

Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozoficzny
Instytut Filozofii



Andrzej Bułeczka

DYSKUSJA WOKÓŁ ZAGADNIENIA
ISTOTY I ISTNIENIA
TRADYCJA SCHOLASTYCZNA I MYŚL WSPÓŁCZESNA WOBEC
STANOWISKA ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Praca magisterska
napisana pod kierunkiem
dra hab. Jana Kiełbasy

Kraków – Rochester – Wilno – Zduńska Wola 2013

Spis treści

Wstęp	4
Rozdział I: Od istoty do istnienia	8
1. Parmenides.....	9
2. Platon.....	12
3. Arystoteles.....	13
4. Neoplatonizm (Plotyn, Porfiriusz, Mariusz Wiktoryn).....	19
5. Boecjusz.....	20
6. Al-Farabi.....	24
7. Awicenna (Ibn Sina).....	26
8. Mojżesz Majmonides.....	31
9. Teoria transcendentaliów.....	32
10. Podsumowanie.....	37
Rozdział II: Istnienie (<i>esse</i>) u św. Tomasza z Akwinu	39
1. Tomaszowa teoria partycypacji.....	41
2. Pierwsze sformułowania teorii aktu istnienia.....	48
3. Dalszy rozwój.....	60
4. Dojrzałe sformułowania.....	74
5. „Epistemologia” <i>esse</i>	81
6. Podsumowanie.....	90
Rozdział III: Spór dotyczący relacji między <i>esse</i> i <i>essentia</i> na przełomie XIII i XIV wieku	94
1. Siger z Brabantu.....	95
2. Idzi Rzymianin.....	97
3. Henryk z Gandawy.....	104
4. Gotfryd z Fontaines.....	110
5. Tomasz Sutton.....	115
6. Podsumowanie.....	121
Rozdział IV: Współczesna debata nad statusem istnienia	123
1. Współczesne formy deflacionizmu odnośnie istnienia.....	124
2. Peter Geach: współczesny dialog z teorią Akwinaty.....	133
3. Kenny vs Klima: krytyka, która podlega krytyce.....	142
4. Barry Miller: współczesna apologia istnienia.....	150
5. Podsumowanie.....	157
Zakończenie	160
Bibliografia	162
1. Teksty źródłowe i tłumaczenia.....	162
2. Opracowania.....	164

Deus sit in omnibus rebus et intime

Wstęp

Często bywa tak, że sprawy z pozoru najprostsze sprawiają nam wyjątkowo wiele kłopotów. Jedną z takich właśnie „spraw” jest zagadnienie istnienia. Bez większych problemów mówimy o istnieniu lub nieistnieniu różnych rzeczy. Mimo wszystko, kiedy próbujemy uchwycić naturę istnienia, to czym ono samo w sobie jest, o ile w ogóle jesteśmy w stanie zadać sobie pytanie o istnienie, natrafiamy na opór. Dość obrazowo, ale jak sądzę, trafnie ujął problemy z istnieniem Jan Józef Szczepański w jednym ze swoich opowiadań:

Schyliłem się po wiadra. Woda tańczyła w nich. Koliste refleksy nieba. Podniosłem metalowe kabłaki. Zgrzytnęły. Jeden szorstko i krótko, drugi piskliwie i przeciągle. Ciężar, jakby żywy, rozłożony na karku i obojczykach, rozciągający stawy łokci, nadgarstków... Pulsowanie w dłoniach zaciśniętych wokół drewnianych rączek. Kości, ścięgna, ruch sprężynujących kolan, chłód na czole, blask, który każe mrużyć oczy. Czuć wszystko, nie pozwolić niczemu ujść niepostrzeżenie. Być i wiedzieć o swoim byciu.

Doznanie rzeczywistości. To właśnie to, o czym próbuję mówić. Tak, jakby płynąc pod wodą, wystawiło się nagle głowę nad powierzchnię. Ale trudność opowiedzenia tego przeżycia, a zwłaszcza zapamiętania go jest ogromna. Trzeba by znać język rzeczywistości. Bo każdy taki przebłysk jest jak słowo prawdy w nie znanym języku. Na przykład takie jedno przebudzenie – tam, w górach. Bezwładny sen odcięty jak brzytwą i od razu pełna świadomość (ta spotęgowana do wymiaru jasnowidzenia) wraz z pierwszym spojrzeniem w okno. W tym oknie delikatna, wilgotna świetlistość poranku, pochylę gałęzie świerka, jakby wynurzone z kąpieli, wychylone spoza nich oślepiająco białe kiście bzu, głosy sikorek. I radosne porażenie pewnością, że to jest. Że świat ma sens, że uczestniczę w trwaniu, które nie zostanie mi nigdy odebrane, którego nic nie unieważni. Sekunda. Ułamek sekundy. A teraz tłumaczenie na słowa – jakże bezradne!

Choć jest to opis literacki, celnie wskazuje on na wiele filozoficznych problemów związanych z istnieniem.

Istnienie jako takie trudno w ogóle zauważyć, gdyż, wyrażając się

1 J. J. Szczepański, Japońskie kwiaty w: (tegoż) Autograf, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 22-23.

metaforycznie, otacza nas nieustannie ze wszystkich stron niczym powietrze, którym oddychamy i w którym się poruszamy, nie uświadamiając sobie jego obecności. Najczęściej ujmujemy je w kontekście jakiegoś doświadczenia, zwłaszcza empirycznego (choć może też być związane z przeżyciem psychicznym), bądź też w sytuacji braku, niedoboru. Nawet jeśli w jakiś sposób skupimy się na samym fakcie istnienia, okazuje się, iż niezwykle trudno o nim mówić, pozostaje owiane tajemnicą. Z drugiej strony to właśnie ono, istnienie, jest kluczem do rzeczywistości, do tego, co *jest*. Przez to także wiąże się z zagadnieniem prawdy, zwłaszcza w jej klasycznym rozumieniu, w którym to prawda ufundowana jest na rzeczywistości. Widać to na przykładzie niektórych prób opisu prawdziwości, jak np. „zdanie prawdziwe to takie, które mówi jak jest”. A przecież domena tego, co jest, to właśnie domena istnienia. To także domena aktualności, rzeczywistości, faktów. Istnienie jest jednym z najważniejszych (jeśli nie najważniejszym, najbardziej źródłowym) kryteriów działania, gdyż poza nim, w absolutnym sensie, jest tylko nicość.

Zagadnienie prawdy i poszukiwanie właściwego opisu rzeczywistości już u samego początku badań filozoficznych odgrywało centralną rolę. Mimo to, namysł nad istnieniem pozostawał w cieniu, w cieniu rozwijanej teorii bytu i (związanej z nią) teorii istoty. Wtedy też powstała (w najpełniejszym stopniu wyrażona przez Arystotelesa) teoria, zgodnie z którą istnienie nie jest niczym realnym, gdyż nie dodaje niczego do istoty, utożsamianej z bytem. W dalszej części pracy jest ona określana mianem deflacyjnej lub redukcyjnej teorii istnienia.

Samo istnienie, jako element rzeczywistości wymagający poznania i zbadania, ujawniło się później, w epoce rozkwitu filozofii arabskiej (islamskiej i żydowskiej) oraz łacińskiej, w kontekście filozoficznych badań nad naturą Boga-Stwórcy, kreującego całą rzeczywistość z nicości. Wtedy też powstały pierwsze teorie metafizyczne, w ramach których istnienie ujmowano jako realny, nieredukowalny element rzeczywistości.

W niniejszej pracy przedstawiona zostanie historia wyodrębniania się nieredukcjonistycznych koncepcji istnienia, traktujących je jako realny „składnik” bytu, ze szczególnym zwróceniem uwagi na stanowisko św. Tomasza z Akwinu jako twórcy jednej z najdojrzałych wersji tego typu teorii. Następnie, na przykładzie głównych reprezentantów, omówiony zostanie scholastyczny spór o tzw. różnicę realną, skoncentrowany wokół zasadności podtrzymywania stanowiska

niedeflacyjnego. W ostatniej części przyjrzymy się współczesnej dyskusji nad istnieniem, skupiając się na filozofach odwołujących się (afirmatywnie lub krytycznie) do myśli Doktora Anielskiego.

Naczelnym celem prowadzonych tu rozważań jest próba odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest spójna i wiarygodna teoria istnienia, która wyłamywałaby się poza redukcjonizm dominujący w historii filozofii. Z uwagi na to, iż doktryna *esse* św. Tomasza z Akwinu jest modelowym przykładem tego typu teorii, została wybrana jako „egzemplarz testowy” do konfrontacji z myślą scholastyczną oraz współczesną. Stawkę tego przedsięwzięcia trafnie ujął Étienne Gilson w słowach:

Chodzi w gruncie rzeczy o to, by się dowiedzieć, czy termin „rzeczywistość” obejmuje to wszystko, co jest w pełni umysłowo poznawalne, i nic poza tym, czy też może zawiera i pewne elementy o naturze nieprzejrzystej dla myśli, które – aczkolwiek same ledwo poznawalne, wydają się warunkować wszystko inne, a nawet samą poznawalność².

W tym kontekście warto podkreślić, iż niniejsza praca nie ma ambicji podania ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, jaka jest rzeczywistość oraz jaką rolę w niej pełni istnienie. Odwołując się do dystynkcji Strawsona, poniższe rozważania są bliskie metafizyce opisowej, badającej struktury rzeczywistości poprzez badanie schematu pojęciowego, jednakże bez roszczeń podania opisu absolutnego³.

Może się tu pojawić pewna wątpliwość: skoro celem pracy jest prezentacja i próba obrony pewnej teorii metafizycznej, dlaczego zdecydowano się na ekspozycję historyczną zamiast systematycznej? Związane jest to z drugim, nie mniej ważnym celem. Jest nim próba zwrócenia uwagi na to, iż, chcąc zajmować się współczesnymi problemami filozoficznymi (a do takich należy poszukiwanie odpowiedniej analizy orzekania istnienia i jego statusu jako własności) nie trzeba przekreślać wartości dyskusji prowadzonej na ten temat przed nami. Warto brać pod uwagę zarówno stanowiska myślicieli znanych i popularnych, jak Platon, Arystoteles, Awicenna, św. Tomasz z Akwinu czy Kant, jak i też autorów znanych słabo lub czasem w ogóle, jak Al-Farabi, Idzi Rzymianin czy Gotfryd z Fontaines. To, że dziś dyskutujemy w inny sposób, w oparciu o inny schemat pojęciowy, etc., nie oznacza, iż nie możemy się czegoś nauczyć od filozofów, którzy zajmowali się daną

2 É. Gilson, *Byt i istota*, tłum. D. Eska i J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006, s. 41.

3 Por. P. F. Strawson, *Indywidualizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1980.

kwestią przed nami. Uważam, że znajomość tez oraz argumentów nawet bardzo odległych historycznie pozwala lepiej zrozumieć stanowiska współczesne i bardziej twórczo uczestniczyć w aktualnej dyskusji. Choć powyższa myśl wydaje się trywialna, mimo wszystko w realiach współczesnej debaty filozoficznej, często z założenia odcinającej się od swych korzeni, wymaga ponownego uzasadnienia i ugruntowania.

Rozdział I: Od istoty do istnienia

W pierwszym rozdziale pragnę przedstawić pokrótce historię wyodrębniania się refleksji nad istnieniem w filozofii Zachodu (z uwzględnieniem średniowiecznej filozofii arabskiej), skupiając się na najważniejszych postaciach i nurtach tę historię tworzących. Z uwagi na szczególne znaczenie niedeflacyjnych koncepcji istnienia, niniejszy szkic ma na celu pokazanie pewnej filozoficznej drogi, która zaowocowała nieredukcjonistyczną koncepcją istnienia u św. Tomasza z Akwinu. Tym samym ramy czasowe szkicu obejmują klasyczną myśl grecką (Parmenides, Platon, Arystoteles), neoplatonizm, Boecjusza, średniowieczną myśl arabską (zwłaszcza Al-Farabi i Awicenna), żydowską (Majmonides) oraz odkrycie transcendentaliów na gruncie myśli łaćńskiej.

Chciałbym podkreślić pewien znamieny fakt, który łatwo umyka naszej uwadze: dość często wpływ na losy pewnych idei ma nie tyle geniusz autora, co dalsze losy, jakim dana myśl podlega: interpretacje, komentarze, tłumaczenia. Częstokroć znacznych deformacji dokonywali już uczniowie, twórczo „ulepszając” idee swych nauczycieli⁴. Wystarczy spojrzeć na liczne zmiany w doktrynie myślicieli arabskich poczynione przez tłumaczy łaćńskich w XII i XIII wieku, prowadzące do takich sytuacji, jak choćby to, iż *Averroes Latinus* bywa często bliższy Arystotelesowi niż wskazywałaby na to treść oryginałów arabskich⁵. Co więcej, często się zdarza, iż niebagatelny wpływ na formę recepcji poglądów danego autora miał fakt ograniczonego dostępu do jego dzieł, jak choćby w przypadku Arystotelesa, który w średniowiecznej myśli łaćńskiej do XIII wieku figurował

4 Jak zobaczymy później, koncepcja istnienia św. Tomasza z Akwinu padła „ofiara” takiego zniekształcenia w pismach jego ucznia, Idziego Rzymianina, co miało bardzo znaczące konsekwencje dla recepcji rewolucyjnej metafizyki *aktu istnienia* Akwinaty.

5 Por. „Można odnieść wrażenie, że tłumacz uparcie przeciwstawia się intencji tłumaczonego autora i „poprawia” (być może odruchowo, zupełnie nieświadomie) te wyrażenie Awerroesa, w których faktycznie odchodził on – wydaje się, że także bez świadomości tego faktu! – od doktryny Arystotelesa. Swoista komedia pomyłek prowadząca do szczęśliwego zakończenia: Awerroes, na pewno w imię wierności Arystotelesowi, faktycznie odchodzi od doktryny Arystotelesa – lecz *Averroes Latinus*, przestając być wiernym Awerroesowi, robi co może, by zatrzeć ślady tej zdrady i powrócić do myśli Stagiryty.” w: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łaćńskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008, s. 134-135.

jedynie jako autor *Kategorii*⁶ i kilku innych pism logicznych. W kontekście powyższych słów zaznaczam, iż celem niniejszego szkicu historycznego jest prezentacja myśli metafizycznej (ze zwróceniem szczególnej uwagi na stosunek do istnienia) poszczególnych autorów możliwie bliska „oryginału” (ewentualnie przedstawienie głównych stanowisk współczesnych komentatorów) wraz ze wskazaniem na to, w jakim kształcie ich koncepcje docierały i wpływały na ich następców.

1. Parmenides

Pierwszym filozofem, od którego należy zacząć tę historyczną wędrówkę, jest Parmenides z Elei (ok. 540-470 p.n.e.). Co prawda istnienie nie stanowiło dla niego odrębnego problemu filozoficznego, jednakże jego przełomowa teoria bytu odcisnęła trwałe piętno na dociekaniach metafizycznych jego następców. To jemu właśnie zawdzięczamy wprowadzenie pojęcia bytu do filozofii Zachodu, pojęcia „dzięki któremu możliwe jest najogólniejsze orzekanie, a jednocześnie określenie fundamentów racjonalności”⁷.

W interpretacji użycia czasownika być (*εἶναι*) przez Parmenidesa wyróżnić można dwa główne (nie wykluczające się) kierunki: jeden, reprezentowany m.in. przez Étienne'a Gilsona czy Władysława Stróżewskiego, podkreśla znaczenie identyczności bytu (tożsamości z samym sobą); drugi, reprezentowany m.in. przez Charlesa Kahna, kładzie nacisk na werydyczne użycie tego czasownika. Uważam, że obie wykładnie są sobie bliskie i różnią się głównie rozkładem akcentów, akceptując deflacionizm w odniesieniu do istnienia.

Przyjrzyjmy się interpretacji wyróżniającej identyczność jako naczelne określenie bytu u Parmenidesa. „Istniejące jest i jest dlań niemożliwe, by nie było (*ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*), nie istniejące nie jest i nie może być” (*ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι*)⁸. Te słowa z fragmentu 2-go poematu *O naturze* wydają się dla nas trywialnie prawdziwe: byt jest, niebytu nie

6 W przekładzie Boecjusza, będącego pod wpływem neoplatońskiej interpretacji Porfiriusza.

7 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 41.

8 Parmenides, *O naturze*, za: W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, w: tegoż *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 58.

ma. Jednakże odegrały one fundamentalną rolę w historii filozofii Zachodu. Jak zauważa Stróżewski: „Wykluczenie istnienia wszelkiej negatywności prowadzi do stwierdzenia, że to, co jest, musi być absolutnie tożsame ze sobą... Zachodzi tożsamość między istnieniem i tym, co jest, gdyż sens 'jest' nie dopuszcza żadnego zróżnicowania”⁹. Taką samą interpretację możemy znaleźć u Gilsone: „Byt (...) jest wyposażony we wszelkie atrybuty, które się wiążą z pojęciem identyczności”¹⁰. Zwrócenie uwagi na prymat tożsamości w bycie koresponduje z cechami, jakie zdaniem Parmenidesa owemu bytowi przysługiwały: jest on jeden, wieczny, niezmienny, niezniszczalny, niezrodzony, ciągły, cały w sobie. Najlepiej oddajmy głos samemu Parmenidesowi, który tak mówi o bycie:

Jeden tylko zostaje opis drogi – że jest. Bardzo liczne są na niej znaki, że będąc niezrodzone i niezniszczalne, jest – całe, jednego rodzaju, niewzruszone i doskonałe. Nigdy nie było i nie będzie, bo jest teraz całe razem, jedno, ciągłe. Jakich bowiem jego narodzin szukałbyś? Jak i skąd wyrosło? (...) Ani nie jest podzielone, bo całe istnieje podobnie, ani nie jest tu bardziej a tam mniej – to bowiem przeszkodziłoby mu trzymać się razem – ale całe jest pełne będącego. Całe jest więc ciągłe. Będące bowiem zbliża się do będącego. Niezmienne jednak jest w granicach potężnych okowów, bez początku i końca, gdyż powstawanie i ginięcie odeszły daleko, wyparło je prawdziwe przekonanie. Pozostając tym samym i w tym samym miejscu, spoczywa samo i tak ułożone pozostanie. Potężna bowiem Konieczność trzyma je w okowach granicy, która je zewsząd otacza¹¹.

Gilson zwraca uwagę na to, że Parmenides mówi raczej o tym, co istnieje, istniejącym czy „najbardziej konkretnej rzeczywistości”, niż o bycie we współczesnym rozumieniu tego słowa¹². Poznać byt może jedynie czysta myśl, która sama zostaje przez niego „wchłonięta” na mocy prawa tożsamości bytu: „Tym samym jest być pomyślanym i być” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)¹³. Jak zauważa Sebastian Kołodziejczyk, powyższa teza związana jest ze staraniem Parmenidesa o to, by uczynić byt czymś w pełni poznawalnym¹⁴. Dzięki jedności

9 W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, wyd. cyt., s. 58.

10 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 19.

11 Parmenides, *O naturze*, Fr. 8, za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa Poznań, 1999, s. 249-251.

12 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 20.

13 Parmenides, *O naturze*, Fr. 3, za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, wyd. cyt., s. 247.

14 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 41; zgadza się z nim Hartman, zob. J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, w: *Kwartalnik filozoficzny*, T. XXV, Z. 1, 1997, s. 195.

bytu i poznania, wszystko co istnieje z konieczności jest też dostępne poznawczo. Co więcej, tak bliski związek bytu i myśli ma wpływ na rozumienie prawdziwości, albowiem bez inteligibilności bytu „prawda nie mogłaby być poznana i urzeczywistniona w postaci wiedzy”¹⁵.

Powyższe uwagi prowadzą do drugiej ze wspomnianych przeze mnie dróg interpretacji, której reprezentantem jest Kahn. Jego zdaniem „u Parmenidesa i Platona pojęcie bytu jest (...) rozumiane przede wszystkim w odniesieniu do pojęcia prawdy i korespondującego pojęcia rzeczywistości”¹⁶. Jak stwierdza Parmenides we wspomnianym już 2-im fragmencie poematu *O naturze*, droga bytu jest drogą prawdy i wiedzy, droga niebytu jest drogą fałszywych mniemań i niewiedzy:

Chodźże więc, powiem ci – a usłyszawszy tę opowieść, weźmiesz ją – jakie jedynie można pomyśleć drogi badania. Pierwsza z nich, że jest i nie może być, że nie jest, to ścieżka Namowy (towarzyszy bowiem Prawdzie). Druga zaś, że nie jest i konieczne, że nie jest, to – pokazuję ci – niezbadana droga. Ani bowiem nie znałbyś tego, co nie jest (to przecież nie jest), ani nie wskazał¹⁷.

Powyższy tekst Kahn komentuje słowami:

Tak więc werydyczne pojęcie istnienia wiedzie wprost do pojęcia rzeczywistości przeciwstawionej zjawisku lub fałszywemu mniemaniu: bycie i prawda – τὸ ἔόν i ἀλήθεια – są wprost przeciwstawione błędnym opiniom (lub mniemaniom, δόξαι) śmiertelników¹⁸.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Tu, i w innych miejscach, jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie autora. Tekst angielski: "(...) the concept of Being in Parmenides and Plato (...) is understood primarily by reference to the notion of truth and the corresponding notion of reality." C. Kahn, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 11. Por. także: C. Kahn, *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia?* w: (tegoż) *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 58.

¹⁷ (291) εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
[5] ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

Parmenides, *O naturze*, Fr. 2, za: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, wyd. cyt., s. 245-246.

¹⁸ „So for Parmenides the veridical notion of Being leads directly to the concept of Reality as opposed to Appearance or false Seeming: Being and Truth – τὸ ἔόν and ἀλήθεια – are explicitly contrasted with the erroneous Opinions (or Seemings, δόξαι) of mortals.” C. Kahn, *Why*

Kiedy Parmenides (podobnie jak inni filozofowie żyjący w jego czasach) używa czasownika „być”, chodzi mu przede wszystkim o rzeczywistość, o to, że „jest tak a tak” lub „rzeczy mają się tak a tak”¹⁹. Oczywiście nie oznacza to, iż Parmenides nie używał czasownika „być” w sensie egzystencjalnym, jednakże to nie ten sens odgrywał kluczową rolę w jego teorii bytu²⁰.

2. Platon

Jeśli chodzi o samo rozumienie bycia, myśl Platona (427-347 p.n.e.) nie odchodzi daleko od Parmenidesa (co zauważają wszyscy wspomniani powyżej komentatorzy). Również u Platona próba odpowiedzi na pytanie o to, co istnieje i jako takie jest prawdziwe, wyznacza jeden z kluczowych wątków jego dociekań filozoficznych²¹. Efektem podejmowanych przez niego poszukiwań jest teoria form, które są odwieczne, niezmiennie, tożsame ze sobą, intelligibilne (poznawane przez czystą myśl) – i tylko temu, co istnieje w taki sposób, przysługuje niepodważalna prawdziwość i realność. Wszystko, co podlega zmianie (staje się), nie zasługuje na to, by być nazwane prawdziwym, realnym bytem – nie stanowi źródła wiedzy o rzeczywistości²². Nawet poszerzona wizja metafizyczna z teorii najwyższych rodzajów zaprezentowanej w *Sofistcie*, dopuszczająca pewną stopniowalność w bycie i mówienie o różnicy, nie wychodziła poza ramy poszukiwania racjonalnego, prawdziwego opisu rzeczywistości. Choć pojęcie rzeczywistości zostało poszerzone o sferę zjawisk (odrzucającą przez Parmenidesa), byt dalej pozostawał tożsamy z sobą i w sposób nierozdzielny związany był z prawdą i wiedzą. Przez to badania metafizyczne Platona pozostały skoncentrowane na istocie, poszukiwaniu właściwej definicji.

Kahn zwraca też uwagę na to, iż Platon mówiąc o byciu, mówi o byciu czymś

Existence ..., wyd. cyt., s.13. Por. także: wyd. pol., s. 61.

19 C. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be” and the Concept of Being*, w: *The Logic of Being*, (ed.) J. Hintikka & S. Knuuttila, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 16.

20 Jan Hartman wskazuje na to, iż Parmenides, jak inni presokratycy, badając φύσις, naturę, oraz byt, kierował się ideą „obiektywnego, sprawdzalnego i empirycznego poznania jak jest naprawdę”. Oznaczało to: poznać, jaki naprawdę jest świat lub (gdy pojęcie bytu zostało już wprowadzone), jaki naprawdę jest byt.” J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, wyd. cyt., s. 195.

21 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 49.

22 Por. C. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be” ...*, wyd. cyt., s. 20-21.

(εἶναι τι). Chcąc np. powiedzieć, że sprawiedliwość istnieje, stwierdza, że sprawiedliwość jest czymś, co istnieje (jest jakąś formą realnie istniejącego bytu)²³. Istnienie samo, jako takie, nie było stematyzowanym problemem ani w filozofii Parmenidesa, ani w myśli Platona.

Jak zauważa m.in. Władysław Śeńko, wpływ na to miał także fakt, iż obaj nie posługiwali się pojęciem ontologicznej nicości²⁴. Kiedy Platon analizuje nicość w *Sofistie*, krytycznie odwołując się do Parmenidesa, wskazuje na to, iż chodzi mu nie tyle o ontologiczny niebyt, co różne formy negacji. Spójrzmy na jego słowa:

Skoro się pokazało, że natura tego, co różne, należy do bytów, więc skoro ona istnieje, to w nie mniejszym stopniu i jej części trzeb traktować jako byty (...). Zdaje się, że przeciwieństwo wzajemne natury pewnej części tego, co różne, kiedy się jedno drugiemu przeciwstawia, jest zgoła nie mniej niż sam byt czymś istniejącym, jeżeli tak powiedzieć wolno, i nie oznacza żadnego przeciwieństwa bytu, tylko co inne niż byt, i nic więcej (...). A myśmy nie tylko dowiedli, że niebyty istnieją, aleśmy pokazali postać niebytu, co to właściwie jest. Bośmy wykazali, że natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty w ich stosunkach wzajemnych i każdą jej część przeciwstawioną bytowi ośmieliliśmy się nazwać niebytem (...). Byt oraz to, co różne, przenikają wszystko oraz siebie nawzajem i to, co różne, ponieważ ma byt w sobie, istnieje dzięki temu, ale nie jest tym, co ma w sobie, tylko czymś różnym, a będąc czymś różnym od bytu jest z konieczności niebytem²⁵.

Tym samym Platon mówiąc o niebycie mówi raczej o różnicy i negacji niż o ontologicznej nicości. Przy takiej interpretacji np. pies w stosunku do kota, jako różny od niego, jest niebytem, jednocześnie będąc czymś istniejącym.

3. Arystoteles

Nawet Arystoteles (384-322 p.n.e.), wraz ze swą przełomową teorią bytu, substancji, złożenia z aktu i możliwości etc., pozostawał deflacionistą w odniesieniu do istnienia. Istnienie samo (jako takie) nie było dla niego żadną realną cechą

23 C. Kahn, *Why Existence ...*, wyd. cyt., s. 15. Por. także: wyd. pol., s. 63

24 Por. jego *Wstęp* do: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Śeńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 11-12.

25 Platon, *Sofista*, (258a 7-10, b 1-4, d 7-10, e 1-2, 259 a 4-6) w: tegoż *Dialogi*, tom II, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 487-489.

(własnością) bytu, nie mogło być o niczym orzekane. Wprost wyraził to w znamiennych słowach z księgi Γ *Metafizyki*:

„jeden człowiek” i „człowiek” są tym samym, jak również „człowiek istniejący” i „człowiek”, a podwojenie słów w wyrażeniu „jeden człowiek” i „jeden istniejący człowiek” nie wyraża czegoś innego²⁶.

Jak zauważa Kołodziejczyk:

Byt [rozumiany tu jako istnienie, przyp. aut.] zatem nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do tego, czego jest bytem, nie jest dodatkiem, który po odjęciu lub dodaniu mógłby wywołać jakąś zmianę. Przeciwnie, jest czymś wewnętrznym i stale obecnym, a w konsekwencji nieusuwalnym. Redundancja, o której mówi Arystoteles, wynika zatem z metafizycznej konieczności (nie jako faktu zaistnienia w ogóle, ale jako faktu powiązania) współwystępowania bytowości z jej przejawem, ich nierozdzielności od strony substancji i pozostałych kategorii. Usunąć byt oznaczałoby zniweczyć jego przejaw²⁷.

W ten sposób traktowania istnienia wpisuje się choćby myśl Davida Hume'a oraz Immanuela Kanta, którzy zgodnie deklarują, iż zdanie „ten X jest/istnieje” niczego nie stwierdza (o niczym nas nie informuje), „jest” nie dodaje niczego, co nie byłoby już jakoś wcześniej w podmiocie²⁸.

Czy przedstawiony fragment ukazujący zdecydowany deflacionizm oznacza, że Arystoteles nie wyróżniał egzystencjalnego sensu εἶναι? Można mieć co do tego wątpliwości, widząc choćby poniższe słowa z *Analitik Wtórych*: „a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy” (Το δε τι εστιν ανθρωπος και το ειναι ανθρωπον αλλο)²⁹. O ile różnice w interpretacji Parmenidesa czy Platona były niewielkie, o tyle w przypadku tych słów można znaleźć bogactwo odmiennych opinii. Zdaniem Stefana Swieżawskiego jest to dowód na to, iż

dopiero u Arystotelesa zaznacza się zupełnie już świadomie przeprowadzenie różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. W swych *Analitikach Wtórych* powiada Arystoteles,

26 Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 71. Tekst grecki: ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὢν ἄνθρωπος; 1003b 26-28.

27 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 68.

28 Tamże, s. 68, przypis 7. Por. także: B. Miller, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012, s. 11-12 oraz uwagi na początku rozdziału czwartego niniejszej pracy.

29 *Anal. Post.*, II, 7, 92b, 10, Arystoteles, *Analitiki Wtóre*, w: tegoż *Dzieła wszystkie*, tom I, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 310.

że czym innym jest to, czym jest człowiek, a czym innym jego istnienie; wyróżnia tu Arystoteles już wyraźnie i niedwuznacznie te dwa porządki, o których mówimy, choć zagadnienie tylko formułuje, ale go nie rozbudowuje³⁰.

W oparciu o inne przesłanki podobnego stanowiska broni Jaakko Hintikka zauważając, iż nawet jeśli Arystoteles używa czasownika *εστιν* nie w czysto egzystencjalnym sensie, sama moc czasownika *εστιν* może być egzystencjalna³¹.

Bardziej powściągliwe stanowisko zajmuje Gilson, który zauważa: „Arystoteles (...) powiedział tylko, że skoro dowodzenie może w danej chwili wykazać tylko jedną rzecz, to rozumowanie, które dowodzi istoty rzeczy, nie dowodzi równocześnie jej istnienia”³². W innym miejscu, analizując ontologiczny system Arystotelesa z uwagi na centralne miejsce pojęcia *ουσια*, zauważa, że „nie sposób znaleźć uzasadnienia dla realnej różnicy między istotą a istnieniem”³³. Zdaniem Gilsona sam termin *ουσια* (niezależnie od tłumaczenia) dla Arystotelesa oznacza zawsze „to, co jest”. „Nie można więc bez popadania w niedorzeczność pytać w odniesieniu do 'tego, co jest', czy jest, czy nie jest”³⁴. Wynika to wprost z metafizyki arystotelesowskiej (która w tym punkcie zgadza się z formułą Parmenidesa: byt jest, niebytu nie ma), w której nie ma miejsca dla takiej kategorii bytów jak „byty istniejące” (egzystujące). Pojęcia bytu i istnienia były dla niego puste, przekraczały bowiem każdą z wymienionych przez niego kategorii bytu (z substancją łącznie)³⁵. Dlatego, jak zauważa John Anton, na gruncie myśli Arystotelesa „możemy mówić jedynie o rodzajach bytu, nie o bycie samym”³⁶, z czego wynika, że także o samym istnieniu nie możemy filozofować.

30 S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 244.

31 J. Hintikka, *The Varieties of Being in Aristotle*, w: *The Logic of Being*, (ed.) J. Hintikka & S. Knuuttila, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 96.

32 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, s. 190.

33 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 46.

34 Tamże, s. 46.

35 Jak zauważa Hintikka: „Existence is not a predicate for Aristotle (podkreślenie aut.), not because existence and predication are categorially different, but because existence is used in all the different categories, and hence is not one of the legitimate category bound predicabilia. The upshot is an Aristotelian universe which is split up into different largest classes of beings. In different classes of such kind, that is, in different categories, different things can be said of its members, and their members are identified differently.” w: J. Hintikka, *Existence and Predication from Aristotle to Frege*, w: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, 2006, s. 359-377.

36 „(...) we can talk only about the genera of being, not of being as such.”, J. P. Anton, *Aspects of Ancient Ontology*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 62.

Podsumowaniem dla tych rozważań mogą być słowa Elizabeth Anscombe z jej studium na temat metafizyki Arystotelesa:

Mimo tych trudności terminologicznych, myśl zawarta w zdaniu z *Analitik Wtórych* jest zupełnie jasna. Oto ona: „Nie ma takiego rodzaju rzeczy, jak rzeczy, które są; to, że jest taka rzecz jak to oto, nie jest czymś, czym cokolwiek jest”³⁷.

W tym miejscu powraca podkreślana przez Kahna uwaga, iż istnienie także dla Arystotelesa związane było przede wszystkim z orzekaniem prawdziwości i realności (wystarczy przypomnieć sobie arystotelesowską definicję prawdy). Jego zdaniem „(...) w tym fragmencie pism Arystotelesa, który wydaje się najbardziej zbliżyć do wyróżnienia tematu istnienia jako takiego, pełne wyróżnienie nie zachodzi”³⁸. Zwraca on uwagę, że nawet tu, gdy Arystoteles pyta o istnienie czegoś, wydaje się wątpliwe przypuszczenie, że wyrażnie odróżnia je od pytania o to, czy to coś jest jakieś (*whether or not X is Y*) lub czy to coś jest tak a tak (*whether XY is the case*)³⁹. Zdaniem Barry'ego Millera Arystoteles redukuje egzystencjalne użycia czasownika „być” do użycia predykatywnego. Mówiąc, że Sokrates jest, tak naprawdę chodzi o to, kim (jaki) jest istotowo. Jeśli Sokrates istotowo jest człowiekiem, wtedy mówiąc, że jest, w domyśle wyrażamy fakt, iż jest człowiekiem. Orzekanie istnienia (*Socrates is*) byłoby więc orzekaniem, iż dany byt jest jakiś (*Socrates is so-and-so*), gdzie za „jakiś” należy podstawić jedną z cech istotowych⁴⁰. Jak zauważyliśmy wcześniej, istnienie nie jest elementem struktury kategoryalnej (nie jest żadnym rodzajem bytu), w związku z tym, choć dla Sokratesa być to być tym, czym jest ze swej istoty, samo istnienie nigdy do owej istoty należało nie będzie (co nie oznacza, iż jest w jakikolwiek sposób ontologicznie dodawane do istoty, na co wskazują choćby cytowane słowa z książki *Γ Metafizyki*⁴¹). Tym samym, jak podkreśla Hartman, metafizyka Arystotelesa skoncentrowana na badaniu substancji i jej kategoryalnych właściwości jako tego, co jest,

37 G. E. M. Anscombe, *Arystoteles*, w: G. E. M. Anscombe & P. T. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk Instytut, Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 41.

38 „Even in this passage, then, which seems to be the nearest thing to an explicit distinction of the topic of existence in Aristotle, the distinction does not quite come off.” C. Kahn, *Why Existence ...*, wyd. cyt., s. 10. Por. także: wyd. pol., s. 57

39 Tamże, s. 10 (w wyd. pol. s. 57).

40 B. Miller, *The Fullness of Being*, wyd. cyt., s. 10, nieco dalej dodaje: „It is because Aristotle allows an apparently existential use of 'is' to be reduced to a predicative use that I call him a redundancy theorist.” W podobnym duchu, analizując różnicę między cechami istotowymi a cechami akcydentalnymi, Arystotelesa interpretuje Anscombe, zob. G. E. M. Anscombe, *Arystoteles*, wyd. cyt., s. 48-49.

41 Tamże, s. 11.

ukierunkowała badania bytu na badania istoty⁴².

Także Mieczysław Krąpiec odrzuca możliwość, aby Arystoteles rozumiał istnienie jako realnie różne od istoty⁴³. Podkreśla on, iż *Analityki Wtóre* są tekstem logicznym, opisującym poprawne rozumowania i metodologię badań (temu poświęcona jest księga druga *Analityk Wtórych*). Przyjrzyjmy się komentowanym prze niego słowom Arystotelesa w szerszym kontekście:

Jak więc można udowodnić istotę? Kto zna istotę człowieka czy czegoś innego, musi również wiedzieć, że człowiek istnieje (bo nikt nie może znać istoty tego, co nie istnieje; można znać znaczenie wyrażenia czy nazwy [fantastycznego zwierzęcia] „kozioł-jeleń”, ale nie można znać istoty „kozła-jelenia”).

Jeżeli jednak ma się udowodnić istotę rzeczy czy jej istnienie, jak można tego dokonać przy pomocy tego samego argumentu? Wszak definicja przedstawia jakąś jedną rzecz a tak samo i dowód; a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy.

Twierdzimy następnie, że istnienie wszystkiego musi być dowiedzione za pomocą dowodu, z wyjątkiem istoty. Skoro bowiem istnienie nie jest rodzajem, nie jest wobec tego istotą niczego. Stąd istnienie jest przedmiotem dowodu⁴⁴.

Przystępując do badania rzeczywistości możemy stawiać dwa rodzaje pytań, które zakładają inną metodologię wiodącą do udzielenia na nie odpowiedzi. Pierwsze z nich brzmi: „Czy X istnieje/ jest rzeczywisty?”, drugie zaś (zakładające pozytywną odpowiedź na pierwsze): „Czym/jaki jest X, o którym wiemy już, że istnieje?”. Tym samym, zdaniem Krąpca, Arystoteles chce tu podkreślić, iż stosujemy inną metodę rozumowania, by odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek istnieje, a inną, gdy ktoś pyta nas, czym jest człowiek. Odpowiedź na pierwsze pytanie wymaga dowodu istnienia, na drugie zaś wymaga podania definicji (która z reguły nie ma żadnego odniesienia do istnienia). Czy z różnej metodologii wynika jakaś realna, ontologiczna różnica? W opinii Krąpca żadną miarą⁴⁵. Dlaczego więc Arystoteles zwraca uwagę na metodologię, w której najpierw zajmujemy się istnieniem obiektu, a dopiero potem określaniem jego natury? Wydaje się, iż jest to pewna forma dyskusji z Platonem, u którego wystarczyło poznanie istoty, by wiedzieć, że coś jest

42 Por. J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, wyd. cyt., s. 196.

43 Por. M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 330-332.

44 Arystoteles, *Analityki Wtóre*, wyd. cyt., s. 310.

45 M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 331.

– „sam fakt posiadania poznania definicji świadczy o istnieniu idei definiowanej”⁴⁶. Arystoteles, odrzucając teorię idei w rozumianej przez siebie postaci i lokując istotę definiowaną w bycie, uzyskiwał nową podstawę do postawienia pytania o istnienie rzeczy. Definicja zakłada ujęcie formy w rzeczy materialnej, a zatem, w celu uniknięcia czysto słownych rozważań lub akceptacji teorii idei, należy przekonać się, czy dana rzecz istnieje. Powyższe rozważania logiczne nie implikują żadnej różnicy realnej między istotą a istnieniem. Arystoteles przyjmował tylko dwa typy realnych złożań: z aktu i możliwości oraz materii i formy⁴⁷.

Gilson twierdzi, iż pojęcie istnienia nie było przedmiotem zainteresowania Arystotelesa (i innych Greków) z powodu braku jego ontologicznej negacji⁴⁸, bowiem świat był dla niego odwieczny. Ujmuje to klarownie w słowach: „tej 'możliwości', by nie być, brakuje światu Arystotelesa”⁴⁹. Seńko podkreśla, iż Arystoteles, rozwijając platońską myśl o niebycie jako negacji, doszedł do takich dystynkcji, jak „prywacja, potencia, opozycja, przeciwieństwo, sprzeczność, które są różnego rodzaju negacjami, a nie niebytem w sensie ontologicznym”⁵⁰. W tym punkcie zgadza się z nimi Kahn, który zauważa, że dopiero pojęcie radykalnej przygodności (*radical contingency*) bytu stanowiło grunt dla średniowiecznych teorii istnienia⁵¹. Nie oznacza to jednak, iż Grecy nie znali pojęcia przygodności. Jak podkreśla Leo Elders, u Platona byty materialne posiadają byt w stopniu mniej realnym od bytu idei, podlegając przemijaniu pozostają przygodne. Arystoteles zaś dzielił rzeczywistość na niezmienną i trwałą sferę podksiężycową oraz podległą zmianie, powstawaniu i ginięciu, sferę podksiężycową. Co więcej, przyznaje, iż Nieporuszony Poruszyciel oraz świat jako całość istnieją w sposób konieczny⁵². Według Kahna bardziej fundamentalne znaczenie dla faktu, iż istnienie jako takie

46 Tamże, s. 331.

47 Tamże, s. 332.

48 Można powiedzieć, że chodzi tu o problem kontrastywności znaczenia – Grecy nie mieli tła „metafizycznej nicości”, na którym widoczne stałoby się znaczenie istnienia. Por. także przypis 12.

49 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 60.

50 Por. jego *Wstęp*, wyd. cyt., s. 12.

51 C. Kahn, *Why Existence ...*, wyd. cyt., s. 8. Por. także: wyd. pol., s. 54-55.

52 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being of Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993, s. 176. Jak trafić na tej i kolejnej stronie zauważa Elders, pojęcie radykalnej przygodności, w zależności od przyjęcia dodatkowych przesłanek, prowadzi do różnych wersji egzystencjalizmu. W przypadku filozofów arabskich oraz scholastyków, uznających sens istnienia (każdy byt ma dla nich jakieś znaczenie), powstaje pytanie o przyczynowe źródło tego bytu – sens domaga się wyjaśnienia. Z kolei wielu współczesnych egzystencjalistów, odrzucając tezę o sensie istnienia (jak Sartre, Merleau-Ponty, do pewnego stopnia Heidegger) ma kłopot z pytaniem o źródło istnienia, pytanie o to, dlaczego w ogóle coś istnieje, pozostaje zawieszone w pustce bez odpowiedzi.

nie było wyróżnionym tematem klasycznej metafizyki greckiej, było jej skupienie na werydycznym wymiarze istnienia, związanym z prawdziwością i realnością⁵³. Pytaniem, na które chcieli odpowiedzieć Grecy, było – jego zdaniem – pytanie o to, jaka musi być rzeczywistość, aby wiedza i jej komunikowanie były możliwe oraz aby sądy i przekonania typu „X jest Y” były prawdziwe⁵⁴.

4. Neoplatonizm (Plotyn, Porfiriusz, Mariusz Wiktoryn)

Następnym punktem na drodze rozwoju filozoficznej refleksji na temat istnienia jest neoplatonizm. Miał on niemały, różnie oceniany wpływ na kształt filozofii średniowiecznej (muzułmańskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej). Nie bez znaczenia jest fakt, iż Plotyn, Porfiriusz i inni neoplatonicy, każdy na swój sposób, usiłowali dokonać syntezy metafizyk Platona i Arystotelesa. Sam neoplatonizm zwykło się traktować jako swoiste odnowienie metafizyki platońskiej, skoncentrowanej na istocie i jej idealistycznym wymiarze. Współcześnie (zwłaszcza dzięki przełomowym analizom Pierre Hadota) dostrzega się jednak, iż metafizyka neoplatońska nie jest zwykłą kalką metafizyki czy to Platona, czy to Arystotelesa, co więcej, nie jest też prądem jednorodnym. Z jednej strony mamy tu Plotyna i Proklosa, skoncentrowanych na odnowieniu idealizmu platońskiego w duchu ontologii rzeczywiście rzeczywistego (ὄντως ὄν), gdzie byt utożsamia się z istotą, z drugiej Porfiriusza oraz Mariusza Wiktoryna (których Paweł Milcarek określa jako reprezentantów neoplatonizmu egzystencjalnego⁵⁵), zwracających uwagę na metafizyczną wyjątkowość czystego bytu Jedni, którą określali jako bycie (εἶναι). A zatem osią metafizyki neoplatońskiej w jej wydaniu egzystencjalnym nie jest rzeczywiście rzeczywiste (ὄντως ὄν), lecz przekraczająca byt Jednia, będąca „bytem” transcendującym rzeczywistość, pozbawionym wszelkich ograniczeń⁵⁶. Nie bez znaczenia jest fakt, iż aby odróżnić Jednię i jej naturę od pozostałych, ograniczonych bytów (ὄν), dla podkreślenia jej odmiennego charakteru, woleli używać terminu bycie (εἶναι)⁵⁷.

