedną ogólną naturę, a mianowicie to, że wszystkie są w ruchu kolistym, dają wirtualność ogólną. A dzięki temu, że każde z nich posiada naturę szczegółową, dają szczegółową wirtualność. A więc każde otrzymuje formę, która do niej przychodzi od substancji oddzielonej. Zasada więc materii i absolutnej cielesności pochodzi od tej substancji intelektualnej. Ograniczenie tej materii pochodzi od Ciała pierwszego. Wirtualność doskonała pochodzi również od Ciała pierwszego. Zdarza się również, że wirtualność pewnych rzeczy szczegółowych pochodzi od niektórych innych (tak jak ogień, który daje powietrzu wirtualność ogniową przez fakt, że je ogrzewa, aby materia powietrza stała się wirtualna dla formy ogniowej). Ale owe formy pochodzą od inteligencji oddzielonej.

Różnica między wirtualnością a możliwością polega na tym, że możliwość jest ta sama w odniesieniu do istnienia i do nieistnienia, a wirtualność polega na tym, że w materii jedna możliwość staje się odpowiednia (tak jak materia ognia, która w możliwości jest podłożem formy ognia. Lecz kiedy zimno zapanuje nad tą materią, to uczyni ją taką, że staje się odpowiednia dla formy wodnistej z wyłączeniem formy ognistej w tym sensie, że ognistość zanika, zastąpiona przez wodnistość). Wykażemy w „Fizyce”, że materia, która jest w sąsiedztwie ruchu wiecznego jest odpowiednia dla formy ognistej z racji ciepła. Jeżeli chodzi o materię, która jest daleko od ruchu ((wiecznego)) i znajduje się w miejscu bez ruchu, jest ona odpowiednia do formy przeciwstawnej wobec formy ognistej. A więc takie jest przejścia od istnienia tych ciał podlegających powstawaniu i niszczeniu. Jeżeli chodzi o różnice, które są uprzyczynowane przez wirtualność wtórną, która łączy się z tymi ciałami, to nie powstały one przez przypadek. Przeciwnie, wynikają one z natury władz ciał pierwszych. A z każdej władzy wynika stałość właściwości danego gatunku.

63. Badanie przyczyny braków i zła, które zachodzą tam, gdzie dokonuje się powstawanie i niszczenie

Otóż, skoro wirtualność formy zachodzi przez wykluczenie innej formy, i skoro wirtualność wynika z przyczyny zewnętrznej, skoro też formy i wirtualności są przeciwstawne i różne, trzeba z konieczności, aby tam, gdzie znajdują się te z natury, znajdowała się żądza i wrogość, i aby wszystko to, co osiąga swoje przeciwieństwo, je zniszczyło. Żadna rzecz nie pochodzi z jakiegokolwiek rzeczy. Kiedy właściwości i

złożenie zachodzą wśród tych rzeczy przeciwstawnych, wynikają z tego różne złożenia i z każdego złożenia inna wirtualność i ((wynika z tego)) forma na miarę wirtualności.

Przyczyną złożenia z wykluczeniem innego złożenia jest władza składania przez wykluczenie innej z władz ciał pierwszych. Im znakomitsza jest wirtualność, tym lepsza jest forma, im słabsza jest wirtualność, tym gorsza jest forma. To, co powstaje w dwojaki sposób:

1. Przede wszystkim to, co jest dobre z powodu swojego gatunku (tak jak człowiek, który jest lepszy niż inne zwierzęta; tak samo te inne zwierzęta są lepsze niż rośliny; podobnie rośliny są lepsze niż minerały).