53 C. Kahn, *Why Existence ...*, wyd. cyt., s. 15. Por. także: wyd. pol., s. 63.

54 C. Kahn, *Retrospect on the Verb „To Be” ...*, wyd. cyt., s. 22.

55 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 408.

56 Tamże, s. 406.

57 Por. T. Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach*

Tym samym neoplatonizm, choć sam nie wypracował pojęcia realnej różnicy między istnieniem a istotą, miał niebagatelny na takie odróżnienie wpływ poprzez przygotowanie gruntu myślowego dla nowej koncepcji⁵⁸. Istnienie nie jest dla neoplatoników jeszcze czymś realnie różnym od istoty, jednakże w ich schemacie metafizycznym poszerzone zostaje (dzięki obecności bytu wykraczającego poza porządek substancjalny – Jedni) spektrum tego, co i jak istnieje. Tym samym parmenidejska zasada tożsamości i jedyności bytu zostaje w istotnym stopniu przekroczona.

5. Boecjusz

Kolejną kluczową postacią na drodze do rozpoznania realnej różnicy między istotą a istnieniem jest Anicjusz Manlius Sewerynus Boecjusz (480-524). Znaczenie Boecjusza dla całej myśli Zachodnie trafnie wyrażają słowa Milcarka: „Ostatni Rzymianin stał się *de facto* początkodawcą łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej”⁵⁹. Szczególną rolę, obok tłumaczenia i komentarzy do pism logicznych Arystotelesa, odegrały jego traktaty teologiczne, uchodzące za wzorcowy przykład rozumowań mających na celu filozoficzne, precyzyjne ujęcie i wyjaśnienie problemów stawianych przez wiarę opartą na objawieniu. W średniowiecznej Europie funkcjonowały one jako podręczniki wprowadzające w arkana filozofii. Ponadto, jak zauważa Jerzy Gułkowski, niebagatelne znaczenie ma wypracowany przez Boecjusza aparat pojęciowy (terminy boecjańskie wpłynęły choćby na łaciński przekład *Metafizyki* Awicenny, a wraz z nim na język metafizyki scholastycznej)⁶⁰. Jego pisma były przedmiotem licznych komentarzy, gloss i polemik, których początek sięga okresu renesansu karolińskiego i szkoły Alkuina w IX wieku⁶¹. Kulminacyjnym punktem wpływu Boecjusza był wiek XII,

teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna, Wydawnictwo Nao, Warszawa 1998, s. 96, za: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 407-408, przypis 1421.

58 M. A. Krapiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 339

59 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 56.

60 J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w De hebdomadibus Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 349.

61 Tamże, s. 242-243.

nazywany także „wiekiem boecjuszowym”⁶². Z tego okresu pochodzi jeden z najbardziej wpływowych komentarzy do szczególnie ważnego traktatu *O hebdomadach*, dokonany przez Gilberta de la Porrée, w którym to Gilbert „wyznacza do końca średniowiecza rozumienie boecjańskich rozróżnień zawartych w regułach.”⁶³ Tekst *O hebdomadach* doczekał się ważnego komentarza Akwinaty (pozostającego pod wpływem Gilberta), aksjomaty w nim zawarte były także często wykorzystywane w trakcie debat na temat różnicy między istotą a istnieniem (co ciekawe, na Boecjusza powoływały się wszystkie strony konfliktu)⁶⁴.

Wspomniany już traktat, figurującym pod dwoma tytułami: *O hebdomadach* lub *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi*⁶⁵ odegrał szczególną rolę dzięki temu, iż to właśnie w nim Boecjusz zawarł słynną, szeroko komentowaną w średniowieczu regułę:

2. Czym innym jest bycie i to, czym rzecz jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, ale to co jest, przyjąwszy formę bytu, jest i istnieje (*Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod accepta essendi forma est atque consistit*)⁶⁶.

Nieco dalej w tekście możemy znaleźć dwa dodatkowe fragmenty precyzujące rozumienie powyższych słów:

7. Każda prosta rzecz ma jako coś jednego swoje bycie oraz to, czym jest (*Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*).

8. W każdej rzeczy złożonej czym innym jest bycie, czym innym to, czym sama rzecz jest (*Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est*)⁶⁷.

Spór co do rozumienia tych słów jeszcze nie doczekał się konkluzywnego rozwiązania⁶⁸. Już samo tłumaczenie nastrocza nie lada problemu. Formułę *id quod est* można bowiem czytać także jako „to, co jest.” Tym torem podąża interpretacja

62 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 73.

63 To za sprawą Gilberta popularna stała się opinia, iż różnicę między *esse* a *id quod est* u Boecjusza należy zestawiać z rozróżnieniem między *quo est* a *quod est*, co wpłynęło na św. Tomasza z Akwinu, a nawet wielu mediewistów współczesnych, jak choćby Gilsona. Tymczasem samo rozróżnienie u Boecjusza właściwie nie występuje. Por. J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji ...*, wyd. cyt., s. 244, 251-255.

64 Zob. np. J. F. Wippel, *Essence and Existence*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed.) N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press 1982, s. 392.

65 *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*.

66 Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska i R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 84-85.

67 Tamże, s. 84-85.

68 Por.: J. A. Aertsen, *Boethius*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s.154.

Gilsona. Jego zdaniem Boecjusz

przez *esse* rozumie tu bezsprzecznie istnienie, ale jego rozróżnienie pomiędzy *esse* i *id quod est* nie oznacza tu różnicy między istotą a istnieniem, pojętej – jak u św. Tomasza z Akwinu – jako coś wewnętrznego w bycie, lecz wręcz przeciwnie – różnicę pomiędzy Bogiem a substancjami stworzonymi. Bóg – to *esse*, *ipsum esse*, które nie uczestniczy w niczym, ale w którym każda rzecz, która jest, uczestniczy w tej mierze, w jakiej jest⁶⁹.

Jak zauważa Agnieszka Kijewska we *Wstępie do Traktatów teologicznych* Boecjusza, niektórzy tłumacze (H.F. Stewart oraz E. K. Rand) decydowali się oddać *esse* jako byt (*being*), zaś *id quod est* jako istotę (*essence*). Obszerny przegląd stanowisk prezentuje Gułkowski w swym studium poświęconym traktatowi *O hebdomadach* oraz Milcarek w rozdziale dziesiątym cytowanej już monografii *Od istoty do istnienia*.

Jeszcze inną interpretację, opartą na analizie tekstów wspominanych już Porfiriusza oraz Mariusza Wiktoryna, jako źródeł inspiracji dla Boecjusza, podał Hadot:

Esse jest odpowiednikiem greckiego *εἶναι*, które u Porfiriusza określa transcendentny byt, wcześniejszy wobec wszystkiego, co istnieje i co otrzymuje byt na mocy partycypacji w owym *esse*, dzięki przejęciu formy bytu (*forma essendi*)⁷⁰.

Tym samym u Hadota rozróżnienie między *esse* a *id quod est* wypada podobnie jak u Gilsona (różnica między absolutnym, transcendentnym bytem Boga a bytami od niego pochodnymi), z tym, że Hadot nie interpretuje go z perspektywy egzystencjalnej⁷¹. Wpływ neoplatonizmu na Boecjusza podkreśla także Milcarek, zauważając, iż często wyraża on neoplatońskie idee w technicznym języku Arystotelesa – prawdopodobnym celem takiego zabiegu było osiągnięcie jasności i precyzji, jednakże efekt okazał się być zgoła odwrotny – sformułowania Boecjusza często są wieloznaczne i otwarte na różne kierunki interpretacyjne⁷².

Zdaniem Gułkowskiego sens *esse* u Boecjusza jest przeciwieństwem sensu

69 É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 113.

70 Agnieszka Kijewska, *Wstęp*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska i R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 37-38; zdaniem Milcareka „Związki *De hebdomadibus* z egzystencjalną linią neoplatonizmu Wikotryna wydają się dzisiaj nie tylko bardzo prawdopodobne, ale wręcz dowiedzione (...)” P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 411.

71 Agnieszka Kijewska, *Wstęp*, wyd. cyt., s. 38.

72 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 59.

awicenniańsko-tomistycznego, „samo istnienie nie tylko nie jest aktem, który by jakoś dochodził do istoty, lecz wręcz przeciwnie, jest możliwością aktualizującą się w tym, co już jest”⁷³. *Id quod est* natomiast odnosi się do całego bytu (*compositum*), czyli istoty wraz z jej przypadłościami. Tym samym *esse* jako różne od *id quod est* nie może być żadną przypadłością, ale nie jest też dla Boecjusza jakimś (poza)substancjalnym składnikiem bytu⁷⁴.

Pomimo istniejącej kontrowersji większość badaczy zgadza się, że u Boecjusza nie mamy jeszcze do czynienia z realną różnicą między istotą a istnieniem. Zazwyczaj (m.in. pod wpływem wspomnianego komentarza Gilberta) uważa się, że odróżniał on konkretny byt (*quod est*) i jego formę substancjalną, czyli to, przez co rzecz jest (*quo est*). Boecjusz używa tej dystynkcji by wyjaśnić ontologiczną różnicę między bytem stworzonym a Bytem Najwyższym, czyli Bogiem – byt stworzony jest złożony, jego bycie i *id quod est* nie są tożsame (aksjomat 8), z kolei Bóg jest prosty (aksjomat 7)⁷⁵. Zdaniem Gułkowskiego,

(u)żywając terminów *essentia* i *substantia* oraz *esse* i *existere*, Boecjusz nigdzie ich nie przeciwstawia, toteż nie można dopatrywać się u niego antycypacji różnicy między istotą a istnieniem – wprost; natomiast doszukiwanie się tego rodzaju rozróżnienia implicite jest, jak się okazuje, niełatwe do wykazania⁷⁶.

Nieco dalej jednak dodaje:

Boecjusz, podobnie jak sam Arystoteles, nigdzie takiego wniosku nie wyciągnął, w tym znaczeniu, aby miał pojmować istnienie, jako korelatywny w stosunku do istoty czynnik strukturalny bytu, będący formą przypadłościową, bądź aktem, ale uwybraźnił ową różnicę między tym, że (coś) jest a tym, czym (coś) jest, do tego stopnia, iż niewątpliwie mógł się przyczynić do zrodzenia się pomysłu oparcia na tej różnicy koncepcji bytu, przez któregoś ze swych – jak powiada w *De hebdomadibus* – roztropanych interpretatorów⁷⁷.

Przykładem zastosowania boecjańskich reguł, może być to, jak św. Tomasz z Akwinu posługuje się dość często rozróżnieniami Boecjusza, nadając im jednak sens w pełni egzystencjalny, zgodny z jego własną teorią bytu⁷⁸.

73 J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji ...*, wyd. cyt., s. 332.

74 Tamże, s. 360, por. także podsumowanie analizy tekstu *O hebdomadach* na stronach 361-362.

75 J. A. Aertsen, *Boethius*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 154.

76 J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji ...*, wyd. cyt., s. 315.

77 Tamże, s. 362-363.

78 Por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 396.

6. Al-Farabi

Palma pierwszeństwa w procesie wyróżniania istnienia samego jako przedmiotu namysłu filozoficznego przysługuje Al-Farabiemu (870-950), myślicielowi arabskiemu⁷⁹. Jak zauważa Swieżawski: „U Al-Farabiego w zarodku znajduje się wszystko, co potem zostało rozwinięte u Awicenny i Awerroesa”⁸⁰. Jednym z impulsów, który doprowadził do tej historycznej zmiany, była reforma wewnątrz samego islamu przeprowadzona przez Al-Aszariego, kładąca nacisk na wolność Boga w akcie stwarzania świata oraz możliwości dalszej ingerencji w stworzoną rzeczywistość⁸¹. Był to krok w stronę wprowadzenia przygodności w świat na szeroką skalę, rzecz nie do zaakceptowania na gruncie klasycznej myśli greckiej. Z drugiej strony nie bez znaczenia dla rozwoju filozofii arabskiej był wpływ tekstów neoplatońskich takich jak choćby komentarze Porfirusza do tekstów Arystotelesa czy słynna *Liber de Causis*, przypisywana Arystotelesowi (będąca w rzeczywistości kompilacją i przeróbką tekstów Proklosa, złożoną zwłaszcza z *Elementów teologii*, powstałą w środowisku arabskim)⁸². Sam Al-Farabi nie posunął się w swej koncepcji tak daleko jak wspomniani aszaryci (nie pozbawił świata wszelkich związków przyczynowo-skutkowych), jednakże zdecydowanie opowiedział się za odróżnieniem istoty od istnienia w bycie w oparciu o przygodność faktu stworzenia. Przyjrzyjmy się jego własnym słowom:

Przyznajemy, że istota i istnienie są odrębne w rzeczach istniejących. Istota nie jest istnieniem i nie podpada pod zakres istnienia. Gdyby istota człowieka implikowała jego istnienie, wówczas poznanie jego istoty równałoby się poznaniu jego istnienia, wtedy też wystarczyłoby wiedzieć czym jest człowiek, ażeby wiedzieć, że człowiek istnieje, tak że każde przedstawienie zawierałoby afirmację. Mówiąc inaczej, istnienie nie zawiera się w istocie rzeczy; w przeciwnym razie stałoby się jedną z konstytutywnych cech rzeczy, a przedstawienie, czym jest istota, pozostawałoby niepełne bez przedstawienia jej istnienia. A co ważniejsze, nie moglibyśmy ich

79 Por. m.in.: É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 185; L. Szyndler, R. Otsason, *Al-Farabi*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/alfarabi.pdf>), s.2;

80 S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000, s. 547.

81 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 185.

82 P. Morewedge, *Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 286.

odróżniać przy pomocy wyobraźni. Gdyby istnienie człowieka pokrywało się z jego cielesną i zwierzęcą naturą, wówczas nikt, kto posiada wyraźną ideę tego, czym jest człowiek, oraz poznaje jego cielesną i zwierzęcą naturę, nie mógłby kwestionować istnienia człowieka. Ale tak nie jest; i dopóty wątpimy w istnienie rzeczy, dopóki nie posiadamy ich bezpośredniej percepcji przy pomocy zmysłów lub percepcji pośredniej na drodze dowodu. Tak więc istnienie nie stanowi cechy konstytutywnej, jest ono tylko dodatkową przypadłością⁸³.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na podobieństwo w argumentacji na rzecz różnicy między istotą a istnieniem do słynnego argumentu z feniksa u św. Tomasza z Akwinu w *De ente et essentia*. Jeśli możemy w wyobraźni przedstawić sobie jakiś byt bez jego istnienia, świadczy to o tym, iż to czym rzecz jest i to, że jest, to dwie różne sprawy. Swoje rozróżnienie Al-Farabi opiera na rozważaniach logicznych. Za Arystotelesem zauważa, iż

pojęcie tego, czym jest rzecz, nie obejmuje jednocześnie faktu, że ona jest. Poznanie istoty nie jest zarazem poznaniem istnienia; istnienie nie zawiera się w istocie, nie jest pryncypium rzeczy, lecz jej przypadłością. Cała argumentacja opiera się na analizie istoty, której przyporządkowane jest istnienie, w porządku metafizycznym jako przypadłość, w porządku logicznym jako orzecznik⁸⁴.

Tym samym Al-Farabi aplikuje rozróżnienie czysto logiczne na grunt metafizyczny. Trzeba podkreślić, że istnienie dla Al-Farabiego jest cechą, przygodną własnością bytu, istota jest czynnikiem dominującym w jego wizji metafizycznej⁸⁵.

Z powyższą opinią, sugerującą stosowanie wyników z porządku logiki w sferze metafizyki, nie zgadzają się inni badacze myśli Al-Farabiego, tacy jak Parviz Morewedge, Nicholas Rescher oraz Fadlou Shehadi. Ten ostatni zauważa, iż Al-Farabi dzieli byty na możliwe i konieczne. W przypadku tych pierwszych istnienie nie jest własnością i nie może być częścią istoty. O ile w porządku logicznym w zdaniu „Człowiek istnieje” istnienie jest predykatem, nie jest nim w porządku metafizycznym. Tylko w przypadku bytu koniecznego istnienie jest jego istotą, gdyż jego istnienie jest konieczne samo w sobie⁸⁶. Z tą opinią zgadza się także N. Rescher: w domenie metafizycznej pytanie o istnienie jako predykat nie ma

83 Al-Farabi, *Klejnot mądrości*, za: É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 186.

84 L. Szyndler, R. Otsason, *Al-Farabi*, wyd. cyt., s.2.

85 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 186.

86 F. Shehadi, *Alfarabi*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s.104.

sensu, „ponieważ istnienie jakiejś rzeczy jest niczym innym, lecz samą rzeczą”, za to w porządku logicznym – z uwagi na złożenie sądów egzystencjalnych, które mogą przyjmować wartość prawdy lub fałszu – możemy mówić o występowaniu predykatu⁸⁷.

7. Awicenna (Ibn Sina)

Kontynuatorem myśli metafizycznej Al-Farabiego⁸⁸ jest Awicenna (980-1037), obok Awerroesa najbardziej wpływowy z arabskich filozofów (zarówno na gruncie filozofii arabskiej jak i filozofii łacińskiej)⁸⁹. Dość istotne w tym miejscu jest zwrócenie uwagi na różnicę w znajomości pism Awicenny między łacińskim Zachodem a światem filozofii arabskiej. Dla filozofów łacińskich był on autorem *Metafizyki*, *Fizyki* (znanej jako *Sufficientia*) oraz traktatu *De anima* (ponadto znano jego *Kanon medycyny*), stanowiących wycinek z obszernego zbioru *Kitab asz-Szifa* (*Księga uzdrowienia*), dla myślicieli arabskich był zaś autorem „około dwustu prac na tematy z zakresu bardzo różnych dziedzin”⁹⁰. Oznacza to, iż świat łaciński miał dostęp jedynie do fragmentu bogatego dzieła Awicenny. Mimo to jego wpływ na metafizykę Zachodu jest imponujący. Nie bez znaczenia dla jego wielkiego sukcesu jest fakt, iż wspomniany tekst *Metafizyki* był czytany

87 N. Rescher, *Studies in Arabic Logic*, Pittsburgh 1963, s. 40.

88 O wpływie Al-Farabiego może świadczyć pewien epizod opisany przez samego Awicennę w autobiografii: „I tak doszedłem do studiowania wiedzy boskiej. Przeczytałem książkę zatytułowaną *Metafizyka*. Nic z niej jednak nie zrozumiałem. Intencje jej autora pozostawały dla mnie niejasne. Daremnie czytałem tę książkę czterdzieści razy, od końca do końca. Nauczyłem się jej na pamięć nie chwytając ani jej sensu, ani celu. Zważyłem, że ją zrozumieć własnymi siłami i powiedziałem sobie: „Ta książka jest niezrozumiała.” Wreszcie pewnego dnia przechodziłem przez bazar z książkami. Pewien sprzedawca trzymał w ręku książkę i wykrzykiwał jej cenę. Pokazał mi ją, lecz w swoim zniechęceniu odepchnąłem ją przekonany, że nie ma żadnego pożytku z tej wiedzy. Sprzedawca nalegał mówiąc: „Kup tę książkę, jest tania. Sprzedaję ją za trzy drahmy, ponieważ jej właściciel potrzebuje pieniędzy.” Kupiłem ją więc: była to książka Abu-Nasr-Farabiego, *Komentarz do metafizyki*. Wróciłem do swego mieszkania i skwapliwie zacząłem ją czytać. Natychmiast odstąpiły się przede mną cele, do których zdążył autor tej książki, ponieważ znałem ją już na pamięć. Rozradowany tym wydarzeniem dałem następnego dnia dużą jałmużnę biednym jako dziękczynienie.” Por. Awicenna, *Autobiografia*, tłum. M. Gogacz, w: Awicenna, *Księga wiedzy*, (ed.) M. Gogacz, tłum. zbiorowe, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, s. 72.

89 Zob. np. F. Shehadi, *Avicenna*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s.135; J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 35.

90 M. Gogacz, *O konieczność studiowania metafizyki Awicenny*, w: Awicenna, *Księga wiedzy*, (ed.) M. Gogacz, tłum. zbiorowe, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, s. 20.

i komentowany niemal na sto lat przed „odkryciem” *Metafizyki* Arystotelesa. Jak zauważa Mieczysław Gogacz, od kiedy to w drugiej połowie XII wieku dostępne stało się tłumaczenie *Metafizyki* ze zbioru *Kitab asz-Szifa*, „nie ma w średniowieczu metafizyka, który nie zawdzięczałby czegoś Awicennie”⁹¹. Zresztą wpływ Awicenny nie ogranicza się tylko do metafizyki, ale rozciąga się m.in. na teorię poznania (wykorzystywana choćby przez Akwinatę teoria intuicji bytu); nie ogranicza się także do średniowiecza, ale daje o sobie znać także u myślicieli współczesnych⁹².

Aby należycie zrozumieć metafizyczną myśl Awicenny, należy zacząć od jego koncepcji istoty⁹³. Zakłada ona trzy modalności: istoty mogą istnieć w świecie zewnętrznym jako związane z własnościami rzeczywistości, mogą istnieć w umyśle jako pojęcia związane z własnościami w domenie myśli, mogą też istnieć same w sobie poza odniesieniem do sposobu bycia⁹⁴. Ten ostatni typ istot różni się od istnienia, jest on „egzystencjalnie neutralny”⁹⁵. Teoria istoty Awicenny okazała się niezwykle płodna. zwłaszcza poprzez koncepcję *esse essentiae*⁹⁶, czyli pewnego samodzielnego bytu (istnienia) istoty, wynikającą z jego (neoplatonickiej z pochodzenia) koncepcji Boga jako Dawcy Form, emanującego je w konkretne byty i powszechniki, w stosunku do których neutralna istota, jako prostsza, zachowuje uprzedniość⁹⁷. Wpłynęła także na rozumienie istoty przez św. Tomasza z Akwinu.

Innym, niezwykle ważnym dokonaniem Awicenny na polu metafizyki są

91 Tamże, s. 33, por. także: A. Andrzejuk, *Awicennańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, (ed.) M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 526.

92 Zdaniem Gogacza intuicje awicennańskie obecne są u tomistów, także współczesnych (Maritain, Gilson); z drugiej strony metafizyka Awicenny interpretowana esencjalistycznie, poprzez Henryka z Gandawy i Duns Szkota, zorientowana na badanie możliwości, odcisnęła piętno na myśli Kartezjusza, Kanta, a współcześnie Husserla czy Heideggera, co podsumowuje słowami: „Rozwijanie dziś metafizyki w perspektywie możliwości, a z racji dialektycznych w perspektywie także konieczności, tak ważnej dla problemu raczej zdań naukowych niż istnienia bytów, jest renesansem myśli Awicenny. Właśnie problem istnienia sformułowany przez Awicennę i współczesne rozwiązania tego problemu stanowią drogę do rozpoznania obecności w filozofii współczesnej awicennańskich sposobów wyjaśniania wszechświata, człowieka, zadania nauk i filozofii.” Por. M. Gogacz, *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia (droga do diagnozy filozofii współczesnej)*, *Studia Philosophiae Christianae*, Akademia Teologii Katolickiej, 18, 1982, s. 131-132.

93 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 92.

94 Zdaniem Krąpca teoria bytu związana z tymi trzema rozumieniami istoty wywarła decydujący wpływ (zwłaszcza za pośrednictwem Duns Szkota) na dzieje metafizyki Zachodu. Por. M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 347 (zwłaszcza przypis 35).

95 Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 190-191; S. H. Rizvi, *Avicenna*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (<http://www.iep.utm.edu/avicenna/#H5>) oraz obszerny opis wraz ze wskazaniem na liczne teksty źródłowe w P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 164-173.

96 Rozwijaną i szeroko wykorzystywaną choćby przez Henryka z Gandawy.

97 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 197-198.

jego analizy modalności, skoncentrowane na rozważaniu bytu koniecznego i możliwego. Jednak, jak trafnie zauważa Swieżawski, samo badanie bytu pod kątem modalności nie kieruje na zagadnienie istnienia, pozostając w obszarze namysłu nad istotą, którą charakteryzuje wewnętrzna konieczność lub możliwość⁹⁸. Istniejące byty zostają określone przez istotę (zbiór pewnych własności – im bogatszy, tym bardziej złożony byt). Tylko Bóg – Byt Konieczny, jest w swej istocie prosty, co więcej, jego istotą jest jego istnienie⁹⁹, co wyraża sam Awicenna choćby w tych słowach z *Księgi wiedzy*: „(...) istnienie stanowi część istoty, albo raczej samo jest istotą. W bycie koniecznym nie może więc pojawić się dwoistość czy to z powodu swojej istoty, czy różnicy i właściwości”¹⁰⁰. Nieco dalej dodaje: „To, czego istota jest odrębna od jego istnienia, nie jest bytem koniecznym. Stało się jasne, że jeśli jest coś, co ma istotę oprócz istnienia, to jego istnienie jest ideą przypadkową”¹⁰¹. Co ciekawe, na wzór neoplatońskiej Jedni, Byt Konieczny zdaniem Awicenny przekracza kategorie Arystotelesa, nie można go bowiem uznać ani za substancję, ani za przypadłość:

(B)yt konieczny nie jest substancją i krótko mówiąc, nie ma go w żadnej kategorii, bo wszystkie kategorie mają byt przypadłościowy i łączą się z istotą będąc poza istotą, podczas gdy istnieniem bytu koniecznego jest sama jego istota¹⁰².

Zdaniem Gilsona można nawet rzec, iż dla Awicenny Byt Konieczny jest czystym istnieniem bez istoty, tzn. przekracza porządek bytów posiadających istotę.

Odwołując się do rozważań logicznych inspirowanych myślą Arystotelesa Awicenna stwierdza, iż zachodzi różnica między istnieniem czegoś a tym, czym coś jest¹⁰³. W powszechnej interpretacji m.in. Gilsona, Krąpca, Seńki, istnienie jako „rzecz towarzysząca pozbawiona cechy nieodłączności” jest przypadłością istoty bytów stworzonych¹⁰⁴. Możliwe byłoby wtedy uznać, że „Awicenna na jedno Arystotelesowskie

98 Por. S. Swieżawski, *Byt ...*, wyd. cyt., s. 239-240.

99 A. Bertolacci, *Arabic and Islamic Metaphysics*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/arabic-islamic-metaphysics/>).

100 Awicenna, *Księga Wiedzy*, tłum. B. Składanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1974, s. 172.

101 Tamże, s. 172-173.

102 Por. Tamże, s. 174.

103 S. H. Rizvi, *Awicenna*, w: *Internet Encyclopedia...*, wyd. cyt.

104 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 190, M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 348-350, W. Seńko, *Wstęp*, wyd. cyt., s. 14-15. Na gruncie łańcuchowym odpowiedzialność za taką interpretację myśli Awicenny ponosi Algazel (częściowo Awerroes), który omyłkowo został uznany za „najwierniejszego i najlepszego ucznia Awicenny” (choć w rzeczywistość krytykował go jak i całą filozofię z pozycji islamskiego teologizmu), wykładając w streszczeniu jego myśli, iż Awicenna uważał istnienie za przypadłość dodaną do istoty. Por. P. Milcarek,

odróżnienie („czym jest” i „czy jest”) nałożył drugie: substancja i przypadłość”¹⁰⁵. Z pewnością dystynkcja między istotą a istnieniem ma kluczowe znaczenie dla całego systemu metafizycznego Awicenny¹⁰⁶. To ona uzasadnia rozróżnienie między pojęciami „rzecz” (coś posiadającego istotę) a „byt” (coś istniejącego), jest podłożem dla jego teorii uniwersaliów i wizji Boga jako bytu, który nie ma istoty poza istnieniem¹⁰⁷.

Teza, iż istnienie jest przypadłością dodaną do istoty, wpłynęła na systemy metafizyczne Awerroesa, św. Tomasza z Akwinu, Ockhama i wielu innych filozofów, jako inspiracja i pole do krytyki z powodu oczywistych paradoksów z taką wizją związanych (jak choćby pytanie o to, w jakim sensie istota może istnieć bez istnienia)¹⁰⁸. Przy tym obrazie to istota wydaje się dominować w systemie metafizycznym Awicenny. Jednakże z drugiej strony to właśnie istnienie, wraz z relacją do istoty, jest osią jego metafizyki i teologii. Zdaniem rewizjonistów takich jak Rahman czy Morewedge powszechna interpretacja tej dystynkcji jest krzywdząca i nie zgadza się z tym, co głosił sam Awicenna¹⁰⁹. Rzeczywisty obraz jego myśli ich zdaniem jest bardziej złożony, bliski Arystotelesowi (w obrębie rozważań nad bytami istniejącymi jako substancjami Awicenna w zasadzie nie odchodzi od metafizyki Arystotelesa i pozostaje deflacionistą w stosunku

Od istoty do istnienia ..., wyd. cyt., s. 311.

105 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia* ..., wyd. cyt., s. 312.

106 Zob. np.: „Within the framework of metaphysics, Avicenna introduces some original doctrines which, in virtue of their fundamental and all-encompassing character, are able to connect and unify the multiplicity of themes and sources of the *Ilāhiyyāt*. Most notorious among them is the distinction between essence and existence in created beings, which represents the real cornerstone of Avicenna's ontology.” w A. Bertolacci, *Arabic and Islamic Metaphysics*, wyd. cyt.

107 Tamże.

108 P. Morewedge, *Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction*, w: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 92, No. 3, 1972, s. 426. Jak zauważa Wippel, tak różni uczestnicy sporu o relację między istotą a istnieniem jak św. Tomasz, Siger z Brabantu oraz Jakub z Viterbo wspólnie krytykowali teorię Awicenny jako stanowisko zbyt radykalne. Por. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington 2000, s. 134.

109 Zob. np. P. Morewedge, *Philosophical Analysis* ..., wyd. cyt., s. 425-435; zob także: “It requires no exceptional philosophical acumen to show that existing cannot in any proper sense be an accident. For the grammar of that category - 'what exists in another' - presupposes primary existents of which it can be an accident. If existing is taken to be that which enters into composition with essence to make a primary existent, then it could not itself be of such a sort as to presuppose itself. And if the contrast term for 'existing' is not 'substance' but 'essence taken by itself', then Ibn Sina could well say that existing must come to such an item for it to exist as an individual, but would have no right to call what 'came to' it an accident of it. Ibn Rushd (Averroes) belabored this point, intending it as a criticism of Ibn Sina; in our time Fazlur Rahman and Alexander Altmann have cleared the record.” D. B. Burrell, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, w: *Cambridge Companion to Aquinas*, (ed.) N. Kretzman, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 69.

do istnienia). Na poziomie logiki relacja między istotą a istnieniem uwidacznia się dobrze w przypadku definicji, gdzie istnienie zostaje wyłączone z istoty (a także każda inna własność, która nie jest częścią tego, czym coś jest, np. uniwersalność, jedność). Kiedy przechodzimy na poziom metafizyczny, by rozważać konkretne, istniejące byty jako substancje, wtedy (zgodnie z myślą Arystotelesa) istota i istnienie są nieodróżnialne, gdyż metafizycznie istnienie jest z konieczności częścią tego, czym jest dane coś jako substancja. Z kolei w kontekście teologicznych rozważań nad bytem koniecznym i bytami możliwymi istnienie znów staje się własnością (atrybutem) bytu jako możliwego, akcydentalnego (mogącego istnieć, ale nie istniejącego w sposób konieczny z samego siebie)¹¹⁰.

Z powyższymi tezami koresponduje stanowisko Milcarka. Zauważa on, iż Awicenna skupiał się przede wszystkim na możliwie kompletnej i spójnej teorii istoty. W obliczu tego faktu podkreślał zewnętrżność wszystkiego, co do niej nie należy – przez to także przy określaniu *esse* „akcent pada na jego zewnętrżność względem istoty”¹¹¹. Mimo wszystko, zdaniem Milcarka, nie ma podstaw do tego, by przypisywać Awicennie uznanie istnienia za czystą przypadłość. Zauważa:

Jeśli prawdą jest, że główny akcent metafizyki Awicenny pozostaje jednak w miejscu istoty, istnienie – jeśli już zostało odróżnione – musiało się zadowolić pozycją tego, co „poza”, „na zewnątrz”. Zostało rozpoznane jako orzecznik istoty – i w tym sensie jako jej logiczna przypadłość. Nic jednak nie wskazuje na to, by Awicenna chciał to usytuowanie logiczne istnienia utożsamić z jego pozycją metafizyczną¹¹².

Nieco dalej rozwija tę myśl przy okazji analizy pojęcia jedności w myśli Awicenny. Jedno, powszechna właściwość bytu wykraczająca poza porządek kategorialny, zostaje określone jako przypadłość, jednak z pewnością nie chodzi Awicennie o sens metafizyczny. A zatem słowo „przypadłość” jest tu używane „nie wprost, lecz analogicznie, nie w sensie metafizycznym, lecz logicznym – wyłącznie dla podkreślenia, że jedność nie wchodzi do definicji substancji i przypadłości”¹¹³. Tym samym pojęcie jedności spełnia funkcję negatywną. Zdaniem Milcarka, podobnie ma się sprawa z *esse*, powszechną właściwością bytu, zewnętrżną w stosunku do istoty – słowo „przypadłość” jest stosowane do jego ujęcia wyłącznie analogicznie, a nie deskryptywnie. Nie zgadza się on jednak na to, by istnienie

110 F. Shehadi, *Avicenna*, wyd. cyt., s.135.

111 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 313.

112 Tamże, s. 313.

113 Tamże, s. 317.

odróżnione od istoty traktować jako oś metafizyki Awicenny. Uważa, iż zagadnienie istnienia pełni rolę służebną w „jego esencjalizującej ontologii 'trzeciej natury' (...). Innymi słowy rozumowanie Awicenny [dotyczące istnienia jako różnego od istoty, przyp. aut.] zmierza do uzyskania *istoty neutralnej*”¹¹⁴.

Również Elders podkreśla, iż pomimo tego, że Awicenna wyrażał się o istnieniu w terminach przypadłości dodanej do istoty, nie chodziło mu o zrównanie go z przypadłościami orzekanymi o substancji, lecz rozumiał on to istnienie jako coś danego istocie w akcie Boga czyniącym tę istotę czymś istniejącym¹¹⁵.

Myśl Awicenny głęboko wpłynęła na św. Tomasza i jego koncepcję aktu istnienia (co widać choćby w ilości cytatów z Awicenny w słynnym *opusculum De ente et essentia*¹¹⁶), a także na inne obszary jego metafizyki (co starannie pokazuje Milcarek, wskazując choćby na rolę Awicenny w odkrywaniu teorii transcendentaliów¹¹⁷).

8. Mojżesz Majmonides

Ostatnią postacią, o której chcę tutaj wspomnieć, a która wywarła istotny wpływ na rozwój myśli św. Tomasza z Akwinu i jego teorii aktu istnienia, jest filozof żydowski, Mojżesz Majmonides (1138-1204), autor *Przewodnika błędzących* (znanego łacinnikom jako *Dux neutrorum*). Zdaniem Gilsona, nie licząc koncepcji duszy, będącej pod wpływem Awerroesa, myśl Majmonidesa zgadzała się w istotnych punktach z myślą Akwinaty¹¹⁸. Podobnie jak w przypadku Al-Farabiego

114 Tamże, s. 332.

115 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 173.

116 Por. A. Andrzejuk, *Awiceniańskie źródła ...*, wyd. cyt., s. 525-533.

117 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 41.

118 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 227. Wydaje się, że powyższa opinia Gilsona jest nieco przesadzona, a samych wyjątków można znaleźć więcej, na co wskazuje czasem sam Akwinata, jak choćby w sprawie dyskursu o Bogu. Wystarczy spojrzeć do jego kwestii dyskutowanych *O mocy Boga* (QDP, q. 7, a. 7, c), gdzie św. Tomasz zaznacza, iż „(n)iektórzy jednak uważali inaczej, mianowicie, że o Bogu i stworzeniu niczego nie orzeka się analogicznie, lecz tylko wieloznacznie. Jest to pogląd Rabbiego Mojżesza, jak można sądzić z jego słów. Jednak pogląd ten nie może być prawdziwy.” Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, tłum. G. Kurylewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 213. Z kolei w *Summie Teologicznej* (ST Ia, q. 13, a. 2, c) św. Tomasz zauważa, iż zdaniem Majmonidesa nawet dyskurs pozytywny, o ile dotyczy Boga, ma sens apofatyczny (zaprzeczający). Tym samym obaj autorzy wyraźnie różnili się w innej, ważnej kwestii.

i Awicenny jego system filozoficzny można określić jako zneoplatonizowany arystotelizm¹¹⁹. Jednakże dla samego św. Tomasza większe znaczenie miały refleksje Majmonidesa nad relacją między objawieniem i wiarą a rozumem oraz rolą obu w uzasadnianiu przekonań¹²⁰. Św. Tomasz w znacznym stopniu wykorzystywał strategię Majmonidesa, która zakładała próbę pogodzenia racjonalności z prawdami objawionymi, co stanowiło istotny problem choćby w kwestii pytania o odwieczność świata, akt stworzenia czy zakres działania Opatrzności¹²¹.

Jak zauważa Seńko, w tekście *Dux neutrorum* Majmonides krytykował Awicennę za to, iż rozważania na temat relacji między istotą a istnieniem opiera na emanacyjnym neoplatonizmie i koncepcie Pierwszej Przyczyny wziętym od Arystotelesa. Zdaniem Majmonidesa do tego celu wystarczy Biblia, a konkretnie jeden szczególny fragment z *Księgi Wyjścia*, w którym to Mojżeszowi zostaje objawione imię Boga, gdy z krzaku ognistego dochodzą słowa „Jestem, który jestem”¹²². Jeśli pierwsze „jestem” rozumieć jako podmiot, drugie jako atrybut podmiotu, wtedy, jak twierdzi Majmonides, objawienie głosi, iż podmiot jest identyczny z atrybutem. Tym samym w Bogu istnienie nie jest atrybutem (czymś dodanym) ani akcydensem. Bóg nie ma istoty ani istnienia jako swych części, on po prostu Jest. Byt Boga to po prostu czyste, aktualne istnienie, będące jednocześnie warunkiem istnienia czegokolwiek¹²³.

9. Teoria transcendentaliów

Last, but not least, jak słusznie zauważa Milcarek w swym studium poświęconym historycznej analizie inspiracji dla Tomaszowej teorii aktu istnienia, należy uwzględnić rolę, jaką odegrał rozwój teorii transcendentaliów:

W dotychczas publikowanych opracowaniach poświęconych pojawieniu się metafizyki egzystencjalnej – w dziele św. Tomasza i w kręgu jego myśli – utarło się

119 D. Shatz, *Maimonides*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 390.

120 D. B. Burrell, *Aquinas and Islamic ...*, wyd. cyt., s. 70.

121 Tamże, s. 70.

122 Por. Wj 3, 13-14: „Mojżesz zaś rzekł Bogu: «Oto pójde do Izraelitów i powiem im: Bóg ojców naszych posłał mnie do was. Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, cóż im mam odpowiedzieć?» Odpowiedział Bóg Mojżeszowi «JESTEM, KTÓRY JESTEM». I dodał «Tak powiesz synom Izraela: JESTEM posłał mnie do was».” za: *Biblia Tysiąclecia*, Wydanie piąte, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000, s. 81.

123 W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derwiecki, Kęty 2001, s. 132.

przedstawiać dzieje odkrycia istnienia z jednej strony jako swoistą „prehistorię”, polegającą na narastaniu intuicji egzystencjalnych wewnątrz esencjalizujących metafizyk starożytności i średniowiecza, z drugiej zaś – jako „rewolucję”, polegającą na bezprecedensowej, fundamentalnej nowości przemyśleń Akwinaty na tle ogółu doktryn metafizycznych od początku dziejów filozofii do jego współczesności. Nie zwrócono jak dotąd dostatecznej uwagi na to, jakie znaczenie w procesie odkrywania istnienia miało pierwsze wielkie i własne odkrycie filozofów chrześcijańskich „złotego wieku scholastyki” – mianowicie odkrycie transcendentaliów. A przecież to właśnie odkrycie transcendentaliów otwierało drzwi do zainteresowania się tym, co – nie będąc kategorialnymi przypadłościami – nie sprowadza się do istoty, a równocześnie otwierało problem, jak może być coś „dodane” do bytu. Nie powinno się zatem lekceważyć faktu, że odkrycie transcendentaliów nastąpiło niejako w przeddzień odkrycia aktu istnienia, a w środowisku i czasie, w którym eksplodowała nowa znajomość Arystotelesa i jego arabskich uczniów¹²⁴.

Trudno jednoznacznie określić początek teorii transcendentaliów, czyli najogólniejszych, powszechnych właściwości bytu. Niektórzy dopatrują się jej już u Arystotelesa, choćby na podstawie cytowanych słów o tym, że powiedzieć „byt” i „jeden byt” oznacza dokładnie to samo lub też wskazują na inne, ważne dla scholastyków zdanie:

Byt i Jedność są zatem tym samym i tej samej natury w tym sensie, że następują po sobie jako zasada i przyczyna, a nie w takim znaczeniu, że są określone tą samą definicją¹²⁵.

Niewątpliwie tezy Arystotelesa wywarły znaczący wpływ na dojrzewającą teorię transcendentaliów¹²⁶. Wydaje się jednak, iż jest ona dziełem zdecydowanie późniejszym, oryginalnym „dzieckiem” scholastyki, głęboko inspirowanym neoplatonizmem, ideami czerpanymi z tradycji chrześcijańskiej oraz metafizyczną myślą Awicenny, w której jedno, przysługujące każdemu bytowi, lecz nie należące do istoty, miało wszelkie znamiona pojęcia transcendentalnego¹²⁷. O ile myśl

124 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 29.

125 Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 71, tekst grecki: εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ’ οὐχ ὡς ἐνὶ λόγῳ δηλούμενα, 1003b 23-25.

126 Zdaniem Kołodziejczyka Arystoteles w księdze Γ *Metafizyki* sformułował prototeorię transcendentaliów, pierwszy dojrzały schemat pojęć granicznych. Por. S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 66-72, 108-109.

127 W opinii Jana Kiełbasy to Boecjusz był „jednym z pierwszych myślicieli jednoznacznie formułujących tezę o konwertybilności bytu i jedności”, czego świadomość mieli autorzy z XIII wieku tworząc teorię transcendentaliów. Por. J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny*

Awicenny dotycząca statusu istnienia była interpretowana wielorako, o tyle z jednym (*unum*) nie ma już tak poważnych problemów. Jasne jest, iż jedno nie jest żadną odrębną naturą dodaną do bytu (przypadłością *sensu stricto*), ma ten sam zakres, lecz różni się logicznie (pojęciowo)¹²⁸. Na znaczenie źródła religijnego może wskazywać choćby to, iż same teorie transcendentaliów pierwotnie były tworzone i aplikowane w kontekście teologicznym i odnoszone przede wszystkim do Boga. Teoria transcendentaliów ma o tyle fundamentalne znaczenie, o ile dotyczy samego rdzenia metafizyki, rozumianej jako badanie bytu jako bytu i przysługujących mu właściwości. Jak zauważa Kołodziejczyk, jest ona też powiązana z kwestią fundacji wiedzy jako takiej:

Pojęcie bytu jest gwarantem, że wiedza posiada ugruntowanie, które nie tylko zatrzymuje regres w pytaniach typu: skąd to się bierze?/ jaka jest podstawa tego twierdzenia?, ale także jest tym, co intelekt poznaje bezpośrednio i co jest dla niego najbardziej oczywiste i pierwsze. Pojęcie bytu (a także pozostałe transcendentalia) stanowi granicę wiedzy, poza którą intelekt już wyjść nie może¹²⁹.

Ujmując to jeszcze inaczej, transcendentalia (ze szczególnym podkreśleniem roli prawdy jako transcendentale) stanowią warunki możliwości wiedzy i racjonalnego badania rzeczywistości w ogóle, jako trwałe i pewne fundamenty tejże rzeczywistości¹³⁰. A zatem najogólniejszym pojęciem, ogarniającym wszystko, co jest, przysługuje pierwszeństwo ontyczne oraz epistemiczne.