2. To, co jest dobre w gatunku (tak jak jeden człowiek jest lepszy, a drugi gorszy). W pierwszym ((wypadku)) wirtualność została zróżnicowana przez gatunek, to znaczy, że nigdy nie mogło się zdarzyć, aby złożenie, które przyjmuje formę konia, przyjęło formę człowieka. W drugim ((wypadku)) wirtualność została zróżnicowana przez jednostkę, to znaczy, że jedna jest doskonalsza, druga ((zawierająca)) wady. Każdy więc mógł otrzymać formę na swoją miarę. Ze strony Dawcy form nie miało miejsca żadne skąpstwo, ani nie było uprzywilejowania, czy rozmyślnej niechęci. I nie mogło być inaczej. Lecz dlaczego jedno ma wady a drugie jest doskonałe? Jest tak dlatego, że są przyczyny szczegółowe i że te przyczyny szczegółowe nie mają przyczyny nieskończone, jak zostało wykazane. Taka jest właśnie przyczyna braku lub kompletności. I każda rzecz jest w swoim rodzaju rzeczą najdoskonalszą, jaka może się tam zdarzyć. A jej forma została tak utworzona, aby mogła utrzymać się przez powstawanie i zrodzenie. Jeżeli chodzi o muchy, robaki i im podobne, to z materii im właściwej nie mogło powstać nic lepszego. Mucha jest lepsza niż materia, z której pochodzi, jeśliby zostawiło się tę materię, taką, jaka jest. W każdym złożeniu, które powstaje, dokonuje się koniecznie to wszystko, co służy do podtrzymania jego formy (tak jak w żołądku człowieka). A to wszystko, co nie jest konieczne ((do podtrzymania formy)) lecz jest korzystne w taki sposób, że odpowiada tej materii, i że ona to przyjmuje, dokonuje się również całkowicie.

Ponieważ te ciała są niszczone, ponieważ ruchy nieba wpływają na nie, ponieważ jedne i drugie znajdują się w koniecznym powiązaniu z powodu ruchów,

które są w ich naturze, ponieważ jest nieuniknione, że jedne niszczą drugie, gdy się stykają z sobą, (tak więc, gdy ogień osiąga człowieka i będąc czymś silniejszym niż on spala go, gdyż nie jest możliwe - gdy ogień jest ogniem, a człowiek człowiekiem - aby ogień nie palił się, a człowiek nie był spalony, i jest również niemożliwe, aby to zetknięcie nigdy nie zachodziło), wobec tego zło, zniszczenie i choroba zachodzą koniecznie. Nie są one celem, lecz są nieuniknione.

Inny gatunek zniszczenia polega na tym, że potrzeba różnych władz w tym samym ciele, aby ono mogło istnieć, tak jak pragnienie, złość i rozum u człowieka. Otóż te władze nie są tej samej miary. I zdarza się, że jedna z nich, najniższa i najmizerniejsza, ma przewagę nad jedną z nich - najlepszą (tak jak pragnienie nad złością). Jest to nieuniknione i konieczne, i nie może być inaczej. Lecz te zła zachodzą dość rzadko, podczas gdy dobra najczęściej przeważają. Tak samo ludzie są przeważnie w dobrym zdrowiu. A jeśli są ((wśród nich)) chorzy, to tylko w krótkim czasie. Każdy człowiek pozostaje ((żywy)) tak długo, jak długo może. Gatunki i powodzenie trwają bez przerwy.

Zostało powiedziane, że jeśli istnienie nie byłoby wartościowsze niż nieistnienie, trzeba by było, aby te wielokrotności gatunków w ogóle nie istniały, i w konsekwencji, aby ten ostatni gatunek nie istniał, aby przy nieistnieniu tego gatunku, w ogóle koniecznie nie istniało zło, które jest nieuniknione w następstwie tego gatunku, aby tyle dobra zaniedbano z powodu tego zła. W tym przypadku zło zwyciężyłoby, ponieważ nieistnienie wszelkiego dobra jest złem i ponieważ zasadą zła jest nieistnienie. Nieistnienie tej lub innej istoty jest złem tej istoty. I nieistnienie dobrego stanu tej lub innej istoty jest złem stanu tej istoty. Doznanie nieistnienia dobrego stanu i świadomość braku są bolesne dla istoty. Obawa przed nieistnieniem tej istoty w przypadku, gdy jest powód strachu, jest większa niż strach przed, nieistnieniem dobra tej istoty. W rezultacie, nieistnienie tych istot, które są dobre z natury i których dobro ma bardziej trwałą przewagę, jest gorsze niż zła, które są konieczną konsekwencją tych. istot.