Jak zgodnie zauważają badacze, *Summa de bono* Filipa Kanclerza (powstała między 1225 a 1228 rokiem) zawiera pierwszą formułę doktryny transcendentaliów, do których zaliczył on byt, jedno, prawdę i dobro¹³¹. Już on zaznaczył, iż pojęcia transcendentálne są najbardziej ogólne, proste (nie można ich sprowadzić do czegoś

..., wyd. cyt., s. 30.

128 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia* ..., wyd. cyt., s. 295.

129 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 134.

130 Tamże, s. 135, 143-144.

131 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia* ..., wyd. cyt., s. 206-207; Kołodziejczyk zauważa, iż taki zestaw transcendentaliów może być zaczerpnięty od Pseudo-Dionizego Aeoropagity, który to w swym dziele *O imionach boskich* wymienia Byt, Dobro, Jedno i Prawdę jako zamienne imiona Boga. S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 111; Kiełbasa zauważa, iż teoria Filipa jest „pierwszą, choć skromną i niejako okazjonalną próbą ogólnego i systematycznego opracowania problematyki transcendentaliów.” Z kolei w perspektywie głównego problemu niniejszej pracy interesująca wydaje się uwaga Kanclerza na temat prawdy jako transcendentale: otóż prawda dodaje do bytu negację rozdzielenia istnienia i tego, czym rzecz jest – Filip odrzuca tutaj komentowane wcześniej odróżnienie Boecjusza w jego interpretacji egzystencjalnej, tzn. odrzuca realność oddzielenia istnienia i istoty w bycie. J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny* ..., wyd. cyt., s. 41-43.

innego) oraz niedefiniowalne¹³². Następnym źródłem jest późniejsza o dwadzieścia lat *Summa fratris Alexandri*, przypisywana Aleksandrowi z Hales, będąca jednak kompilacją pism franciszkańskich, w której podany zostaje ten sam zestaw pojęć transcendentálnych¹³³. Teorię transcendentaliów rozwijali tacy mistrzowie jak Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu czy Duns Szkot.

Z uwagi na ograniczoność miejsca nie możemy sobie pozwolić na szersze opisanie stanowisk kolejnych autorów zajmujących się najogólniejszymi pojęciami zamiennymi z bytem, w tym miejscu możemy jedynie dokonać ich ogólnej charakterystyki oraz wskazać na ich znaczenie dla rozwoju teorii istnienia jako w pewien sposób różnego od istoty¹³⁴. Transcendentalia są zamienne z bytem w tym sensie, że przysługują wszystkiemu co istnieje (wszystkie odnoszą się do tego samego, są wzajemnie wymienialne tj. konwertybilne). A zatem jeśli coś jest, to niejako z konieczności samo w sobie jest czymś jednym, odrębnym, prawdziwym, dobrym – pojęcia transcendentálne mają zakres pokrywający się z zakresem najogólniejszego, ponadkategorialnego pojęcia bytu. Różnią się co do orzekanej treści (dlatego też nie są po prostu synonimami pojęcia „byt”), tym samym jest to różnica czysto pojęciowa. W jasny i możliwie precyzyjny sposób transcendentalia charakteryzuje Kiełbasa w słowach:

Wspólnymi cechami takich ogólnych własności czy też znaczeniowych „intencji” bytu (nie bez powodu przez najważniejszych myślicieli epoki nazywanych raz *modi essendi*, a kiedy indziej *modi significandi*) miałyby być: powszechność, to znaczy bezwyjątkowe przysługiwanie każdemu bytowi, maksymalna ekstensja, rozumiana jako równozakresowość z bytem, konwertybilność, czyli w siebie nawzajem „obracalność” albo po prostu zamienność (zgodnie z formułą: *ens et unum, ens et verum, ens et bonum, unum te verum... convertuntur*), analogiczność, czyli możliwość orzekania niejednoznacznego, ale nie dowolnie wieloznacznego, tożsamość co do realnego,

132 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 113-114.

133 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 213-214; J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny ...*, wyd. cyt., s. 45.

134 Zainteresowanych mogą jedynie odesłać do trzech studiów w języku polskim poświęconych najważniejszym autorom rozwijającym teorię transcendentaliów, które znaleźć można w: Część Druga pracy Milcarek *Od istoty do istnienia*; rozdział trzeci książki Kołodziejczyka *Granice pojęciowe metafizyki*, oraz skoncentrowana na kwestii jedności monografia Jana Kiełbasy *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*. Ponadto w ubiegłym roku ukazała się znakomita (ponad siedmiusetstronicowa) monografia J. Aertsena, poświęcona możliwie pełnemu opisowi rozwoju doktryny transcendentaliów, wraz z jej źródłami historycznymi, od Filipa Kanclerza po Franciszka Suareza: J. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, E. J. Brill, Leiden 2012.

przedmiotowego odniesienia (*idem secundum supposita*), a zarazem nietożsamość znaczeniowa, innymi słowy, różnica pojęciowa (*differentia ratione*)¹³⁵.

W tym miejscu warto rozważyć zagadnienie dodawania czegoś do bytu. Jak już wspomniano wyżej, teoria transcendentaliów twórczo wpłynęła na rozumienie bytu oraz tego, co i w jaki sposób może być do niego dodane. Św. Tomasz z Akwinu, autor dojrzałej teorii transcendentaliów, rozważa zagadnienie dodawania czegoś do bytu w tekście źródłowym dla poznania jego teorii, czyli w słynnych *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*. W *De veritate* Akwinata wymienia trzy możliwości dodawania czegoś do bytu. Mamy z nim do czynienia:

- a) po pierwsze, „gdy zostaje dodana pewna rzecz, która istnieje poza istotą rzeczy, do której została dodana. Na przykład biała barwa dodaje coś do ciała, ponieważ istota bieli bytuje poza istotą ciała”
- b) po drugie, gdy „coś jednego zostało dodane do czegoś drugiego na mocy ograniczenia zakresu pojęć. Tak na przykład pojęcie człowieka dodaje coś do pojęcia zwierzęcia”
- c) po trzecie, gdy „coś jednego zostało dodane do czegoś drugiego wyłącznie pojęciowo. Mianowicie wtedy, gdy w pojęciu pierwszego jest coś, czego nie ma w pojęciu drugiego”¹³⁶.

Transcendentalia, jak już wspomnieliśmy, podpadają pod trzecią kategorię. Po rozpatrzeniu możliwości pojęciowego dodawania czegoś do bytu, można było bardziej szczegółowo zająć się innymi możliwościami dodawania, czego efekty zobaczymy już w następnym rozdziale.

Z powyższych rozważań można wyciągnąć wniosek, iż porządek istoty i substancji nie jest najbardziej fundamentalny, nie wyczerpuje obszaru badań metafizycznych, czyli badań bytu jako bytu oraz przysługujących mu własności¹³⁷. Jak podsumowuje swoje rozważania nad tą teorią Milcarek:

135 J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny ...*, wyd. cyt., s. 8.

136 QDV q. 21, a. 1. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998, s. 161, tekst łaciński: „Dicendum est, quod tripliciter potest aliquid super alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal (...). Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius.” Por. także komentarz w J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny ...*, wyd. cyt., s. 68.

137 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 135.

Rozwój doktryny transcendentaliów dawał rzeczywiście szansę na rozbudowę problematyki mieszczącej się poza kontekstami dotychczasowej refleksji o substancji-istocie, a wciąż poświęconej bytowi. Można sądzić, że wraz z rozwojem tej problematyki rosła też świadomość nie-istotowego bogactwa bytu, a to przybliżało moment, gdy ktoś zapyta o różną od istoty, lecz bardziej od niej „fundamentalną” przyczynę bytu¹³⁸.

Wzbogacenie metafizycznej wizji bytu o teorię transcendentaliów dawało nadzieję na nowe, bardziej precyzyjne rozpoznanie roli istnienia jako czynnika konstytutywnego bytu¹³⁹.

10. Podsumowanie

W tym rozdziale przyglądaliśmy się autorom z różnych względów istotnym dla historii formowania się rozmaitych teorii bytu, w tym teorii istnienia. Z pewnością nie są to wszyscy spośród tych, którzy przyczynili się do powstania różnych wersji niedeflacyjnych teorii istnienia, jednakże jest to najczęściej spotykany zestaw postaci kształtujących filozoficzny namysł nad istnieniem w filozofii Zachodu. Niektórzy np. Elders, dodają tutaj Filona z Aleksandrii oraz Augustyna¹⁴⁰. Należy też pamiętać o Wilhelmie z Owernii czy Albercie Wielkim jako prekursorach niedeflacyjnego podejścia do istnienia na gruncie łacińskim. Nie bez znaczenia (choć bardziej w kontekście negatywnym) pozostaje też inny filozof arabski, Awerroes, którego komentarze do *Metafizyki* sprawiły, iż uzyskał wśród łacinników tytuł Komentatora.

Metafizyczna myśl Zachodu, zrazu skupiona była po prostu na bycie oraz badaniu warunków poznania. Stopniowo, dzięki rozbudowie aparatu pojęciowego, pewnym wpływom religijnym, przenikaniu się różnych tradycji filozoficznych (arystotelizm i platonizm), udoskonalano analizę wewnętrznych składników bytu. W ten sposób do głosu doszło pytanie o „składnik” nieco tajemniczy, nieuchwytny,

138 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 296-297.

139 Kołodziejczyk wskazuje na inne niezwykle ważne funkcje teorii transcendentaliów, a zwłaszcza ich rolę konstytutywną w stosunku do „wiedzy wyrażającej się w sądach prawdziwych” oraz to, iż w świetle teorii transcendentaliów „rzeczywistość nie jest żadnym złudzeniem, a wiedza jest faktycznym wyzwaniem dla intelektu.” S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 147.

140 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 171-172.

a mianowicie istnienie. Jednej z najciekawszych odpowiedzi udzielił św. Tomasz z Akwinu. Jego słynnej teorii aktu istnienia poświęcony jest rozdział następny.

Rozdział II: Istnienie (*esse*) u św. Tomasza z Akwinu

W tym rozdziale, wciąż głównie z perspektywy historycznej, pragnę przyjrzeć się słynnemu stanowisku św. Tomasza z Akwinu (1225-1274), dotyczącemu istoty, istnienia oraz ich wzajemnych związków. Sądzę, że jego teoria aktu istnienia jest (na gruncie filozofii Zachodu) najodważniejszą próbą ujęcia istnienia jako realnego składnika bytu, wychodzącą poza ramy powszechnego deflacionizmu w tej właśnie kwestii¹⁴¹. Metafizyczna myśl Akwinaty po dziś dzień wzbudza żywe zainteresowanie historyków filozofii (Gilson, Gogacz, Milcarek, Swieżawski, Seńko, Wippel, Elders), filozofów kontynentalnych (Stróżewski) i analitycznych (Kenny, Geach, Miller). Można się spotkać z tezą, iż wkład św. Tomasza w historię filozofii zasadza się głównie na niezwyklej syntezie zastanej tradycji. Wydaje mi się jednak, iż jest ona niesprawiedliwa. Św. Tomasz nie tyle dokonał syntezy wcześniejszych stanowisk, ile raczej zauważył ich braki i niedokładności, twórczo przekształcając wcześniejsze koncepcje, odkrył „pomijane aspekty w opisie bytu”¹⁴². Dokonując próby opisanie owych aspektów sformułował oryginalną, egzystencjalną metafizykę bytu. Zdaniem wielu autorów związanych z tomizmem, jest to jedno z największych dokonań w historii metafizyki. Na przykład W. Norris Clarke S.J. twierdzi: „Koroną całej tomistycznej wizji rzeczywistości jest ujęcie Boga jako nieskończenie doskonałej i czystej Pełni Istnienia, ostatecznego Źródła i Celu wszystkich innych bytów”¹⁴³. Z kolei Seńko zauważa:

141 Dla niektórych historyków filozofii metafizyczna myśl Akwinaty jest wręcz jedynym, samotnym „światłem prawdy pośród wieków ciemności”, wywołanych przez prymat myślenia w obrębie metafizyki istoty. Dobrym przykładem takiego podejścia jest praca Gilsona *Byt i istota*, w której to z niemal detektywistycznym zacięciem autor przedstawia swą wizję metafizyki zdominowanej przez esencjalizm w najróżniejszych jego przejawach, poza który w pełni udało się wyjść jedynie św. Tomaszowi. Podobnie wyraża się Swieżawski w swej słynnej serii wykładów popularyzatorskich poświęconych św. Tomaszowi, gdzie twierdzi: „Jest znamienne, że św. Tomasz jest właściwie jedynym filozofem, który wyraźnie i jasno postawił sprawę prymatu istnienia. Istnienie jest we wszystkich rzeczach bez porównania ważniejsze aniżeli ich istota.” S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2002, s. 42.

142 M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, 1976, s. 100.

143 „The crown of the entire Thomistic vision of the universe is the notion of God as infinitely perfect pure Plenitude of Existence, ultimate Source and Goal of all other being.” N. Clarke, *Explorations in Metaphysics*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press 1995, s. 24, za: B. Davies, *Introduction*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 9.

Największym wydarzeniem filozoficznym, jakie miało miejsce od czasów filozofii greckiej, było wprowadzenie przez św. Tomasza dystynkcji między dwoma porządkami rzeczywistości. Pierwszy nazwać by można porządkiem formalnym, *ordo formae* lub inaczej porządkiem substancji, który odpowiada specyfikacji gatunkowej bytów ustalonej przez Arystotelesa w jego *Metafizyce* i wyrażony pojęciem „dziesięciu kategorii”. Drugi jest porządkiem istnienia, „*ordo esse*” wprowadzonym przez Tomasza już w pierwszym jego dziełku *De ente et essentia*, rozpracowanym dokładniej w późniejszych dziełach, (...) to znaczy porządkiem, który odpowiada realnemu istnieniu rzeczy¹⁴⁴.

Powyższą tezę należałoby pewnie ograniczyć do metafizyki. Ponadto, w obliczu podkreślonego pod koniec poprzedniego rozdziału znaczenia teorii transcendentaliów (wskazującej na przekraczającą porządek substancji sferę bytu i jego najogólniejszych własności), można by tę myśl Seńki zmodyfikować, uznając, iż św. Tomasz w swej teorii aktu istnienia podjął najbardziej radykalną próbę zmiany metafizycznej wizji rzeczywistości od czasów filozofii greckiej, przekraczając tak porządek kategorialny, jak i poziom bytu i jego najogólniejszych własności.

Należy zauważyć, że nie wszyscy z równym entuzjazmem podchodzą do metafizyki Akwinaty. Anthony Kenny w swej pracy popularyzatorskiej poświęconej filozofii św. Tomasza twierdzi, iż myśl metafizyczna Akwinaty, a zwłaszcza doktryna bytu „jest jedną z najsławniejszych, lecz zarazem najbardziej przecenianych części jego filozofii”¹⁴⁵. Dalej, podsumowując rozważania na temat teorii realnej różnicy *esse* i istoty w stworzeniach oraz ich tożsamości w Bogu stwierdza: „doktryny te są sofistyką i złudzeniem”¹⁴⁶.

W poniższej prezentacji myśli św. Tomasza na początku przedstawiona zostanie teoria partycypacji, będąca istotnym elementem koncepcji bytu Doktora Anielskiego, niezbędnym do właściwego zrozumienia jego doktryny *esse* oraz relacji

144 W. Seńko, *Wstęp*, wyd. cyt., s. 13-14. W podobnym, lecz bardziej wyważonym duchu wypowiada się Milcarek, gdy stwierdza: „(...) największym objawem geniuszu metafizycznego św. Tomasza było uchwycenie więzi między pojęciowo nieporadną intuicją egzystencjalną Awicenny (lub podobnymi, lecz bezkształtnymi intuicjami neoplatońskimi) i Arystotelesową nauką o akcie i możliwości. Wprowadzenie tych pierwszych w porządek tej ostatniej było największym dziełem św. Tomasza jako metafizyka.” P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 42. Więcej na temat samej relacji między porządkiem substancji a porządkiem istnienia i ich roli w interpretacji metafizyki św. Tomasza w É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 68.

145 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 7. Opinię tę podtrzymuje również w swej najnowszej książce w całości poświęconej metafizyce bytu i istnienia Akwinaty, zob. A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, New York 2002, s. viii.

146 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 106.

między *esse* a istotą. Następnie ukazany zostanie chronologiczny rozwój myśli św. Tomasza w odniesieniu do istnienia, od *Komentarza do Sentencji Piotra Lombarda*, napisanego na początku kariery, po dzieła stworzone pod koniec życia¹⁴⁷. Na zakończenie spróbujemy zmierzyć się z kontrowersyjnym tematem poznawczego ujęcia istnienia, który to dzieli wybitnych tomistów na różne, zwalczające się obozy. Samo zagadnienie ma niebagatelne znaczenie dla pytania o to, czy i dlaczego warto zajmować się tego rodzaju teoriami metafizycznymi jak doktryna istnienia św. Tomasza z Akwinu. Pełniejsza konfrontacja myśli Doktora Anielskiego ze standardami filozofii współczesnej przedstawiona zostanie w rozdziale czwartym.

1. Tomaszowa teoria partycypacji

Zanim przejdziemy do samej doktryny różnicy realnej, warto przybliżyć inny, niezwykle ważny składnik metafizyki św. Tomasza, bardzo blisko związany z jego teorią *esse* (oraz teorią analogii bytu), czyli teorię partycypacji¹⁴⁸. W swoim komentarzu do traktatu *O hebdomadach*, św. Tomasz szczegółowo omawia różne rodzaje partycypacji wskazując na to, który z nich i w jaki sposób aplikuje się do *esse*¹⁴⁹. Po wskazaniu na etymologię partycypacji jako brania części czegoś (*Est autem participare quasi partem capere*), przechodzi do podania wstępnej, ogólnej definicji: „Gdy coś otrzymuje cząstkowo (partykularnie) to, co należy do czegoś innego, to powszechnie mówi się, że to pierwsze partycypuje (ma udział) w drugim” (*ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter*

147 Na to jak ważne jest tu porównanie wielu tekstów św. Tomasza dobitnie wskazuje Milcarek w słowach: „(...) jeśli ktoś ograniczyłby się do zbadania w interesującym nas aspekcie, tylko traktatu *De ente* i *Komentarza do Metafizyki* – traktując zresztą te dwa teksty jako chronologiczny „początek” i „kres” tekstów filozoficznych Akwinaty – nie miałby żadnych szans obserwowania procesu znacznych przekształceń (...). Porównanie „początku” z „kresem” może bowiem doprowadzić jedynie do wniosku – mylnego – że św. Tomasz albo tylko powtarza esencjalizującą, „arystotelesowską” (choć właściwie Awerroesową) interpretację bytu jako istoty, albo w ogóle nie odchodzi od Arystotelesowego zidentyfikowania bytu realnego przez podział kategorialny. Oznacza to jednak przeoczenie przekształceń występujących w wielu tekstach „pomiędzy” *De ente* i *Komentarzem do Metafizyki*.” P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 121. Por. także uwagi Kenny'ego w A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. viii.

148 Aertsen podkreśla, iż jest to punkt, w którym platonizm dociera do samego serca doktryny Akwinaty, a odkrycie owego „platońskiego Tomasza” było jedną z największych rewolucji w tomizmie drugiej połowy XX wieku, por. J. A. Aertsen, *Aquinas*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 119.

149 BDH II, 24.

dicitur participare illud)¹⁵⁰. Innymi słowy, gdy jakaś konkretna cecha lub charakterystyka jest posiadana przez daną rzecz tylko częściowo, wtedy owa rzecz partycypuje w danej cesze lub charakterystyce. Inne rzeczy, którym przysługuje ta sama cecha, również w niej partycypują, żadna z nich nie jest z daną cechą identyczna (ważne jest, iż „część” i „całość” nie używane są tu w sensie mereologicznym).

Jak zauważa John Wippel, Akwinata wyróżnia przynajmniej trzy rodzaje partycypacji. Po pierwsze, możemy wyróżnić partycypację logiczną, kiedy to treść pewnego pojęcia partycypuje w treści innego, szerszego pojęcia, jak np. w wypadku pojęć „człowiek” i „zwierzę”, lub „Sokrates” i „człowiek” (czyli tak jak gatunek w rodzaju a indywiduum w gatunku). Kolejnym typem jest partycypacja realna (lub ontologiczna), w ramach której podmiot i to, w czym partycypuje, tworzą realne złożenie. Do tej kategorii należy partycypacja podmiotu we własnościach oraz partycypacja materii w formie. Wreszcie trzecim typem jest partycypacja skutku w przyczynie (kauzalna), zwłaszcza, gdy skutek nie jest równy mocy swej przyczyny, jak w wypadku światła, które partycypuje w Słońcu. Z uwagi na to, iż w myśli Doktora Anielskiego przyczyna różni się od skutku realnie, można postawić tezę, iż jest to specjalny, wyróżniony typ partycypacji realnej. A właśnie z tym typem partycypacji mamy, zdaniem św. Tomasza, do czynienia w wypadku bytu i istnienia¹⁵¹.

Jak dalej w tym samym tekście twierdzi Akwinata, istnienie nie może partycypować w niczym na wzór partycypacji logicznej (zakresowej), gdyż istnienie jest czymś najogólniejszym, więc nie ma ogólniejszego rodzaju, w którym mogłoby uczestniczyć. Podobnie istnienie nie może partycypować tak jak substancja we własności lub materia w formie, ponieważ substancja i materia są określane konkretnie, istnienie zaś abstrakcyjnie. A zatem istnienie w niczym nie partycypuje, lecz samo jest partycypowane przez inne byty (*unde ipsum quidem participatur in*

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ J. F. Wippel, *Metaphysics*, w: *Cambridge Companion to Aquinas*, (ed.) N. Kretzman, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 93. Por: BDH II, 24: „sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid.”

*aliis, non autem participat aliquid aliud*¹⁵²). Byt (*ens*), choć jest czymś najbardziej powszechnym, jednakże jest określany konkretnie, a więc może partycypować w istnieniu¹⁵³. Partycypuje zaś na sposób uczestnictwa skutku w przyczynie.

Jak się okazuje, relacje kauzalne odgrywają bardzo ważną rolę także w innych, kluczowych zagadnieniach metafizycznych. Co ciekawe, jak zauważa Brian Davies, bardzo wiele dowodów na istnienie Boga (w tym wszystkie „pięć dróg”, które podaje św. Tomasz) związanych jest z relacjami przyczynowymi¹⁵⁴. Każdy zaczyna się od zwrócenia uwagi na coś bliskiego człowiekowi, znanego, uchwytanego, po czym przechodzi do poszukiwania nie tak oczywistych przyczyn¹⁵⁵. Nie zakładają nic na temat natury Boga, wychodzą po prostu od filozoficznych problemów rodzących się z refleksji nad własnościami rzeczywistości, z którymi się stykamy i które wydają się zrozumiałe, a jednak nie tłumaczą się same przez się¹⁵⁶.

152 BDH II, 24.

153 Por. tekst łaciński: „Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.”

154 Por. B. Davies, *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 232. Z tą opinią zgadzają się także inni badacze, m.in. Świeżawski. Komentując dowody św. Tomasza, podsumowuje je w słowach: „Tomaszowe *quinque viae* mają więc pewne wspólne cechy: ich punktem wyjścia jest dająca się stwierdzić zmysłowo rzeczywistość, wszystkie drogi zakładają zasadę przyczynowości sprawczej oraz hierarchiczny porządek w świecie.” S. Świeżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 656.

155 Tego typu rozumowanie (od kwestii prostszych do trudniejszych, od skutków do przyczyn) św. Tomasz stosuje często. Np. w *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 1, a. 1, co., Akwinata wprost twierdzi: „Trzeba też wiedzieć, że nasz intelekt stara się wyrazić Boga jako coś najdoskonalszego. A ponieważ nie może do niego dojść inaczej, jak tylko na podstawie podobieństwa skutków, i ponieważ nie znajduje wśród stworzeń niczego w pełni doskonałego, co byłoby zupełnie wolne od niedoskonałości, dlatego stara się Go określić wychodząc od różnych doskonałości napotykanych w stworzeniach, mimo że każdej z tych doskonałości czegoś brakuje. Czyni to jednak w taki sposób, że cokolwiek niedoskonałego towarzyszy każdej z tych doskonałości, jest całkowicie wykluczone w Bogu. Na przykład istnienie oznacza coś pełnego i prostego, ale nie samoistnego, substancja zaś oznacza coś samoistnego, ale co jest podłożem czegoś innego.” Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 65, tekst łaciński: „Sed et sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid perfectum quod omnino imperfectione careat: ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adiungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum.”

156 W podobny sposób Wittgenstein zauważa w *Traktacie*: „6.44 Nie to *jaki* jest świat, jest tym co mistyczne, lecz to, że jest.”, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz,

Jak zauważa sam Akwinata:

gdy dowodzi się przyczyny przez skutek, to, by dowieść istnienia przyczyny, należy koniecznie posłużyć się skutkiem w miejsce definicji przyczyny. W największym stopniu dotyczy to Boga. Ponieważ, by dowieść, że coś istnieje, należy koniecznie przyjąć za średnią przesłankę to, co oznacza nazwa, a nie to, czym coś jest, gdyż pytanie „czym jest” następuje dopiero po pytaniu „czy jest”. Imiona Boga zaś nadaje się od dzieł, jak później zostanie wykazane. Dowodząc zaś istnienia Boga z jego dzieł, możemy przyjąć za środkową przesłankę to, co oznacza nazwa Bóg¹⁵⁷.

Tym samym ujęcie św. Tomasza różni się znacznie od słynnych dowodów ontologicznych Anzelma¹⁵⁸ czy Kartezjusza¹⁵⁹, które opierają się na analizie pojęcia „Bóg” (zdanie „Bóg nie istnieje” jest na gruncie ich teorii sprzeczne, gdyż nie zgadza się ze znaczeniem terminu „Bóg”; tymczasem dla św. Tomasza było to zdanie jak najbardziej sensowne¹⁶⁰). Akwinata wprost odrzucał argument Anzelma w wielu swoich pismach¹⁶¹. Stosując tę samą metodę św. Tomasz dowodzi tego, iż Bóg jest *ipsum esse subsistens*, co obrazowo pokazują niniejsze słowa:

Sposób oznaczania w określeniach, które przez nas są nadawane rzeczom, wynika ze sposobu pojmowania. Określenia bowiem oznaczają pojęcia powstałe w umysłach,

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 81.

157 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 39; ST Ia q. 2, a. 2 ad 2, tekst łaciński: „dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectui loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen non autem quod quid est, quia quaestio quid est, sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendatur, unde, demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.”; warto porównać tłumaczenie polskie z angielskim, w którym wyraźniej widać rolę związków kauzalnych: „When the existence of a cause is demonstrated from an effect, this effect takes the place of the definition of the cause in proof of the cause's existence. This is especially the case in regard to God, because, in order to prove the existence of anything, it is necessary to accept as a middle term the meaning of the word, and not its essence, for the question of its essence follows on the question of its existence (to zdanie Davies tłumaczy: „we cannot even ask what it is until we know that it exists”). Now the names given to God are derived from His effects; consequently, in demonstrating the existence of God from His effects, we may take for the middle term the meaning of the word "God".”, za: St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. Edition 1947, s. 25-26.

158 Por. św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 198-205.

159 Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. & K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 57-72 oraz 84-88.

160 Por. B. Davies, *Introduction*, w: *Thomas Aquinas ...*, wyd. cyt., s. 8; z tą tezą nie zgadzał się Idzi Rzymianin, twierdząc, iż już w tym życiu człowiek jest „zdolny zrozumieć i uznać twierdzenie, że istnienie Boga jest samym Bogiem i że istnienie należy do Jego istoty. Z tego wynika, że nie można myśleć o Bogu, nie myśląc zarazem o Jego istnieniu.” M. Olszewski, *Idzi Rzymianin*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (<http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/IdziRzymianin.pdf>), s. 4.

161 Zob. np. QDV q. 10, a. 12, SCG I, c. 10, ST Ia q. 2, a. 1.

jak powiedziano na początku *Hermeneutyki*. Umysł zaś nasz w taki sposób pojmuje istnienie, w jaki znajduje się ono w rzeczach niższych, z których umysł czerpie wiedzę. W nich zaś istnienie nie jest samodzielne, ale w czymś tkwiące. Rozum zaś dochodzi do wniosku, że jest jakieś istnienie samodzielne. Dlatego też chociaż to, co określa się słowem „istnienie”, oznacza na sposób konkretny, jednak umysł, przypisując Bogu istnienie, przekracza sposób oznaczania, gdyż przez to słowo przypisuje Mu to, co jest oznaczane, a nie sposób oznaczania¹⁶².

W *Summa contra Gentiles* znajdujemy jeszcze jedną cenną informację na temat wagi związków przyczynowych – są one motywacją do badań metafizycznych: „Z natury swej pragnie człowiek poznać przyczynę każdego poznanego skutku. Rozum ludzki poznaje zaś wszelki byt”¹⁶³. Wreszcie, dla niektórych tomistów, takich jak Lawrence Dewan, związki kauzalne, a dokładniej hierarchia przyczyn, są jednym z *głównych* wskaźników realności złożenia z *esse* i istoty w stworzeniach¹⁶⁴.

Wracając do teorii partycypacji, należy dokładnie przyjrzeć się temu, jak św. Tomasz rozumiał samą partycypację bytu w istnieniu (poza tym, że podlegała pod wspomniany wyżej trzeci typ partycypacji, czyli partycypację kauzalną). Po pierwsze, należy odpowiedzieć na pytanie, w czym odbywa się partycypacja? Zdaniem Wippela, mamy tutaj do czynienia z trzema możliwymi odpowiedziami: byt partycypuje w akcie istnienia rozważanym ogólnie (*esse commune*), w Bogu (*esse subsistens*) lub w jednostkowym akcie istnienia, urzeczywistniającym partycypujący w nim byt¹⁶⁵.

Najpierw zajmijmy się pierwszymi dwoma możliwościami: istnieniem powszechnym (*esse commune*) oraz Bogiem jako istnieniem samoistnym (*esse subsistens*). Sam św. Tomasz z pewnością odróżniał jedno od drugiego. Przyjrzyjmy

162 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, wyd. cyt., s. 101, QDP q. 7, a. 2 ad 7, tekst łaciński: „Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Perihier. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.”

163 SCG III, c. 25, Tekst łaciński: „Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale.” Narzuca się odniesienie do słynnych słów rozpoczynających *Metafizykę* Arystotelesa: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania (...)” (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, 980a 1), Arystoteles, *Metafizyka*, wyd. cyt., s. 21.

164 L. Dewan, *St. Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things*, w: *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2006, s. 204.

165 J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 95-99.

się jego słowom z *De potentia*: „Istnienie Boga, które jest Jego Substancją, nie jest istnieniem wspólnym, ale jest odrębne od wszelkiego innego istnienia. Dlatego przez samo swoje istnienie Bóg różni się od wszelkiego innego bytu”¹⁶⁶. Jak ważne jest dobre zrozumienie różnicy między istnieniem powszechnym a istnieniem jako istotą Boga wskazuje dobitnie Kenny, który zauważa, że bez ich rozróżnienia mówienie o Bogu, iż jego istotą jest istnienie, które orzekamy też o wszystkim innym, staje się zupełnie niezrozumiałe¹⁶⁷.

We wspomnianym komentarzu do *O hebdomadach* Boecjusza św. Tomasz twierdzi, iż byty partycypują właśnie w *esse commune*. Czym ono jest? Z pewnością nie może to być jakiś samodzielny byt (miałby on wtedy charakter platońskiej idei, o co niejednokrotnie oskarża św. Tomasza Kenny), chodzi raczej o **wewnętrzną zasadę** obecną w akcie (powszechnym) przysługującym każdemu bytowi, dzięki której to każdy byt aktualnie istnieje. W innych pismach, np. w komentarzu do *O imonach Bożych* Pseudo-Dionizego, Akwinata mówi o partycypacji w *esse subsistens* lub bycie boskim. Zauważa też trzy różnice między tym, jak *esse commune* ma się do stworzeń i do Boga. Po pierwsze, o ile stworzenia w swym istnieniu zależą od *esse commune*, o tyle nie możemy tego samego powiedzieć o Bogu, bo raczej *esse commune* zależy od Niego. Po drugie, o ile byty stworzone podpadają pod *esse commune*, to Bóg nie, raczej *esse commune* podpada pod moc Boga. Moc Boga wykracza bowiem poza aktualnie stworzone byty w kierunku wszystkiego, co choćby może być stworzone. Wreszcie po trzecie, wszystkie byty stworzone partycypują w *esse*, Bóg nie, raczej stworzone *esse* partycypuje w Bogu i upodabnia się do niego¹⁶⁸. Podsumowując, można stwierdzić, iż jeśli wszystkie stworzenia zależą od *esse commune*, a ono samo zależy od Boga, wtedy byt stworzeń partycypuje w istnieniu Boga, który jest pierwszą przyczyną

166 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, wyd. cyt., s. 99; QDP q. 7, a. 2 ad 4, tekst łaciński: „Ad quartum dicendum, quod esse divinum, quod est eius substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.” Por. także SCG II, c. 52; ST Ia q. 3, a. 4 ad 1.

167 Jak zauważa Kenny „Jeżeli zgodzić się, że *esse* denotujące istnienie Boga jest podobne do *esse*, które można orzec o wszystkim (z tym wyjątkiem, że nie dopuszcza już jakichkolwiek orzeczników), to taki predykat staje się całkowicie niezrozumiały. Jest on bowiem tym samym, co zmienna predykatowa, pod którą nie da się podstawić żadnego predykatu, albo alternatywa predykatów, która jest prawdziwa dla pewnego obiektu, mimo że żaden z orzeczników składowych tej alternatywy nie jest prawdziwy w odniesieniu do tego obiektu. Jeżeli taki ma być sens doktryny, że Bóg jest czystym istnieniem, staje się ona wyłącznie źródłem zamieszania.” A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 103.

168 Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 96.

wszystkiego¹⁶⁹.

W *Kwodlibecie* XII Akwinata zajmuje się trzecim ze wspomnianych obiektów partycypacji. Wszystko otrzymuje swą doskonałość dzięki partycypacji w *esse*. Z tego św. Tomasz wysnuwa wniosek, iż *esse* rozumiane jako akt bytu jest doskonałością każdej formy, z uwagi na to, iż każda forma doskonała jest przez swoje istnienie, a ma istnienie o ile jest ona zaktualizowana. Oznacza to, iż św. Tomasz mówi tu o partycypacji w istnieniu (rozumianym jako akt bytu) obecnym w samym partycypancie. Podkreśla tu także, iż partycypacja w Bogu odbywa się na podobieństwo (*similitudo*), a czyni tak, by uniknąć sugestii, iż partycypacja w istnieniu boskim sprawia, że stworzenie jest mereologiczną częścią Boga, tzn. św. Tomasz chce uniknąć rozumienia partycypacji, które wiodłoby do wniosków panteistycznych¹⁷⁰. Przeskakuje tu zatem między dwoma źródłami partycypacji. O partycypacji bytu w jego własnym akcie istnienia św. Tomasz nadmienia także w swych *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*¹⁷¹ oraz w *Komentarzu do Sentencji*, gdzie stwierdza, że „każda rzecz partycypuje w swym stworzonym *esse*, za sprawą którego formalnie jest (istnieje)” (*quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est*)¹⁷². Jak twierdzi Wippel, ten trzeci sposób partycypacji w *esse* kieruje ku pytaniu o wewnętrzną strukturę bytu oraz o relację między jego istotą czy naturą a *esse* lub aktem istnienia. Analizie tego zagadnienia w oparciu o argumenty św. Tomasza poświęcone są kolejne części niniejszego rozdziału¹⁷³.

169 Por. ST Ia q. 44, a. 1, co.: „Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II Metaphys., quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.”

170 Swieżawski dodaje, iż to doktryna różnicy realnej między istotą a istnieniem w bycie stworzonym jest gwarantem tego, iż byty stworzone, jako byty złożone, nie będą w prostym mereologicznym sensie częściami prostego, niezłożonego bytu Boga, zob. S. Swieżawski, *Byt.*, wyd. cyt., s. 256-257.

171 QSC q. 1, a. 1.

172 *In I Sent.*, d. 29, q. 5, a. 2, c.

173 J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 98. Szerokie omówienie teorii partycypacji u św. Tomasza można znaleźć w rozdziale IV Participation and the Problem of the One and the Many z książki J. F. Wippela pt. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being* z 2000 roku oraz w L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 218-230.

2. Pierwsze sformułowania teorii aktu istnienia

Sama teza, iż istnienie jest realnym, różnym od istoty składnikiem bytu stworzonego, pojawia się w pismach św. Tomasza już od samego początku jego kariery, zarówno w *Scriptum super libros Sententiarum* (*Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*) jak i w krótkim, lecz niezwykle wpływowym traktacie *De ente et essentia*. Już w pierwszej księdze *Komentarza do Sentencji* (1254-1256¹⁷⁴), św. Tomasz twierdzi:

Skoro (...) do pojęcia istoty nie należy, by była ona złożona (...) wobec tego może być jakaś istota niezłożona z materii i formy, to istota ta albo sama jest istnieniem albo nie. Jeśliby owa istota była istnieniem swoim, to byłaby to istota Boga, która jest Jego istnieniem, a nadto byłaby to istota niezłożona. Jeśliby zaś nie była istnieniem, to istnienie to otrzymałaby od czegoś innego, jak to się dzieje z wszelką istotą stworzenia (...). W ten sposób istota będzie tym, co istnieje (*quod est*), a istnienie tym, czym (*quo*) istnieje; wszystko zaś, co nie posiada czegoś samo z siebie jest w możności w stosunku do tego czegoś. Stąd istota posiadając istnienie od czegoś innego, pozostaje w stosunku do swego istnienia w możności (...). Stąd w tego rodzaju istocie odnajdziemy akt i możność, ponieważ **sama istota jest możnością, a jej istnienie jest aktem**. I w ten sposób pojmuję w aniołach złożenie z aktu i możności, z tego, czym istnieje (*quo est*) i tego, co istnieje (*quod est*), podobnie i w duszy. Dlatego też anioła albo duszę można nazwać istotą albo naturą, albo formą prostą, ponieważ ich istota nie składa się z żadnych elementów, **zachodzi tam jednak złożenie z dwóch składników, a mianowicie istoty i istnienia**¹⁷⁵.

Podobne sformułowania można znaleźć w innych miejscach. Św. Tomasz prezentuje

174 Daty powstania dzieł za J.-P. Torrel, *Tomasz z Akwinu – Człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008.

175 Za: M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 357; *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, c., tekst łaciński: „Si autem inveniamus aliquam quidditatem quae non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse suum, aut non. Si illa quidditas sit esse suum, sic erit essentia ipsius Dei, quae est suum esse, et erit omnino simplex. Si vero non sit ipsum esse, oportet quod habeat esse acquisitum ab alio, sicut est omnis quidditas creata. (...) et ita ipsa quidditas erit hoc quod est, et ipsum esse suum erit quo est. Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius; huiusmodi quidditas cum habeat esse ab alio, erit possibilis respectu illius esse, (...) et ita in tali quidditate invenietur potentia et actus, secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et esse suum est actus ejus. Et hoc modo intelligo in Angelis compositionem potentiae et actus, et de quo est et quod est, et similiter in anima. Unde Angelus vel anima potest dici quidditas vel natura vel forma simplex, inquantum eorum quidditas non componitur ex diversis; tamen advenit sibi compositio horum duorum, scilicet quidditatis et esse.”

koncepcję bytu, w myśl której: byt jest *compositum*, złożonym realnie z istoty oraz urzeczywistniającego ją istnienia, które ma się do niej tak, jak akt do możliwości. Ten opis dotyczy wszystkich bytów stworzonych. Oczywiście warto zaznaczyć, że już wtedy Akwinata twierdził, iż w Bogu istnienie oraz istota są tożsame: Bóg istotowo jest swoim istnieniem (*ipsum esse subsistens*¹⁷⁶). Od słów „Wszystko zaś, co nie posiada...” zaczyna się argument na rzecz różnicy realnej z przygodności istnienia¹⁷⁷. Coś co nie istnieje samo z siebie nie jest swym własnym istnieniem, ale ma istnienie. Żaden z bytów przygodnych (z samej definicji przygodności) nie istnieje sam z siebie. Stąd, w bytach stworzonych istota i istnienie różnią się realnie¹⁷⁸.

Z drugiej strony, w opinii Gilsona, w tekście *Komentarza do Sentencji* możemy znaleźć fragmenty, które mogłyby nas doprowadzić do zupełnie innych wniosków, nawet jeśli także w nich istnienie nazywa się aktem istoty¹⁷⁹. Jego zdaniem do takiej właśnie konkluzji można dojść na podstawie lektury *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1, gdzie św. Tomasz twierdzi, iż *esse* może oznaczać „samą *quidditas* lub naturę rzeczy”, „sam akt istoty” (*actus essentiae*) lub też „to, co znaczy prawdziwość połączenia terminów w zdaniach”¹⁸⁰. W drugim znaczeniu, choć pojawia się słowo akt, nie oznacza to, iż chodzi tu o akt istnienia realnie różny od istoty, ale o pierwszy akt samej istoty, będący z nią tożsamy, na co wskazuje porównanie go z życiem jako naturą bytu żyjącego (*vivere est esse viventibus*), zaczerpnięte z dzieła Arystotelesa *O duszy*¹⁸¹. Z tą opinią polemizuje Milcarek, który

176 W opinii Kenny'ego „nauka o identyczności istoty i istnienia Boga okazuje się jawną niedorzecznością. Wynikałoby z niej, że świadomość istnienia Boga jest tym samym co poznanie znaczenia słowa „Bóg”, czyli rozsądna odpowiedź na pytanie 'co znaczy «Bóg»' brzmi: 'Takowy istnieje'”, A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 96.

177 Zdaniem Eldersa jest to jeden z trzech typów argumentów; pozostałe dwa opierają się bądź to na sposobie poznania istoty, jak słynny argument z feniksa, bądź to na myśli, iż może być tylko jeden byt, w którym istota i istnienie są tym samym, jeśli zaś istnieje cokolwiek ponadto, musi być złożone, i to realnie. Sam argument można znaleźć także w późniejszych pismach, np. *ST Ia* q. 3, a. 7 ad 1. L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 174-180. Por. także A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 98.

178 W oparciu o ten argument św. Tomasz konstruuje trzecią ze swych słynnych pięciu dróg, por. L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 177.

179 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 70-71.

180 Por. tekst łaciński: „Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est.”

181 Za trafnością opinii Gilsona przemawia interpretacja doktryny św. Tomasza dokonana przez Kenny'ego, w której skupia się on właśnie na porównaniu aktu istnienia do życia, co w efekcie prowadzi do paradoksalnych wniosków dyskwalifikujących teorię różnicy realnej. Por. A. Kenny,

twierdzi, iż nie powinniśmy się godzić na analizę tego fragmentu poza pełnym kontekstem *Komentarza do Sentencji*. Ponadto, jego zdaniem, Gilson nie dostrzega tu innego ważnego kontekstu, księgi V *Metafizyki*, w której Arystoteles podaje własną wykładnię znaczenia słowa byt. Św. Tomasz wyróżnia tu, w obrębie orzekania bytu według dziesięciu kategorii, dwa znaczenia, przez co wykracza poza myśl Stagiryty. W opinii Milcarka nie może to być przypadek, i stanowi dowód na to, iż „autor chciał oddzielić istotę od jej aktu”¹⁸².

W księdze III św. Tomasz, wyjaśniając znaczenie *esse*, „które dzieli się według dziesięciu rodzajów”, twierdzi, że to „*actus entis* – akt bytu”¹⁸³. Milcarek w odniesieniu do tego tekstu podkreśla, iż św. Tomasz uwyrażnia znaczenie słowa „byt” poprzez jego akt, istnienie: „mówi jakby: byt to znaczy istnienie, podczas gdy cała dotychczasowa filozofia (a z nią razem często i św. Tomasz) mówiła raczej: byt to znaczy istota”¹⁸⁴.

Jak zauważa wielu badaczy (m.in. Gilson, Gogacz, Milcarek, Wippel), zwłaszcza w tym wczesnym okresie św. Tomasz pozostawał pod bardzo silnym wpływem metafizycznej myśli Awicenny. Zależność była na tyle silna, że w cytowanej już pierwszej księdze *Scriptum super libros Sententiarum* św. Tomasz przyznaje, iż istnienie bytów, poza Bogiem, należy uważać za przypadłość stworzonych istot, skoro nie należy ono do pojęcia owych istot¹⁸⁵. Pod wpływem Awicenny pozostaje też wiele z argumentów, którymi św. Tomasz próbuje uzasadnić konieczność przyjęcia różnicy realnej. W *Komentarzu do Sentencji* pojawia się taki właśnie „argument z rodzaju” (wykorzystywany przez św. Tomasza przez całą karierę)¹⁸⁶. Otóż każda rzecz należąca do rodzaju substancji musi być ukonstytuowana przez realne złożenie. Musi ona współistnieć ze swoim *esse*, które to *esse* musi się różnić od samej rzeczy. W przeciwnym wypadku taka rzecz nie

Tomasz z Akwinu, wyd. cyt., s. 104-105.

182 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 114-115.

183 *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2, c: „*Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis.*” - już tu pojawia się eksploatowane później porównanie do relacji między światłem a świecącym, por. np. SCG II, c. 54.

184 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 113.

185 Por. *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3, c: „*Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accedit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse.*”

186 *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, c. Poźniejsze wersje można znaleźć w: QDV q. 27, a. 1 ad 8, SCG I, c. 25; QDP q. 7, a. 3; ST Ia q. 3, a. 5.

różniłaby się od innych reprezentantów rodzaju substancji bądź to w *esse*, bądź to w treści istotowej, którą z nimi dzieli. Stąd też każda rzecz należąca do kategorii substancji jest złożona z *esse* i z tego, czym jest (*quod est*), czyli z aktu istnienia oraz istoty¹⁸⁷. W opinii Wippela, w tym rozumowaniu św. Tomasz zbyt pochopnie przechodzi od rozważań logicznych i pojęciowych do wniosków na temat metafizycznej struktury rzeczywistości¹⁸⁸.

Kolejnym argumentem, jaki znaleźć można w *Scriptum*, jest „argument z ograniczenia”¹⁸⁹. Każde stworzenie ma ograniczone *esse*. Ale to samo *esse*, o ile w niczym nie tkwi, pozostaje nieograniczone, nieskończone (*absolutum*). A więc, jeśli *esse* ma być ograniczone, *esse* stworzenia musi być przyjęte w czymś innym od niego samego (w czymś, co mogłoby je ograniczyć), a więc stworzenie musi się składać z przynajmniej dwóch elementów: *esse* i tego, co je przyjmuje (i ogranicza). Warunkiem poprawności tego argumentu jest akceptacja tezy, iż aktualność jako taka (a w tym *esse* jako jeden z jej przypadków) sama się nie ogranicza¹⁹⁰. Św. Tomasz rozwija tego typu argumentację zwłaszcza w *De potentia*:

(I) jeżeli coś jednego wspólnego znajdujemy w wielu, to musi ono być w nich powodowane przez jedną przyczynę. Nie może bowiem być tak, by to wspólne jednemu i drugiemu przysługiwało im z nich samych, ponieważ każde z nich, o ile jest samym sobą, różni się od drugiego, a różnaitość przyczyn powoduje różne skutki. Skoro więc istnienie jest wspólne wszystkim rzeczom, które zgodnie z tym, że istnieją, są od siebie nawzajem odrębne, to istnienie z konieczności musi być im przypisane nie z nich samych, ale za sprawą jakiejś jednej przyczyny¹⁹¹.

Elders zauważa, iż św. Tomasz nie tylko dowodzi tutaj różnicy między istotą a istnieniem w stworzeniach, lecz także prezentuje swoje rozwiązanie problemu wielości bytów¹⁹². Zauważamy wielość bytów, ale nie jest to wielość (różnorodność)

187 Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 105.

188 Tamże, s. 105.

189 *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1, c.

190 Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 106 oraz L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 178.

191 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. II, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2009, s. 145. QDP q. 3, a. 5, tekst łaciński: „Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuat.”

192 Por. także uwagi na ten temat w S. Swieżawski, *Byt.*, wyd. cyt., s. 256-257 oraz J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 145.

absolutna, gdyż mają one też coś wspólnego. Gdyby były one samoistne (miały byt same z siebie), absolutnie oddzielone od siebie nawzajem, o żadnej „wspólnocie” nie mogłoby być mowy. Jednakże rzeczy mają jako coś wspólnego istnienie. Dlatego też musi być ono do nich dodane z zewnątrz. Zdaniem Eldersa to rozwiązanie, oparte na akceptacji teorii partycypacji, w kontekście prób wyjaśnienia tego fenomenu przez wielu innych filozofów (Parmenidesa, Platona, Arystotelesa, Dunska Szkota, Suareza, Leibniza czy Spinozę), jawi się jako oryginalne i zasługujące na wyróżnienie¹⁹³.

Najbardziej rozbudowany argument można znaleźć w innym tekście Akwinaty z tego wczesnego okresu. *De ente et essentia* (*Byt i istota*) to, obok *Summy Teologicznej*, najlepiej znane wśród filozofów dzieło św. Tomasza. Napisał je jako młody bakałarz Uniwersytetu Paryskiego między 1252 a 1256 rokiem. Wyłożył w nim zgrab swojej teorii bytu jako realnie złożonego (*compositum*) z istoty i istnienia, traktowanych jako możność i akt. Jedynym wyjątkiem jest Bóg, w którego przypadku istota jest tożsama (numerycznie) z istnieniem¹⁹⁴. Także tekst tego *opusculum* nosi znamiona silnego wpływu Awicenny (odwołania do jego myśli pojawiają się w każdym rozdziale, często w kluczowych punktach¹⁹⁵), czego owocem jest, zdaniem Kenny'ego, między innymi postulat realnego złożenia w bycie stworzonym¹⁹⁶. Już w prologu św. Tomasz powołuje się na *Metafizykę* Awicenny stwierdzając, iż byt i istota to pierwsze rzeczy uchwytywane przez nasz intelekt. Nie chodzi tu o same pojęcia bytu i istoty, które z uwagi na swą abstrakcyjność po dziś dzień sprawiają kłopoty z uchwyceniem ich treści. Św. Tomasz ma tu zapewne na względzie fakt, iż kiedy coś postrzegamy, czy to zmysłowo, czy to intelektualnie, mamy bazową świadomość, iż jest to „coś”, które jest „jakieś”¹⁹⁷. Jak zauważa Gogacz, w tekście *De ente* św. Tomasz posługuje się kilkoma różnymi metafizykami (Arystotelesa, Awicenny, noeoplatonizmu, Boecjusza oraz własną koncepcją)¹⁹⁸. W kolejnych rozdziałach św. Tomasz zajmuje się próbą

193 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being* ..., wyd. cyt., s. 179.

194 Dokładne omówienie treści *opusculum*, ze szczególnym zwróceniem uwagi na zagadnienie *esse*, można znaleźć w: M. Gogacz, *Zawartość problemowa* ..., wyd. cyt., s. 9-108 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 1-50.

195 Obecność myśli Awicenny w tekście *De ente et essentia* dokładnie pokazuje w swym krótkim artykule A. Andrzejuk, por. A. Andrzejuk, *Awiceniańskie źródła* ..., wyd. cyt., s. 525-533; dobrym uzupełnieniem jest analiza wpływu Awicenny na św. Tomasza w P. Milcarek, *Od istoty do istnienia* ..., wyd. cyt., s. 327-336.

196 A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 1.

197 Tamże, s. 2.

198 M. Gogacz, *Zawartość problemowa* ..., wyd. cyt., s. 9.

zdefiniowania pojęć (i zakresów ich obowiązywania) takich jak natura, rodzaj, gatunek, różnica gatunkowa, podział kategorialny, forma i materia, substancja, przypadłości, etc.

Dla naszego tematu istotne jest zwłaszcza to, co dzieje się w rozdziale czwartym, częściowo piątym, gdzie po wyłożeniu teorii bytu, związku substancji z przypadłościami, istoty, relacji między gatunkami, rodzajami i jednostkami, św. Tomasz dochodzi do kwestii istnienia, wywołanej problemem wewnętrznej struktury substancji czystych (duchowych)¹⁹⁹. W pierwszym zdaniu Doktor Anielski odrzuca pogląd, zgodnie z którym substancje czyste miałyby być złożone z formy i materii. Skoro tak, należy wyjaśnić, w jaki sposób różnią się od prostego, niezłożonego bytu Boga. Aby to osiągnąć, Akwinata szuka drogi do tego, by ukazać, iż jest w nich jakaś możność (możność w bycie pociąga za sobą złożenie).

Kluczowy fragment to słynny „argument z feniksa”²⁰⁰ oraz dalsza argumentacja:

Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty lub tego, czym coś jest – pochodzi z zewnątrz i tworzy z tą istotą złożenie; nie możnaby zatem pojąć istoty nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Tymczasem można pojąć każdą istotę lub to, czym dana rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia (*esse*), mogę bowiem zrozumieć, czym jest człowiek albo feniks, a jednak nie wiedzieć, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty²⁰¹.

Jest to jeden z najbardziej znanych i najszerzej komentowanych fragmentów z pism Akwinaty. Nietrudno dostrzec i w tym punkcie silny wpływ Awicenny (warto przypomnieć sobie także argumentację Al-Farabiego). Metafizyka łączy się tu z epistemologią (zagadnieniem poznawalności pewnych rzeczy) oraz z logiką (zagadnieniem badania zakresów pojęć, definicji etc.)²⁰². Zdaniem wielu tomistów,

199 W opinii Kenny'ego, o ile substancje duchowe są po prostu czystymi formami, to Akwinata jest arystotelikiem na ziemi, ale platonikiem w niebie, zob. A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 165. Kenny zapomina tutaj, iż zarówno byty hylemorficzne, jak i byty duchowe nie są samym złożeniem z materii i formy lub samą formą, ale po pierwsze są złożeniem z istoty i istnienia, czyli *compositum*. Teoria *compositum* wykracza zarówno poza myśl Platona, jak i Arystotelesa.

200 Św. Tomasz wykorzystał go także w tekście *Komentarza do Sentencji*, zob. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, c. gdzie mamy: „Quaedam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut Phaenicem, vel eclipsim.”

201 Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 68-69; DEE, c. 4, tekst łaciński: „Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate.”

202 Zdaniem Gogacza, w tym właśnie tkwi słabość skądinąd fascynującego argumentu.

np. Wippela, powyższy fragment zdecydowanie nie jest argumentem **wiążącym** na rzecz różnicy realnej (można to rozumowanie ująć zgodnie z myślą Arystotelesa, że czym innym jest znać istotę czegoś, a czym innym stwierdzić istnienie tej rzeczy, co nie wymaga przyjęcia różnicy realnej). Jeśli *esse* ma wchodzić w realne złożenie z istotą, musi być rzeczywistym, wewnętrznym „składnikiem” bytu, jego aktem istnienia. Ale w samym argumencie *esse* jawi się po prostu jako fakt, że jakiś x istnieje („można pojąć każdą istotę lub to, czym dana rzecz jest, nie ujmując jednocześnie jej istnienia [*esse*]”). Przejście od *esse* jako wyrażającego fakt istnienia do *esse* wyrażającego wewnętrzny akt istnienia bytu nie wygląda na usprawiedliwione. Dlatego też, jego zdaniem, sam „argument z feniksa” jest zaledwie początkiem bardziej rozbudowanego argumentu na rzecz różnicy realnej²⁰³.

Na taki wniosek nie zgadza się Elders. Wskazuje na to, iż wielu krytyków za Gilsonem przyjmowało, iż argument na rzecz różnicy realnej musi ujmować istnienie jako akt bytu (*actus essendi*), czego oczywiście tutaj nie ma. Jeszcze inni, nie idąc aż tak daleko, przyznawali, iż argument jest poprawny, o ile będzie połączony z inną tezą, głoszącą, iż może być tylko jeden byt, w którym istota i istnienie są tym samym. Zdaniem samego Eldersa już sam argument z feniksa jest poprawny i wystarczający do uzasadnienia różnicy realnej, jeśli zgodzimy się na to, iż „sposób orzekania wyraża także sposób bycia” (*the modes of predication also express the modes of being*), co jest przykładem zastosowania metody logicznej w metafizyce²⁰⁴. Z kolei Kenny uważa, iż o ile zgodzimy się na to, że św. Tomasz przez poznanie istoty rozumie tu poznanie znaczenia (*meaning*) danego pojęcia, to argument jest trywialnie poprawny, można bowiem rozumieć pojęcie bez wiedzy o tym, czy ma ono egzemplifikację w rzeczywistości. Niestety, na podstawie tego wniosku trudno zrozumieć dalszą tezę o tym, iż w Bogu istota jest tym samym co istnienie²⁰⁵.

Mimo wszystko wydaje się, iż sam argument już w opinii św. Tomasza nie mógł być wystarczający, gdyż brak w nim centralnej dla doktryny Akwinaty tezy, iż jest możliwy byt, w którym istota oraz istnienie są tożsame. Tym samym wniosek z niego płynący jest co najmniej niepełny, nie zachodzi dla wszystkich bytów²⁰⁶. Co

Zob. M. Gogacz, *Zawartość problemowa ...*, wyd. cyt., s. 43.

203 J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 141-142.

204 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 175.

205 A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 35-36.

206 Por. S. MacDonald, *The Esse/Essentia Argument in Aquinas' De ente et essentia*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New

więcej, jak zauważa Kenny, w późniejszych pismach św. Tomasz powołuje się raczej na inne argumenty, dostrzegał zatem jego słabość²⁰⁷.

Z uwagi na to, iż argument z feniksa i następujące po nim rozważania na temat natury Boga jako *ipsum esse subsistens* oraz bytów stworzonych jako złożonych z istoty i istnienia jest „jedynym podanym wyraźnie przez Akwinatę objaśnieniem heurystycznym jego tezy egzystencjalnej”²⁰⁸, dlatego też warto poświęcić mu więcej uwagi. Za MacDonaldem²⁰⁹ możemy przedstawić całość argumentacji św. Tomasza (uwzględniając to, co jest w niej zawarte *implicite*²¹⁰) w następujący sposób:

[E/E1] Wszystko, co nie należy do rzeczy i nie jest częścią jej istoty:

- a) albo przychodzi z zewnątrz istoty i tworzy z nią kompozycję [4-6]
- b) albo samo stanowi całą istotę [11-12]

[E/E2] Żadna istota nie może być rozumiana bez swoich części [6-7]

[E/E3] Każda istota (poza istotą Boską) może być rozumiana bez tego, co rozumie się o jej *esse* [7-8]

[E/E4] *Esse* rzeczy nie jest częścią jej istoty

[E/E5] Założywszy, że jest coś (nazwijmy to x), co jest samym *esse*, jest to samo *esse* subsystujące [19-20]

[E/E6] Zwielokrotnienie zachodzi jedynie na trzy sposoby:

- i. przez dodanie jakiejś różnicy
- ii. przez formę przyjętą w różnych materiach
- iii. lub przez jedną rzecz będącą absolutem i inną rzecz bytującą jako przyjętą w czymś [12-19]

[E/E7] Nic, co jest samym *esse*, nie może przyjąć jako dodatku różnicy [20-22]

[E/E8] x nie może być więcej niż jedno, na mocy 6i

[E/E9] Nic, co jest samym *esse*, nie może przyjąć różnych materii [22-24]

[E/E10] x nie może być więcej niż jedno, na mocy 6ii

[E/E11] Jeśli jest coś, co jest swoim własnym *esse*, to jest co najwyżej jedna taka rzecz [24-25]

[E/E12] W wypadku każdej innej rzeczy poza tą jedną jej *esse* jest różne od jej istoty [25-26]

[E/E13] Inteligencje są bytami, które są różne od tego jednego

York 2002, s. 145.

207 A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 62.

208 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 328.

209 S. MacDonald, *The Esse/Essentia ...*, wyd. cyt., s. 142-143.

210 MacDonald stara się tu przedstawić możliwie pełną logiczną strukturę argumentu, jednocześnie dbając o to, by jego prezentacja była bliska samemu tekstowi Akwinaty. Zob. jego komentarz odnośnie poczynionych zmian: S. MacDonald, *The Esse/Essentia ...*, wyd. cyt., s. 143-146.

[E/E14] W inteligencjach *esse* jest poza istotą [25-28]

[E/E15] Wszystko, co należy do czegoś

a) albo jest przyczynowane przez pryncypia swej natury

b) albo przychodzi do niego z jakiegoś zewnętrznego pryncypium [29-32]

[E/E16] *Esse* rzeczy nie może być przyczynowane przez istotę rzeczy [tzn. *esse* rzeczy nie wynika z 15a, ponieważ jest niemożliwe, aby jakaś rzecz spowodowała samą siebie co do *esse*] [32-35]

[E/E17] Musi być tak, że każda rzecz, której *esse* jest różne od jej istoty, ma *esse* od innego [a więc *esse* rzeczy wynika z 15b] [35-36]

[E/E18] Nie można iść w nieskończoność w przyczynach sprawczych [40-41]

[E/E19] Jest coś takiego, co jest przyczyną *esse* dla wszystkich rzeczy na mocy tego, że jest samym *esse* [37-40]

[E/E20] Wszystko, co przyjmuje coś od innego, jest w możności względem tego, co otrzymuje, a tym, co otrzymuje, jest akt rzeczy [45-46]

[E/E21] Wszystkie rzeczy [inne niż Bóg] są w możności względem *esse*, które otrzymują od Boga

[E/E22] W inteligencjach znajduje się możność i akt [49-50]²¹¹

Powyższa argumentacja po dziś dzień jest przedmiotem licznych, często rozbieżnych analiz i komentarzy²¹². Jak trafnie zauważa MacDonald, fundamentalne znaczenie dla dalszego przebiegu interpretacji ma rozstrzygnięcie kwestii tego, czy argument św. Tomasza dotyczy pojęć (pozostając na poziomie rozważań o pojęciach i ich wzajemnych relacjach), czy raczej chce on tu powiedzieć coś o świecie i rzeczach w nim istniejących²¹³. Zdaniem MacDonalda to druga opcja odpowiada intencjom Akwinaty, a całość argumentacji opiera się na bazowym założeniu (związanym bezpośrednio z punktem [E/E1]), iż są jakieś rzeczy, które istnieją (innymi słowy, św. Tomasz zakłada niepustość dziedziny przedmiotowej)²¹⁴. O ile zgodzimy się z tą interpretacją, strategia kolejnych kroków argumentacji staje się jasna²¹⁵. Fakt, iż coś istnieje, można wyjaśnić na trzy sposoby:

a) *esse* danej rzeczy jest częścią jej istoty;

b) *esse* danej rzeczy dołącza się do istoty spoza niej samej i tworzy z nią

211 Cytuję tłumaczenie za: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 329-330.

212 Por. É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt.; J. Owens, *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*, w: *Mediaeval Studies*, Vol. 27, 1965, s. 1-22; M. Gogacz, *Zawartość problemowa ...*, wyd. cyt.; J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt.; S. MacDonald, *The Esse/Essentia ...*, wyd. cyt.; P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt.

213 S. MacDonald, *The Esse/Essentia ...*, wyd. cyt., s. 147.

214 Tamże, s. 148.

215 Tamże, s. 149.

compositum;

c) *esse* danej rzeczy jest samo w sobie istotą tej rzeczy.

W punktach [E/E2-4], na podstawie analizy pojęciowej, odrzucana jest możliwość a). W punktach [E/E5-11] rozpatrywana jest możliwość zachodzenia c), ale w przypadku co najwyżej jednego bytu. Wreszcie w punkcie [E/E12] do głosu dochodzi główna konkluzja, akceptująca słuszność tezy zawartej w b) w stosunku do wszystkich bytów za wyjątkiem tego, o którym mowa była wcześniej²¹⁶. MacDonald podkreśla, iż mamy tu do czynienia z argumentem za różnicą realną, nie tylko myślną, co wynika z wspominanego wyżej pierwszego założenia, które głosi, iż badamy relacje między istotą a *esse* w konkretnych, istniejących bytach. Mamy byty, którym przysługuje istnienie, badamy więc relację między istnieniem a istotą owych bytów (a nie tylko zależności między pojęciami)²¹⁷.

Całość argumentacji można podzielić na trzy fazy²¹⁸. Pierwsza to omówiony wyżej argument z feniksa, czyli punkty [E/E1-4]. Faza druga (punkty [E/E5-14]) zaczyna się od założenia istnienia bytu (punkt [E/E5]), który jest tożsamy ze swoim istnieniem (warto zauważyć, iż Akwinata używa tu trybu przypuszczającego: „**chyba**, że istnieje jakaś rzecz, której istotą jest istnienie. Taka rzecz **może być** tylko jedna i pierwsza”²¹⁹). Jeśli coś takiego istnieje, może być tylko jedno (punkty [E/E6-11]). Jeśli zgodzimy się z tym wnioskiem, musimy przyjąć, iż wszystkie inne byty, które nie są tym jednym, szczególnym, prostym X, muszą być złożone, i to realnie, ze swego istnienia oraz istoty (punkty [E/E12-14]; „Stąd trzeba przyjąć, że w jakiejkolwiek innej rzeczy oprócz tej właśnie, czym innym jest jej istnienie i czym innym jej istota, natura lub forma. Stąd też konieczny wniosek, że inteligencje oprócz formy mają jeszcze istnienie i dlatego mówi się, że inteligencja jest formą i istnieniem”²²⁰). Podkreślmy, że do uzyskania tego wniosku św. Tomasz nie potrzebuje faktu istnienia Boga²²¹. Jest wręcz odwrotnie,

216 Tamże, s. 149.

217 Tamże, s. 151. Z tą interpretacją argumentu Akwinaty nie zgadza się Wippel, twierdząc, iż rozmija się ona z intencjami św. Tomasza. Zob. jego krytykę w J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 137-138.

218 Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 100-103.

219 Tekst łaciński: „**Nisi** forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse; et haec res non potest esse **nisi** una et prima.”

220 Tekst łaciński: „Unde oportet quod in in qualibet alia re praeter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua; unde oportet quod in intelligentiis sit esse praeter formam, et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.”

221 Z tą tezą nie zgadza się Owens, który twierdzi, iż wszystkie argumenty za różnicą realną muszą być oparte na przesłance istnienia Boga. Por. J. Owens, *Quiddity and Real Distinction*, wyd. cyt., s. 1-22.

gdyż w fazie trzeciej, gdy Akwinata przystępuje do dowodu istnienia wcześniej założonego x (punkty [E/E15-19]), tu utożsamionego z Bogiem, opiera swój dowód na wniosku z fazy drugiej, który głosi, że w bytach stworzonych zachodzi realna różnica między istotą a istnieniem („Każda więc rzecz, której istnienie nie utożsamia się ze swoją istotą, musi otrzymać istnienie do czegoś innego”²²²). Na zakończenie (w punktach [E/E20-22]) św. Tomasz aplikuje do udowodnionego wcześniej realnego złożenia z istoty i istnienia inne złożenie, z aktu i możliwości, przypisując *esse* do sfery aktu, istotę zaś, jako to, co przyjmuje *esse*, do sfery możliwości (potencjalności).

Jeśli chodzi o nowatorstwo św. Tomasza, to w gruncie rzeczy nie polega ono na samym odróżnieniu istoty od istnienia i potraktowaniu owej dystynkcji jako realnej (jak widzieliśmy, doszli do tego już filozofowie arabscy i Akwinata miał tego świadomość). Rzecz w tym, iż od punktu [E/E20] św. Tomasz w pełni wykracza poza dotychczasowe schematy metafizyczne, wiążąc zagadnienie istoty i istnienia ze złożeniem z aktu i możliwości. Na pójście w tym właśnie kierunku wpływ (w formie negatywnej) miał Awicebron, filozof żydowski, autor osobliwej teorii, głoszącej, iż w substancjach duchowych istnieje specjalna materia duchowa (a zatem postulujący powszechny hylemorfizm)²²³. Św. Tomasz rozwija więc swoją teorię w kontekście odrzucenia powszechnego hylemorfizmu²²⁴.

Jak zauważa Milcarek,

Akwinata prezentuje swoją doktrynę albo wtedy, gdy wyjaśnia, że substancje duchowe (anioł, dusza ludzka) są złożone – z istnienia i istoty – choć nie zawierają materii; albo wtedy, gdy objaśnia byt Boga, będącego Istnieniem Samoistnym²²⁵.

Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest walka, jaką podjął on z popularnymi w jego czasie tezami (akceptowanymi m.in. przez Rogera Bacona oraz św. Bonawenturę), których źródłem jest wspomniany myśliciel żydowski²²⁶.

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

223 O tym, iż św. Tomasz rzeczywiście dobrze znał myśl Awicebrona może świadczyć fakt, iż niejednokrotnie bezbłędnie cytował jego dzieło, *Fons vitae*, jako argument negatywny w trakcie dyskusowania niematerialności czystych inteligencji. Por. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 343.

224 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 394.

225 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 340.

226 Niektórzy wskazują także na źródła tego stanowiska u Augustyna. Por. dyskusję na temat powszechnego hylemorfizmu oraz związku tego zagadnienia z dyskusją na temat różnicy między istotą a istnieniem w J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 408-410.

Św. Tomasz zdecydowanie odrzucał tezę powszechnego hylemorfizmu, potrzebował więc metafizycznego uzasadnienia dla niematerialności duszy ludzkiej i aniołów, wykluczającego jednocześnie brak realnych złożzeń, który mógł przysługiwać tylko bytowi boskiemu. Na podstawie lektury *Fons vitae* Awicebrona, Akwinata zauważył, iż teza o powszechnym złożeniu z materii i formy, aplikowana przez Awicebrona także do dziedziny bytów duchowych, wynika z dwóch innych: z jednej strony z przyjęcia powszechnego występowania możliwości w bytach stworzonych, z drugiej zaś z utożsamienia złożenia z aktu i możliwości ze złożeniem z materii i formy – dla Awicebrona wszędzie tam, gdzie pojawiała się możliwość, musiała też znajdować się jakaś materia. Niezgoda św. Tomasza na takie równo-zakresowe obowiązywanie tych dwóch złożzeń (jego zdaniem tylko złożenie z możliwości i aktu obowiązuje powszechnie na poziomie bytu stworzonego) mogła nakierować go na związanie aktu z istnieniem a możliwości z istotą²²⁷.

Wpływ Awicenny i Awicebrona na pochodzenie metafizyki aktu istnienia Milcarek podsumowuje w następujących słowach:

Wielu powtarzających tezę Awicebrona wpadało (...) wraz z nim w pułapkę tworzenia różnych nie-cielesnych odmian materii – i właśnie na to reagował Akwinata, stwierdzając, że zakres pojęcia możliwości jest po prostu szerszy od zakresu pojęcia materii, a więc nie każda możliwość musi być (jakąś) materią. Dowodząc tego, łączył następnie „Awicenniańską” tezę o istnieniu różnym od istoty z arystotelesowską nauką o akcie i możliwości (i zestawiał efekt z mocnym przekonaniem całej filozofii chrześcijańskiej, że Bóg jest pełnią bytu – samym bytem – podczas gdy inne rzeczy są bytami przez partycypację). Oto w jaki sposób myśl Awicebrona przysłużyła się sformułowaniu najważniejszej tezy metafizycznej Akwinaty²²⁸.

Dopiero powiązanie istnienia z aktem dokonane przez św. Tomasza było faktycznym przekroczeniem formuł esencjalizujących. Drugim biegunem było nie mniej nowatorskie potraktowanie istoty jako możliwości bytu. Wydaje się wręcz, iż to ta druga teza była trudniejsza do zaakceptowania. Wprowadza ona bowiem hierarchię zupełnie obcą myśli Arystotelesa: hierarchię aktów. Istota, jako forma, jest aktem niesamodzielnym, wymagającym obecności nadrzędnego aktu, aktu istnienia ją urzeczywistniającego. Choć oba akty w rzeczywistości zawsze

227 Tekstem, w którym św. Tomasz bodaj w najbardziej kompleksowy sposób rozprawia się z powszechnym hylemorfizmem Awicebrona jest niedokończony (pisany pod koniec życia) traktat *De substantiis separatis* (*O substancjach czystych*), zwłaszcza rozdział 8.

228 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 377-378.

współwystępują, jednakże w porządku logicznym to akt istnienia jest uprzedni, bardziej fundamentalny od aktu istoty.

3. Dalszy rozwój

W swych *Quaestiones disputatae De veritate*, powstałych w latach 1256-1259, znanych przede wszystkim dzięki zawartej w nich teorii prawdy i transcendentaliów, Akwinata akcydentalnie porusza także kwestię istnienia jako realnego składnika bytu. Po raz kolejny (z pewnością nie ostatni) przyjrzyjmy się jego słowom:

Wszystko, co zaliczamy do kategorii substancji, posiada realne złożenie, gdyż to, co należy do kategorii substancji, jest samodzielne w swoim istnieniu, a to wymaga, żeby jego istnienie było czymś różnym od niego samego, inaczej dany byt nie mógłby się różnić w zakresie istnienia od tych, z którymi jest zgodny w pojęciu swej istoty. Złożenie to jest konieczne u wszystkich rzeczy, które bezpośrednio należą do kategorii, dlatego wszystko, co jest bezpośrednio zaliczane do kategorii substancji, jest co najmniej złożone z istnienia oraz tego, czym jest.

Jednak pewne rzeczy zalicza się do kategorii substancji przez redukcję, na przykład zasady substancji istniejącej samodzielnie, w których nie występuje omawiane złożenie, bowiem nie istnieją one samodzielnie i dlatego nie posiadają własnego istnienia. Podobnie przypadłości, które nie istnieją samodzielnie, nie posiadają własnego istnienia, ale dzięki nim podmiot zostaje wyposażony jakościowo. Toteż w ścisłym znaczeniu są raczej orzekane o bycie niż nazywane bytami. Dlatego aby zaliczyć coś do kategorii pewnej przypadłości, nie jest konieczne, żeby to posiadało realne złożenie, ale jedynie pojęciowe złożenie z rodzaju i wyróżnika gatunkowego²²⁹.

229 Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, wyd. cyt., s. 463-464, QDV q.27, a.1 ad 8, tekst łaciński: „Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, **est compositum reali compositione**; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod **esse suum sit aliud quam ipsum**, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea; unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo, ad hoc quod aliquid sit in praedicamento aliquo accidentis, non requiritur quod sit compositum compositione reali, sed solummodo compositione rationis ex genere et differentia.”

Jest to fragment ważny z wielu względów. Tylko tutaj, ten jeden raz, św. Tomasz używa określenia *złożenie realne* (*reali compositione*) na nazwę złożenia z istoty i istnienia (w tym wypadku substancji). Zdaniem Gilsona przez pryzmat tego sformułowania należy interpretować pozostałe fragmenty, w których Akwinata zajmuje się relacją między istotą a istnieniem, spełnia ono zatem rolę klucza do myśli św. Tomasza²³⁰. Jeśli chodzi o samo uzasadnienia realności złożenia, Akwinata powtarza tutaj argument z rodzaju, analizowany już w wersji przedstawionej w *Komentarzu do Sentencji*. Warte podkreślenia jest to, w jaki sposób Doktor Anielski wiąże kwestię istnienia z przypadłościami. Skoro przypadłości nie są samodzielnymi bytami, nie tworzą *compositum*, nie mają zatem swego indywidualnego aktu istnienia. Oznacza to, iż w każdym bycie jest tylko jeden akt istnienia, aktualizujący daną istotę w całości. Wprost św. Tomasz wyraził to w *Summa contra Gentiles*, w słowach „Istnienie właściwe każdej rzeczy jest tylko jedno” (*Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum*)²³¹. Ta teza okazała się niezwykle kontrowersyjna, wzbudziła liczne dyskusje, często odrzucali ją nawet uczniowie św. Tomasza. Z drugiej strony, jeśli akt istnienia przysługuje samodzielnym substancjom, bytom, wtedy *esse* staje się zasadą jednostkowienia. Jak ujmuje to Gilson, „cokolwiek posiada rzeczywiste istnienie jest ostatecznie czymś jednostkowym”²³².

Sam problem orzekania istnienia w odniesieniu do przypadłości Akwinata rozwinął w pochodzącym z tego samego okresu *Kwodlibecie IX*, gdzie czytamy:

Tak *esse* nie przypisuje się niczemu, czego nie obejmuje dziesięć kategorii Arystotelesa. Stąd jestestwa posiadające takie *esse* dzielą się na dziesięć rodzajów. Takie *esse* przypisuje się na dwa sposoby. Jednym sposobem temu, co we właściwym znaczeniu i prawdziwie ma *esse*, czyli istnieje, a zatem tylko substancjom samoistnym. (...) Jednakowoż wszelkim rzeczom niesamoistnym, które istnieją w czymś innym i z czymś innym, przypisuje się *esse* w inny sposób – czy są one przypadłościami, formami substancjalnymi, czy też jakimiś częściami, a więc nie istnieją same przez się. Są to rzeczy, przez które istnieją inne rzeczy – na tej właśnie zasadzie mówi się, że istnieje białość, nie dlatego, żeby istniała samoistnie, lecz dlatego, że dzięki niej coś innego jest

230 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 79.

231 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*. t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo W drodze & Klub Książki Katolickiej, Łódź 2003, s. 121. SCG I, c. 42.

232 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 89.

białe²³³.

Jak zauważa Gyula Klima, do poprawnego zrozumienia tego, w jaki sposób istnienie orzeka się o różnych składnikach metafizycznego uniwersum, w skład którego wchodzi substancje, formy substancjalne, formy akcydentalne, formy intencjonalne w umyśle etc, należy dokładnie zrozumieć przyjmowaną przez Akwinatę teorię semantyczną, zgodnie z którą byt (istnienie) orzeka się analogicznie, wprost (absolutnie, *simpliciter*) o substancjach istniejących samoistnie, zaś o pozostałych formach bytu, zależnych od substancji, określających ją na różne sposoby, istnienie orzeka się z kwalifikacją (pod jakimś względem, *secundum quid*). Dzięki semantyce zezwalającej na takie analogiczne orzekanie (które to w jakiś sposób związane jest w innych użyciach z orzekaniem istnienia *simpliciter*, czyli w pierwszym, nadrzędnym sensie), zawsze, kiedy uznajemy, że coś jest, istnieje, czy nawet coś jest po prostu jakieś, a nawet gdy mówimy o jakichś prywatacjach („pies jest ślepy” bądź „w spodniach jest dziura”), mówimy o pewnym aktualnym stanie rzeczy, o tym, jak **jest**. Jak podkreśla Klima, dzięki temu św. Tomasz może przyjąć, że ilekroć cokolwiek orzekamy, nawet ślepotę, orzekamy *esse* – każdy (prawdziwy) predykat w ten czy inny sposób odnosi do aktu istnienia, który jest warunkiem możliwości wszystkiego, co zachodzi w bycie, a zatem w całej rzeczywistości²³⁴.

Kończąc pracę nad *De veritate*, w 1259 roku, Akwinata zaczyna tworzyć drugą (po *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda*) syntezę teologiczną, znaną jako *Summa contra Gentiles* (zakończył ją w roku 1265). Jest ona czasem nazywana *Summą Filozoficzną*, z uwagi na to, iż św. Tomasz do maksimum stara się w niej ujawnić moc działania rozumu w dochodzeniu do prawd wiary, nie korzysta więc z argumentów z Pisma Świętego i Tradycji (co najwyżej stanowią one dodatek w komentarzu, potwierdzający słuszność niezależnie od nich dowiedzionych przekonań)²³⁵. Jak sam zaznacza na początku dzieła, odnosząc się do wybranej przez

233 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 93; *Quodl.* IX, q. 2, a. 2, tekst łaciński: „Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti (...). Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album.”

234 Niezwykle rzetelne i dokładne przedstawienie teorii *esse* św. Tomasza z uwagi na akceptowaną przez niego semantykę można znaleźć w G. Klima, *The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, w: *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996, s. 87-141.

235 Walory filozoficzne tej *Summy* niezwykle skutecznie ukazuje Norman Kretzman w swych dwóch

siebie metody: „spróbujemy najpierw ukazać tę prawdę, którą wyznaje wiara i bada rozum, wprowadzając dowody ścisłe i racje prawdopodobne” (*primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles*)²³⁶.

Najważniejsze z naszego punktu widzenia są rozdział 22-gi księgi I, gdzie Akwinata dowodzi, iż istota i istnienie w Bogu są tym samym, oraz rozdziały 52-54 księgi II, gdzie podaje argumenty za różnicą realną oraz swoje rozumienie wewnętrznej struktury bytu stworzonego.

W rozdziale 22-gim św. Tomasz argumentuje za tożsamością istoty i istnienia w Bogu głównie w oparciu o relacje przyczynowe (Bóg nie ma przyczyny, więc nie może otrzymać istnienia od czegoś innego, a więc jeżeli istnieje, istnienie ma jako część istoty), w oparciu o pojęcie konieczności, a także korzystając z teorii partycypacji *esse*. Podsumowując efekt swych rozważań, odwołuje się do znanego (przywoływanego już) fragmentu z Księgi Wyjścia, opowiadającego o spotkaniu Mojżesza z Bogiem obecnym w krzaku gorejącym:

Tej zaś wzniosłej prawdy (*sublimem veritatem*) Pan nauczył Mojżesza. Gdy bowiem ten pytał Pana – Księga Wyjścia 3, 13-14 – mówiąc: „Lecz gdy oni mnie zapytają, jakie jest Jego imię, cóż im mam odpowiedzieć?” Pan odpowiedział „Jestem, Który Jestem. Tak powiesz synom Izraela: Który Jest posłał mnie do was”, ukazując, że Jego własne imię to KTÓRY JEST. Każde imię zaś ustanowione jest dla oznaczenia natury, czyli istoty jakiejś rzeczy. Stąd wynika, że samo istnienie Boga jest Jego istotą lub naturą²³⁷.

Z uwagi na podkreślanie wagi tego fragmentu Biblii przez św. Tomasza, jego myśl, a czasem całą chrześcijańską metafizykę egzystencjalną, nazywa się *metafizyką Księgi Wyjścia*. W odniesieniu do samej doktryny Boga jako czystego, samoistnego *esse*, na podstawie analizy tekstu *Summy* (zwłaszcza rozdziału 22-go), Kenny dochodzi do wniosku, iż owo *esse* jest platońską Ideą, co wydaje mu się o tyle

monografiach poświęconych pierwszym dwóm księgom (odpowiednio *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I*, 1997 oraz *The Metaphysics of Creation. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*, 1999). Dyskusję na ten temat można znaleźć też w przejrzystym artykule Rudiego A. Te Velde, *Natural Reason in the Summa contra Gentiles*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 117-140.

236 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* ..., wyd. cyt., s. 34. SCG I, c. 9.

237 Tamże, s. 79, SCG I, c. 22, tekst łaciński: „Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.” Por. także QDP q. 7, a. 5, ST Ia q. 13, a. 11.

absurdalne, że Akwinata wprost odrzucał platońską teorię idei²³⁸.

W rozdziale 52-gim, po tym, jak argumentował za brakiem złożenia z materii i formy w substancjach obdarzonych intelektem, dochodzi do serii argumentów za tym, iż są złożone z istoty oraz aktu istnienia. Wiele z nich opiera się na myśli, iż może być tylko jedno samoistne istnienie.

Rozważmy na przykład jakąś wspólną naturę jako samą w sobie np. zwierzęcość. Jako taka może ona być tylko jedna (wiele bytów może pod nią podpadać, ale ona sama musi pozostać jednostkowa, odrębna). Tak więc, gdy usunie się różnice stanowiące gatunek, pozostaje jednostkowa natura rodzaju. Jeśli istnienie potraktujemy jako coś wspólnego na wzór rodzaju, wtedy musimy uznać, iż samo w sobie (niepodzielone) może ono być tylko jedno. Jeżeli odejdziemy od podziału na wzór rodzaju, lecz zwrócimy uwagę na to, że istnienie dzieli się przez to, iż jest istnieniem tego lub tamtego bytu, wtedy jeszcze jaśniej widać, że istnienie samoistne może być tylko jedno. Tym jednym szczególnym bytem jest Bóg. Z tego wynika, iż nic poza Nim nie może być tożsame ze swym istnieniem²³⁹. A zatem, we wszystkich bytach, które nie są tym jednym możliwym istnieniem samoistnym, istnienie musi się różnić od nich samych i wchodzić w złożenie z istotą.

Następny argument opiera się na tezie, iż „jest rzeczą niemożliwą, by istniały dwa całkowicie nieskończone istnienia”. Istnienie, o ile byłoby samo, jako akt nie posiadałoby żadnych ograniczeń, gdyż nie byłoby ograniczane przez żadną możliwość. Gdyby zdarzyło się, że występują dwa samoistne i nieograniczone istnienia, byłyby one nieodróżnialne. W związku z tym może istnieć tylko jeden nieskończony, samoistny akt istnienia²⁴⁰.

238 A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 113.

239 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* ..., wyd. cyt., s. 394, SCG II, c. 52, tekst łaciński: „Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset animal tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eadem differentiae quae sunt constitutivae specierum sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.” Podobny argument można odnaleźć np. w QDP, q. 7, a. 2 ad 5.

240 Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles* ..., wyd. cyt., s. 394, SCG II, c. 52, tekst łaciński: „Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum.”

Warto zwrócić uwagę na to, iż wspomniane argumenty nie wymagają istnienia Boga (choć się do niego wprost odwołują). Św. Tomasz wszędzie mówi o *możliwości* istnienia samoistnego *esse*. Wystarczy więc, iż rzeczywiście niemożliwe jest, by występowało więcej niż jedno takie odrębne istnienie, aby udowodnić konieczność złożenia z istoty i aktu istnienia we wszystkich innych bytach. Nie odbiega tu więc od linii argumentacji przyjętej już w *De ente et essentia*.

Rozdział 54-y Akwinata poświęca na ukazanie różnic między złożeniem z istoty i istnienia a złożeniem z formy i materii. Jak już wcześniej powiedzieliśmy, św. Tomasz podkreśla, iż pierwsze ze wspomnianych złożzeń jest bardziej powszechne, dotyczy wszystkiego, co stworzone, w tym substancji czystych (aniołów). W przypadku bytów złożonych z materii i formy zachodzi, zdaniem Akwinaty, następujący stosunek:

Stąd w bytach złożonych z materii i formy ani materii, ani formy, ani nawet samego istnienia nie można nazwać tym, co istnieje. Formę jednak można nazwać tym, przez co coś istnieje, gdyż jest ona zasadą istnienia. Cała substancja zaś jest tym, co istnieje, a istnienie jest tym, przez co substancję nazywa się bytem. (...) W substancjach złożonych z materii i formy jest dwojakie złożenie z rzeczywistości i możliwości. Pierwsze mianowicie samej substancji, która się składa z materii i formy, drugie zaś z substancji już złożonej i z istnienia – i to złożenie także można nazwać złożeniem z tego, co istnieje i z istnienia lub z tego, co istnieje i z tego, przez co istnieje²⁴¹.

Elders wskazuje na jeszcze jeden ważny element: materia nie determinuje formy substancjalnej (poza tym, że ją ogranicza do bytu jednostkowego), z kolei istota determinuje naturę aktu istnienia, tzn. akt istnienia dostosowuje się do istoty, którą aktualizuje, „jest przyjęty, ograniczony i zdeterminowany przez istotę”²⁴². Z tego też względu Gilson wskazuje, iż forma, jako czynnik konstytuujący substancję, mogącą przyjąć akt istnienia, jest *causa essendi* – przyczyną bytu w porządku formalnym²⁴³.

241 Tamże, s. 398-399, SCG II, c. 54, tekst łaciński: „Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quod est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. (...) In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est.”

242 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 180.

243 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 77. Dewan podkreśla, iż mamy tu do czynienia ze zmianą w myśli św. Tomasza w stosunku do początku twórczości, albowiem na etapie tworzenia Komentarza do Sentencji (In Sent, I, d. 8, q. 1, a. 2 ad 2) Akwinata twierdzi, iż to *esse* jest

Dalej dodaje, iż z uwagi na to forma zostaje nazwana pryncypium bytu (*principium essendi*)²⁴⁴.