W ten sposób stało się oczywiste, że istnienie ciał, takie, jakie jest, jest takie, jakiego trzeba. Zostało pokazane, skąd pochodzi przyczyna zła i braku. Zostało też pokazane, że dobro jest tam, gdzie skutek Pierwszego Dobra się ujawnia, że zło jest tam, gdzie ten sam skutek nie ujawnia się wcale, i gdzie nie ma podłoża tego skutku, i

że zło nie ma w ogóle innej przyczyny. Ten porządek ((rzeczy)), nie jest dziełem przypadku. Przeciwnie, w tym złożeniu znajdują się możliwości, które tworzą dane złożenie, aby sprawić daną identyczną możliwość. Otóż niekiedy może powstać ((złożenie)) wskutek ruchów niebieskich i ziemskiego podłoża. W ten sposób może powstać złożenie dla wytworzenia zwierzęcia, inaczej niż przez zrodzenie. ((Jednak)) tym, co je przewyższa, jest ten przypadek, że zwierzę pojawia się jako zrodzone. W rezultacie forma takiej rzeczy sprawia, że bytuje inna rzecz identyczna ((z pierwszą)). A dzieje się to dzięki temu, że i ((forma)) staje się przyczyną złożenia wtedy, kiedy znajduje się wirtualność z nią ((formą)) identyczna. A dotyczy to rzeczy, które pojawiają się wskutek zrodzenia.

Chwała Dawcy Inteligencji!

M. Achena, H. Massé

STRESZCZENIE „METAFIZYKI” ZE ZBIORU „KSIĘGA WIEDZY”⁷⁰

(tłum. Mieczysław Gogacz)

Awicenna poszukuje najpierw przedmiotu każdej z trzech nauk teoretycznych, aby wykryć przedmiot metafizyki: byt jako byt.

Metafizyka bada stany bytu nie ze względu na to, że jest on ciałem, liczbą, że jest rozumny itd., lecz ze względu na to, że jest Bytem. Tymi stanami są: substancjalność, przypadłościowość, powszechność, szczegółowość, jedność, wielość, przyczynowość, bycie skutkiem, możliwość, konieczność, itd.

Awicenna przeprowadza najpierw analizę możliwości i konieczności. W rezultacie, badanie Bytu koniecznego stanowi większą część metafizyki z „Księgi wiedzy”.

Byt nie ma definicji, gdyż jest najbardziej znany i najbardziej ogólny. Byt jest dwu rodzajów: substancja i przypadłość. Byt jest przypadłością lub substancją zależnie od tego, czy do swego istnienia potrzebuje lub nie potrzebuje innego bytu. Substancja ma pięć odmian: materia, forma, ciało, inteligencja, dusza. Jeżeli chodzi o przypadłość, to jest ona dziewięciu rodzajów lub kategorii: ilość, jakość, relacja, miejsce, czas, sytuacja, posiadanie, działanie, doznawanie. Dziewięć kategorii przypadłości i kategoria substancji stanowią dziesięć kategorii bytu. Są to najwyższe rodzaje bytu. Byt odnosi się do tych dziesięciu kategorii analogicznie. Znaczy to, że bytem na pierwszym miejscu jest substancja, a za jej pośrednictwem jakość, relacja i inne kategorie.

Innymi cechami bytu jako bytu, są powszechność i szczegółowość. To, co powszechne, jest istotą, to znaczy bytem umysłowym, zdolnym do zaistnienia w konkretnych jednostkach. W rezultacie, czym innym jest ujmowanie istoty jako takiej i czym innym jest ujmowanie jej jako istniejącej. Istnienie jest przypadłością istoty i z kolei dzięki istnieniu byt ma cechy przypadłościowe, to znaczy cechy, które wyznaczają odrębność jednostek. To, co szczegółowe, jest bytem, który konstytuuje się dzięki przypadłościowym cechom danej istoty.

⁷⁰ Przetłumaczony tu tekst, który w oryginale nosi tytuł „Analyse de la Métaphysique du ‘Dânesh-nâmè’”, jest wzięty z cytowanej książki: Avicenne, Le Livre de science, s. 217-225.

Inne cechy bytu jako bytu: jedność i wielość. Jedność absolutna zachodzi tylko w punkcie geometrycznym i w Bogu. Poza tym jest tylko jedność względna w rzeczach tego samego rodzaju, tego samego gatunku, tej samej ilości, tej samej jakości itd. Tak pojętej jedności przeciwstawiają się odrębność, inność lub przeciwstawienie. Dwa byty są przeciwstawne, gdy są:

- 1) wykluczające się (np. czarne i białe),
- 2) sprzeczne (np. byt i niebyt),
- 3) odpowiadające sobie (korelatywne, np. ojciec i syn),
- 4) gdy zawierają sprzeczność nabytą lub z powodu braku (np. ruch i spoczynek).

Inne cechy bytu jako bytu: wcześniejszość i późniejszość. Wcześniejszość może wynikać z instytucji ludzkich albo z założenia. Może zachodzić w czasie, lub w przestrzeni. Najważniejsza wcześniejszość charakteryzuje istotę. Taką wcześniejszość jednego przed drugim ma poruszyiciel w stosunku do tego, co poruszone.

Inne cechy bytu jako bytu: przyczynowość i bycie skutkiem. Dana rzecz jest nazywana przyczyną innej rzeczy, gdy byt tej ostatniej pochodzi od pierwszej. Przyczynowość przyczyny pochodzi albo z natury przyczyny, albo z woli, albo ze stanu przypadłościowego. Tak więc przyczynowość przyczyny ma także przyczynę. Ciąg przyczyn urywa się jednak na przyczynie, która nie ma przyczyny, na Przyczynie pierwszej.

Inne cechy bytu jako bytu: możliwość i akt. Możliwość jest możliwością istnienia rzeczy. Ta możliwość, chociaż nie jest rzeczą realną, jest już jakąś rzeczą, gdyż, gdyby możliwość była czystym niebytem, nie byłoby nigdy niczego, co mogłoby zaistnieć. Możliwość jest więc bytem, lecz bytem możliwym. Ten byt. możliwy może bytować tylko w podmiocie, to znaczy w substancji, która istnieje sama w sobie. Tą substancją, w której znajduje się możliwość jest materia.

Inne cechy bytu jako bytu: możliwość i konieczność. Właśnie byt jest możliwy albo konieczny.

Byt możliwy sam w sobie staje się konieczny albo przestaje być możliwy dzięki innemu bytowi, który stanowi lub nie stanowi przyczyny, czyniącej czymś koniecznym istnienie bytu możliwego. W bycie możliwym nie znika nigdy jego możliwość sama w sobie i jego konieczność istnienia lub nieistnienia z powodu innego bytu.

Czymś innym jest stan Bytu koniecznego, analizie którego Awicenna poświęca prawie połowę swej „Metafizyki”. Byt konieczny nie jest skutkiem innego bytu. Nie zawiera żadnego zwielokrotnienia. Nie może się nigdy zdarzyć, aby był On złożony z części lub z elementów różnych. Nigdy też nie może się zdarzyć, aby miał różnorodne przymioty. Z drugiej strony, przymiot Bytu koniecznego może być przymiotem tylko jednego bytu. Gdyby było więcej bytów koniecznych niż jeden, byłaby wtedy jedna istota powszechna stanowiąca więcej niż jeden byt szczegółowy. Otóż, aby ta istota zrealizowała się w jednostkach, potrzebna jest przyczyna. Byt konieczny byłby więc uprzyczynowany, gdy tymczasem nie jest uprzyczynowany.

Byt konieczny nie jest ani substancją, ani przypadłością. To, że jest bytem nie w podmiocie, nie identyfikuje go z substancją. Byt nie w podmiocie nie jest istotą substancji. Istota jest czymś możliwym, to znaczy może istnieć lub nie istnieć. Tymczasem w Bycie koniecznym istota jest samym istnieniem.