W rozdziale 55-tym, św. Tomasz podkreśla, że forma, z uwagi na to jaka jest, może być dopełniona tylko przez akt istnienia (*esse per se consequitur ad formam*)²⁴⁵. Pojawia się pytanie o realność różnicy, skoro składniki *compositum* zawsze współwystępują, są sobie tak bliskie. Czy nie jest to dowodem na to, iż mamy do czynienia z różnicą pojęciową? A jeśli nawet różnicą realną, czy nie jest ona jałowa²⁴⁶? Na ten problem zwraca uwagę m.in. Dewan, który zauważa, iż forma oraz istnienie są tak ściśle połączone, iż bardzo łatwo je ze sobą pomylić i utożsamić jedno z drugim²⁴⁷. Jak się okazuje, w ten właśnie sposób realność różnicy atakowali uczestnicy sporu o różnicę realną, m.in. Gotfryd z Fontaines. Mimo wszystko wydaje się, iż św. Tomasz ma rację wskazując na to, iż różnica logiczna, konceptualna, nie jest w stanie wyjaśnić wielu postrzeganych przez nas faktów, jak choćby wielość i przygodność bytów. Poza tym, jak trafnie dodaje Gilson, materia posiada aktualny byt tylko dzięki formie, nie przeczymy jednak temu, by złożenie z materii i formy na gruncie metafizyki, czy to św. Tomasza, czy Arystotelesa, było złożeniem realnym²⁴⁸. Zresztą, jak Akwinata zauważa w swych *Quaestiones disputatae De anima* (powstałych w latach 1265-1266), w przypadku form bytów hylemorficznych, forma także potrzebuje do istnienia materii, nie subsystuje bowiem sama z siebie²⁴⁹.

W tym miejscu warto zaprezentować argumentację Dewana za realnością różnicy między istnieniem a istotą²⁵⁰. Opiera się ona na powszechnym wśród scholastyków założeniu, iż skutek nie może być bardziej doskonały od przyczyny

przyczyną formalną bytu (*esse creatum non est per aliquid aliud, si ly per dicat causam formalem intrinsecam; immo ipso formaliter est creatura; si autem dicat causam formalem extra rem, vel causam effectivam, sic est per divinum esse et non per se*). Od tego stanowiska odchodzi jednak już na etapie *De veritate* (QDV q. 27, a. 1 ad 3), Zob. L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 189.

244 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 81.

245 Por. L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 188; É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 77.

246 Por. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 98 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 46.

247 L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 188.

248 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 88.

249 QDA, a. 6, por. tekst łaciński: „In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit.”

250 Por. L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s.196-202.

oraz na tym, iż w związku z tym możemy zaobserwować hierarchię przyczyn²⁵¹. W tej hierarchii skutki mają naturę niższą od swych wyższych przyczyn²⁵². Wyobraźmy sobie człowieka trzymającego w rękach drewniane tabliczki z literami A, T oraz K. Może, trzymając tabliczki, prezentować słowa AKT, TAK lub KAT. W każdym przypadku mamy do czynienia z jakimś polskim słowem. Same drewniane tabliczki spełniają rolę materii, podczas gdy układ liter spełnia rolę formy. Owe tabliczki przedstawiają dany układ tylko dzięki aktywności osoby trzymającej je w rękach. Działanie tej osoby jest jednocześnie aktem istnienia danego słowa. Jak podkreśla Dewan, „do istoty tej sytuacji należy to, iż ta osoba daje formę i aktualność, a samą aktualność poprzez dawanie formy”²⁵³. Tabliczki, same w sobie, nie są bytami, w tym wypadku słowami. Dopiero poprzez złożenie ich razem w określonym porządku uzyskujemy słowo, jakieś „coś”. Gdy zaś materia (tabliczki) uzyskuje formę, w tym samym momencie uzyskuje istnienie, stając się bytem (słowem). Ten przykład pomaga też zrozumieć stopień podobieństwa i bliskości między formą a istnieniem.

Dalej Dewan za św. Tomaszem zwraca uwagę na porządek przyczyn sprawczych. Sama różnica realna zachodzi bowiem tylko wśród bytów posiadających taką właśnie przyczynę swego bytu. Co więcej, wśród przyczyn sprawczych możemy zaobserwować hierarchię: przyczyny niższe zależą od wyższych, lecz nie odwrotnie. Doskonały przykład działania tej zasady św. Tomasz prezentuje w *Komentarzu do Fizyki*:

(P)rzestawiona jest różnica między pierwszym poruszycielem a drugim. Choć mówimy, że zarówno pierwszy jaki i ostatni porusza (jest źródłem ruchu), mówimy jednak, iż to pierwszy bardziej porusza (jest bardziej bezpośrednio źródłem ruchu) niż ostatni. Po pierwsze dlatego, iż pierwszy poruszyciel porusza drugiego poruszyciela, lecz nie na odwrót. Drugą racją jest to, że drugi poruszyciel nie może nadawać ruchu bez pierwszego, jednakże pierwszy może bez drugiego: albowiem kij nie może ruszyć kamienia o ile nie jest poruszany przez człowieka, lecz człowiek może poruszyć kamień bez kija²⁵⁴.

251 Por. SCG I, 28; SCG III, 65; *In De anima* III, 4.

252 Rzetelne objaśnienie złożonej relacji między przyczynami niższymi i wyższymi, oraz wynikającej z nich hierarchii kauzalnej, można znaleźć w artykule: R. Majeran, *O mocy sprawczej przyczyn naturalnych*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 356-384. Sam św. Tomasz porusza to zagadnienie np. w QDP q. 1, a. 4.

253 L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 198.

254 Por. *In VIII Physicorum*, 9, tekst łaciński: „ponit comparationem primi moventis et secundi. Cum

Wracając do przykładu z literami, forma rzeczy stworzonej jest niższą formą. Choć jako forma pozostaje pryncypium bytu, do swego działania wymaga jednak wyższej przyczyny, przyczyny sprawczej. Porządek tabliczek, tworzących słowo, determinuje ich akt istnienia do bycia aktem istnienia tego oto słowa, jest ufundowany na bardziej fundamentalnym akcie ułożenia tabliczek przez kogoś w tym właśnie porządku. Co więcej, sam człowiek, jako wyższa, bardziej aktywna forma, jest „lepiej” ufundowanym bytem niż słowo prezentowane przez tabliczki w jego rękach. Słowo ma swój byt tylko przez udział w bogactwie aktywnego bytu człowieka.

Właśnie dlatego, zdaniem Dewana, musimy odróżniać istnienie w rzeczy niższej od jej formy:

Istnienie, jako aktualne bycie tego oto (niższego) stworzenia (*caused thing*) przynależy do aktu partycypacji tego oto przyczynowo uwarunkowanego bytu w doskonałości właściwej naturze wyższego bytu, naturze przyczyny sprawczej jako takiej. Z drugiej strony forma niższego bytu przynależy do natury właściwej temu niższemu bytowi. Te dwie natury są różne, więc także istnienie i forma rzeczy stworzonej muszą się wzajemnie różnić²⁵⁵.

To rozumowanie jest też źródłem pierwszej z pięciu dróg²⁵⁶. Okazuje się zatem, iż przyczyna sprawcza jest czymś doskonalszym, wyższym, od zwykłej przyczyny formalnej, która w stosunku do niej pozostaje czymś niższym. Nawet w porządku formalnym natura przyczyny sprawczej jest doskonalsza od natury wytworzonego skutku (wynika to z założonej na początku wyższości formalnej przyczyny nad skutkiem, która jest źródłem hierarchii w łańcuchach przyczynowych)²⁵⁷. Znajduje to

enim tam primum movens quam ultimum movere dicamus, dicimus quod magis movet primum movens quam ultimum. Et hoc patet per duas rationes. Quarum prima est, quod primum movens movet secundum movens, sed non e converso. Secunda ratio est, quia secundum movens non potest movere sine primo, sed primum movens potest movere sine secundo; sicut baculus non potest movere lapidem nisi moveatur ab homine, sed homo potest movere etiam sine baculo.”

255 Tekst angielski (kursywa w oryginale): „The *esse*, i. e. the being-actually, of the caused (or lower) thing pertains to the caused thing's participating in the perfection *proper to the nature of the higher thing*, the nature of the *efficient cause as such*. The form of the lower thing, on the other hand, pertains to the *nature proper to the lower thing*. The two natures being different, so also the *esse* and the form of the caused thing must be different from each other.” L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 201.

256 Por. ST Ia q. 2, a. 3.

257 Kenny prezentuje inny, równie ciekawy argument z różnicy między przyczyną a skutkiem. Istnienie w bycie stworzonym trwa tak długo, jak trwa istota. Oba składniki *compositum* w różny sposób wpływają na jego późniejsze trwanie. Do istoty człowieka należy to, iż ma on określoną długość życia, podobnie atom ma określony czas rozpadu. W ten sposób istota wpływa na czas trwania istnienia, a zatem różni się od niego realnie jak przyczyna od skutku.

odzwierciedlenie w jeszcze jednym argumencie św. Tomasza:

Substancja każdej rzeczy należy do niej sama przez się, a nie przez coś drugiego; stąd bycie jasną rzeczywiście nie należy do substancji powietrza, gdyż staje się to jej własnością przez coś drugiego. Lecz istnienie każdej rzeczy stworzonej jest jej własnością przez coś drugiego, inaczej nie miałaby przyczyny. W żadnej więc substancji stworzonej jej istnienie nie jest jej substancją²⁵⁸.

Po skończeniu pracy nad *Summa contra Gentiles*, a przed rozpoczęciem prac nad kolejną summą, tj. powszechnie znaną *Summa theologiae*, św. Tomasz zajmował się kwestią Bożej mocy, czego owocem są *Quaestiones disputatae De potentia* (1265-1266), uzupełniające *Quaestiones disputatae De veritate*, poświęcone funkcjonowaniu intelektu oraz woli w Bogu. Elementy doktryny *esse* można znaleźć w wielu miejscach *De potentia*. Rozważania Akwinaty są o tyle cenne, iż łączy on tutaj kluczowe elementy, badając związki przyczynowe związane z istnieniem, naturę Boga jako istnienia oraz tego, który udziela istnienia w akcie stwórczym, wreszcie naturę istnienia jako aktu oraz jego relacji do istoty oraz nicości²⁵⁹.

W trzecim artykule kwestii pierwszej Akwinata rozważając zakres działania Bożej mocy pyta, czy dla Boga jest coś niemożliwego. W odpowiedzi uznaje, iż Bóg nie może stworzyć czegoś, co jest wewnętrznie sprzeczne:

Lecz tego, o czym na trzeci sposób mówi się, że jest niemożliwe, Bóg nie może czynić, gdyż w najwyższym stopniu jest aktem i głównym bytem. Stąd jego działanie może zmierzać zasadniczo jedynie do bytu, a tylko następczo do niebytu. Dlatego nie może sprawić, by twierdzenie i przeczenie były zarazem prawdziwe ani uczynić czegoś zawierającego tego rodzaju niemożliwość. I mówi się, że nie może tego uczynić, nie z uwagi na słabość swej mocy, ale ze względu na ułomność możliwego, które nie spełnia pojęcia tego, co możliwe²⁶⁰.

A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 99.

258 SCG II, c. 52. tekst łaciński: „Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.”

259 Polecam w tym miejscu analizy Stróżewskiego z pierwszej części artykułu *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, oparte głównie na analizie tekstu *De potentia*, W. Stróżewski, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tegoż *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 81-97.

260 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 109, QDP q. 1, a. 3, tekst łaciński: „Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde eius actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et

Jak zaznacza Michał Paluch, choć sama teza o roli zasady niesprzeczności jako ograniczenie mocy Bożej nie jest oryginalna w tym czasie, jednak w kontekście metafizyki św. Tomasza nabiera szczególnego znaczenia: „to co miałoby być i nie być, nie posiada racji bytu, i dlatego nie może zaistnieć”²⁶¹. Na gruncie myśli św. Tomasza, w której zasada niesprzeczności jest naczelną zasadą kierującą tworzeniem sądów²⁶², ma ona centralne znaczenie dla samego pojęcia bytu: o ile coś jest sprzeczne, nie spełnia tego pojęcia, a w konsekwencji nie spełnia także pojęcia możliwości, będąc czymś niemożliwym absolutnie²⁶³.

W kwestii trzeciej, której głównym tematem jest analiza mocy Boga w aspekcie stwarzania świata, pojawia się wiele ważnych elementów. W artykule czwartym św. Tomasz zaznacza, iż, biorąc pod uwagę fundamentalne znaczenie udzielania aktu istnienia stworzeniom i jego rolę w *compositum*, oraz to, iż ten akt jest zakładany przez wszystko inne, choć sam niczego przed sobą nie zakłada, możemy przyjąć, iż ów akt istnienia jest niejako pierwszym (w porządku logicznym, nie czasowym) dziełem Boga (*Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum*²⁶⁴). W kolejnym artykule, odpowiadając na jeden z zarzutów, św. Tomasz wskazuje na prostą przyczynę faktu współwystępowania istoty z esse: istota zostaje stworzona razem z esse, wraz z esse Bóg tworzy to, co owo esse przyjmuje:

Na podstawie tego, że istocie przypisuje się istnienie, powiada się, że nie tylko istnienie, ale i istota są stworzone. Zanim bowiem istota miała istnienie, była czymś wyłącznie w intelekcie stwarzającego, gdzie nie jest istnieniem, ale stwórczą istotą²⁶⁵.

Jak zabawnie ujmuje to Gilson: „Sam Bóg nie mógłby stworzyć takich potworków, jakimi byłyby skończone akty istnienia pozbawione wszelkiej istoty, to znaczy akty

ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit.” Por. SCG II, c. 25; ST Ia q. 25, a. 4. To samo Akwinata powtarza w swym późnym dziełku *De aeternitate mundi*, powstałym około 1271 roku, por. Św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. A. Pokulniewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 99.

261 M. Paluch, *Wprowadzenie do artykułu 3*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, wyd. cyt., s. 92.

262 Więcej na ten temat w ostatniej części tego rozdziału.

263 M. Paluch, *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, wyd. cyt., s. 39.

264 QDP q. 3, a. 4.

265 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. II, wyd. cyt., s. 147; QDV q. 3, a. 5 ad 2, tekst łaciński: „Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.”

istnienia skończone i nieskończone zarazem”²⁶⁶. W perspektywie fundamentalnej roli *esse* w strukturze bytów, ufundowanej zwłaszcza w akcie stwórczym, w artykule siódmym Akwinata podkreśla, iż *esse* jest w stworzeniu czymś najbardziej wewnętrznym, intymnym: „Samo istnienie jest bowiem najpowszechniejszym pierwszym skutkiem, bardziej wewnętrznym niż wszystkie inne skutki” (*Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus*)²⁶⁷.

Najważniejsze (z czym zgadza się zdecydowana większość komentatorów) są rozważania zawarte w artykule drugim kwestii siódmej, zwłaszcza odpowiedzi na zarzuty.

W odpowiedzi na pierwszy zarzut Akwinata, powołując się na *Metafizykę* Arystotelesa, przedstawia dwa rozumienia *esse*:

Byt i istnienie orzeka się dwojako, jak widać w V księdze *Metafizyki*. Niekiedy bowiem oznacza on istotę rzeczy, czyli akt istnienia, a niekiedy prawdziwość zdania, również co do tych rzeczy, które nie mają istnienia. Na przykład, gdy mówimy: „jest ślepotą”, gdyż prawdą jest, że dany człowiek jest ślepy²⁶⁸.

Na teorii podwójnego orzekania bytu swą interpretację myśli św. Tomasza budują Peter Geach oraz Barry Miller²⁶⁹. Kenny podkreśla, iż ten fragment pomaga zrozumieć to, co św. Tomasz miał na myśli mówiąc, iż istnieje f-owość (np. ślepotą). Może bowiem chodzić bądź o to, iż możliwe jest tworzenie zdań z f jako orzecznikiem, bądź o to, iż coś jest f. Powyższe słowa wskazują na to, iż druga analiza jest prawidłowa. Nie chodzi bowiem o samą możliwość tworzenia jakichś zdań, ale o ich prawdziwość²⁷⁰. Zdaniem Weidemanna, św. Tomasz zbliża się w tym punkcie do współczesnej analizy zdań egzystencjalnych w terminach kwantyfikatora egzystencjalnego²⁷¹. Ponadto wskazuje na to, iż pierwszy sposób

266 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 90.

267 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. II, wyd. cyt., s. 217, QDP q. 3, a. 7.

268 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, wyd. cyt., s. 97; QDP q. 7, a. 2 ad 1, tekst łaciński: “Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum.”

269 W tym kontekście mówią oni o dwóch różnych użyciach „jest”: *actuality* oraz *there-is*. Zob. B. Miller, *The Fullness of Being...*, wyd. cyt., s. 17.

270 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 92.

271 H. Weidemann, *The Logic of Being in Thomas Aquinas*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 78. Klima zaznacza, iż choć możemy tu mieć do czynienia z podobieństwem, mimo wszystko na gruncie myśli średniowiecznej nie może być mowy o analizie w kategoriach kwantyfikatorów logiki

orzekania istnienia jest bardziej źródłowy, dopiero na nim nadbudowane jest orzekanie prawdziwości, gdyż cokolwiek istnieje jako substancja lub przypadłość substancji, może być również przedmiotem sądów, w których prawdziwie mówi się o istnieniu, nie na odwrót²⁷². Dalej Akwinata przechodzi do pokazania tego, w jaki sposób orzekamy istnienie o Bogu:

Skoro więc mówi Damasceńczyk, że istnienie jest dla nas oczywiste, należy istnienie rozumieć w drugim sensie, a nie w pierwszym. W pierwszym bowiem sensie istnienie Boga jest tym samym, co Jego substancja. I tak jak Jego substancja jest nam nieznana, tak i Jego istnienie. W drugim zaś sensie wiemy, że Bóg jest, gdyż to zdanie w umyśle naszym formułujemy na podstawie skutków tego istnienia²⁷³.

Mimo wszystko najważniejsze i najczęściej wspominane są słowa na temat istnienia podane w odpowiedzi na argument dziewiąty, a zatem przytoczymy ją *in extenso*:

To, co nazywamy istnieniem, jest najdoskonalsze ze wszystkiego. Jasno wynika to z tego, że akt jest zawsze doskonalszy od możliwości. Każda bowiem forma oznaczana jest pojmowana w akcie jedynie pod warunkiem, że zakłada się istnienie. Człowieczeństwo bowiem lub ognistość mogą być pojmowane jako istniejące w możliwości w materii albo jako istniejące w mocy sprawcy, albo też jako istniejące w umyśle. Lecz przez to, że coś ma istnienie, człowieczeństwo lub ognistość stają się istniejące w akcie. **Z czego wynika, że przez to, co nazywamy istnieniem, rozumie się urzeczywistnienie wszystkich aktów i dlatego jest to doskonałość wszystkich doskonałości.**

Nie należy też rozumieć, że temu, co nazywamy istnieniem, przydawane jest cokolwiek, co byłoby od niego bardziej formalne i co by to bardziej determinowało, jak akt możliwość. Każde bowiem istnienie tego rodzaju jest według istoty inne od tego, czemu zostaje przydane jako determinacja. Nic zaś nie może być przydane do istnienia, co byłoby wobec niego zewnętrzne, gdyż nie ma niczego, co byłoby wobec niego zewnętrzne, oprócz niebytu, który nie może być ani formą, ani różnicą. Istnienie zatem jest zdeterminowane przez coś innego nie tak jak możliwość przez akt, ale raczej tak jak

współczesnej, por. G. Klima, *On Kenny on Aquinas on Being: A critical review of Aquinas on Being by Anthony Kenny*, w: *International Philosophical Quarterly* 44 (4), 2004, s. 571.

272 H. Weidemann, *The Logic of Being ...*, wyd. cyt., s. 79.

273 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, wyd. cyt., s. 97; QDP, q. 7, a. 2 ad 1, tekst łaciński: "Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut eius substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius." Tę myśl Akwinata rozbudowuje w ST Ia, q. 1, a. 2.

akt przez możliwość. Również bowiem w definicji form materii właściwe odgrywają rolę różnicy gatunkowej, jak wtedy, gdy się mówi, że dusza jest aktem ciała fizycznego i organicznego. I w ten sposób jedno konkretne istnienie odróżnia się od drugiego, o ile jest ono takiej lub innej natury. I dlatego również Dionizy mówi, że choć istoty żywe są szlachetniejsze od tylko istniejących, jednak istnienie jest szlachetniejsze od życia. Istoty żyjące bowiem mają nie tylko życie, ale wraz z życiem mają też istnienie²⁷⁴.

Znaczenie słów *esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum* podkreśla Swieżawski – jasno wskazują one na metafizyczny prymat istnienia²⁷⁵. To nie bogactwo istoty, ale właśnie prosty akt istnienia jest *actualitas omnium actuum* oraz *perfectio omnium perfectionum*. Wippel zaznacza, iż w związku z tym istnienie nie jest po prostu tylko czymś, co sprawia, że jakiś byt jest – istnienie jest także najwyższą (*ultimate*) wewnętrzną ontologiczną zasadą doskonałości w każdym istniejącym bycie²⁷⁶. Stróżewski dodaje, iż św. Tomasz wyraża się tu w pierwszej osobie (*hoc quod dico esse*), ma już zatem świadomość, iż jego teoria różni się od tego, co do tej pory mówiono o istnieniu²⁷⁷. Różni się też od tego, co mówiono potem. W tych słowach z całą mocą objawia się odrzucenie deflacyjnych teorii istnienia, traktujących je jako coś pustego, nieinformatywnego, mało znaczącego, nierealnego. Doskonałość istnienia, jak Akwinata zaznacza na początku, wynika z tego, iż jest ono aktem, i to najczystszy aktem, najbardziej odległym od wszelkiej możliwości. Jak podkreśla Stróżewski, w dalszych słowach św. Tomasz odwraca rolę, „nic nie może być uznane za aktualne, jeśli nie jest. To istnienie stanowi, że coś jest aktem – nie odwrotnie”. Przez to istnienie jest

274 Tamże, s. 101-103, QDP, q. 7, a. 2 ad 9, tekst łaciński: „Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non-ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.”

275 S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. cyt., s. 44-45.

276 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 395.

277 W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, wyd. cyt., s. 66.

najbardziej właściwym podmiotem aktualności²⁷⁸.

4. Dojrzałe sformułowania

W tym miejscu może się wydawać, iż św. Tomasz wyraził już najistotniejsze elementy swej doktryny egzystencjalnej. Mimo wszystko warto sięgnąć do jeszcze kilku dzieł, gdyż Doktor Anielski wiele interesujących i ważnych tez sformułował właśnie pod koniec kariery. Przychodzi zatem czas na to, by przyjrzeć się największemu i najbardziej znanemu dziełu św. Tomasza, jego *Opus magnum*, czyli słynnej *Summie teologicznej* (pisanej w latach 1265-1273, nie została jednak ukończona). Najwięcej ważnych dla nas tez i argumentów znajduje się w części pierwszej, tzw. *Prima Pars*.

W artykule pierwszym kwestii czwartej św. Tomasz rozwija wątek istnienia jako czegoś najdoskonalszego i najpełniejszego²⁷⁹. Z uwagi na to, iż akt istnienia jest czymś najdoskonalszym i najpełniejszym, mówienie o Bogu jako czystym istnieniu zgadza się w pełni z podkreśleniem Jego doskonałości²⁸⁰. Zdaniem Kenny'ego, św. Tomasz chyba tutaj celu. Jeśli przyrównamy (tak jak czynił to czasem Akwinata) istnienie do życia, pojęcie czystego istnienia pozostanie tak samo puste jak pojęcie czystego życia. Jego zdaniem nie może być bowiem życia, które nie byłoby niczym innym poza samym życiem. Jeśli *esse* jest prostą pełnią istnienia, wolną od wszelkich dookreśleń, staje się całością bez części, a jego bogactwo i pełnia równają się brakowi wszelkich właściwości²⁸¹. W kolejnej kwestii Akwinata wskazuje na to, iż poznając byt, poznajemy też istnienie²⁸². W kwestii siódmej św. Tomasz, rozpatrując relację między materią a formą w bycie, zauważa, iż *esse*

278 Tamże, s. 67.

279 ST Ia q. 4, a. 1 ad 3, QDP q. 7, a. 2 ad 9.

280 Por. tekst łaciński: „Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse.”

281 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 105-106.

282 ST Ia q. 5, a. 1 ad 1. Por. tekst łaciński: „Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter.”

jest najbardziej formalnym składnikiem bytu: „Tym zaś, co jest najbardziej ze wszystkiego formą, jest samo istnienie” (*Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse*)²⁸³.

W kolejnej kwestii rozwija wnioski z *De potentia* na temat wewnętrzności *esse* w bycie²⁸⁴. Św. Tomasz w niezwykle pięknych słowach wyraża źródłowość istnienia, jego bycie fundamentem każdej rzeczy:

Skoro zaś Bóg jest ze swej istoty swoim istnieniem, to istnienie stworzone musi być konieczne Jego właściwym skutkiem, tak jak właściwym skutkiem ognia jest palenie się. Bóg wywołuje w rzeczach taki właśnie skutek nie tylko wtedy, gdy po raz pierwszy zaczynają istnieć, ale dopóty, dopóki są podtrzymywane w istnieniu. Na przykład światło w powietrzu spowodowane przez Słońce trwa, dopóki powietrze jest oświetlone. Jak długo więc rzecz ma istnienie, tak długo Bóg musi być w niej obecny zgodnie ze sposobem, w jaki ona ma istnienie. **Istnienie zaś jest tym, co najbardziej wewnętrzne w każdej rzeczy i co tkwi we wszystkim najgłębiej, gdyż jest formą w stosunku do wszystkiego, co jest w każdej rzeczy** (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*), jak wynika ze stwierdzeń przedstawionych powyżej. Konieczne jest zatem, by **Bóg był we wszystkich rzeczach, i to najgłębiej** (*Deus sit in omnibus rebus, et intime*)²⁸⁵.

Fundamentalność istnienia w strukturze rzeczywistości wynika z prostego faktu – poza istnieniem jest czysta, absolutna nicość, nic. Jak ujmuje to Stróżewski, komentując powyższe słowa, jedyną „zewnątrżnością” wobec istnienia jest właśnie nicość, stąd stosunek wszelkiego bytu wobec aktualizującego go istnienia musi być najbardziej wewnętrzny, intymny²⁸⁶. W tym miejscu właśnie w całej pełni ujawnia się zmiana pojęcia negacji bytu w stosunku do tej, o której mówiliśmy w przypadku Platona czy Arystotelesa, dla których niebyt był tylko byciem czymś innym,

283 ST Ia q. 7, a. 1, co. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 90. Na to sformułowanie uwagę zwracają m.in. L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 170, oraz L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 195.

284 ST Ia q. 8, a. 1 co. QDP q. 3, a. 7.

285 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 100; ST Ia q. 8, a. 1 co, tekst łaciński: „Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.” Zob. ciekawy komentarz do tych słów w S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, wyd. cyt., s. 45-46.

286 W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, wyd. cyt., s. 73.

wskaźnikiem różnicy, a nie radykalną, metafizyczną nicością. Co więcej, Stróżewski słusznie za św. Tomaszem podkreśla, iż to nie możność, ale nicość jest negacją istnienia²⁸⁷. Jak ujmuje to Doktor Anielski w *Compendium theologiae*, „choćby nie wiadomo jak wielka była odległość możności od aktu, będzie ona jeszcze większa, jeśli w ogóle nie ma możności”²⁸⁸.

W perspektywie związku teorii Akwinaty z myślą Arystotelesa niezwykle istotne wydaje się spojrzenie na spisany w latach 1270-1272 *Komentarz do Metafizyki*²⁸⁹. Okazuje się, iż św. Tomasz stara się raczej wiernie przedstawić myśl Filozofa niż prezentować własną teorię bytu. Z drugiej strony, zdaniem Kenny'ego, to właśnie z tego komentarza możemy dowiedzieć się najwięcej o teorii bytu Doktora Anielskiego²⁹⁰. Mimo wszystko, jak trafnie zauważa Gilson, „kiedyż bowiem myśl św. Tomasza powinna zbliżyć się do czystego arystotelizmu tak, by zdawało się, iż utożsamia się z nim, jeśli nie wówczas właśnie, gdy obowiązkiem jego jest komentowanie Arystotelesa”²⁹¹. Dlatego też, kiedy rozważa wcześniej przytaczane słowa z księgi Γ *Metafizyki* („jeden człowiek” i „człowiek” są tym samym, jak również „człowiek istniejący” i „człowiek”), w żaden sposób nie zmienia ich deflacyjnego sensu, co więcej, nie przeciwstawia im swej własnej teorii²⁹². Komentując ten fragment, odnosi się polemicznie do teorii Awicenny, który głosił, iż jedno oraz istnienie dochodzą do istoty z zewnątrz²⁹³. Tymczasem Akwinata podkreśla (w tym wypadku zgodnie z własną teorią *esse*), iż nie jest ono czymś dodanym z zewnątrz jak przypadłość:

Choć *esse* bytu/rzeczy jest czymś innym, niż jego/jej istota, nie powinno się myśleć, iż jest ono czymś dodanym tak jak przypadłość. Jest ono raczej czymś ukonstituowanym przez zasady/pryncypia istoty (*quasi constituitur per principia essentiae*). Stąd też słowo „byt” (*ens*) wyprowadzone z *esse* oznacza to samo (tę samą

287 W. Stróżewski, *Bóg i świat ...*, wyd. cyt., s. 91-92.

288 Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1984, s. 31, CT I, 70, tekst łaciński: „Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur.”

289 Jest to jeden z całej serii komentarzy do dzieł Stagiryty, tworzonych przez Tomasza w trakcie ostatniego pobytu w Paryżu.

290 A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 172.

291 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 68.

292 Tamże, s. 69-70.

293 Por. *Sententia super Metaphysicam* IV, 2: „Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae.”

rzecz), co słowo/nazwa wyprowadzone z istoty (*essentia*)²⁹⁴.

Istnienie jest tu potraktowane tak jak u Arystotelesa, jako pewien element bytu ufundowany przez jego istotę i do niej redukowalny, różny od niej jedynie pojęciowo.

W tym samym czasie (prawdopodobnie w latach 1271-1272) św. Tomasz zajmował się wspomnianym w pierwszym rozdziale komentarzem do traktatu *O hebdomadach* Boecjusza, w którym to wprost zawarł swą egzystencjalną interpretację aksjomatów boecjańskich, nie zważając na ich źródłowe znaczenie²⁹⁵. Aby się o tym przekonać, wystarczy spojrzeć na poniższe słowa Akwinaty:

Najpierw trzeba rozpatrzyć, że jak istnienie i to, co jest [istota] w rzeczach niezłożonych są różne tylko intencjonalnie, tak w rzeczach stworzonych są różne realnie. Jeśli (...) byłyby formy nie w materii, to każda z nich byłaby niezłożona w tym tylko, że nie posiada materii i, w następstwie, rozciągłości [ilości], która jest dyspozycją materii; ale skoro każda materia jest czynnikiem determinującym jej istnienie, to żadna z nich nie może być istnieniem, a tylko może posiadać istnienie. I dlatego żadna z nich nie jest naprawdę niezłożona. Tylko to bowiem może być naprawdę niezłożone, co nie uczestniczy w istnieniu, co nie jest czymś, co jakby tkwi, lecz to, co jest samobytującym. A to może być tylko jedno; gdyż ono nie posiada w sobie niczego innego poza samym istnieniem, stąd nie jest możliwe, by to, co jest samym istnieniem mogło się powielić przez coś, co mogłoby je zróżnicować; i skoro nie ma w sobie żadnej domieszki prócz siebie, nie może też przyjąć żadnej przypadłości. Tym właśnie jednym, prostym i niezwykłym [najwyższym] jest sam Bóg²⁹⁶.

294 Por. *Sententia super Metaphysicam* IV, 2, tekst łaciński: „Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.”

295 Jak zauważa Wippel, św. Tomasz interpretując aksjomat II twierdzi, iż niesie on za sobą jedynie różnicę logiczną, conceptualną. Jednakże aksjomat VIII wskazuje już jego zdaniem na różnicę realną. W tym samym miejscu Wippel podaje odniesienia do innych pism św. Tomasza, w których wykorzystuje on terminologię Boecjusza. Zob. J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 393. Z tą opinią zgadza się także Dewan, por. L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 193.

296 Za: M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 358-359, BDH, II, 32-34, tekst łaciński: „Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter (...). Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. (...) (E)t sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.”

Warto zauważyć, iż to właśnie w tym (i tylko w tym) fragmencie św. Tomasz mówi wprost o realnej *różnicy* między istotą a istnieniem (*differunt realiter*). Używa tu też kolejnego rodzaju argumentu za różnicą realną, a mianowicie „argumentu z partycypacji” (jak widzieliśmy wcześniej, w tym komentarzu św. Tomasz wiele miejsca poświęca teorii partycypacji²⁹⁷). W pierwszym kroku Akwinata zauważa, iż istnienie samo w niczym nie partycypuje i nie zawiera niczego poza istnieniem w swym znaczeniu formalnym. Z tego wynika, iż istnienie samo jest niezłożone; a skoro tak, to nie może być utożsamione z rzeczą złożoną lub istotą. Powyższe rozumowanie dotyczy tylko bytów złożonych z materii i formy. W kolejnym kroku św. Tomasz skupia się na substancjach duchowych. Poza Bogiem nie przysługuje im doskonała prostota, gdyż są ograniczone do ich określonego rodzaju istnienia. Nie mogą zatem być zidentyfikowane z *esse commune*, istnieniem ogólnym, jedynie w nim partycypują. Z tego względu są one złożone ze swej formy lub istoty oraz ze swego *esse*, czyli aktu istnienia²⁹⁸. Podsumowując, cały argument opiera się na takim oto schemacie: jeśli coś w czymś partycypuje (w jakiejś doskonałości, w tym wypadku w istnieniu), musi być różne od tego, w czym partycypuje, i wchodzić z tym w złożenie²⁹⁹. Rozwinięcie tego argumentu w bardziej klarownej formie można znaleźć w pochódzającym z tego samego okresu (lata 1268-1272) *Kwodlibecie* III:

Należy przyjąć, że jakakolwiek inna rzecz (prócz Boga) jest bytem partycypowanym, tak że czym innym jest w nim substancja partycypująca istnienie, a czym innym samo istnienie partycypowane. Wszystko zaś, co jest partycypującym, tak ma się do partycypowanego, jak możność do aktu, stąd substancja każdej rzeczy stworzonej tak się ma do istnienia, jak możność do swego aktu. Tak więc każda substancja stworzona jest złożona z możności i aktu, to znaczy z tego, co istnieje, i z istnienia³⁰⁰.

Znakomitym przykładem odejścia od argumentacji Awicenny na rzecz

297 Torrel określa ten traktat krótko: „Omawiane zagadnienia mają charakter metafizyczny, dotyczą głównie doktryny partycypacji”, J.-P. Torrel, *Tomasz z Akwinu ...*, wyd. cyt., s. 419.

298 Na samo poznanie złożoności bytu wskazuje zmiana, ruch – jeśli coś podlega jakiejkolwiek zmianie, jest compositum. Por. SCG I, c. 18.

299 Por. J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 105-106, także L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 194.

300Za: M. A. Krąpiec, *Struktura Bytu*, wyd. cyt., s. 358; *Quodl.*, III, q. 8 c, tekst łaciński: „Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative (co poprawniej możnaby przetłumaczyć jako „jest bytem na mocy partycypacji”), ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse; (...)”

własnej koncepcji na etapie dojrzałej twórczości jest fragment ostatniego (chronologicznie) *Kwodlibetu* XII, będącego zapisem z dyskusji w Wielkim Poście 1272 roku. Św. Tomasz, zapytany o to, czy w aniołach istnienie jest przypadłością, odpowiada następująco:

Opinia Awicenny była taka, że jedno i byt zawsze orzekają przypadłość. To zaś nie jest prawdą, gdyż jedno, które jest zamienne z bytem, oznacza substancję rzeczy, podobnie jak byt. Natomiast jedno, które jest pryncypium liczby, oznacza przypadłość. Należy więc wiedzieć, że wszystko, co jest w możności i w akcie, jest aktualizowane przez to, że partycypuje w akcie wyższym. Przez to zaś jest najbardziej aktualizowane, że partycypuje na [przez, popr. aut.] podobieństwo w pierwszym i czystym akcie. Pierwszym aktem jest zaś istnienie samoistne, zatem wszystko otrzymuje swoje dopełnienie przez to, że partycypuje w istnieniu. Istnienie jest więc dopełnieniem wszelkiej formy, gdyż jest [ona] dopełniana przez to, że ma istnienie, a ma istnienie gdy jest w akcie. W ten sposób każda forma jest jedynie przez istnienie. I w związku z tym mówię, że substancjalne istnienie rzeczy nie jest przypadłością, lecz aktualnością każdej istniejącej formy, czy to z materią, czy to bez niej. A skoro istnienie jest dopełnieniem wszystkiego, dlatego właściwym skutkiem [działania] Boga jest istnienie, a wszelka przyczyna daje istnienie tylko o tyle, o ile partycypuje w działaniu Boskim. Tak więc, mówiąc właściwie, [istnienie] nie jest przypadłością. A w związku z tym, co mówi Hilary, powiadam, że przypadłością nazywa się w szerokim znaczeniu wszystko, co nie jest częścią istoty. I tak jest z istnieniem w rzeczach stworzonych, gdyż tylko w Bogu istnienie jest Jego istotą³⁰¹.

Jak zauważa Dewan, św. Tomasz powołuje się tu na hierarchię przyczyn: „wszystko, co jest w możności i w akcie, jest aktualizowane przez to, że partycypuje w akcie wyższym”. Skoro tak, kontynuuje Akwinata, trzeba pokazać, iż to właśnie *esse* jest tym, co jest najwyższym aktem rzeczy. W tym celu podkreśla, iż coś jest

301 Za: P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 335; *Quodl.*, XII, 5, 1 c, tekst łaciński: „Dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia.”

maksymalnie zaktualizowane, o ile partycypuje w najwyższym akcie: „Przez to zaś jest najbardziej aktualizowane, że partycypuje przez podobieństwo w pierwszym i czystym akcie”. Jak już wiemy, pierwszym i czystym aktem jest istnienie samoistne: „Pierwszym aktem jest zaś istnienie samoistne”. Stąd już prosta konkluzja: „zatem wszystko otrzymuje swoje dopełnienie przez to, że partycypuje w istnieniu”³⁰².

Dewan, jak sam to przyznaje, inspirował się w znacznym stopniu powyższym fragmentem i zawartym w nim przekonaniem, iż dla zrozumienia realności różnicy między *esse* a istotą należy odwołać się do hierarchii przyczyn.

We wspomnianym już wcześniej traktacie *De substantiis separatis* (1271-1272) Akwinata po raz kolejny rozwija swą metafizyczną teorię, przeciwstawiając ją zwłaszcza doktrynie powszechnego hylemorfizmu Awicebrona. W rozdziale ósmym, odpierając jego argumenty, wyjaśnia relację między istotą a istnieniem w różnego rodzaju bytach. Poza wątkami, o których wspomniano już wcześniej, jako podsumowanie całej dyskusji nad różnymi typami złożzeń, w klarowny i zwięzły sposób prezentuje hierarchię bytów w odniesieniu do zagadnienia nieskończoności i jej stopni w różnych rodzajach bytów:

Tak więc spostrzegamy jakieś stopnie nieskończoności w rzeczach. Albowiem substancje materialne są skończone w sposób podwójny, mianowicie ze strony formy, która jest przyjęta w materii, oraz ze strony samego istnienia, w którym [forma] uczestniczy we właściwy sobie sposób, ograniczona z góry [przez istnienie] i z dołu [przez materię]. Natomiast substancja duchowa jest wprawdzie ograniczona z góry, o ile we właściwy sobie sposób ma udział w istnieniu [udzielanym] przez pierwszą przyczynę, z dołu jednakże jest nieograniczona, gdyż nie uczestniczy w podmiocie. Pierwsza zaś zasada, którą jest Bóg, jest całkowicie nieograniczona³⁰³.

302L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 203.

303Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, wyd. cyt., s. 314, DSS 8, tekst łaciński: „Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, inquantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, inquantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum.”

5. „Epistemologia” esse

Na zakończenie musimy zająć się jeszcze jednym problemem związanym z Tomaszową doktryną dotyczącą istnienia. Gilson podkreśla, iż nierozłączność istnienia i istoty ma charakter nie tylko metafizyczny, lecz także poznawczy i językowy. Jak sam twierdzi, „jeśli istnienie oddzielamy od pojęcia tego, co istnieje, to jest od substancji lub 'rzeczy', 'istnienie' jako takie jest terminem pozbawionym treści”³⁰⁴. Zaraz dodaje jednak, iż z tego, że coś nie podpada pod żadne pojęcie nie należy wyciągać wniosku, iż nie jest to w takim razie poznawalne, a więc nie istnieje³⁰⁵. Warto przypomnieć sobie tutaj, że nawet istota, choć można ująć ją w pojęcia i definicje, w swej konkretnej jednostkowości bycia istotą tego oto bytu też jest dla nas niepoznawalna, pozostając przedmiotem intuicji Boga oraz intelektów anielskich. Ontologia Akwinaty jest próbą przekroczenia pojęciowo uporządkowanej ontologii Arystotelesa³⁰⁶. Aktualność esse jest bardziej fundamentalna od istoty, przekracza ją, a wraz z nią również porządek pojęciowy. Gilson podkreśla dalej:

Wysuwane przeciwko temu argumenty są formalnie bez zarzutu, ale dowodzą tego, że św. Tomasz nie byłby mógł odróżnić realnie istoty od istnienia, jeśliby utożsamiał to, co rzeczywiste, z tym, co da się ująć myślą, a to, co da się ująć myślą, z tym, co jest przedmiotem pojęcia. Jakże by mógł być to uczynić? Wymagać, aby esse dało się ująć przez pojęcie, znaczy chcieć, by było jakąś rzeczą³⁰⁷.

Fakt, iż esse wymyka się pojęciowemu ujęciu sprawia, że nauka o istnieniu samym w naszych warunkach poznawczych, zależnych od schematów pojęciowych, staje się

304É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 83-84. Por. także opinię Daviesa, w której podkreśla on, iż w związku z tym istnienie nie jest żadną własnością, charakterystyką (typu mądrość, wysokość etc.); kiedy wypowiadamy zdanie „Sokrates istnieje”, nie chodzi nam o przypisanie mu jakiejś cechy, jest to raczej wskazanie na fakt, iż o Sokratesie możemy coś prawdziwie orzekać, a więc zagadnienie esse łączy z sądami i prawdziwością. B. Davies, *Introduction*, wyd. cyt., s. 10.

305Taka redukcja tego, co rzeczywiste, do tego, co poznawalne i ujmowalne w pojęcia, w różnych odsłonach przewijała się przez historię filozofii (w pewnym sensie taki obraz wynika choćby z myśli Parmenidesa), ujawniła się w myśli Hume’a i Kanta, idealizmie niemieckim, współcześnie znaleźć ją można np. u Wittgensteina „5.6 *Granice mego języka* oznaczają granice mego świata.” (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, wyd. cyt., s. 64) lub u R. Rorty’ego, którego znamienne słowa „Świat nie mówi. Tylko my to robimy.” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 25) wskazują na zależność świata od języka.

306Por. także uwagi Swieżawskiego na ten temat w S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 651.

307É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 84.

nieosiągalna (podobnie jak nauka o indywidualnych, konkretnych istotach)³⁰⁸. Czy nie mamy zatem żadnej metody odnoszenia się do uchwytywanego tak powszechnie faktu, że rzeczy wokół nas, a my wraz z nimi, istniejemy? Nie należy zapominać, iż pojęcie bytu – *ens*, pierwsze spośród tego, co poznajemy, pochodzi od *esse*, istnieć, jest z nim nierozłącznie związane i do niego odnosi³⁰⁹. Gilson zaznacza, iż „(s)koro właściwe każdemu bytowi istnienie wymyka się pojęciowemu ujęciu, przestać musimy na ujmowaniu go w bycie, który jest pierwszą i najbardziej bezpośrednią determinacją aktu istnienia”³¹⁰. Św. Tomasz zdawał sobie z tego sprawę, dlatego też, pomimo tak głębokiego przekształcenia pojęcia bytu przez swą doktrynę *esse* jako aktu istnienia, nie chciał modyfikować metafizyki jako nauki o bycie jako bycie, stąd podtrzymywał opinię, iż to pojęcie bytu jest pierwszą zasadą poznania, na co jasno wskazują fragmenty obu *Summ*³¹¹:

Intelekt nasz zatem naturalnie poznaje byt i to, co jako takie jest własnością bytu³¹².

To zatem jest wcześniejsze pojęciowo, co wcześniej ujmuje intelekt. Najpierw zaś intelekt ujmuje byt, ponieważ coś jest poznawalne, gdy jest urzeczywistnione (...). Byt jest więc właściwym przedmiotem intelektu i pierwszym przedmiotem poznania intelektualnego, podobnie jak dźwięk jest pierwszym przedmiotem słuchu³¹³.