Byt konieczny nie mając ani rodzaju, ani różnicy, nie jest definiowalny, a nie mając gatunku nie ma czegoś równego lub podobnego sobie.

Jeśli chodzi o wiedzę, którą Byt konieczny ma o rzeczach możliwych, to ((trzeba stwierdzić)), że poznaje je Sam z siebie, to znaczy w ich aspekcie koniecznym na podstawie faktu, że przyczyna wszystkich bytów możliwych Go osiąga.

Wola Bytu koniecznego jest identyczna z jego wiedzą. Rzeczy istnieją od momentu, w którym On wie, że ich istnienie jest wartościowsze niż ich nieistnienie. Lecz z drugiej strony, Jego wola nie zależy od żadnej intencji. Intencja nie mieści się w Jego pełni i w Jego doskonałości. Jest On więc absolutną dobrocią.

Tak więc Byt konieczny jest wszechmocny w tym znaczeniu, że Jego wola nie zależy od żadnej przyczyny zewnętrznej. Nie należy wierzyć w to, co mówią „ludzie przeciętni”, a mianowicie, że „Byt nie chce i w konsekwencji nie działa”, skoro to w Kim się nie mieści. Przeciwnie, On chce, działa i to zachodzi.

Byt konieczny jest ogólny w tym znaczeniu, że od Niego pochodzi absolutna dobroć, lecz nie na zasadzie wymiany, jak to się dzieje wśród nas, bytów możliwych. Według Awicenny, dobroć, którą my czynimy, jest tylko handlem, gdyż jej skutkiem jest wymiana - dobra opinia, radość, modlitwa i krótko mówiąc, zaspokojenie

szlachetnych pragnień. Inaczej jednak jest w wypadku Bytu koniecznego, w którym dobroć jest tym samym, co wola, a obie są identyczne z Jego wiedzą.

Najwyższa szczęśliwość polega na jedności z Bytem koniecznym. Jest to najpełniejsze doznanie, właściwe najszlachetniejszej władzy, którą jest inteligencja. Może się jednak zdarzyć, że nie skierujemy się do tej szczęśliwości w wyniku naszego przyzwyczajenia do przyjemności rzeczy zmysłowych. Dopóki jesteśmy na tym niskim świecie i dopóki nasza dusza jest związana z ciałem oraz z przyjemnościami zmysłowymi, nie osiągniemy najwyższej szczęśliwości. W tym mają początek nasze cierpienia, Osiągniemy tę szczęśliwość w dniu, w którym zostaniemy uwolnieni od naszego ludzkiego ciała.

W jaki sposób byty emanują z Bytu koniecznego? Nigdy nie może się zdarzyć, aby z Bytu koniecznego wyemanowało więcej niż jeden byt, a jednak byty są niezliczone. Każdy byt możliwy, chociaż jawi się jako jeden, jest naprawdę zwielokrotniony. Rozważany w swojej istocie jest bytem możliwym. Rozważany w swej przyczynie jest konieczny. Jest poza tym stan bytu pierwszego, wyemanowanego z Bytu koniecznego. Otóż każdy aspekt tego pierwszego bytu, wyemanowanego z Bytu koniecznego, staje się przyczyną innego bytu. I ten sposób się powtarza. W rezultacie pierwszy byt wyemanowany z Bytu koniecznego, jest inteligencją pierwszą. Ta inteligencja, gdy myśli o Pierwszym, to znaczy jako konieczna dzięki Bytowi koniecznemu, jest przyczyną innej inteligencji pierwszej. I o tyle, o ile myśli o samej sobie, to znaczy jako uprzączynowana i możliwa, jest przyczyną jednego z ciał pierwszych, mianowicie sfer niebieskich. Podobnie z tej pierwszej inteligencji emanuje inna inteligencja pierwsza i inne ciało pierwsze. I w ten sposób się powtarza. W tym porządku rzeczy byty są o tyle bliżej Bytu koniecznego, o ile są godniejsze i szlachetniejsze.

Otóż, czymś wspólnym dla bytów możliwych jest to, że w jednym aspekcie są konieczne, w innym możliwe. Niezależnie od tego różnią się między sobą tym, że są lub nie są podłożem dla innych bytów. tak więc byty ze względu na to, że są możliwe, dzielą się na trzy grupy: ciało, inteligencja, dusza.

Ciało jest bytem możliwym i podzielnym, jest podłożem innych bytów (przypadłości). Te ostatnie z jego powodu są także podzielne. Dusza jest bytem

możliwym, który przyjmuje inne byty (formy rzeczy). Te ostatnie jednak pozostają niepodzielne, ponieważ sama dusza jest niepodzielna. Inteligencja jest bytem możliwym, który pozostaje odłączony od innych bytów możliwych. Nie jest podłożem dla żadnego bytu.

Ciało jest proste albo złożone. Ciałami złożonymi są te, które pochodzą z wielu ciał prostych w taki sposób, że ich złożenie powoduje pewną użyteczność, której nie ma żadne z nich oddzielnie. Złożenie czyni czymś koniecznym zmianę i ruch, które wyznaczają kierunek. Kierunki główne są dwa: w górę i w dół. Te dwa kierunki są rzeczami realnymi, ponieważ wskazuje się na nie. Są one wyznaczone przez brzeg Ciała pierwszego, to znaczy przez sferę niebieską, która otacza cały wszechświat. Kierunek w górę zostaje wyznaczony wtedy, gdy coś poruszonego kieruje się do jakiegoś punktu brzegu Ciała pierwszego. Kierunek w dół zostaje wyznaczony wtedy, gdy kieruje się ono z jakiegoś punktu brzegu Ciała pierwszego do jego centrum.

Każde ciało proste ma swoje miejsce naturalne, do którego zdąża, gdy nie ma przeszkód. Ruch każdego ciała prostego dokonuje się więc dzięki jego własnej naturze. Powolność i szybkość ruchu pochodzą ze skłonności ciała w stosunku do jego poruszydla. Ruch ciał prostych jest prostoliniowy i dokonuje się w dwu przeciwnych kierunkach, które omówimy.

Jeżeli chodzi o Ciało pierwsze, to jego położenie jest takie, że otacza wszystkie ciała zniszczalne w taki sposób, iż wszystkie jego części mają to samo położenie wobec tych ostatnich i wyznaczają ten sam ich kierunek. Jeżeli chodzi o jego ruch, to nie może on mieć ruchu prostoliniowego, gdyż wymagałoby to innego ciała, wyznaczającego jego kierunek. Jego ruch jest kolisty.

Ruch Ciała pierwszego jest ruchem wyznaczonym wolą i pochodzi z jego własnej duszy. Ciało pierwsze jest bytem żywym. Dzięki temu ruchowi kolistemu, który jest stały i wieczny, ma ono najwyższy cel: absolutną doskonałość i podobieństwo do Bytu absolutnie doskonałego.

Zniszczenie i rodzenie ciał niższych ma źródło w tym, że forma ciał oddziela się od ich materii. Materia, oddzielona od formy, poślubia inną formę. Ta zmiana czyni czymś z natury koniecznym zmianę miejsca naturalnego. W tym ma źródło ruch

prostoliniijny ciał zniszczalnych. Jeżeli chodzi o Ciało pierwsze, to nie ma ono w swej materii możliwości przyjęcia innej formy niż ta, którą wiecznie posiada. Z powodu tej materii forma Ciała pierwszego pozostaje wiecznie ta sama. Nie podlega więc ono zniszczeniu i rodzeniu, i w konsekwencji ruchowi prostoliniijnemu. Jego ruch kolisty jednoczy wszystkie ruchy prostoliniijne ciał zniszczalnych, i jest przyczyną ich ciągłości. Inaczej mówiąc, ruch kolisty Ciała pierwszego jest przyczyną przyczynowości ciał niższych jednych wobec drugich. Dzięki temu ruchowi przyczyny osiągają swój skutek oraz zachodzi zniszczenie i rodzenie.