W ten sposób metafizyka staje się nauką najlepiej dostosowaną do ludzkiego poznania, wręcz nauką najpewniejszą³¹⁴. Wciąż jednak pozostaje pytanie o *esse*:

308 Por. także uwagi na ten temat w J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, wyd. cyt., s. 205-208 oraz J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, w: *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4, 1976, s. 680.

309 Jak ujmuje to Świeżawski: „Byt jako bytowość (*ens sub ratione entitatis*) konotuje istnienie.” S. Świeżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 651. Por. Także: L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 195.

310 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 89.

311 Odniesienia do innych tekstów ze wszystkich okresów twórczości Akwinaty można znaleźć w L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 195.

312 Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles ...*, wyd. cyt., s. 536; SCG II, c. 83, tekst łaciński: „Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi.”

313 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 72; ST Ia q. 5, a. 2, co, tekst łaciński: „illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu (...). Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile”

314 Por. *Sententia libri Ethicorum Aristotelis* VI, 5: „sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quae pertinent ad ens inquantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam, ut patet in quarto metaphysicae.” Mimo wszystko znaleźć można fragmenty pism Akwinaty, przyznające prymat poznawczy fizyce lub matematyce, por. *In Boetii De Trinitate*, pars 3, q. 6, a. 1: „propter

można je w jakiś sposób ująć, czy jednak nie? Zdaniem Gilsona akt *esse* ujmujemy nie przez pojęcie, ale poprzez sąd: „Jedynie sąd, stwierdzając, że coś jest lub nie jest, dociera do prawdy rzeczy. Dociera do ich prawdy dlatego, że w istotach i przez istoty dosięga ich aktów istnienia”³¹⁵. Zgadza się z tym Swieżawski, zauważając, iż „(s)tatyczność pojęcia nie może ująć istnienia, które jest dynamiczne, a zatem w poznawaniu istnienia konieczna jest dynamika sądu”³¹⁶. Kołodziejczyk za Krąpcem³¹⁷ określa ten sposób dochodzenia do istnienia metodą separacji, czyli operacji na sądach, która „polega na zanegowaniu orzecznika w sądzie twierdzącym podmiotowo-orzecznikowym”³¹⁸. Dokonuje się jej na sądach egzystencjalnych, postaci „x jest” lub „x istnieje”, gdzie jedynym orzecznikiem pozostaje czasownik „być” w którejś z form gramatycznych. Ten typ orzekania istnienia nazywany jest orzekaniem indywidualnym, gdyż podmiotem może być tylko jakiś konkretny byt, a sam predykat orzekający istnienie jest predykatem I rzędu, przysługującym podmiotowi (obiektowi, a nie cesze, jak w wypadku predykatów II rzędu³¹⁹).

Z tego rodzaju podejściem nie zgadza się Fabro, gdyż jego zdaniem zakłada ono zbyt skomplikowane operacje poznawcze do ujęcia czegoś najbardziej podstawowego i uchwytywanego przez wszystkich, ponadto podkreśla poznawczą pierwotność bytu³²⁰.

Owens wskazuje także na tomizm transcendentálny, odrzucający wszelkie poznawcze ujęcie istnienia jako niemożliwe, kierujący się ku empirycznemu, zmysłowemu doznaniu istniejącego świata, gdyż człowiek odkrywa istnienie tylko poprzez doświadczenie, nie może go zobaczyć lub poznać intuicyjnie samym intelektem (co zgadza się z metodologicznym postulatem Arystotelesa z *Analitik Wtórych*). Jak zaznacza Owens, to podejście wprost koresponduje z krytyką kantowską, odrzucającą możliwość intuicji³²¹.

Jeszcze inne podejście, w ramach którego istnienie ujmowane jest poprzez

hoc scientia naturalis inter alias est maxime hominis intellectui conformis” oraz „Cum enim mathematica sit media inter naturalem et divinam, ipsa est utraque certior. (...) mathematica consideratio est faciliior et certior quam naturalis et theologia.”

315 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 91.

316 S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 651.

317 M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 91-94.

318 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 77-78.

319 Więcej na ten temat w pierwszej sekcji rozdziału IV.

320 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 673. Por. także L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 194.

321 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 673.

intuicyjny wgląd, a nie za pośrednictwem jakiegokolwiek rozumowania, prezentują Maritain, Elders oraz Swieżawski (w swych wcześniejszych pismach)³²².

Na stanowisko samego Akwinaty w kwestii poznawczego dostępu do istnienia stara się wskazać Owens, przytaczając ważny fragment z *Komentarza do Sentencji*:

W rzeczy znajdujemy dwa elementy: jej istotę (*quidditas*) oraz jej istnienie, którym to odpowiadają dwie operacje intelektu. Pierwsza, przez filozofów nazywana formacją, w której to ujmuje się (*apprehendit*) istotę rzeczy, przez Filozofa w III księdze *De anima* nazywana jest poznaniem/ujmowaniem niepodzielnych (*indivisibilia intelligentia*). Druga ujmuje (*comprehendit*) istnienie rzeczy poprzez konstruowanie sądu twierdzącego, gdyż także istnienie rzeczy złożonej z materii i formy, z której to rzeczy umysł czerpie poznanie, polega na pewnym złożeniu formy z materią lub przypadłości z podmiotem³²³.

W dalszej części tego samego artykułu Doktor Anielski dodaje:

Lecz nasz intelekt, którego poznanie bierze się z rzeczy, które mają złożone istnienie (*esse*), poznaje to istnienie (*esse*) nie inaczej, jak przez składanie i dzielenie (syntezę i analizę)³²⁴.

Samo rozumowanie św. Tomasza przebiega tutaj zgodnie z tradycją Arystotelesa, w której od obiektów przechodzi się do odpowiednich aktywności do nich przynależnych. Owens wskazuje, iż formacja (*formatio*) oznacza konceptualizację, której przedmiotem jest istota (*quidditas*)³²⁵. Obie czynności intelektu Akwinata określa mianem ujmowania. W pierwszym wypadku chodzi o proste ujęcie pojęcia, w drugim zaś o syntezę, polegającą na kompozycji/składaniu materii z formą lub przypadłości z podmiotem, która wskazuje na istnienie³²⁶. Podobnie Dewan podkreśla, iż wiedzę o *esse* osiągamy jedynie pośrednio, poprzez rozważanie

322 Por. szerszy opis ujęcia intuicyjnego w S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 79-82 oraz J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 671-672. Przegląd głównych stanowisk na temat poznania *esse* można znaleźć w: J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 670-674 oraz w L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 192-195.

323 *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3, tekst łaciński: „Cum in re duo sint, quidditas rei, et esse ejus, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum, quae etiam dicitur indivisibilia intelligentia. Alia autem comprehendit esse rei, componendo affirmationem, quia etiam esse rei ex materia et forma compositae, a qua cognitionem accipit, consistit in quadam compositione formae ad materiam, vel accidentis ad subjectum.”

324 *In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3 ad 2, tekst łaciński: „Sed intellectus noster, cujus cognitio a rebus oritur, quae esse compositum habent, non apprehendit illud esse nisi componendo et dividendo.”

325 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 675-676.

326 Na temat syntezy por. także L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 197.

składników *compositum*, kiedy to od pierwszych operacji intelektu (czyli ujmowania prostych obiektów) przechodzimy do drugich, tzn. składania/syntezy (*compositio*) i podziału/analizy dokonywanych właśnie przy pomocy sądów³²⁷. Powołuje się przy tym na paralelne fragmenty z *Komentarza do Metafizyki*³²⁸, co pokazuje, iż Akwinata nie zmieniał w tym zakresie poglądu, który od początku brał swe źródło z teorii Arystotelesa, choć, jak podkreśla Owens, nie był do końca zgodny z myślą Stagiryty³²⁹. Różnica tkwi głównie w podkreślaniu egzystencjalnego charakteru sądów wynikających z operacji syntezy. Same pojęcia nie mówią nic o istnieniu, natomiast sądy orzekają aktualne zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy, jakiejś niekoniecznej kompozycji dwóch składników, nakierowując przez to uwagę na istnienie oraz związaną z nim prawdę (lub fałsz). Nic w danej przypadłości i podmiocie nie wskazuje na konieczność ich związku. Jeszcze wyraźniej w wypadku materii i formy nie ma żadnej odgórnej zasady zmuszającej tę formę do związku z tą materią, obie są połączone w istnieniu tego oto złożonego z nich bytu. Przez to w teorii św. Tomasza orzekanie każdego złożenia oznacza orzekanie istnienia³³⁰. Ujmowanie w odniesieniu do drugiej operacji intelektu należy więc rozumieć jako uchwytowanie tego, że coś istnieje. Co więcej, wyrażenie „druga operacja” jest o tyle mylące, o ile obie formy poznania zachodzą równocześnie (ale nie pokrywają się³³¹), a samo istnienie, jak zdążyliśmy się przekonać, jest czymś prymarnym w metafizycznym systemie Akwinaty. Ta korespondencja między syntezą poznawczą a syntezą egzystencjalną zgadza się z wnioskami Kanta na temat

327 L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 191-192.

328 Podkreśla w tym kontekście rolę zasady niesprzeczności jako, w opinii św. Tomasza, najwyższej (pierwszej) zasady rządzącej tymi operacjami. Por. *Sententia super Metaphysicam* III, 5: „ad philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent huiusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse.” oraz *Sententia super Metaphysicam* IV, 6: „Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium, omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividit. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo.”

329 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 678.

330 Jak ujmuje to sam Owens: „For Aquinas the object of the synthesizing intellectual activity is in every case existence, whether the synthesis is of accident with subject or form with matter.” J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 678.

331 Por. L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 205.

pierwotności syntezy jako aktu intelektu³³².

Owens poddaje krytyce zastosowanie w tradycji tomistycznej terminu „sąd” na określenie tej podstawowej, syntetyzującej aktywności intelektu. Sąd kojarzy się z namysłem, rozumowaniem, wartościowaniem, tymczasem ujmowanie (aprehensja) istnienia jest samorzutnym, źródłowym aktem, nie zakładającym rozbudowanego i skomplikowanego procesu poznawczego (przez co ma charakter intuicyjny)³³³. Z drugiej strony dostrzega on, iż w zasadzie trudno znaleźć jakiegokolwiek słowo, które właściwie oddawałoby nie-istotową (*non-quidditative*) syntezę, nie podlegającą nawet pod kategorię relacji. Wydaje się więc, iż termin „sąd”, rozumiany jako ujęcie faktu, iż coś istnieje (jakiś stan rzeczy zachodzi), wciąż pozostaje najlepszym terminem do określenia aktu intelektu, w którym ujmowane jest istnienie³³⁴.

Nie mniejszy problem sprawia obiekt sądu egzystencjalnego. Termin „istnienie” („egzystencja” czy jakikolwiek inny) z uwagi na swą statyczną naturę pojęciową rozmija się z tym, do czego ma odnosić. Mimo wszystko, dopóki zdobywamy wiedzę i komunikujemy ją dzięki pojęciom, nie możemy obyć się bez konceptualizacji, nawet, gdy mówimy o istnieniu³³⁵.

Istotne jest to, iż św. Tomasz zakładał istnienie dwóch różnych operacji intelektu do poznawczego ujęcia dwóch różnych elementów *compositum*, jakim jest byt: konceptualizację ujmującą istotę oraz sąd, ujmujący istnienie. Tym samym nawet nieskończone poznanie na temat istoty nie mówi nic (!) na temat istnienia, stąd też próba dowodzenia istnienia Boga w stylu dowodu Anzelmusa w żaden sposób nie może się powieść. Nawet samo istnienie, kiedy ujmowane jest w pojęciu istnienia, nie mówi nic o tym, co oznacza. Fraza „istnienie Imperium Rzymskiego” sama z siebie nie pociąga za sobą aktualnego istnienia Imperium Rzymskiego. Oczywiście fakt zachodzenia jakiegoś stanu rzeczy, istnienia jakiegoś obiektu, sam w sobie nie niesie informacji na temat natury, cech tego, co jest.

W ten sposób metafizyczna teoria Akwinaty implikuje egzystencjalny charakter każdej predykcji. Oczywiście św. Tomasz odróżniał orzekanie istnienia od zwykłej predykcji, jednakże, w obu przypadkach „jest” wyraża przede

332 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957, s. 339 s. 237 oraz 241-242 (B130 oraz B134 wraz z przypisem Kanta).

333 Krytyka Maritaina odnośnie teorii ujmowania istnienia w sądach oparta została na takim właśnie rozumieniu tego terminu.

334 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 679-680.

335 Tamże, s. 680-681.

wszystkim aktualność, faktyczność³³⁶. Jednym z warunków takiego charakteru aktu istnienia jest omówione wcześniej wzajemne powiązanie przyczynowe: istnienie jest przyczyną sprawczą istoty, aktualizuje ją, zaś istota jest przyczyną formalną, determinującą akt istnienia do aktualizowania tej oto istoty lub stanu rzeczy w ten oto określony sposób. Dlatego też istota i istnienie muszą występować razem. Co więcej, choć poznajemy je poprzez różne operacje intelektu, ujmowane są równocześnie i zakładają siebie nawzajem, np. przy ujęciu istoty wymagane jest choćby mentalne istnienie (akty mentalne, jako realnie zachodzące w tym oto intelekcie, są elementami rzeczywistości), jak w przypadku chimery lub feniksa. Zgłębienie samej natury relacji między nimi, rozpoznanie realności kompozycji, wymaga filozoficznego namysłu (podobnie jak ze złożeniem z materii i formy). W każdym razie, aby poznawczo ująć którekolwiek z nich, muszą zajść obie operacje intelektu: konceptualizacja i synteza. Na tym poziomie samo istnienie ujmowane jest w prosty, niezdeterminowany sposób, niejako absolutnie (*simpliciter*)³³⁷. W tym miejscu warto zaznaczyć, iż dla Akwinaty zdanie „Sokrates jest” było już pełnym predykatem³³⁸.

Wreszcie, istnienie ujmowane przy pomocy sądu jest zawsze indywidualne i niepowtarzalne, gdyż „wszystko ma istnienie i indywidualność przez to samo” (*dicendum quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*)³³⁹, co więcej, jest ono dookreślone w aspekcie czasowym³⁴⁰. Sam sąd jest „ujęciem z uwagi na władzę poznawczą, proporcjonalnym do istnienia rzeczy” (*apprehensione virtutis*

336 Tamże, s. 681. Por. także L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 199.

337 Por. *In I Periherm.*, l. 5: „Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum est significat compositionem.”

338 Por. *In II Periherm.*, l. 2: „hoc verbum est quandoque in enunciatione praedicatur secundum se; ut cum dicitur, Sokrates est: per quod nihil aliud intendimus significare, quam quod Sokrates sit in rerum natura. Quandoque vero non praedicatur per se, quasi principale praedicatum, sed quasi coniunctum principali praedicato ad connectendum ipsum subiecto; sicut cum dicitur, Sokrates est albus, non est intentio loquentis ut asserat Socratem esse in rerum natura, sed ut attribuat ei albedinem mediante hoc verbo, est; et ideo in talibus, est, praedicatur ut adiacens principali praedicato. Et dicitur esse tertium, non quia sit tertium praedicatum, sed quia est tertia dictio posita in enunciatione, quae simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum, ut sic enuntiatio dividatur in duas partes et non in tres.”

339 QDA a. 1 ad 2.

340 Por. *In I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2, c.

*cognoscitivae proportionata ad esse rei*³⁴¹), przez co może ująć jednostkowość i określenie czasowe (oczywiście, jednostkowość nie w absolutnym sensie, który to jest dla nas niedostępny)³⁴². Czy jednak nie mamy poznania istnienia bardziej uniwersalnego, nie związanego z czasem (tu i teraz)? Owszem, mamy, albowiem w naszych zwykłych, powszechnych sądach mówiących o istnieniu czegoś lub w sądach opisowych, każdorazowo ujmujemy istnienie.

Wnioskując z pism Akwinaty, możemy mówić o istnieniu i dookreślać jego bardziej uniwersalne własności, pamiętając jednakże o tym, iż poruszamy się na granicy języka, a same pojęcia nie są w stanie wyrazić precyzyjnie tego, do czego się odnoszą. Doktor Anielski twierdzi więc, iż istnienie jest aktem w stosunku do istoty, jej urzeczywistnieniem, jest ono także doskonałością oraz czymś najbardziej wewnętrznym w bycie. Choć nigdy nie używa języka rzeczowego, samo istnienie ujmowane jest jako jakiś obiekt, jakieś „coś”³⁴³. Mówi o istnieniu Boga, anioła, człowieka, kamienia, istnieniu rozważanym ogólnie. Mimo wszystko, nigdy nie określa istnienia jako pojęcie, choć używa słowa egzystencja już we wczesnych pismach, a bezokolicznik *esse* wyraża jego zdaniem cechy, z uwagi na które rzecz nazywamy *ens* – bytem.

Choć istnienie uchwytywane w sądzie jest jednostkowe, uwarunkowane czasowo, etc, pozostaje czymś, co aktualizuje jakąś naturę. Samo urzeczywistnienie zawsze jest różnorodne, przez co relacja między istotą a istnieniem nigdy nie jest taka sama. Owens wnioskuje stąd, iż nie tylko byt orzekamy analogicznie, ale samo istnienie, nierozdzielnie z owym bytem związane, ma „analogiczny charakter”, na co Akwinata wskazuje w słowach z *De potentia*: „Stąd jasno wynika, że różne odniesienie do istnienia uniemożliwia jednoznaczne orzekanie bytu” (*Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis*)³⁴⁴. Jak podkreśla Owens, nie chodzi tu o analogię metafor lub analogię na wzór orzekania zdrowia. Istnienie orzeka się analogicznie o wszystkim, o czym się je orzeka³⁴⁵. Zasadą odróżniania nie jest różnica gatunkowa, ale różnica między samymi

341 *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, c.

342 Por. L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 200.

343 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 684.

344 Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. IV, wyd. cyt., s. 213, QDP q. 7, a. 7, por. także *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 1.

345 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, w: *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4, 1976, s. 685.

przypadkami istnienia³⁴⁶. Zdaniem Owensa jest to

analogia pojęcia (*notion*), które jest naturą tylko w jednym, podstawowym wypadku, mianowicie w Bogu. We wszystkich innych przypadkach istnienie różnorodnie urzeczywistnia naturę inną, niż ono samo, tworząc obiekt wspólny kategoriom Arystotelesa w różnym stopniu, wspólny Bogu i stworzeniom poprzez nadrzędny przypadek [*primary instance* tj. Boga] jako przyczynę wzorcą³⁴⁷.

Jeśli zgodzimy się, iż teza Owensa o analogicznym charakterze orzekania istnienia u św. Tomasz jest słuszną, wtedy będziemy musieli zweryfikować inne teorie na temat poznawczego ujęcia istnienia. Każda z nich ma w sobie ziarenko prawdy³⁴⁸. Intuicyjny wgląd postulowany przez Maritaina słusznie wskazuje na samorzutność operacji intelektu, ujmującej akt istnienia. Z drugiej strony, owo poznanie istnienia towarzyszy poznaniu czegokolwiek, o ile jest bytem, a więc nie może być zarezerwowane dla nielicznej grupy filozofów, docierających do intuicji istnienia.

Jeśli zaakceptujemy pogląd Gilsona, zgodnie z którym w intuicji poznany może być tylko jakiś obiekt, rzecz, wtedy oczywiście ujęcie istnienia nie będzie wglądem intuicyjnym. Gilson słusznie wskazuje na sąd jako na akt intelektu, poprzez który ujmujemy istnienie, choć nie do końca właściwie pojmuje same właściwości owego sądu. Zgodna z myślą Akwinaty pozostaje teza, iż niemożliwe jest pojęcie istnienia rozumiane jako ujęcie jakiejś istoty.

Teza Fabro, iż byt pozostaje tym, co poznajemy jako pierwsze, przed ujęciem istoty oraz istnienia jako oddzielnych „obiektów” myśli, jest słuszną. Jednakże oddzielenie (w ramach interpretacji opartej o partycypację) aktualizacyjnej natury istnienia od jej rezultatu, czyli faktu urzeczywistnienia tego oto bytu (odkrywanego wtórnie), odbiega od myśli Doktora Anielskiego, zgodnie z którą najpierw poznajemy fakt urzeczywistnienia czegoś.

W obliczu wszelkich różnic między wspomnianymi autorami, wciąż aktualny pozostaje postulat Owensa oraz Eldersa, zgodnie z którym bogactwo potencjalnych

346 Por. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 3: „prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per diversitatem primorum.”

347 „It is the analogy of a notion found as a nature in only a unique primary instance, God. In the rest of the instances existence diversely actuates a nature other than itself, constituting an object that is common to the Aristotelian categories in various grades, and common to God and creatures through the exemplar causality of the primary instance.” J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 685-686. Por. QDP q. 7, a. 7 oraz *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: „esse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo.”

348 Por. także L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 207.

interpretacji powinno zachęcać do ponawiania uważnej lektury tekstów św. Tomasza³⁴⁹.

6. Podsumowanie

W tym rozdziale skupiliśmy się na metafizycznej myśli św. Tomasza z Akwinu, którego teoria istnienia jako aktu urzeczywistniającego i doskonałego istotę realnie różną od niego jest jednym z najlepiej znanych i najszerzej komentowanych elementów całej jego filozofii. Autorzy, którzy pomagali nam zrozumieć oryginalną myśl Akwinaty, sami podsumowują ją na różne sposoby.

Wippel podkreśla, iż *esse* nie może być rozumiane jako jakaś rzecz (*res*) lub jakiś odrębny rodzaj istoty czy też jakaś własność dodawana do istoty – „istnienie nie ma żadnej istotowej treści (*quidditative content*) ponad tę, którą posiada istota przez nie aktualizowana”³⁵⁰. Co więcej, sama istota też nie może być rzeczą (*res*). Z tej też przyczyny istnienie oraz istota bywają nazywane pryncypiami lub komponentami (*entia quo*) bytu, dzięki którym ukonstytuowany z nich byt istnieje. Jak już podkreślono, oba „składniki”, choć różnią się realnie, zawsze występują razem w *compositum*. Co więcej, wiele argumentów za wspomnianą różnicą nie wymaga istnienia Boga, choć w świetle dowodów na jego istnienie wnioski wcześniej otrzymane zostają wzmocnione³⁵¹.

Z kolei Stróżewski teorię Akwinaty podsumowuje w trzech klarownych punktach:

oto znaleźliśmy koncepcję istnienia, wedle której:

- jest ono czymś indywidualnym, przysługującym w niepowtarzalny sposób temu i tylko temu, konkretnemu bytowi,
- jest czymś dynamicznym zarówno samo w sobie, jak i w stosunku do całości esencjalnej, którą aktualizuje,
- a wreszcie wyklucza się absolutnie z niebytem, z nicością, zachowując wyłącznie dla siebie właściwe semantyczne odniesienie czasownika „jest”³⁵².

349 J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 690 oraz L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 195.

350 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 395.

351 Por. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 136-137.

352 W. Stróżewski, *Trzy koncepcje istnienia*, wyd. cyt., s. 75.

Poza tym, w perspektywie historycznego namysłu nad istnieniem i jego relacją wobec bytu oraz istoty, ważne jest podkreślenie tego, iż istnienie według św. Tomasza nie jest przypadłością, czymś dodawanym z zewnątrz. Różnica realna nie wymaga tego, by istnienie było czymś poza bytem. Zdaniem św. Tomasza jest wręcz odwrotnie, akt istnienia jest czymś najbardziej wewnętrznym w każdym bycie, w pewien sposób pierwotnym w stosunku do istoty³⁵³.

W tym miejscu można zadać pytanie dlaczego warto było brać pod uwagę tak szeroki kontekst, skoro dla wielu wystarczy odwołanie do jednego dzieła, wspomnianego przez Seńkę na początku tego rozdziału, t.j. *De ente et essentia*? Otóż teoria Akwinaty, jak każda wpływowa teoria metafizyczna, była i jest przedmiotem wielu, często wykluczających się interpretacji, opartych niejednokrotnie na różnych tekstach z jego niezwykle bogatej spuścizny³⁵⁴. Co więcej, jak trafnie zauważa Milcarek, odkrycie aktu istnienia nie dokonało się jednorazowo, lecz było efektem długiego, złożonego procesu. Należy sobie zdać sprawę, iż rozwój nie zawsze pokrywa się tutaj z następstwem chronologicznym, a wspomniany proces myślowy nie odbywał się bez wahań i regresów³⁵⁵. Pozostaje też trudne rozstrzygnięcie kwestii tego, na ile pewne myśli są własnym stanowiskiem św. Tomasza, a na ile prezentacją cudzych poglądów. Na przykład rozważania zawarte w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa zdają się być raczej próbą wiernej prezentacji stanowiska samego Arystotelesa niż okazją do prezentacji własnej myśli³⁵⁶. Z kolei gdy Akwinata komentuje tekst *O hebdomadach*, w ogóle nie przejmuje się wiernością wobec komentowanego tekstu, swobodnie wkładając w usta Boecjusza swe własne pomysły.

Wreszcie, jak słusznie zauważa choćby Gogacz, centralny w swej metafizyce termin *esse* Akwinata używał w wielu, czasem dość dalekich, znaczeniach, co zdecydowanie nie ułatwiało uchwycenia jego myśli metafizycznej³⁵⁷. Nawet jego uczniowie, poza pewnymi wyjątkami, nie zdawali sobie sprawy z roli, jaką istnienie pełni w dziele ich mistrza, co przypieczętował późniejszy tryumf szkotyzmu

353 Por. B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 16.

354 Owens porównuje myśl Tomasza do uśmiechu Mony Lizy Leonarda da Vinci, wywołującego rozmaite reakcje u odbiorcy. Wyraża opinię, iż różnorodność interpretacji św. Tomasza świadczy o głębi jego myśli. Zob. J. Owens, *Aquinas on Knowing Existence*, wyd. cyt., s. 689-690.

355 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 41.

356 Tamże, s. 121.

357 M. Gogacz, *Zawartość problemowa ...*, wyd. cyt., s. 105.

i analizy *esse* w kontekście neoplatońskim³⁵⁸. Wieloznaczności *esse* Anthony Kenny poświęcił całą monografię, której efektem jest wyodrębnienie dwunastu różnych znaczeń istnienia, co jego zdaniem jest wręcz świadectwem poważnej niespójności metafizycznej teorii św. Tomasza.

Przy tym wszystkim warto uświadomić sobie znaczenie języka, a precyzyjniej schematu pojęciowego (schematów), w którym funkcjonował i tworzył Akwinata. Sam św. Tomasz długo szukał odpowiednich terminów do wyrażenia swojej koncepcji aktu istnienia, borykał się z dominacją bądź to języka metafizyki Arystotelesa, bądź to neoplatonizmu, czy wreszcie z pojęciami wypracowanymi przez filozofów arabskich, podczas gdy jego własna teoria wykraczała poza wszystkie wspomniane schematy pojęciowe³⁵⁹. Tak więc, za Milcarem możemy wymienić kolejne określenia *esse*: „sam akt istoty”, „akt bytu wynikający z pryncypiów rzeczy”, „akt istnienia”³⁶⁰. Jak zaznacza on dalej: „Ewolucja wyrażen jest dość wyraźna”³⁶¹, choć nie chodzi tu o precyzowanie doktryny (albowiem samo rozumienie *esse* jako aktu bytu wobec którego istota pozostaje w stosunku możliwości było w pełni gotowe już na etapie pisania *De ente*), a raczej próbę znalezienia stosownego wyrazu dla nowych pomysłów w zastanym języku, „wypełnionym dotąd esencjalizującym komentarzem Awerroesa”³⁶². Owa „chwiejność języka” jest dla Gilsona dowodem na to, iż chodzi tu o „najważniejsze dla metafizyki problemy”³⁶³. Co więcej, św. Tomasz używał także wielu terminów na określenie tego składniku bytu stworzonego, który wchodzi w złożenie (*compositio*) z *esse*: byt (*ens*), to co jest, substancja, istota (*essentia*, *quidditas*), forma, stworzenie, natura rzeczy (*natura res*) lub po prostu to, co partycypuje³⁶⁴. Mimo wszystko, zdaniem Wippela, bezpiecznie można przyjąć, że Akwinata

358 Próbę wyjaśnienia owego „zapomnienia istnienia”, nawet w obrębie tomizmu, oraz jego ponownego odkrycia w XX wieku, podejmuje Edmund Morawiec w swej monografii: E. Morawiec (1994) *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej*, Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa.

359 Na początku swojej twórczości św. Tomasz wykładał swoją teorię językiem arystotelików i neoplatoników, choć już wtedy zmieniał znaczenia używanych przez siebie pojęć. Por. M. Gogacz, *Zawartość problemowa ...*, wyd. cyt., s. 96-104.

360 P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 118.

361 Por. *tamże*, s. 118, przypis 319; a także uzupełniający komentarz w É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 82 (wraz z przypisem 44).

362 Kenny twierdzi, iż podobieństwo i ciągłość w późniejszych tekstach Akwinaty jest świadectwem na niekorzyść Doktora Anielskiego, który nie naprawił złej teorii metafizycznej w swych dojrzałych dziełach. A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. viii.

363 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 82.

364 J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 133; zob. także L. Dewan, *St. Thomas and ...*, wyd. cyt., s. 190-191.

postulował złożenie z istoty lub natury oraz aktu istnienia we wszystkich bytach stworzonych, które jest czymś więcej niż tylko złożeniem pojęciowym, a więc jest złożeniem realnym³⁶⁵. Co więcej, ani istota, ani związany z nią akt istnienia, nie stanowią samodzielnych „bytów”, zawsze współwystępują jako elementy bytu (*compositum*). Tym samym św. Tomasz odrzucał możliwość samodzielnego bytowania istoty, przez co wychodzi poza schemat ustanowiony przez Awicennę (który zaowocował teorią *esse essentiae*, neutralnej istoty czysto możliwej). Jak podkreśla Elders, Akwinata mówiąc o istocie, będącej elementem *compositum*, nie ma na myśli wyabstrahowanej, generalnej istoty, wyrażanej w definicjach, lecz istotową zawartość (*essential content*) jednostkowo istniejących rzeczy (która mimo to odnosi także do owej ogólnej, wyabstrahowanej istoty)³⁶⁶.

365 J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 131. Zob. np. *De veritate* q. 21, a. 5: „Ipsa autem natura vel essentia divina est eius esse; natura autem vel essentia cuiuslibet rei creatae non est suum esse, sed est esse participans ab alio.” Część komentatorów woli jednak mówić o złożeniu formy i istnienia. Jak później zobaczymy, w swej kontrowersyjnej interpretacji metafizyki Akwinaty, Peter Geach twierdzi, iż św. Tomasz głosi teorię złożenia z formy i istnienia. Ponadto, można znaleźć współczesnych autorów broniących tezy, iż św. Tomasz w ogóle nie postulował różnicy realnej(!), zob. J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought ...*, wyd. cyt., s. 136, przypis 11, gdzie wymieniono autorów negujących stanowisko prezentowane w tym rozdziale – są to M. Chossat oraz F. Cunningham.

366 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 171.

Rozdział III: Spór dotyczący relacji między *esse* i *essentia* na przełomie XIII i XIV wieku

W celu lepszego zrozumienia stanowiska św. Tomasza oraz roli istnienia w jego metafizyce warto przyjrzeć się dyskusji na temat relacji między istotą a istnieniem, nazywanej sporem o różnicę realną, która rozpalała filozoficzne umysły pod koniec XIII i na początku XIV wieku, po jego śmierci. Co więcej, historia tej debaty ujawnia grunt, na podstawie którego toczy się współczesna dyskusja nad statusem istnienia, o czym przekonamy się w rozdziale następnym. Sam Akwinata nie wyrażał się wprost o realnym złożeniu istoty i istnienia w bycie stworzonym (ani o realnej kompozycji, wbrew opinii choćby Gilsona)³⁶⁷, jednak pod wpływem argumentów i języka Idziego Rzymianina, ucznia św. Tomasza, sama debata skupiła się na kwestii różnicy realnej³⁶⁸. Dla celów niniejszej pracy wystarczy przedstawienie kilku podstawowych postaci, które nadały kształt całej dyskusji i sformułowały najistotniejsze argumenty³⁶⁹. Będą to kolejno:

- Siger z Brabantu, autor pierwszej polemiki ze stanowiskiem Akwinaty,
- wspomniany już Idzi Rzymianin, wielki orędownik różnicy realnej i obrońca doktryny Doktora Anielskiego, odpowiedzialny jednakże za jej zniekształcenia (w powszechnej świadomości tego okresu utożsamiano stanowiska św. Tomasza i Idziego w tej kwestii),
- Henryk z Gandawy przyjmujący różnicę intencjonalną,

367 O różnicy realnej św. Tomasz mówi tylko raz w swoim komentarzu do *O Hebdomadach* Boecjusza, przy czym w jego terminologii jest to nie *distinctio*, lecz *differentia* (a jeszcze dokładniej, czasownikowe *differunt realiter*). Z drugiej strony, nawet o realnym złożeniu z istoty i istnienia (*compositio realis*) św. Tomasz wspomina tylko raz (!), z czego Milcarek wysnuwa słuszny wniosek, iż „zarówno 'różnica realna' jak i 'kompozycja realna' nie są ulubionymi wyrażeniami Akwinaty w opisie różnicy istnienia i istoty”, P. Milcarek, *Od istoty do istnienia ...*, wyd. cyt., s. 338 (zob. także przypis 1136); Gilson podkreśla, iż ulubionym terminem św. Tomasza na określenie stosunku istnienia do istoty jest słowo *aliud* – inne (*esse est aliud ab essentia*), É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 80.

368 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 413.

369 Bogatszą prezentację stanowisk w sporze, od Sigera z Brabantu po Ockhama i Suareza, znaleźć można m.in. w J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 396-410, oraz L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 183-189. Mimo wszystko, jak zaznacza Wippel, dokładny opis XIII wiecznego sporu o różnicę między istotą a istnieniem w bycie stworzonym czeka na opracowanie.

- Gotfryd z Fontaines, zdecydowany przeciwnik różnicy realnej (akceptował jedynie różnicę logiczną, *secundum rationem*),
- wreszcie Tomasz z Sutton, zdaniem wielu najwierniejszy uczeń Akwinaty tego okresu³⁷⁰.

Na samo źródło sporu trafnie wskazuje Wippel w słowach:

Filozofowie doby dojrzałego średniowiecza czuli potrzebę wyjaśnienia metafizycznej struktury nie tylko bytów cielesnych, lecz także niematerialnych bytów takich jak aniołowie i oddzielone dusze. Należało wyjaśnić stworzony, przygodny, złożony charakter tych bytów jednocześnie odróżniając je od absolutnie niestworzonej, koniecznej i prostej natury Boga. Dyskusja nad różnicą między istotą a istnieniem w stworzeniach powstała jako rezultat rozważania powyższych problemów³⁷¹.

1. Siger z Brabantu

Gilson wskazuje, że już w 1270 roku (czyli jeszcze za życia św. Tomasza), kiedy to Siger z Brabantu wyklądał swój komentarz do *Metafizyki* Arystotelesa, szczegółowo zajął się kwestią relacji istoty do istnienia. Zdaniem Gilsona „(...) kwestia istnienia jest odtąd na porządku dziennym i samo słowo 'byt' wystarcza, aby ją wywołać”³⁷². Podobne spostrzeżenie czyni Wippel zauważając, iż Siger uznawał stanowisko św. Tomasza w tej sprawie za trudne do zrozumienia³⁷³.

We wspomnianym wyżej komentarzu Brabantczyk prezentuje trzy typy stanowisk odnośnie relacji między istotą a istnieniem. Stanowisko Akwinaty jest jego zdaniem pośrednie między Awicenną i Albertem Wielkim, którzy to, zdaniem Sigera, uważali, iż *esse* jest dyspozycją dodaną do istoty, a opinią Arystotelesa oraz Awerroesa, dla których istnienie było tożsame z istotą³⁷⁴. Referując stanowisko

370 Por. choćby W. Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, w: *Studia Mediewistyczne*, t.11, 1970, s. 111-283.

371 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 392: „Philosophers of the high Middle Ages felt a need to account for the metaphysical structure not only of corporeal beings but also of immaterial entities such as angels and separated souls. It was necessary to explain the caused, contingent, and composite character of such entities while distinguishing it from the absolutely uncaused, necessary, and simple nature of God. As a consequence, controversy arose concerning the relationship between essence and existence in creatures.”

372 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 55-56.

373 J. F. Wippel, *Metaphysics*, wyd. cyt., s. 99.

374 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 398 (zob. także przypis 65 tamże).

św. Tomasza na podstawie komentarza do *Metafizyki*, zauważa, że pomimo tego, iż jego wnioski wydają się trafne, teoria pozostaje niezrozumiała. Akwinata wydaje się jego zdaniem twierdzić, iż istnienie jest czymś dodanym do istoty, nie będąc jednak ani istotą, ani częścią istoty (jak materia i forma), ani przypadłością. Ale to wiedzie, zdaniem Sigera, do wniosku, iż *esse* jest jakimś czwartym typem natury w rzeczywistości, czego nie można zaakceptować³⁷⁵. Ostatecznie Brabantczyk odrzuca wszelkie możliwości istnienia różnicy realnej między istotą a istnieniem. Przyjmuje, iż istota oraz istnienie oznaczają to samo, a nawet wyrażają tę samą treść, ale na różne sposoby. Tym samym nie ma u niego nawet różnicy konceptualnej (*secundum rationem*), w myśl której różne pojęcia mogą odnosić się do tego samego, nie implikując różnicy realnej w tym, do czego się odnoszą. Zdaniem Wippela, u Sigera nie mamy do czynienia z różnymi pojęciami (*intentiones*), lecz tylko z różnymi sposobami wyrażenia tego samego (*modi significandi*), czyli Brabantczyk postulowałby nawet coś słabszego, niż różnica konceptualna³⁷⁶.

Tak jak św. Tomasz, Siger odrzucał złożenie z materii i formy w substancjach oddzielonych, szukał zatem teorii mogącej wyjaśnić to, jak różnią się one od prostego, niezłożonego bytu Boga. Nie chcąc jednak zgodzić się na to, iż zachodzi w nich różnica realna między istotą a istnieniem, proponuje dwie drogi wyjaśnienia tego, jak różnią się one od Boga i siebie nawzajem. W myśl pierwszej (jego zdaniem wątpliwej), można twierdzić, iż wszystkie takie byty nie są czystą aktualnością, występuje w nich pewna potencjalność (co nie implikowało konieczności złożenia). W myśl drugiej, preferowanej, można w nich wyróżnić złożenie typu substancja – przypadłość. Elders wskazuje na jeszcze jeden sposób odróżniania bytu Boga od stworzeń u Sigera: o Bogu istnienie orzekamy w pełnym, nieograniczonym sensie, o stworzeniach nie; choć w porządku przyczyn formalnych stworzenia istnieją same z siebie, w porządku przyczyn sprawczych pochodzą od Boga³⁷⁷. Pod koniec kariery, w komentarzu do *Liber de causis*, Siger zmienił pogląd w tej sprawie, zbliżając się do stanowiska Akwinaty³⁷⁸.

375 Tamże, s. 398, wskazuje tam na kwestię siódmą z: Siger de Brabant, *Questions sur la métaphysique, texte inédit.*, (ed.) C. A. Graiff, Louvain 1948.

376 Tamże, s. 398-399 (w tym przypis 72).

377 L. J. Elders, *The Metaphysics of Being ...*, wyd. cyt., s. 183-184.

378 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 399.

2. Idzi Rzymianin

Idzi Rzymianin (1243-1316), czołowy filozof i teolog zakonu Augustianów, nazwany przez współbraci *Doctor Fundatissimus*, był jedną z najważniejszych postaci w omawianym sporze³⁷⁹. To on ukuł formułę „różnica realna”, jego język znacząco wpłynął na samą dyskusję. Choć sam siebie uważał za ucznia św. Tomasza, nie był zwykłym „kopistą”, pod wpływem idei neoplatońskich w istotny sposób zmodyfikował jego doktrynę bytu³⁸⁰. Jako pierwszy zrozumiał wagę Tomaszowej teorii istnienia³⁸¹, jednocześnie to Idzi w znacznym stopniu jest odpowiedzialny za jej niezrozumienie i odrzucenie. W oczach współczesnych mu autorów wiernie przedstawiał doktrynę swojego mistrza, tomiści tego okresu w większości poszli za wykładnią Idziego i w kształcie przez niego nadanym ustalił się obraz metafizyki Akwinaty na kolejne wieki³⁸². Jak zgodnie zauważają współcześni badacze, jednym z głównych problemów w interpretacji teorii Idziego jest przyrównywanie relacji między istotą a istnieniem do relacji między rzeczą (*res*) a rzeczą (*res*)³⁸³.

Idzi za św. Tomaszem przyjmował realność złożenia bytów stworzonych z istoty oraz istnienia jako jej aktu. W obliczu dyskusji, jaką toczył na ten temat z Henrykiem z Gandawy już w 1276 roku³⁸⁴, „zradyzalizował stanowisko mistrza stwierdzając, iż istnienie należy rozumieć jako *res addita* (rzecz dodana) do istoty”³⁸⁵. Doktryna Idziego skoncentrowana jest wokół kwestii stworzenia – realność różnicy jest warunkiem wyjaśnienia tego, czym (metafizycznie) stworzenie różni się

379 Rzetelne wprowadzenie do życia i myśli Idziego podaje Mikołaj Olszewski w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*: M. Olszewski, *Idzi Rzymianin*, wyd. cyt.

380 S. Świeżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 729, por. także opinię Donati'ego, który klarownie ujmuje to w słowach: „Giles's metaphysical thought was strongly influenced by Thomas Aquinas, whose main philosophical doctrines he shares. Despite this dependence, Giles cannot properly be defined as Thomas's disciple, because he always reworks Thomas's doctrines into original formulations and often criticizes some minor points in them.” S. Donati, *Giles of Rome*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 266.

381 Por. J. Surzyn, *Wstęp tłumacza* w: Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 8.

382 W. Seńko, *Początki sporu o realną różnicę między istotą a istnieniem*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t.2, 1978, s. 182-184, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 412-413, J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 397-398, J. F. Wippel, *The Relationship Between Essence and Existence in Late-Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 141.

383 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 397.

384 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 134.

385 R. Lambertini, *Giles of Rome*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2009, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/giles/>).

od Stwórcy³⁸⁶. W swoim komentarzu do *Sentencji* rozważa pytanie: Czy każde stworzenie jest złożeniem (*compositum*)? Już w *In contrarium* Idzi podaje argument z ograniczoności istnienia w każdym bycie stworzonym. Ograniczone istnienie musi być w czymś przyjęte (gdyż samo w sobie jest nieograniczone), stąd w każdym stworzeniu musi być złożenie (*compositum*) tego, co przyjmuje z tym, co jest przyjmowane³⁸⁷. W komentarzu do tej samej kwestii Idzi argumentuje za złożeniem tego, czym rzecz jest (*quod est*) z istnieniem (*esse*) w każdym stworzeniu istniejącym samodzielnie, nie w czymś innym (jak przypadłości). Jeśli byt jest stworzony, otrzymuje swe istnienie od czegoś innego. Ale jeśli coś otrzymuje istnienie od czegoś innego, jest w możliwości w stosunku do otrzymywanego istnienia i nie może być z nim tożsame. W innym wypadku byt byłby czystym aktem pozbawionym wszelkiej możliwości, co przeczyłoby temu, iż został stworzony lub ma przyczynę. Odrzucając złożenie z istoty i istnienia odrzuca się jednocześnie akt stwórczy i jego konsekwencje³⁸⁸. W swych *Theoremata de Corpore Christi* z tego samego okresu Idzi stwierdza, że sam fakt możliwości oddzielenia daje już wystarczające kryterium do ugruntowania różnicy realnej³⁸⁹. Co więcej, zauważa, iż różnicy między istotą a istnieniem nie należy rozumieć jako różnicy między dwiema istotami. Tym samym musiał zdawać sobie sprawę z zagrożenia, jakie stwarzał jego „rzeczowy” język³⁹⁰.

W najpełniejszym stopniu swe stanowisko Idzi przedstawił w *Theoremata de esse et essentia*³⁹¹ (1276-1285) oraz *Quaestiones disputatae de ente et essentia*

386 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 413, S. Donati, *Giles of Rome*, wyd. cyt., s. 267.