Tak więc istnienie ciał zniszczalnych jest wynikiem kolistego ruchu Ciała pierwszego, lecz nie jest ono jego celem. Celem ruchu Ciała pierwszego jest jego podobieństwo do Inteligencji pierwszej, od której pochodzi. Ona jest jego celem, jego przedmiotem i czymś kochanym.

Byt konieczny jest najwyższym celem wszystkich badań i dla wszystkich bytów kimś ukochanym. Nie ma w nim niczego, co byłoby w możliwości. Jest trwale i wiecznie w akcie. Każdy byt marzy o upodobnieniu się do niego. Chociaż Ciała pierwsze są w akcie z racji swej substancji, posiadają zawsze stan, który nie pozwala im być w absolutnym akcie i w absolutnej doskonałości. Dążą więc do ich osiągnięcia przez ruch.

Ciała niższe, złożone z formy i materii, mają liczne przyczyny. Wiele bytów stanowi przyczynę zaistnienia materii ciał, która jest jedna i wspólna dla wszystkich ciał. ((Tą przyczyną)) jest najpierw substancja oddzielona, która stanowi zasadę istnienia materii. Aby ta materia bytowała w akcie, trzeba, aby miała wirtualność ((skłonność)) wobec danej formy, której jej udziela Ciało pierwsze. Ta wirtualność działa zależnie od tego, czy jest ona daleko czy blisko Ciała pierwszego. Trzeba następnie, aby miała formę, której udziela jej ta sama Inteligencja. Tak więc zasada materii ciał zniszczalnych i ich. forma cielesna pochodzą od Inteligencji oddzielonej. Jednak wirtualność materii wobec danej formy pochodzi od Ciała pierwszego. Materiała, która jest w sąsiedztwie Ciała pierwszego, otrzymuje wirtualność wobec formy ognistej. Tę ostatnią otrzymuje od Inteligencji pierwszej. Materia, która jest daleko od Ciała pierwszego otrzymuje wirtualność wobec formy wodnistej. I to się powtarza.

Wirtualność danej formy powoduje wykluczenie innej. Wirtualności i formy są przeciwstawne i różnorodne. W konsekwencji, wrogość i żądza są nieuniknione tam, gdzie jest rodzenie i zniszczenie. Nie jest możliwe, gdy ogień jest ogniem, a człowiek człowiekiem, aby ogień nie spalał i aby człowiek nie został spalony. I podobnie nie da się uniknąć tego, że ruchy, które są w naturze ciał, osiągają się i wzajemnie niszczą.

Podobnie, aby dane ciało bytowało, musi mieć władze różnorodne i przeciwstawne, np. pragnienie i rozum w człowieku. Zdarza się, że jedna z władz - najpodlejsza i najniższa - przeważa nad drugą. Jest to nieuniknione i konieczne i nie może być inaczej.

Ze względu na pochodzenie zła i dobra byty możliwe są trzech rodzajowi

1) byt, z którego pochodzi tylko dobro,

2) byt, w którym przeważa dobro, lecz który może być taki, że zło przynajmniej z niego nie pochodzi,

3) byt, w którym przeważa zło. Żadne jednak zło nie jest złem absolutnym, gdyż absolutne zło jest nieistnieniem.

Nieistnienie bytów, które są źródłem zła, jest gorsze niż zła, które są konieczną konsekwencją nieistnienia tych bytów. Każda rzecz w swym rodzaju jest na tyle doskonała, na ile było to możliwe. Tak więc istnienie bytów takich, jakie są, jest takie, jakie być powinno, i nie będzie inne. Pierwszy z bytów nie uczynił zła rozmyślnie: zło jest konieczne, aby bytowało dobro. Zło zjawia się w małym stopniu, podczas gdy dobro często nad nim przeważa: ludzie w większości są w dobrym zdrowiu, a jeżeli zdarzają się chorzy, to najczęściej są nimi w krótkim czasie. Każda jednostka pozostaje przy życiu tak długo, jak to jest możliwe, a gatunki i powrodozenie trwają zawsze.