387 *In I Sent.*, d. 8, p. 2, pr. 2, q. 1, „Primo, utrum omnis creatura sit composita?”, w drugim argumentcie *In contrarium* Idzi notuje: „Omne creatum habet esse finitum. Sed esse finitum est esse receptum in alio. Ergo in omni creato est compositio ex recepto et recipiente.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 153.

388 Tamże, „Respondeo dicendum quod in omni creato quod habet per se esse, oportet nos concedere esse compositionem ex quod est et esse. Et est ratio: quia si creatum est, ab alio habet esse. Omne quod ab alio habet esse est in potentia ad esse et non est ipsum esse. Quia si ipsum esse esset, tunc esset actus purus sine aliqua potentialitate. Non igitur indigeret aliqua essentialiter differente ab eo quod ipsum ad esse produceret. Ponere igitur creatum sic esse est ponere creatum non esse creatum.”, za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 153.

389 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 135 oraz S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 730.

390 Zarzut Gilsona (por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 413-414), iż Idzi świadomie utożsamiał istnienie z rzeczą w pełni je reifikując wydaje się niesprawiedliwy; z drugiej strony niefortunna terminologia Idziego już w jego czasach prowokowała zniekształcenia i próby sprowadzenia jego stanowiska do absurdu.

391 Nie ma zgody do co daty powstania tego dzieła, Wippel (J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 397) podaje 1278-1280 (w przypisie 59 wskazuje na dyskusję nad czasem powstania *Teorematów*), tłumacz polskiego wydania moment powstania sytuuje nieco później, w latach

(1285-1287). Po raz kolejny podkreśla, iż różnica realna jest konieczna do wyjaśnienia faktu stworzenia, bez niej nie da się także utrzymać przygodności stworzenia³⁹². Sam akt stworzenia polega na udzielaniu istnienia, jak czytamy w twierdzeniu V: „stworzenie ma miejsce wtedy, gdy istnienie jest wtłoczone do istoty przez stwarzającego” (*Fit creatio prout a creante ipsi essentiae imprimitur esse*)³⁹³. W tym samym miejscu Idzi stosuje porównanie do procesu poznawczego, gdzie od poznania zmysłowego przechodzimy do poznania bytów inteligibilnych, takich jak substancje oddzielone. Podobnie

(t)wierdzimy więc, że tak jak proces rodzenia (*generatio*) daje nam możliwość poznania materii będącej czymś różnym od formy, tak proces stworzenia (*creatio*) umożliwia nam poznanie istoty będącej czymś różnym od istnienia³⁹⁴.

Akt stworzenia nie dotyczy samej istoty lub samego istnienia, stwarzane jest zawsze złożenie (*compositum*) istoty i istnienia. Jedność tak utworzonego *compositum* nie jest czymś istotowym (koniecznym), lecz przypadłościowym, dlatego też stworzenie ma całkowicie przypadłościowy (niekonieczny) charakter³⁹⁵. W tym punkcie myśl Idziego zbliża się do Awicenny, odchodzi zaś od teorii św. Tomasza, dla którego związek istoty z istnieniem był czymś dla obu koniecznym, intymnym, integralnym, a nie jedynie przygodnym („z istnieniem naddanym istocie”) ³⁹⁶. Kolejny różnica ujawnia się w twierdzeniach X i XI, gdzie Idzi odrzuca poznawczą możliwość ujęcia istnienia. Właściwym przedmiotem intelektu jest istota. Choć istnienie czyni byt istniejącym, to forma czyni byt poznawalnym, i tylko ona jest dostępna poznawczo³⁹⁷.

Za Akwinatą Idzi przyjmuje, że tak jak forma jest urzeczywistnieniem i doskonałością materii, podobnie istnienie jest pewnym urzeczywistnieniem

1284-1285.

392 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 136.

393 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 39; co Swieżawski tłumaczy tak: „Stworzenie dokonuje się wtedy, gdy Stwórca daje istocie istnienie”, S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 729.

394 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 38; tekst łaciński: „Dicamus ergo quod, sicut generatio fecit nos scire materiam esse differentem a forma, sic creatio facit nos cognoscere essentiam esse differentem ab esse”, zob. także *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, q. 9: „Dicemus ergo sicut generatio facit scire materiam aliud esse a forma, sic creatio facit nos scire essentiam esse aliud ab esse.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 154.

395 Por. M. Olszewski, *Idzi Rzymianin*, wyd. cyt., s. 5 oraz J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny ...*, wyd. cyt., s. 109.

396 J. Kiełbasa, *Transcendentalny i nietranscendentalny ...*, wyd. cyt., s. 109.

397 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 62.

i doskonałością istoty. Zgadza się także, iż istota bytu stworzonego nie może istnieć bez zaktualizowanego istnienia (odrzuca preegzystencję istot), w przeciwnym wypadku nie trzeba byłoby jej stwarzać, co jest sprzeczne³⁹⁸. Z drugiej strony, w przypadku bytów materialnych przyznawał, iż „forma, łącząc się z materią wytwarza pewne istnienie, które jest jednak tylko pewnym sposobem bycia”³⁹⁹, co szerzej wyjaśnia w twierdzeniu XVI.

Podobnie do św. Tomasza Idzi stwierdza w swych *Quaestiones disputatae de ente et essentia*, że bez realnej różnicy między istotą a istnieniem nie sposób wykazać, że substancje oddzielone, takie jak aniołowie, są stworzone i różne od Boga, skoro brak w nich złożenia z materii i formy. Dalej, jeśli istnienie byłoby tożsame z istotą, wtedy każdy byt byłby konieczny i nie mógłby nie istnieć⁴⁰⁰. W kwestii jedenastej wymienia sześć prawd, których nie sposób utrzymać bez różnicy realnej. Pierwszą z nich jest twierdzenie, że istota bytu stworzonego może być pojęta jako nieistniejąca. Nic nie może być pojęte wraz z zaprzeczeniem samego siebie, afirmacja czegoś musi realnie różnić się od negacji. Gdyby więc istota była tożsama z istnieniem, to nie możnaby jej pomyśleć jako nieistniejącej. Skoro jednak istotę można pomyśleć jako nieistniejącą, to nieprawdą jest, że istota jest realnie tożsama z istnieniem⁴⁰¹.

Drugą z nich jest twierdzenie, że każda stworzona istota partycypuje w istnieniu, czyli istnienie stworzeń oparte jest na partycypacji⁴⁰². Partycypacja zdaniem Idziego jest posiadaniem części czegoś. Coś, co posiada jakąś perfekcję w pełni, nie partycypuje w tej perfekcji, bo ma ją w całości. Analogicznie, możliwość nie posiada aktualności w pełni, otrzymuje tylko część, czyli partycypuje. Jeśli zgodzimy się, że istnienie jest aktem (i jako takie ze swej natury jest nieograniczone), wtedy musimy się zgodzić, że istota, która przyjmuje istnienie

398 Por. tamże, s. 38-39; *Theoremata de ente et essentia*, 5: „Nam si essentia de se diceret tantam actualitatem et tantum complementum quod sine additione alterius posset existere et esse in rerum natura, tunc talis essentia non posset non esse, nec haberet ab alio esse. ... Ideo nec natura sine esse, nec esse sine natura, creati potest.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 155.

399 J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, wyd. cyt., s. 15.

400 *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, q. 9: „Si creatura non est aliud re a suo esse, cum esse non posit separari a seipso, esse creaturae non posset separari a creatura. Ergo sicut impossibile est ipsum esse non esse, ita impossibile esset non esse creaturam.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 156.

401 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 138.

402 *Quaestiones disputatae de esse et essentia*, q. 11: „Secundum est quia quaelibet essentia creaturae participat esse et omne esse in creaturis est quid participatum.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 156.

na zasadach partycypacji, jest w możności wobec istnienia. Co więcej, to, co przyjmuje, musi być realnie różne od tego, co przyjmowane, w przeciwnym wypadku nie mielibyśmy do czynienia z partycypacją⁴⁰³.

Pora przyjrzeć się argumentom Idziego za tym, iż istota różni się od istnienia jak rzecz od rzeczy. W twierdzeniu XVI zauważa, iż istnienie, które ma swą przyczynę w całej formie (formie całościowej), jest rzeczą (*res*!) różną od tej formy⁴⁰⁴. W twierdzeniu XIX po raz kolejny pragnie wykazać, iż „istota oraz istnienie to dwie rzeczy (*duae res*)”, z czego wynika, że istnienie jest pewną aktualnością dodaną do istoty i że każde stworzenie jest z tych dwóch złożone⁴⁰⁵. Nieco dalej znów znajdujemy podobne słowa: „I jeżeli materia i ilość są dwiema rzeczami, również istota i istnienie są dwiema realnie różnymi rzeczami”⁴⁰⁶. Podobnej terminologii Idzi używa w *Quaestiones disputatae de ente et essentia*. W kwestii 9-tej stwierdza, iż „(t)a rzecz (*res*), czyli istnienie, jest w rodzaju (*genus*) substancji. Jednakże istnienie ma też pewien modus przypadłości jako coś dodawanego (*superadditum*) do substancji”⁴⁰⁷. To właśnie tego typu język jest odpowiedzialny za komentarze na temat myśli Idziego takie jak ten: „De Wulf twierdzi, że Idzi zreizował istotę i istnienie i umożliwił ich oddzielanie”⁴⁰⁸. Nie bez znaczenia na taki jego kształt jest fakt, iż pierwszym oponentem Idziego w sprawie różnicy między istotą a istnieniem był Henryk z Gandawy, utrzymujący, że różnica jest tylko intencjonalna, na poziomie relacji. Chcąc bronić realności różnicy Idzi wypracował terminologię

403 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 138.

404 Por. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 85: „Z kolei istnienie spowodowane przez formę całościową – co będzie wykazane w twierdzeniu XIX – **jest rzeczą różną od samej formy**”; *Theoremata de ente et essentia*, 16: „Esse autem quod causatur a forma totius ut in decima nona propositione patebit, **est res differens ab ipsa forma**”, za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 157.

405 Por. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 99: „Skoro jednak wykazano przy pomocy wielu argumentów w twierdzeniach V i XII, że **istnienie i istota są dwiema rzeczami**, a istnienie nie jest niczym innym, jak pewną aktualnością realnie naddaną istocie, wówczas wynika z tego, że istnienie i istota każdego stworzenia jest realnym złożeniem”; *Theoremata de ente et essentia*, 19: „Verum quia in propositone quinta et etiam in duodecima multis rationibus probabatur et etiam hic ostendetur quod **esse et essentia sunt duae res**, ita quod esse nihil est aliud quam quaedam actualitas realiter superaddita essentiae ex quo esse et essentia realiter componitur omne creatum.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 157.

406 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 103: „I jeżeli materia i ilość są dwiema rzeczami, również **istota i istnienie są dwiema realnie różnymi rzeczami**”; *Theoremata de ente et essentia*, 19: „Et, sicut materia et quantitas sunt duae res, sic **essentia et esse sunt duae res realiter differentes**” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 157.

407 *Questiones disputatae de esse et essentia*, q. 9: „Res ergo ipsa quae est esse est in genere substantiae. Habet tamen ipsum esse quemdam modum accidentalem actuale in quantum est superadditum substantiae.” za: J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 157.

408 S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 730.

opartą na słowie *res*. Jak zgodnie zauważają komentatorzy, ten „rzeczowy” język wiąże się z tym, jak Idzi łączył oddzielanie z realną różnicą⁴⁰⁹. Jak już wspomniałem, możliwość oddzielenia jest dla niego najlepszym dowodem na różnicę realną, co Idzi wprost deklaruje w Twierdzeniu XII:

I chociaż może się pojawić wątpliwość, czy przedmioty realnie różne są realnie oddzielone, nie powinno być żadnej wątpliwości, że przedmioty realnie oddzielone są realnie różne⁴¹⁰.

W tym samym miejscu Idzi podkreśla, iż różnica realna wymaga dwóch rzeczy, gdyż „przedmioty mogą być oddzielone realnie jako rzeczy (*secundum rem*)”⁴¹¹. Rezultatem takiej interpretacji różnicy realnej jest ujęcie zarówno istoty, jak i – w konsekwencji – istnienia, jako dwóch różnych rzeczy⁴¹². Stąd analizę różnicy realnej należy przeprowadzać w porządku rzeczowym⁴¹³. Język rzeczowy w odniesieniu do elementów *compositum* w pełni ujawnia się już w końcowym fragmencie twierdzenia XII:

Zatem tak jak bycie zdolnym do istnienia i nie istnienia nie może znaczyć jednej i tej samej rzeczy w odniesieniu do jednego i tego samego przedmiotu, i tak jak ta sama rzecz nie może być pod tym samym względem w akcie i możliwości, podobnie to, dzięki czemu jest zdolna do istnienia i jest w możliwości do istnienia i to, dzięki czemu jest ona w akcie, nie może oznaczać jednej i tej samej **rzeczy**. Jeżeli więc istota jakiegokolwiek stworzenia jest w możliwości do istnienia, gdyż może istnieć i nie istnieć, i skoro wszystko, co jest w akcie, jest takie dzięki swojemu istnieniu, wówczas **istota i istnienie nie mogą oznaczać jednej i tej samej rzeczy**⁴¹⁴.

A uzyskuje pełną eskalację już w następnym akapicie:

(...) jeśli bowiem **istota jako rzecz** byłaby tym samym, co istnienie, taka istota w porządku rzeczy prawdziwych nie mogłaby istnieć. W każdym więc stworzeniu **wedle rzeczy różni się istota i istnienie**, ponieważ każde stworzenie w porządku rzeczy prawdziwych, może zaczynać i kończyć istnienie⁴¹⁵.

409 Tamże s. 730, także J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 139, oraz É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 413.

410 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 66.

411 Tamże, s. 66.

412 Por. uwagi na ten temat w J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, wyd. cyt., s. 15-17.

413 Tamże, s. 13.

414 Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 70-71.

415 J. Surzyn, *Wstęp tłumacza*, wyd. cyt., s. 13, por. tekst łaciński: „Si enim essentia secundum rem esset idem quod esse, illa essentia secundum rei veritatem non posset esse. In omni ergo creatura secundum rem differunt essentia et esse, quia quaelibet creatura secundum rei veritatem potest incipere et desinere esse.” Co ciekawe, w głównym tekście tłumaczenia Surzyn

Jeśli ktoś zrozumiałby teorię Idziego jako pozwalającą na przypisanie oddzielonego istnienia do istoty lub skończonego istnienia, sprowadziłby łatwo jego teorię do absurdu⁴¹⁶. Sam Idzi kładł jednak nacisk na to, iż istnienie zawsze towarzyszy istocie, której jest aktualizacją. Z tego, że istnienie można oddzielić od istoty nie wynika, że istota może istnieć w oddzieleniu od swego *esse*. Tak jak materia może oddzielić się od formy, gdy zniszczeniu ulega byt materialny, podobnie możliwość oddzielenia istoty od jej istnienia gwarantuje przygodność bytu⁴¹⁷. Z drugiej strony, Idzi przyjmował pewien niezależny sposób bycia istoty, poza urzeczywistnieniem wypływającym z aktu istnienia, wyznaczany przez formę częściową.

Do czego może prowadzić przyjęcie reizmu sugerowanego przez język Idziego? Na gruncie jego metafizyki każdy byt stworzony z konieczności jest złożeniem istoty i istnienia. Jeśli uznalibyśmy, że istota i istnienie same w sobie, jako rzeczy, są bytami, wtedy wpadamy w nieskończony regres złożień, gdyż tak byt istoty, jak i byt istnienia, jako byty są złożone⁴¹⁸. Idzi, świadom tego typu trudności, podkreślał, że istnienie nie może być wprost przypisane do poziomu substancji oraz że złożenie istoty i istnienia nie jest złożeniem dwóch istot (*essentia*). Zajmując się stosunkiem istnienia do kategorii substancji Idzi dochodzi do wniosku, iż istnienie nie jest substancją, ale może być do niej zredukowane. Aby to wyjaśnić stosuje analogię z punktem geometrycznym. Gdyby istniały tylko dwa rodzaje: substancja i ilość, punktu nie możnaby wprost przypisać do żadnej z nich. Jednakże możnaby go sprowadzić do ilości z uwagi na jego związek z prostą, która jest terminem ilościowym. Podobnie rzecz ma się z istnieniem, które nie jest substancją, ale z uwagi na związek z istotą może być przypisane do kategorii substancji⁴¹⁹.

Okazuje się więc, iż tak często krytykowana terminologia „rzeczowa”, przyjęta przez Idziego, nie prowadzi u niego do wniosków, o które powszechnie oskarżano jego teorię bytu. Wciąż jednak w mocy pozostaje zarzut, iż użycie słowa *res* w kontekście debaty nad różnicą realną było zabiegiem wielce niefortunnym⁴²⁰.

ukrył ten reifikacyjny język, por. Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, wyd. cyt., s. 71.

416 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 139.

417 Tamże, s. 139.

418 Tamże, s. 139.

419 Tamże, s. 140; Donati wskazuje, iż w tym punkcie Idzi po raz kolejny zbliżył się to teorii Awicenny, por. S. Donati, *Giles of Rome*, wyd. cyt., s. 267.

420 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 397.

3. Henryk z Gandawy

Henryk z Gandawy (?1217-1293), świecki mistrz Uniwersytetu Paryskiego, był jego najważniejszą postacią w ostatnich dekadach XIII wieku, uzyskał przydomek *Doctor Solemnis*. Traktowano go jako wielkiego obrońcę augustynizmu, jednak w świetle najnowszych badań okazuje się, że i on próbował twórczo łączyć idee augustynizmu z arystotelizmem w duchu Awicenny⁴²¹. Wraz z Idzim Rzymianinem rozpoczął w latach siedemdziesiątych XIII wieku spór o realną różnicę między istotą a istnieniem. Do historii sporu przeszedł jako autor koncepcji różnicy intencjonalnej, będącej czymś pośrednim między różnicą realną a czysto myślną.

W swym rozwiązaniu pozostaje on pod wielkim wpływem teorii istoty Awicenny⁴²². Przypomnijmy, iż Awicenna przyjmował trojaki rozumienie istoty: po pierwsze, jako absolutnej, prostej w samej sobie; po drugie, jako zrealizowanej w jednostkowym bycie; po trzecie, jako obecnej w intelekcie. Twierdził on, iż istota może istnieć tylko na drugi lub trzeci sposób, choć może być rozważana także na pierwszy⁴²³. Gandawczyk rozwija tę teorię, przyznając specjalny rodzaj istnienia, *esse essentiae*, istocie neutralnej, rozważanej samej w sobie⁴²⁴.

Zostawiając na boku istotę rozważaną jako obecną w intelekcie, za Seńką skupmy się na dwóch pozostałych ujęciach istoty: jednym, dotyczącym istoty konkretnego bytu w jej odniesieniu do przyczyny sprawczej, kolejnym zaś, odnoszącym się do istoty pojmowanej ogólnie, wyabstrahowanej z rzeczy. Istota rozumiana w drugim sensie oznacza pojęcie i jako taka jest neutralna egzystencjalnie (*est indifferens ad esse et non esse*)⁴²⁵. Henryk przyjmuje także dwa rozumienia istnienia: jedno to wspomniane *esse essentiae*, utożsamiane z drugim sensem istoty, kolejne zaś to *esse existentiae*, które odegrało rolę w jego rozumieniu

421 P. Porro, *Henry of Ghent*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2008, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/henry-ghent/>).

422 Jak podkreśla Wielockx, Gandawczyk wprost powoływał się na Awicennę ilekroć zajmował się teorią istoty, por. R. Wielockx, *Henry of Ghent*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 298.

423 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 403.

424 *Quodl.*, III, q. 1, „Triplicem quidem habet intellectum verum sicut et tres modos habet in esse. Unum enim habet esse naturae extra in rebus; alterum vero habet esse rationis; tertium vero habet esse essentiae.” Za: J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 403; w opinii Roberta Wielockxa można się tu doszukiwać wpływu neoplatońskiej teorii bytu, por. R. Wielockx, *Henry of Ghent*, wyd. cyt., s. 298.

425 W. Seńko, *Lista wybranych autorów z przełomu XIII i XIV w. zajmujących się zagadnieniem istoty i istnienia. Aktualny stan badań nad ich spuścizną naukową i poglądami*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t.2, 1978, s. 272.

różnicy między istotą a istnieniem. *Esse essentiae* dotyczy idei bożej jako istoty, która „nie różni się realnie od Boga, ale ma swoje istnienie jako przedmiot poznania bożego”⁴²⁶. *Esse existentiae* dotyczy stworzenia o tyle, o ile jest odniesione do Boga jako do swojej przyczyny sprawczej, a więc zależy od bożego aktu woli, będąc związane z istotą realnie istniejącą⁴²⁷. Różnica między *esse essentiae* a *esse existentiae* może być pojęciowa jako czysto umysłowa, lub też pojęciowa jako ugruntowana w strukturze rzeczy. Tę drugą Henryk określa jako intencjonalną zauważając, iż to ona dotyczy różnicy między istotą a istnieniem w bycie stworzonym⁴²⁸. Tym samym odrzucał różnicę realną, przyjmując, iż „oba te elementy nie dadzą się w żadnym konkretnym bycie oddzielić i można je różnić czy dzielić tylko poprzez zabiegi poznawcze naszego intelektu”⁴²⁹. W samym Bogu, zgodnie z myślą Awicenny i św. Tomasza, istota i istnienie są tym samym realnie (i intencjonalnie)⁴³⁰.

Możemy spojrzeć na to z jeszcze innej strony, tym razem za Wipplem⁴³¹. Istoty neutralne, możliwe, przed zaistnieniem w konkretnych bytach, posiadają jakieś istnienie (*esse essentiae*) w sposób odwieczny, jako obiekty Bożej wiedzy. To istnienie wystarcza do zapewnienia ontologicznej spójności w nich samych, tak aby mogły być obiektami wspomnianej wiedzy zanim, w pewnym momencie w historii, zostaną zrealizowane w jednostkowych bytach. Co ważne, tego rodzaju istnienie nie przysługuje tworom wyobraźni takim jakim chimery czy jednorożce. Stworzenie bytów jednostkowych wymaga dodatkowej decyzji (interwencji) woli Boga. Bóg, działając jako przyczyna sprawcza, udziela aktualnego istnienia (*esse existentiae*) pewnym istotom w wybranym czasie⁴³². Istnienie aktualne nie dodaje

426 S. Swieżawski, *Dzieje Europejskiej Filozofii Klasycznej*, wyd. cyt., s. 734.

427 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 141.

428 W. Seńko, *Lista wybranych autorów ...*, wyd. cyt., s. 272.

429 Tamże, s. 272; ze stanowiskiem Henryka koresponduje wykładnia różnicy realnej podana przez Hartmana, który twierdzi: „Różnica realna między istotą a istnieniem oznacza nie różnicę empiryczną, ale różnicę myślną wynikającą stąd, że to, co w ten sposób odróżnione w bycie absolutnym jest absolutną i pozytywną jednością. O przygodności więc i nie byciu bytem i tylko bytem (bytem absolutnym) stanowi to samo, co jest zarazem racją wielości: różnica realna. (...) Realność to tyle, co istnienie bytu przygodnego (stworzonego) – jego bycie mimo wszystko bytem, wprawdzie nie absolutnym, ale bytem przez realny (polegający na stworzeniu) związek z bytem czystym.” J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, wyd. cyt., s. 199.

430 G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature of the intellective soul and the Thomistic theory of being*, w: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts*, (ed.) J. Aertsen, K. Emery, and A. Speer, Berlin and New York: Kluwer 2000, s. 442; R. Wielockx, *Henry of Ghent*, wyd. cyt., s. 298.

431 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 403-404.

432 Por. *Quodl.*, I, q. 9, s. 54 (strony podaję za: Henryk z Gandawy, *Opera omnia*, t. 5, (ed.)

żadnej nowej, różnej realnie rzeczy (*res*) do istoty, dodaje jedynie nową, odrębną intencję, czyli relację aktualnej zależności od Boga jako przyczyny sprawczej lub wskazuje na stworzoną istotę jako będącą aktualnie w takiej relacji⁴³³. Ta intencja stanowi o różnicy intencjonalnej⁴³⁴. Jak widać, w przeciwieństwie do św. Tomasza oraz Idziego, Henryk nie pojmuje związku kauzalnego jako wprowadzającego z konieczności różnicę realną. Oznacza to, iż odmienny punkt widzenia na związki przyczynowe wpłynął także na inne stanowisko w sprawie rozumienia aktualnego istnienia oraz jego relacji do istoty.

Co więcej, stwórczy akt Boga nie tylko nadaje istnienie, ale również jest przyczyną indywiduacji bytów (w tradycji arystotelejskiej to materia była zasadą jednostkowienia formy w danym gatunku). Z uwagi na to Bóg zdaniem Gandawczyka może stworzyć dwa anioły tego samego gatunku, ponieważ wytwarza istnienie jednego jako inne od istnienia drugiego, co wystarcza do ich odróżnienia⁴³⁵. Oczywiście wciąż mowa tylko o różnicy intencjonalnej⁴³⁶. Taki model indywiduacji istoty, zdaniem Klimy, umożliwił mu spójne utrzymywanie teorii wielości form substancjalnych w bycie bez popadania w błędy awerroistów⁴³⁷. W tym punkcie myśl Henryka wprost odróżnia się od doktryny św. Tomasza, dla którego samo istnienie, jako akt sam z siebie nieograniczony, wymagało ograniczenia przez formę przez nie urzeczywistnianą; forma zaś, sama z siebie, nie może być zwielokrotniona, wymaga różnicy gatunkowej, a więc nie mogą istnieć dwie czyste formy tego samego gatunku.

Stanowisko Gandawczyka dotyczące relacji między istotą a istnieniem, za Klimą, możemy podsumować w pięciu punktach:

1. Forma lub istota jakiegokolwiek stworzenia, rozważana sama w sobie jest

R. Macken, Leuven 1979); *Quodl.*, III, q. 9.

433 *Quodl.*, X, q. 7, s. 159-160: „Sic ergo sentiendum est quod esse non sit aliquid absolutum additum essentiae creaturae et inhaerens ei per creationem ut forma inhaeret materiae per generationem, et hoc non solum esse essentiae ut ille confitetur, sed etiam esse existentiae, quod negare contendit. (...) Ut secundum hoc esse existentiae non addat super essentiam nisi respectum ad efficientem.” (strony podaję za: Henryk z Gandawy, *Opera omnia*, t. 14, (ed.) R. Macken, Leuven 1981). W tym miejscu Henryk odnosi się *implicite* do teorii Idziego Rzymianina (*ille confitetur*).

434 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 404.

435 *Quodl.*, II, q. 8, wyd. cyt., s. 50-51 (strony podaję za: Henryk z Gandawy, *Opera omnia*, t. 6, (ed.) R. Wielockx, Leuven 1983): „duo angeli in solis substantialibus existentes, posito etiam quod nullum accidens reale differens re ab eorum essentia in se habeant, neque scilicet potentiam neque habitum neque aliquid huiusmodi, sunt individualiter distincti hoc solo quod subsistunt in effectu. (...) causa individuationis eorum prima et efficiens dicendus Deus, qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum.”

436 *Quodl.*, II, q. 8, wyd. cyt., s. 54-55.

437 Por. G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 439-440.

neutralna tak w stosunku do istnienia lub nieistnienia jak w stosunku do jedności i wielości.

2. Jednakże taka forma jest zwielokrotniona w aktualnym istnieniu (egzemplifikacji) tylko wtedy, gdy istnieje coś, co odróżni jedną egzemplifikację od drugiej.
3. Tym, co odróżnia jedno stworzenie od drugiego w tym samym gatunku jest jego jednostkowy akt istnienia, którego indywidualność jest wyznaczona przez jednostkowość stwórczego aktu Boga.
4. Stąd, ten akt istnienia jest wewnętrznie relacyjny: dla stworzenia aktualnie istnieć oznacza być stworzonym przez Boga.
5. A zatem, akt istnienia, o którym mowa jest jedynie intencjonalnie różny od aktualnie istniejącej pojedynczej (*singular*) istoty, tak samo jak relacja jest tylko intencjonalnie różna od tego, co ją funduje⁴³⁸.

Zróżnicą realną zdaniem Henryka mamy do czynienia np. w przypadku dwóch rzeczy lub różnicy między substancją a akcydensami. Jednakże wszystko, co daje podstawę do wyodrębnienia różnych pojęć dotyczących tej samej prostej rzeczy, różni się tylko intencjonalnie⁴³⁹. Innymi słowy różnica intencjonalna pozwala opisać tę samą rzecz różnymi pojęciami na różne sposoby. Z uwagi na to łatwo pomylić ją z różnicą czysto logiczną, z czego Henryk zdawał sobie sprawę.

Jak w takim razie odróżnić jedną od drugiej? W przypadku różnicy intencjonalnej jedno z pojęć może nie obejmować zakresu drugiego (mogą być pomyślane oddzielnie), podczas gdy pojęcia różniące się logicznie są w pełni kompatybilne⁴⁴⁰. Czyli wszystko, co różni się intencjonalnie, różni się także logicznie, jednakże nie *vice versa*. Z różnicy intencjonalnej zawsze wynika jakieś złożenie, choć nie jest ono na poziomie złożenia dwóch realnie różnych elementów⁴⁴¹. Najjaśniej Henryk wyjaśnia relację między różnicą realną, intencjonalną i logiczną w swym *Kwodlibecie* X⁴⁴². Stwierdza tam, iż „człowiek” i „zwierzę rozumne”, czyli *definiendum* i *definiens*, różnią się tylko logicznie. Z kolei „białość” i „rozumność”

438 G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 442-443. Klima podkreśla, iż pierwsze dwa punkty są zgodne z koncepcją św. Tomasza.

439 *Quodl.*, V, q. 12: “diversa intentione sunt quae fundata in simplicitate eiusdem rei diversos de se formant conceptus.” za: P. Porro, *Henry of Ghent*, wyd. cyt.

440 *Quodl.*, V, q. 12: “in diversis secundum intentionem unus conceptus secundum unum modum excludit alium secundum alium modum, non sic autem differentia sola ratione.” za: P. Porro, *Henry of Ghent*, wyd. cyt.

441 P. Porro, *Henry of Ghent*, wyd. cyt.

442 Por. *Quodl.*, X, 7; wyd. cyt., s. 164-166.

różnią się realnie, ponieważ dotyczą dwóch różnych natur, a nie intencji czy pojęć opisujących tę samą rzecz. Jak za to rozumieć różnicę między „zwierzę” a „rozumne”? Nie różnią się jak *definiens* i *definiendum*, czyli nie różnią się tylko logicznie. Z drugiej strony nie różnią się realnie tak jak substancja i akcydens. W takim razie musi istnieć jakiś poziom pośredni, a więc trzeba przyjąć istnienie różnicy intencjonalnej⁴⁴³.

Warto też zwrócić uwagę na to, jak Henryk rozumiał partycypację. Po pierwsze, za Wippelem rozpatrzmy różnicę między możliwością podmiotową (*potentiale substratum*) a przedmiotową (*potentiale obiectum*)⁴⁴⁴. Zwolennicy różnicy realnej, kiedy twierdzą, iż w istocie jest jakaś możność aktualizowana przez akt istnienia, przypisują jej tym samym możność podmiotową⁴⁴⁵. Z kolei przeciwnicy różnicy realnej, tacy jak Henryk z Gandawy, głoszą, iż w istocie może występować jedynie możność przedmiotowa, jako możność do bycia obiektem stwórczego aktu Boga (bowiem Bóg, tworząc z nicości, nie tworzy jedynie czegoś w podmiocie, ale stwarza sam podmiot: *creatio vero non tantum producit aliquid in subiecto, sed etiam producit ipsum subiectum*). Istota nie jest możliwością podmiotową, a to dlatego, że nie przyjmuje różnego od niej istnienia jako jej aktu. To odróżnienie jest używane przez Henryka, gdy rozpatruje dwa różne rozumienia partycypacji⁴⁴⁶.

443 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 142; G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 442; R. Wielockx, *Henry of Ghent*, wyd. cyt., s. 298 oraz P. Porro, *Henry of Ghent*, wyd. cyt.

444 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 407.

445 *Quodl.*, X, 7, wyd. cyt., s. 167: „Uno modo intelligendo essentiam creaturae aliquid **potentiale substratum**, ut materiam de qua vel in qua aliquid habet produci actione agentis, ipsum vero esse aliquid receptum in illo aut de illo productum actione agentis, ut formam et actum quo dicitur essentia esse, ad modum quo dicitur corpus esse album recepta in se forma albedinis, vel materia prima dicitur esse aliquid in actu recepta in se forma substantiali, vel anima dicitur grata recepta in se forma gratiae, et hoc participando albedine vel forma aut gratia, non totalitatem veritatis eius sed partem solummodo eius in se continendo. Quod videntur sonare verba BOETHII cum dicit: «Quod est, accepta forma essendi, est atque subsistit», quae infra exponemus. Hoc modo intelligunt participationem qui dicunt quod esse secundum rem differt ab essentia.”

446 *Quodl.*, X, 7, wyd. cyt., s. 167-168: „Alio vero modo intelligitur ista participatio intelligendo essentiam creaturae aliquod **potentiale obiectum** ut terminum actionis de nihilo productum, ipsum vero esse intelligendo eandem essentiam ut est actuale obiectum et terminus actionis de nihilo ipsum producentis sicut similitudinem suam, ut ipsa essentia, in quantum est similitudo producta, sit esse quoddam participatum ratione huius similitudinis deficientis ab ipso divino esse, quo in tali esse participat, nec totalitatem nec partem veritatis eius, sed solummodo similitudinem atque imitationem eius in se continendo; **non quod esse sit aliquid acquisitum aut receptum in ipsa essentia ut in subiecto**. Et est iste verus modus participationis ipsius esse, praecedens autem phantastica imaginatio quodam modo fingens modum creationis procedere secundum modum naturalis generationis, praeter hoc quod generatio naturalis supponit subiectum, **creatio vero non tantum producit aliquid in subiecta, sed etiam producit ipsum subiectum**. Et isto secundo modo ponendo participationem differunt secundum speciem modus quo essentia participat esse, et quo participat aliis post esse. Primo vero modo ponendo

W myśl pierwszego (odrzućanego przez Gandawczyka), istota jest podmiotem czy też pewnym podłożem, a istnienie, w którym partycypuje, byłoby czymś w nim (tj. w tym podłożu) przyjętym jako forma⁴⁴⁷. Zdaniem Henryka istota może być ujmowana jedynie jako w możności do bycia obiektem boskiego aktu stwórczego, powołującego ją do bycia z nicości (*ipsa essentia, in quantum est similitudo producta, sit esse quoddam participatum ratione huius similitudinis deficientis ab ipso divino esse, quo in tali esse participat, nec totalitatem nec partem veritatis eius, sed solummodo similitudinem atque imitationem eius in se continendo; non quod esse sit aliquid acquisitum aut receptum in ipsa essentia ut in subiecto*⁴⁴⁸), gdy np. w opinii Idziego Rzymianina możność przedmiotowa zakłada możność podmiotową⁴⁴⁹. Istnienie zaś może być ujęte jako ta sama istota o tyle, o ile rozpatruje się je jako aktualny obiekt boskiej aktywności stwórczej (*ipsa sua essentia, qua est id quod est quaelibet creatura, habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse*⁴⁵⁰). Dlatego też akt istnienia różny jedynie

participationem, idem est modus secundum speciem quo substantia participat esse et accidentibus sequentibus esse. (...) Unde volens dicere quod esse sit aliquid productum in essentia, re differens ab eadem, melius salvat creationem dicendo, non quod esse producat de essentia ut de suo potenciali subiective, sed quod **esse producat in essentia cum ipsa** et quod utrumque eorum sit potentiale quoddam, ut **producat obiective de nihilo ipsa quidem essentia in se, ipsum vero esse in essentia, non de essentia.**”

447 *Quodl.*, I, q. 9, wyd. cyt., s. 48-49: „Uno modo intelligendo ipsam creaturae essentiam ut aliquid substratum, et ipsum esse quo participat, ut aliquid in illo receptum tamquam forma quaedam essendi, qua dicitur esse ad modum quo corpus dicitur esse album, recepta in se forma albedinis. (...) Hoc modo intelligunt creaturam participare esse illi qui dicunt quod in creaturis aliud est ipsa essentia creaturae, aliud vero re ipsum esse eius. Unde dicunt quod creature se habent ad Deum sicut aer ad solem illuminantem, ut sicut solem qui est lucens per suam naturam, etiam ponamus per suam essentiam, ut non sit aliud quam ipsa lux, sic Deus habet esse per suam naturam et essentiam, quia non est aliud nisi esse. Et sicut aer de se est obscurus, et sua natura non est omnino particeps lucis nisi a sole illuminetur, participans per hoc lumen a sole, sic creatura de se et sua essentia non habet aliam rationem esse, sed est in tenebris non entitatis, nisi a Deo illustretur et detur ei esse suum quo participet.”

448 *Quodl.*, X, q. 7, wyd. cyt., s. 167-168.

449 Więcej na temat dyskusji wokół tego zagadnienia w J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 408 oraz G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 450-452.

450 *Quodl.*, I, q. 9, wyd. cyt., s. 49-50: „Alius vero est modus intelligendi creaturam participare esse, intelligendo ipsam essentiam creaturae ut aliquid abstractum per intellectum, indifferens ad esse et non esse, quod de se est quoddam non ens, habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura, ad modum quo quaelibet res habet esse ens in Deo, (...) quod tunc fit ens in actu, quando Deus ipsum sua potentia facit ad similitudinem suae ideae formalis, quam habet in se ipso, et quod ex hoc dicitur participare esse, quod est eius similitudo expressa in effectu ab illo esse puro quod Deus est.” Dalej Henryk krytycznie analizuje argumenty ze Słońca jako źródła światła w powietrzu, by dojść do konkluzji: „Et ita esset ille radius quaedam participatio lucis solaris per suam essentiam et in sua essentia, non per aliquid additum suae essentiae receptum in ipsa, re differens ab ipsa, sicut lumen receptum in aere differt ab ipso. Et sicut est de isto radio lucis et luce solis, quod participat luce solis in eo quod est, in sua essentia existens, quaedam eius similitudo, sic est de creatura et Deo, quod ipsa participat esse Dei in eo quod est in sua essentia quaedam divini esse similitudo, sicut imago sigilli, si esset in se subsistens extra ceram, in sua essentia esset quaedam similitudo

intencjonalnie od istoty, sam z siebie jest ograniczony, o ile jest jednostkową realizacją ograniczonej *per se* istoty. W tym modelu partycypacja rozumiana jest tak, jak ujmują to Klima:

Według Augustyńskiej teorii Henryka z Gandawy, partycypacja w istnieniu jest niczym innym jak byciem partykularnym aktem istnienia przez wolę Bożą bezpośrednio dostosowanym do zdolności (pojemności, *capacity*) stworzenia, która jest zdeterminowana przez ideę tego stworzenia obecną w umyśle Boga. W związku z tym, realizacja owych idei w stworzeniach jest niczym innym jak ich partycypacją w bycie boskim, która z kolei jest aktem ich bycia stworzonymi, aktem z natury/wewnętrznie (*inherently*) relacyjnym, różnym jedynie intencjonalnie od jednostkowych przypadków natury, którą realizuje⁴⁵¹.

W myśli św. Tomasza, Idziego Rzymianina czy Tomasz Suttona partycypacja jest relacją, lecz z pewnością nie jest ona samym istnieniem, akt istnienia urzeczywistniający istotę partycypuje w istnieniu Boga, jednakże nie jest samym partycypowaniem. Z uwagi na to, iż Gandawczyk utożsamiał istnienie z samą partycypacją, mógł spójnie twierdzić, iż sam akt istnienia może indywidualizować formy jednego gatunku.

4. Gotfryd z Fontaines

Gotfryd z Fontaines (?1250-1306), z pochodzenia Belg noszący przydomek *Doctor Venerandus*, podobnie jak Henryk z Gandawy, był jednym ze świeckich mistrzów Uniwersytetu Paryskiego. Stanowisko na temat różnicy między istotą a istnieniem formułował w opozycji do poglądów Idziego i Henryka, przez całą

sigilli, non per aliquid additum ei. Et sic in quacumque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit. Immo ipsa sua essentia, qua est id quod est quaelibet creatura, habet esse in quantum ipsa est effectus et similitudo divini esse, ut dictum est."

451 G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 450: „According to Henry of Ghent „Augustinian” theory, participating in existence is nothing but being just a fragmentary act of existence meted out directly by the divine will to the capacity of a creature, which is determined by the creature’s idea in the mind of God. Accordingly, the realization of these ideas in creatures is nothing but their participation in divine being, which, in turn, is just the act of their being created, an inherently relational act, merely intentionally distinct from the individual instances of the nature it realizes.” Dalej, w tym samym tekście Klima zauważa, iż w myśli Henryka partycypacja odbywa się przez zawężanie możliwości aplikacji, „z zewnątrz do środka” (*from outside in*), dookreślanie (*intensional specification*). Z kolei w myśli tomistycznej sytuacja przedstawia się odwrotnie, partycypacja pojmowana jest przez *intensional diminution*, czyli poszerzanie możliwości aplikacji, odbywając się „od środka na zewnątrz” (*from inside out*).

kariere (od 1286 roku) postulował różnicę konceptualną, czysto logiczną.⁴⁵² W swym *Quodlibet* III podejmuje dyskusję ze stanowiskiem Rzymianina (choć samo imię Idziego nie pada wprost) przyjmując jego „rzeczowy” język, np. *aliquid re differens ab ipsa, dicere quod esse addit rem aliquam super essentiam*. Zauważa tam, iż dla Rzymianina istnienie jest aktem istoty tak jak forma jest aktem materii, a także, iż istota jest w możności względem istnienia⁴⁵³. Następnie wymienia jego argumenty za przyjęciem różnicy realnej, tj. argument z możliwości poznania istoty bez istnienia, a nawet jako nieistniejącej (niezaktualizowanej); argument z partycypacji; wreszcie argument za realną różnicą jako warunkiem ograniczonego istnienia w substancjach oddzielonych (aniołach), podsumowując to słowami *Sed hoc est falsum*⁴⁵⁴. Własne stanowisko Gotfryda głosi, iż istota i istnienie nie różnią się realnie (*dicendum quod essentia et esse realiter non differunt*), ale są tym samym (*esse dicit idem re quod essentia vel ens*)⁴⁵⁵. W tym miejscu⁴⁵⁶ Gotfryd zauważył, iż stworzenie wcale nie pociąga za sobą realnej różnicy między istotą a istnieniem, choć jest to jeden z kluczowych argumentów zwolenników różnicy realnej, takich jak Idzi⁴⁵⁷. Odrzucił przyjmowane przez Rzymianina założenie, iż ze stworzenia

452 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 399.

453 *Quodl.*, III, q. 1, s. 158: „Circa hoc autem videtur aliquibus quod oportet dicere quod esse existentiae est aliquid differens realiter ab essentia sive etiam ab esse essentiae, et est actualitas ipsius essentiae, sicut forma est actualitas materiae. Sicut enim materia de se est in potentia ad formam et ad privationem eius, sic essentia quantum est de se in potentia ad esse et ad privationem eius.” W tym miejscu i dalej cytuję za niniejszym wydaniem: Gotfryd z Fontaines, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines: (texte inédit); Les philosophes belges; textes & études*, t. 2, (ed.) M. de Wulf, A. Pelzer, Louvain 1904.

454 Tamże, s. 158-159.

455 Tamże, s. 160; dalej, w czterech punktach opisuje własne stanowisko: „Ad cuius intelligentiam primo declarandum est quod extra intellectum in rebus non est aliquid quod sit ens ipsum sive esse existens ens vel esse solum, cuius ratio sit ratio essendi sola, absque appositione alicuius particularis et determinatae rationis essendi, qua ens intelligitur determinatum et specificum; et hoc universaliter tam in causa prima quam in omni creato. – Secundo declarandum est quod esse non est aliquid unum secundum rationem vel intellectum in omnibus, sed quod est in diversis diversum secundum rem et nomen. – Et consequenter tertio declarandum est quod esse dicit idem re quod essentia vel ens. – Et ulterius consequenter et quarto declarandum est quod ratione productionis rei per quam ipsa res potest recipere esse, non oportet ponere compositionem ipsius esse ad rem sive essentiam rei sicut quibusdam videtur oportere dicere. Nam ad hanc rationem possunt fere omnes rationes reduci quibus probatur diversitas ipsius esse ad essentiam secundum rem aut[em] per intentionem, et necessitate huius rationis amota videntur dissolvi omnes aliae rationes pro illa parte aut saltem difficiliores.”

456 Tamże, s. 160: „quarto declarandum est quod ratione productionis rei per quam ipsa res potest recipere esse, non oportet ponere compositionem ipsius esse ad rem sive essentiam rei sicut quibusdam videtur oportere dicere. Nam ad hanc rationem possunt fere omnes rationes reduci quibus probatur diversitas ipsius esse ad essentiam secundum rem aut[em] per intentionem, et necessitate huius rationis amota videntur dissolvi omnes aliae rationes pro illa parte aut saltem difficiliores.”

457 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 415, por. także J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 400; argumentacja Gotfryda na rzecz tego, iż stworzenie nie wymaga przyjmowania różnicy realnej, zob. *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 166-169, 171-173.

wynika realne złożenie z istoty i istnienia na wzór tego, jak z rodzenia wynika realne złożenie z materii i formy. W opinii Gotfryda stworzenie jest tym samym co istnienie, ma naturę relacyjną. Z uwagi na to, iż nie dopuszczał różnicy intencjonalnej Gandawczyka, traktował różnicę relacyjną jako czysto pojęciową⁴⁵⁸.

W dalszej części Gotfryd przedstawia szereg argumentów przeciwko teorii różnicy realnej. Byt (*ens*) dodaje mniej do tego, o czym jest orzekany, niż jedność (rozumiana oczywiście jako jedność transcendentálna). Ale jedność nie dodaje niczego realnego do istoty, więc tym bardziej byt, a w konsekwencji także istnienie⁴⁵⁹. Dalej, każda rzecz jest bytem ze względu na samą siebie, a nie na coś do niej dodanego, tzn. nie z uwagi na realnie różne *esse*. W przeciwnym wypadku trzeba by było przyjąć, iż samo *esse* jest tym, czym jest, z uwagi na dodane do niego jeszcze inne *esse*, i tak *ad infinitum*⁴⁶⁰. Już w tym miejscu widać, iż Gotfryd interpretuje stanowisko Idziego - zapewne pod wpływem frazeologii samego Rzymianina - jako reifikujące istnienie, tzn. traktujące je jako rzecz (*res*).

Następnie Gotfryd nieco bardziej odśłania własny punkt widzenia na relację między istotą a istnieniem. Na przykładzie słów *currens* (biegacz), *cursus* (bieg) i *currere* (biegać) stwierdza, iż rzeczownik abstrakcyjny, rzeczownik konkretny i czasownik nie odnoszą się do różnych rzeczy, ale do jednej, choć robią to w różny sposób. Podobnie jego zdaniem *ens* (byt), *essentia* (istota) i *esse* (bycie) odnoszą się do tego samego, choć na różne sposoby (*Ad declarandum sciendum est enim quod omnia ista, ens, entitas, essentia idem significant realiter, differentia solum in modo significandi in abstractione vel concretione vel huiusmodi, et hoc apparet per simile in omnibus aliis sic acceptis, puta currens, cursus, currere*⁴⁶¹). Oznacza to, iż dla Gotfryda istota i istnienie są tym samym i różnią się tylko konceptualnie. Większość późniejszych autorów, m.in. Hervaeus Natalis czy Ockham, negujących

458 Takie stanowisko Gotfryd zajął w swym *Quodl.*, IX, q. 6, por. W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 234.

459 W tym miejscu Gotfryd powołuje się na znany nam fragment *Metafizyki* Arystotelesa z księgi Γ. Por. *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 163-164.

460 Ten argument pochodzi już od Awerroesa (co Gotfryd przyznaje), powoływał się na niego także Siger z Brabantu, por. J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 393, 400; *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 164: „Sed sic se habet ens et unum respectu cuiuslibet quod unumquodque est ens et unum per se non per aliquod accidens ei additum. Quod sic probat Commentator: nam de illo necesse est ea iterum praedicari, quia unumquodque necesse est esse unum et ens, aut ergo iterum praedicatur de illo per se aut per aliquod aliud additum, et de illo iterum quaeritur et erit procedere in infinitum vel unumquodque statim per se est ens et unum.”

461 *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 164; dalej Gotfryd dodaje: „Nec valet si dicatur quod est ens nomen et ens participium, et aliud significat esse secundum quod descendit a nomine et a participio, quia uno modo significat esse essentiae, alio modo esse actualis existentiae.”

różnicę między istotą a istnieniem, zgadzało się w tym punkcie z Gotfrydem.

Dalej Gotfryd prezentuje jeszcze jeden ciekawy argument. Jego zdaniem złożenie z istoty i istnienia jako z aktu i możliwości można rozumieć na dwa sposoby. Może chodzić o złożenie z istnienia i istoty rozważanych *simpliciter*, jako z niezdeterminowanego aktu i czystej, niezdeterminowanej możliwości, które utworzy byt będący jednym *per se*, lub może to być złożenie z istnienia i istoty rozważanych *secundum quid*, gdzie określony akt i określona możliwość tworzą jedność przypadłościową. Pierwszy przypadek jest niedorzeczny, ponieważ czystą możliwością jest materia pierwsza, a nie istota jako forma, zaś akt istnienia byłby formą substancjalną, która jest właśnie aktem *simpliciter* (Gotfryd nakłada tu porządek aktu i możliwości na porządek materii i formy, co przyznaje wprost: *hoc autem non contingit nisi tantum unum illorum est simpliciter in potentia et nullo modo actus et aliud est simpliciter actus, qualia dicimus materiam et formam in genere substantiae*⁴⁶²). Drugi przypadek również nie może być zaakceptowany, gdyż istnienie jako akt określony (*secundum quid*) byłoby formą przypadłościową (która jest właśnie aktem *secundum quid*). Istota zaś, aby móc przyjąć istnienie jako formę przypadłościową, musi już wcześniej istnieć. Stąd złożenie z istoty i istnienia nie może być złożeniem z aktu i możliwości⁴⁶³. Rozumienie istoty, istnienia oraz aktu i możliwości różni się znacząco od tego, które prezentował Akwinata, Idzi Rzymianin czy Tomasz Sutton. Dla Gotfryda akt, którym jest forma substancjalna, jest najwyższym możliwym aktem, nie może więc być traktowany jako możliwość, którą by dopiero trzeba było urzeczywistnić.

Wszystko, co można prawdziwie orzec o istocie, można także o istnieniu i *vice versa*. Różnica realna i intencjonalna są niepotrzebne, wystarczy konceptualne rozróżnienie między aktualnością a możliwością: kiedy istota bytu jest w możliwości, podobnie istnienie⁴⁶⁴, gdy zaś istota jest zaktualizowana, to samo odnosi się do istnienia (*Et ideo dicit id quod natum est esse in se ipso actu tam quantum ad esse essentiae quam existentiae, quia idem sunt, et quod natum est aliquando solum*

⁴⁶² *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 167.

⁴⁶³ Por. tamże, s. 167-169; na to, iż powyższych złożzeń nie można rozpatrywać na inne sposoby Gotfryd wskazuje w tych słowach (s. 168): „Non enim est medium inter potentiam simpliciter quae est hyle et potentiam secundum quid quae est subiectum in actu, et per consequens non est medium inter actum simpliciter qui est forma substantialis et actum qui est forma accidentalis.”

⁴⁶⁴ Tamże, s. 168-169; Gotfryd podkreśla tam, iż niezależnie od tego, czy rozważamy formę *simpliciter* czy *secundum quid*, jako będąca w możliwości, istnienie, które mogłoby jej przysługiwać, również pozostaje w możliwości.

*esse in potentia quantum ad utrumque huiusmodi esse*⁴⁶⁵). Tym samym argument Idziego za różnicą realną z uwagi na możliwość poznania istoty jako nieistniejącej upada. Istota bez aktualnego istnienia jest istotą w możności, której przysługuje istnienie w możności. Z tego wynika, że jedyna różnica, na którą wskazuje ujęcie istoty bez aktualnego istnienia, to dystynkcja między bytem w akcie a bytem w możności, nie różnica między istotą a istnieniem (*Unde hoc non arguit quod esse sit aliud ab essentia, sed etiam quod ipsa essentia est alia a se ipsa, sicut ens in potentia est aliud a se ipso ente in actu et cetera*⁴⁶⁶). Jak trafnie wskazuje w związku z tym Gilson, istota nigdy nie pozostaje neutralna wobec istnienia. Jeśli istota i istnienie są różne, wtedy istota nie może posiadać własnej aktualności bez istnienia, czyli nie pozostaje wobec niego neutralna. Jeśli zaś istota i istnienie są identyczne, tym bardziej nie może być mowy o żadnej neutralności, skoro trzeba je poznawać, przyjmować lub odrzucać razem⁴⁶⁷.

Zdaniem Gotfryda różnica między aktualnością a możnością wystarcza również do odróżnienia bytów niematerialnych od Boga (tym samym Gotfryd przyjmuje pierwsze z rozwiązań proponowanych przez Sigera, odrzucając jednocześnie drugie, preferowane przez samego Brabantczyka⁴⁶⁸). Z uwagi na to, że ich istoty są skończone, nie dorównują doskonałości nieskończonej istoty Boga i w porównaniu do niej są w możności. Jako istniejące są w akcie. Z tego Gotfryd wnioskuje, iż jest w nich pewna możność i aktualność w stopniu wystarczającym do odróżnienia ich od Boga⁴⁶⁹. Powołując się na takie rozumienie bytu w akcie i bytu w możności, Gotfryd odrzuca także argumenty Henryka za różnicą intencjonalną⁴⁷⁰. Jako źródło dla takiej wykładni złożenia aktu i możności w bytach niematerialnych Gotfryd podaje *Elementy teologii* Proklosa, gdzie znajduje się formuła: „Wszystko, co partycypuje w Jedni jest i nie jest jednym” (*Omne quod participat uno est unum et non unum*)⁴⁷¹. W związku z tym broni on tezy, iż do wyjaśnienia partycypacji stworzeń w stwórcy nie trzeba odwoływać się do wewnętrznego złożenia z partycypowanej zasady (istnienia) oraz tego, co w niej

465 Tamże, s. 171, J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines, The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2010, (<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/godfrey/>).

466 J. F. Wippel, *The Relationship Between ...*, wyd. cyt., s. 145; *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 171.

467 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 415.

468 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 400.

469 J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, wyd. cyt.,

470 J. F. Wippel, *The Relationship Between...*, wyd. cyt., s. 145, por. *Quodlibet* III, q. 1, wyd. cyt., s. 175-177.

471 J. F. Wippel, *Essence and Existence*, wyd. cyt., s. 400.

partycypuje (istota), na co wskazywali Akwinata oraz Idzi, wystarczy odwołanie do faktu, iż zanim Bóg aktualizuje jakiś byt, istnieje on potencjalnie jako możliwy do stworzenia przez Boga⁴⁷². Po raz kolejny widzimy, iż teoria partycypacji bezpośrednio wpływa na wnioski dotyczące relacji między istotą a istnieniem w bycie stworzonym.

5. Tomasz Sutton

Ostatnią postacią, której stanowisko chciałbym tutaj przedstawić, jest Tomasz Sutton (?1250-1315), angielski dominikanin z Oxfordu, przez wielu uważany za jednego z najwierniejszych uczniów św. Tomasza z Akwinu w tej epoce⁴⁷³. Dobrym tego świadectwem jest to, iż wiele jego pism dość długo przypisywano Akwinacie (np. *De natura generis*). Sam Sutton przeszedł ciekawą ewolucję odnośnie poglądów na temat istnienia i jego stosunku do istoty. W swych pierwszych dziełach odrzucał teorię różnicy realnej zgadzając się z Gotfrydem, iż między istotą a istnieniem zachodzi jedynie różnica konceptualna. Później, między innymi pod wpływem Idziego Rzymianina, przeszedł na przeciwną stronę sporu. Co ciekawe, choć jego język nosi na sobie znamiona wpływu Idziego, mimo to Sutton lepiej rozumiał doktrynę Akwinaty i w swych dziełach zdecydowanie wierniej od Idziego przedstawiał poglądy św. Tomasza⁴⁷⁴.

Realności różnicy między istotą a istnieniem Sutton bronił powołując się m.in. na zasadę przyjmowaną już przez Awicennę, a mianowicie: „wszystko, co nie zawiera się w pojęciu istoty – jeśli jest czymś realnym w bycie, do którego owa istota należy – tworzy realne złożenie z istotą i różni się od niej realnie”⁴⁷⁵. Na teorię Henryka z Gandawy, według której istnienie jest tylko istotą rozważaną w jej stosunku do przyczyny sprawczej (różnica intencjonalna) Sutton odpowiada, iż brakuje tutaj wyjaśnienia, co istnienie musi dodać do istoty, aby taki stosunek

472 Tamże, s. 400-401; por. *Quodl.*, III, q. 1, wyd. cyt., s. 169-171.

473 Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 414; W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 167; G. Klima, *Thomas Sutton*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 664.

474 W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 167.

475 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 414; *Quodl.* III : „Quidquid non est de intellectu essentiae, illud facit realem compositionem cum essentia et differt realiter ab ea, si illud sit aliquid reale in eo, in quo est essentia.” za: W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 199.

w ogóle mógł zajść⁴⁷⁶. Co więcej, zgadzając się z Gotfrydem a przeciwko Idziemu, Sutton zauważa, iż z aktu stworzenia nie wynika w sposób konieczny różnica realna. Jego zdaniem istota przed zaistnieniem nie jest nawet możliwa, jest po prostu niczym.

Prawdziwym powodem, dla którego winno się przyjmować różnicę celem zagwarantowania możliwości stworzenia, jest to, że gdyby istota nie była realnie różna od istnienia, wówczas nie mogłaby w ogóle być stworzona z niczego⁴⁷⁷.

W najpełniejszym stopniu Sutton przedstawił poglądy na interesujący nas temat w swych *Quaestiones disputatae* oraz traktacie *De esse et essentia*, dlatego dalej skupimy się na argumentacji zawartej w tych dwóch tekstach. Jego zdaniem spór toczy się raczej o rozumienie pojęcia istnienia niż istoty. Ta druga to po prostu natura lub zespół cech określanych przez definicję⁴⁷⁸. W związku z tym Sutton swe rozważania skupia na różnych teoriach istnienia⁴⁷⁹. Na początku mierzy się z teorią Gotfryda, według której istnienie jest tym samym co stwarzanie (*creatio*). Za tą teorią przemawiają argumenty takie jak:

- a) istnienie jest dopełnieniem i doskonałością istoty; ale stwarzanie też oznacza jakąś czynność i doskonałość przyjmowaną przez istotę, stąd stwarzanie i istnienie są tym samym⁴⁸⁰;
- b) ruch nie dokonuje się sam przez się, wymaga przyczyny, podobnie działanie; działanie jest pewną doskonałością i dopełnieniem, a więc i ono nie dokonuje się samo przez się; doskonałość i dopełnienie nie mogą być więc podłożem same dla siebie, muszą być przez coś przyjęte; stwarzanie, będąc doskonałością i dopełnieniem, jest przyjmowane w istocie, ale to, co jest

476 Jak zauważa Klima, jest to ściśle związane z różnicą w ujęciu partycypacji między Henrykiem a Suttonem; odrzucając teorię partycypacji Henryka, Sutton musiał odrzucić także jego teorię różnicy intencjonalnej i przyjąć różnicę realną. G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 448-452.

477 É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej ...*, wyd. cyt., s. 414.

478 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, s. 234: „Essentia igitur non aliud videtur esse quam rei natura sive quidditas, quae per definitionem significatur.” (strony podaję za wydaniem: Tomasz Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, w: W. Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, w: *Studia Mediewistyczne*, t.11, 1970, s. 233-259).

479 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 234: „Nunc ergo quid ipsum esse significet videamus. Circa quod sciendum quod aliqui simpliciter asserunt, quod esse idem est quod creatio et e converso [pogląd Gotfryda z Fontaines], vel si aliquid super ipsam addit, hoc est solum quidam respectus ad creationem [pogląd Henryka z Gandawy].”

480 Tamże, s. 235: „esse autem est complementum et perfectio essentiae, cum in tantum producat et creetur, in quantum ipsa accipit esse ut quandam eius perfectionem; cum ergo creatio dicat quandam actionem et per consequens perfectionem in essentia susceptam, videtur, quod realiter sit idem quod ipsum esse.”

przyjęte przez istotę, to jej istnienie, czyli stwarzanie i istnienie są tym samym⁴⁸¹;

- c) ruch, za Arystotelesem, określamy jako akt bytu znajdującego się w możności jako możności (*motum [...] definitur, quod est actus entis in potentia secundum quod in potentia*). Mamy tutaj dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do czegoś uzyskanego dzięki ruchowi, tj. do zrealizowanego w nim istnienia: z uwagi na to „mówimy, że ruch jest aktem, choć niedoskonałym, gdyż to, co się porusza, ma już w sobie coś z tego, do czego zmierza. Drugi aspekt odnosi się do realizowania bytu, czyli istnienia, i ten aspekt w sposób ścisły odnosi się do ruchu, stanowiąc jego wyróżnik gatunkowy w definicji. Jeśli zatem stwarzanie jest aktem różniącym się od ruchu tym, że wyklucza drugi jego aspekt, tzn. potencjalność, oczywiście jest, że definiując stwarzanie powiemy, iż jest to byt w akcie jako w akcie. Otóż w ten sam sposób definiujemy i istnienie, a zatem między istnieniem a stwarzaniem nie ma różnicy”⁴⁸².

Jednakże, zdaniem Suttona, to stanowisko jest nie do utrzymania, gdyż stwarzanie jest raczej czymś relatywnym niż absolutnym w bycie (*creatio non dicat rem absolutam, sed relationem in creatura*). W stwarzaniu mamy jedynie fakt zaistnienia nowego bytu oraz stosunek między tym, co stwarza, a tym, co stworzone. Dla samego stworzenia „stosunek ten jest po prostu relacją odnoszącą ten byt do czynnika sprawczego jako do swojej przyczyny”⁴⁸³. Jeśli tak, stwarzanie jest realnym stosunkiem do stwórcy, ale ten stosunek jest dla samego bytu czymś względnym, nie absolutnym. Tak rozumiane stwarzanie, w jego wymiarze pasywnym (tj. byciu stworzonym), przynależy raczej do kategorii relacji niż działania (jak chciałby Gotfryd). Stwarzanie rozumiane aktywnie jest po prostu Bożym aktem tożsamym z substancją Boską wraz z jej stosunkiem do stworzenia, a w tym wypadku jest to stosunek myślny (*Si autem creatio active sumatur, tunc nihil aliud est quam divina actio, quae idem est quod divina substantia, subintellecta tamen aliqua relatione ad creaturam, non rei, sed rationis*⁴⁸⁴). Dalej,

481 Tamże, s. 235.

482 W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 156; T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 235.

483 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 237: „Erit ergo secundum suam essentiam creatio quaedam habitudo sive relatio ad creatorem cum inceptio sive novitate essendi et secundum hoc creatio ponit aliquid reale in creaturam, sed non rem absolutam, sed solum respectivam, secundum <quam> creatura realiter a creatore dependet. Et sic creatio hoc modo sumpta assignata est in genere relationis, non autem actionis vel passionis.” Por. także W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 157.

484 Tamże, s. 237.

Sutton zauważa, iż o ile stwarzanie jest doskonałością stwórcy przyjmowaną przez stworzenie, o tyle istnienie jest doskonałością samego bytu stworzonego, gdyż jest jego aktem. Czyli stwarzanie i istnienie nie mogą być tym samym⁴⁸⁵.

Następnie Sutton mierzy się z poglądem Henryka, utrzymującym, iż istnienie stanowi jedynie relację, dzięki której istota jako istniejąca jest realnie zależna od stwórcy. Powołując się na swoje rozumienie pojęcia partycypacji Sutton stwierdza, iż gdyby istnienie nie dodawało do istoty czegoś bardziej realnego niż relacja, wtedy „istota jako taka miałaby swe odniesienie do stwórcy i miałaby istnienie sama z siebie, co jest sprzeczne z pojęciem partycypacji, wedle której istnienie samoistne przysługuje tylko Bogu” (*Sed si essentia creaturae per seipsam est sive subsistit, erit ens per essentiam, et per consequens sui causa essendi, quod soli Deo habet convenire*)⁴⁸⁶.

Gdyby istnienie wzbogacało istotę tylko o relację do przyczyny sprawczej, mielibyśmy problem z definicją bytu, ujmującą cechy istotowe; relacja do przyczyny sprawczej musiałaby wtedy przysługiwać każdej istocie z natury, a więc musiałaby być ujęta w każdej definicji, a wraz z nią istnienie. Tymczasem można definiować byty bez odniesienia ich istoty do istnienia lub przyczyny sprawczej⁴⁸⁷.

W *Quaestiones disputatae*, w kwestii 26-tej, Sutton rozważa zagadnienie różnicy realnej. Zaczyna od dwudziestu sześciu (!) argumentów przeciw różnicy realnej. Następnie prezentuje czternaście argumentów za tezą przeciwną. W drugim z nich zauważa, iż nawet gdyby się zgodzić, że istnienie jest tylko relacją do przyczyny sprawczej, należałoby wtedy do kategorii relacji, a nie do substancji, a więc różniłoby się realnie od istoty⁴⁸⁸.

Zarówno w *Quaestiones*, jak i w *De ente et essentia*, Sutton odrzuca możliwość istnienia różnicy intencjonalnej jako pośredniej między realną a myślną. Jego zdaniem podział na byty realne, istniejące poza umysłem, oraz myślnie jest wyczerpujący⁴⁸⁹.

485 Tamże, s. 238

486 Tamże, s. 240; W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 157.

487 Tamże, s. 240.

488 W. Seńko, *Ewolucja poglądów na temat problemu istoty a istnienia*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t.2, 1978, s. 199; T. Sutton, *Quaestio* 26, s. 721 (strony podają za: Tomasz Sutton, *Quaestiones ordinarie*, (ed.) J. Schneider, München : Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: in Kommission bei Beck 1977).

489 T. Sutton, *Quaestio* 26, wyd. cyt., s. 725: „Ens enim, quod sufficienter dividitur in ens naturae extra intellectum et in ens rationis in intellectu, contradictorie opponitur”, oraz T. Sutton,

Dalej następuje argumentacja pozytywna za różnicą realną. Jednakże zanim do niej przejdziemy, warto przyrzeć się teorii bytu Suttona. Jego zdaniem podstawowym ujęciem bytu jest jego ujęcie jako istoty i istnienia⁴⁹⁰ (tzn. pojęcie bytu nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne⁴⁹¹). To istnienie sprawia, że byt jest bytem. Istota nie zapewnia aktualnego istnienia, lecz raczej istnienie dodawane jest do niej z zewnątrz, zaś ona w nim jedynie partycypuje⁴⁹². Istota jako taka nie istnieje realnie, lecz raczej conceptualnie (jest bytem myślącym), jako byt, o którym można coś sensownie orzekać; to, co opisywane przez kategorie Arystotelesa, dotyczy tylko istoty, a nie realnego bytu⁴⁹³.

Czym zatem jest istnienie? Zdaniem Suttona jest ono aktem istoty i tylko dzięki niemu istota istnieje rzeczywiście. Każdemu bytowi stworzonemu przysługuje tylko jedno istnienie (*Quaelibet res unica actualitate existit*)⁴⁹⁴. Jest ono czymś realnym, absolutnym i pozytywnym (*Esse existentiae est quiddam reale; esse actuale sit quiddam positivum et absolutum*)⁴⁹⁵. Nie jest ono więc po prostu relacją lub odniesieniem do czegoś⁴⁹⁶. Choć, jak już zauważyliśmy, między bytem realnym a myślącym nie ma nic pośredniego, samo istnienie nie jest dla Suttona rzeczą (zauważył niebezpieczeństwo sformułowań Idziego), ale raczej aktualnością rzeczy (*Nomen res potest accipi proprie vel large sive communiter. Si accipiat proprie, sic esse non est res, sed actualitas rei, sicut non est essentia, sed actualitas essentiae*)⁴⁹⁷

Tractatus de esse et essentia, wyd. cyt., s. 242: „De hoc ergo ente [sc. prout est participium] ... dicimus, quod unumquodque est ens per participationem praeter Deum.”

490 T. Sutton, *Quaestio* 26, wyd. cyt., s. 733: „Ens potest accipi dupliciter: vel nominaliter – et sic dicitur denominative ab essentia vel potest accipi ens participialiter, scilicet idem quod existens, et sic dicitur denominative ab esse.” oraz T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 241-242: „Ens dupliciter sumi potest: nominaliter et participialiter, secundum quod sumitur nominaliter, derivatur ab essentia. (...) Alio modo sumitur ens participialiter, quod ab esse actualis existentiae derivatur; unde et ipsam rei existentiam significat.”

491 W. Seńko, *Ewolucja poglądów ...*, wyd. cyt., s. 199, s. 202.

492 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 242: „De hoc ergo ente [sc. prout est participium] ... dicimus, quod unumquodque est ens per participationem praeter Deum.” Szerokie omówienie teorii partycypacji Suttona można znaleźć w: G. Klima, *Thomas of Sutton on the nature ...*, wyd. cyt., s. 443-453.

493 T. Sutton, *Quaestio* 26, wyd. cyt., s. 735: „Decem praedicamenta sunt diversa genera essentiarum, quae diversos modos praedicandi habent de substantia prima, in qua sunt omnes essentiae.”, oraz T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 241-242: „Secundum quod sumitur [ens] nominaliter, derivatur ab essentia et dividitur... per decem praedicamenta... non enim talia praedicamenta exprimunt rei existentiam, sed potius subiecti notificationem et necessariam habitudinem praedicati ad subiectum.”

494 W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 158.

495 W. Seńko, *Ewolucja poglądów ...*, wyd. cyt., s. 202.

496 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 241: „oportet ... quod esse non dicat solum respectum, sed aliquod absolutum.”

497 W. Seńko, *Ewolucja poglądów ...*, wyd. cyt., s. 202.

i doskonałością istoty (*Esse est perfectio essentiae*⁴⁹⁸, *Esse est actus purus et summa rei actualitas*⁴⁹⁹). Jako aktualność rzeczy istnienie różni się od formy, która określa byt tylko w porządku istoty, a nie w porządku aktualnego istnienia⁵⁰⁰. Tak jak Akwinata, Sutton przyjmuje, iż istnienie jest aktem istoty⁵⁰¹, która ma się do niego jak możliwość do aktu⁵⁰². Nie jest ono przypadłością, lecz sprowadza się do kategorii substancji, do której przynależy istota danej rzeczy⁵⁰³.

Wracając do relacji między istotą a istnieniem, zdaniem Suttona istota nie może istnieć samodzielnie bez istnienia, tym samym nie może istnieć od niego wcześniej, jest wraz z nim stworzona w jednym stwórczym akcie Boga⁵⁰⁴. A choć istnienie jest doskonałością istoty, to ono jest przez nią ograniczone i zdeterminowane, nie na odwrót, jak głosił Idzi⁵⁰⁵.

Za realnością różnicy między istotą a istnieniem przemawiają przede wszystkim następujące trzy argumenty:

- a) gdyby istota była tym samym co istnienie, wszystko byłoby Bogiem⁵⁰⁶;
- b) tylko Bóg istnieje sam z siebie, każdy inny byt ma rację swego bytu w czymś innym (w Bogu), a co za tym idzie, istota każdego bytu poza Bogiem nie zawiera w sobie z konieczności istnienia (istotowa przygodność bytu stworzonego)⁵⁰⁷;

498 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 235.

499 Tamże, s. 247.

500 W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 206 oraz T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 243: „(...) tale esse [sc. forma] est esse essentiae sive pars eius, sine qua res non habet intelligi.”

501 Stosunek Suttona do wielości istnień w bycie nie jest jasny. Zdaniem Seńki, jest to punkt, w którym Sutton pozostał pod wpływem teorii Idziego, dla którego istocie przysługiwała pewna aktualność poza tą nadawaną przez istnienie. Por. W. Seńko, *Ewolucja poglądów ...*, wyd. cyt., s. 203-204.

502 W. Seńko, *Trzy studia ...*, wyd. cyt., s. 206 oraz T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 243: „Est enim ipsum esse actualitas essentiae. (...) Ipsum esse comparatur ad essentiam sicut actus ad potentiam.”

503 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 254: „Esse non est praedicamentum per se, cum non sit essentia nec pars essentiae. (...) Erit ergo [esse] in praedicamento substantiae per reductionem.”

504 Tamże, s. 256: „Multo magis hoc est de essentia, quae ipsi esse non praexistit, sed simul cum eo una productione creatur. Res ergo composita ex esse et essentia tota a Deo per creationem producitur, ita tamen, quod in hoc toto producto aliquid est ut potentiale et recipiens, ut essentia, aliquid sicut actuale et receptum, sicut esse.”

505 T. Sutton, *Quaestio 26*, wyd. cyt., s. 730: „Oportet, quod habens essentiam sic participet esse, quia capit non totam perfectionem essendi, sed partem, in quantum esse limitatur per essentiam”.

506 T. Sutton, *Tractatus de esse et essentia*, wyd. cyt., s. 247: „Si essentia est idem realiter quod suum esse, id conveniet ipsi esse realiter, quod est proprium ipsius essentiae. (...) Sed essentia in quibusdam creaturis est quid subsistens (...) ergo sequitur (...) quod ipsum esse sit quid subsistens (...) et ex alia parte sequitur, quod ipsa essentia sit actus purus realiter. Hoc autem soli Deo habet convenire, non autem creaturae.”

507 Tamże, s. 256: „Quia tamen creatura per se non est productiva sui esse, nisi sibi semper adsit influxus divinus, inde est, quod creatura dicitur participare ipsum esse quasi rem sibi additam.”

- c) wreszcie argument z partycypacji, który stwierdza, iż wszystko, co w czymś uczestniczy, jest realnie różne od tego, w czym uczestniczy. Skoro istota przyjmując istnienie w akcie stwórczym uczestniczy w istnieniu (nie posiadając go w całości jak Bóg), musi być realnie od niego różna⁵⁰⁸.

Tym samym Sutton ukazuje głęboką zależność swojej myśli od teorii brata Tomasza, na którego zresztą bardzo często się powoływał.

6. Podsumowanie

Powyższa prezentacja kluczowych postaci sporu o różnicę realną niesie ze sobą kilka ważnych wniosków. Po pierwsze, obrońcy różnicy realnej, nawet jeśli byli bezpośrednimi uczniami św. Tomasza, nie musieli być tomistami. Z drugiej strony, wielu spośród tych, którzy za tomistów się uważali, odrzucało ten punkt nauki swego mistrza, głosząc różnicę czysto pojęciową lub jakąś formę stanowiska pośredniego (np. Hervaeus Natalis). Samo zagadnienie relacji istnienia do istoty związane jest z innymi elementami teorii metafizycznych, zwłaszcza z rozumieniem istoty, natury partycypacji oraz ze stanowiskiem na temat stworzenia. Dlatego też, w zależności od stanowiska w sprawie partycypacji, wewnętrznej struktury bytu stworzonego i natury jego relacji do stwórcy, analiza tych samych przykładów (tj. Słońca jako źródła światła w powietrzu lub natura relacji między tym, co oznaczają słowa „biegacz”, „bieg” i „biegać”) prowadzi do zupełnie różnych, wykluczających się nawzajem wniosków.

Z perspektywy historycznej interesujące jest, iż stanowisko św. Tomasza niezwykle szybko zostało przekształcone przez jego uczniów (z rzadkimi wyjątkami typu Tomasza Suttona) i w tak zmienionej postaci było prezentowane jako jego własne. Istnienie, w ferworze sporu na nowo zbliżyło się do istoty. Niejako esencjalizując się przez rzeczowy język debaty, traktowane było jako rzecz lub przypadłość, przez co oryginalne analizy istnienia jako wewnętrznego aktu bytu zostały zamienione na spór o możliwość dodania jakiejś rzeczy do istoty. W ten sposób dyskusja nad relacją istoty do istnienia wróciła do sporu między Awicenną,

⁵⁰⁸Tamże, s. 248: „Omne, quod participat aliquid, est aliud ab eo, quod participatur. (...) Si autem dicatur, quod essentia est idem realiter quod esse, impropriissime diceretur, quod essentia participet esse, nihil enim seipsum participat. Sed nihil est, quod ita proprie dicatur, sicut quod essentia participet esse.”

traktującym istnienie na wzór przypadłości, a Awerroesem, podtrzymującym redukcjonizm Arystotelesa. Metafizyka egzystencjalna Akwinaty przegrała konkurencję ze stanowiskami, z których sama się zrodziła i czerpała garściami: myślą Arystotelesa, Augustyna, Awerroesa i Awicenny.

Jak zobaczymy w rozdziale następnym współcześnie (pomimo wszelkich zmian w używanych pojęciach, argumentach, etc.) debata wciąż toczy się wokół istnienia rozumianego jako własność oraz rozważania tego, w jaki sposób dodaje ono (lub nie) coś do bytu.

Rozdział IV: Współczesna debata nad statusem istnienia

W niniejszym, ostatnim już rozdziale, wieńczącym historyczną prezentację próby niedeflacyjnego ujęcia istnienia jako czegoś w pewien sposób realnie różnego od samego bytu (czy raczej w samym bycie), przyjrzymy się współczesnej dyskusji na temat statusu istnienia. Zdominowana jest ona przez teorię, zgodnie z którą istnienie nie jest realną cechą, lecz tylko cechą cechy, a „... istnieje” jest predykatem II rzędu, czyli predykatem orzekanym nie o obiektach, lecz o własnościach obiektu. Przyjrzymy się autorom, którzy w świetle tej tezy interpretują i oceniają (krytycznie) myśl Akwinaty oraz filozofom, którzy inspirując się doktryną *esse* św. Tomasza, próbują bronić nieredukcyjnej analizy istnienia (przynajmniej w niektórych wypadkach).

Rozpocniemy od wyjaśnienia źródeł popularnej wśród filozofów opinii, iż istnienie nie jest realną cechą, „... istnieje” nie jest realnym predykatem orzekanym o indywiduach, a jedynie predykatem II rzędu. W tym celu przyjrzymy się krytyce twierdzeń o istnieniu dokonanej przez Hume'a i Kanta oraz autorom popularnych teorii na temat rozumienia istnienia (zwłaszcza na gruncie tzw. filozofii analitycznej), do których należą Gottlob Frege, Bertrand Russell oraz Willard Van Orman Quine. Omówimy główne zarzuty wobec tezy, iż istnienie jest realną własnością, zarzuty natury logicznej, poznawczej czy wreszcie semantycznej.

W kolejnym kroku przejdziemy do współczesnej interpretacji teorii Akwinaty, dokonanej przez Petera Geacha, brytyjskiego logika i filozofa analitycznego, w której skrytykował on teorię głoszącą, iż istnienie nie może być nigdy predykatem I rzędu. Następnie przybliżymy reprezentatywną krytykę metafizyki św. Tomasza z perspektywy filozofii analitycznej, dokonaną przez Anthony'ego Kenny'ego oraz próbę odpowiedzi na nią, której to podjął się Gyula Klima.

Wreszcie na sam koniec zaprezentowana zostanie jedna z najnowszych prób niedeflacyjnego myślenia o istnieniu, inspirowana myślą Akwinaty, której autorem jest inny filozof analityczny, Barry Miller.

1. Współczesne formy deflacionizmu odnośnie istnienia

Zacznijmy od przyjrzenia się dwóm istotnym koncepcjom, które wpłynęły na współczesne podejście do istnienia. David Hume (1711-1776) w swym *Traktacie o naturze ludzkiej* (ks. I, cz. II, rozdz. 6) zauważa:

Nie ma impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących; jest też oczywiste, że z tej świadomości powstaje najbardziej doskonała idea istnienia i najbardziej doskonałe przeświadczenie o istnieniu. Stąd możemy utworzyć dylemat, najbardziej jasny i konkluzywny, jaki można sobie wyobrazić, a mianowicie: skoro nigdy nie przypominamy sobie żadnej idei ani impresji, nie przypisując im istnienia, to idea istnienia musi bądź pochodzić z odrębnej impresji związanej z każdą percepcją czy przedmiotem naszej myśli, bądź też musi być dokładnie tożsama z ideą percepcji czy przedmiotu⁵⁰⁹.

W myśl metafizyki i epistemologii Hume'a⁵¹⁰, odpowiedź na powyższy dylemat może być tylko jedna:

Nie tylko nie ma żadnej odrębnej impresji, która by towarzyszyła każdej impresji i każdej idei, lecz nie myślę też, żeby były jakieś dwie odrębne impresje, które by były związane niepodzielnie. (...) Tak więc, choć każda impresja i każda idea, jaką sobie przypominamy, może być uważana za istniejącą, to przecież idea istnienia nie pochodzi z żadnej szczególnej impresji.

Idea istnienia tedy jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące. Myśleć po prostu o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie. **Ta idea, powiązana z ideą jakiegokolwiek rzeczy, nic do niej nie dodaje.** Cokolwiek sobie przedstawiamy, przedstawiamy sobie jako rzecz istniejącą. Każda idea, jaką podoba nam się utworzyć, jest ideą jakiegoś bytu; i ideą jakiegoś bytu jest każda idea, jaką się nam podoba utworzyć⁵¹¹.

Skoro istnienia nie można ująć w oddzielnej impresji, nie można go skonceptualizować, a nie da się go także wywieść z żadnego innego pojęcia, to ono samo nie może być niczym realnym i odrębnym⁵¹². Widzimy, iż Hume prezentuje

509 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005, s. 149.

510 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 11-12.

511 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt., s. 149-150.

512 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 141.

stanowisko podobne do Arystotelesa, Awerroesa, Gotfryda z Fontaines. Istnienie nie różni się w żaden realny sposób od samego bytu (w tym wypadku impresji), a ktokolwiek myśli inaczej, próbuje dowodzić czegoś niemożliwego. Istnienie ma zatem status uniwersalnej charakterystyki naszego poznania, zgodnie z którą cokolwiek poznajemy, poznajemy już jako istniejące. Jeśli nie dopuszczamy do tego, by możliwe było jednoczesne i powszechnie nierozłączne poznanie przedmiotu i jego istnienia, co postulował w swej myśli Akwinata, wtedy powinniśmy się zgodzić z redukcyjnym wnioskiem Hume'a⁵¹³.

W *Krytyce czystego rozumu* Immanuel Kant (1724-1804) podejmuje m.in. krytykę dowodów ontologicznych. Jednym z głównych argumentów za tym, iż dowody ontologiczne, wyprowadzające rzeczywiste istnienie Boga z samego pojęcia Boga są wadliwe, jest jego teza, iż: „'Istnienie' nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy”⁵¹⁴. Zdaniem Kanta myli się tu puste, beztreściowe orzeczenie logiczne, implicite zawarte w pojęciu, z realnym orzeczeniem, wzbogacającym treść podmiotu:

Na logiczne orzeczenie może nadawać się wszystko, co się chce, nawet podmiot można orzekać o nim samym. Logika bowiem abstrahuje od wszelkiej treści. Lecz określenie [podające własności] jest orzeczeniem, które się dołącza do pojęcia podmiotu i wzbogaca je. Musi więc nie być w nim zawarte uprzednio⁵¹⁵.

Orzeczenie istnienia jakiegoś przedmiotu jest dla Kanta tautologią, kiedy rozpatruje się je *a priori*, w oderwaniu od doświadczenia. Do pojęcia jakiejś rzeczy możemy dodać cechę istnienia, ale nic to nie zmieni. Gdy z kolei przechodzimy na poziom poznania empirycznego, sytuacja się zmienia, jak określa to sam Kant:

Gdyby mówiło się o przedmiocie zmysłów, to nie mógłbym pomieszać istnienia rzeczy z samym tylko pojęciem rzeczy. Przez pojęcie bowiem przedmiot jest pomyślany tylko jako zgodny z ogólnymi warunkami możliwego poznania empirycznego, a przez [jego] istnienie [rozumie się], że jest zawarty w zespole całkowitego doświadczenia⁵¹⁶.

Gilson zaznacza, iż w tym punkcie Kant zawdzięcza wiele lekturze Hume'a, który naprowadził go na odróżnienie analitycznego poznania apriorycznego, opartego

513 Dodajmy, że Humowska krytyka realności związków przyczynowo-skutkowych stoi w opozycji do stanowiska Akwinaty, który na realności relacji kauzalnych budował swą metafizykę egzystencjalną.

514 I. Kant (1957), *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, wyd. cyt., s. 339.

515 Tamże, s. 339.

516 Tamże, s. 342.

na zasadzie tożsamości, od poznania empirycznego, stwierdzającego istnienie pewnych faktów⁵¹⁷. Jak wskazuje Adam Nowaczyk, Kant zdaje się (nieświadomie) rozpoznawać tutaj powszechnie przyjmowaną dziś w logice tezę, iż istnienie jest elementem zarówno nazw generalnych (nawet nazw pustych), jak i nazw indywiduowych, wprowadzanych za pomocą deskrypcji⁵¹⁸. Zdania typu „Każdy przedmiot istnieje” lub „Nie ma przedmiotów nieistniejących” są tautologiami na gruncie logiki klasycznej⁵¹⁹.

Dlatego też Kant dodaje dalej:

Jeżeli przeto myślę o pewnej rzeczy, przez jakie i przez ile orzeczeń mi się podoba (nawet we wszechstronnym określeniu), to przez to, iż jeszcze dodam, że ta rzecz istnieje, nie dołącza się nic do rzeczy. (...) Jeżeli zaś nawet w pewnej rzeczy pomyślę sobie wszelką realność prócz jednej, to przez to, iż powiem, że rzecz obarczona tego rodzaju brakiem istnieje, nie dołącza się [do niej] owa brakująca realność, lecz istnieje ona obarczona właśnie tymże samym brakiem⁵²⁰.

Sam byt, rozważany po pierwsze jako możliwy, zawiera z definicji „całość swych orzeczników”, więc istnienie nic tu nie zmienia⁵²¹. A zatem istnienie nie może być czymś oderwanym (realnie) od przedmiotu, gdyż wtedy moglibyśmy mówić tylko o istnieniu, skoro tylko ono by istniało, nie zaś sam przedmiot, o którym je orzekamy. Skoro nie jest orzeczeniem realnym, pozostaje orzeczeniem logicznym: „W logicznym użyciu jest to jedynie *copula* w pewnym sądzie”⁵²². Od tej myśli już tylko krok do analiz Fregego⁵²³. Mimo wszystko, jak podkreśla Nowaczyk, stanowisko Kanta należy rozumieć nie w świetle logicznej analizy nazw generalnych czy indywiduowych, ale raczej w świetle jego teorii modalności, do których Kant zaliczał istnienie, możliwość i konieczność. Dlatego też, kiedy mówi o tym, iż istnienie nie jest realnym orzeczeniem, odnosi się to do tych oto słów:

Kategorie modalności odznaczają się tym, że jako określenie przedmiotu wcale nie wzbogacają pojęcia, do którego są dołączone jako orzeczenie, lecz wyrażają tylko stosunek [przedmiotu] do zdolności poznawczej. Nawet gdy pojęcie pewnej rzeczy jest już całkiem zupełne, mogą przecież w odniesieniu do tego przedmiotu zapytać, czy jest

517 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 146.

518 A. Nowaczyk, *Czy istnienie jest predykatem?*, *Kwartalnik Filozoficzny*, T. XXXII, Z. 1, 2004, s. 42-43.

519 Tamże, s. 38-39.

520 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, wyd. cyt., s. 341.

521 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 143.

522 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, wyd. cyt., s. 339.

523 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 13, É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 143-144.

tylko możliwy, czy także rzeczywisty, albo, jeżeli zachodzi to drugie, czy jest może nawet konieczny. Nie mam na myśli przez to żadnych dalszych określeń w samym przedmiocie, lecz tylko pytamy, w jakim stosunku pozostaje on (wraz ze wszystkimi swymi określeniami) do intelektu i jego empirycznego użycia, do empirycznej władzy rozpoznawania i do rozumu (w jego zastosowaniu do doświadczenia)⁵²⁴.

Powyższy fragment wyjaśnia wiele na temat istnienia w ujęciu Kanta, rozjaśnia także przykład ze stoma talarami. Sto talarów możliwych oraz sto talarów istniejących oznacza dokładnie to samo, różny jest tylko stosunek intelektu do obu przypadków⁵²⁵. Trzeba podkreślić, iż nie chodzi tu o partykularny intelekt poszczególnych ludzi (wtedy byłoby tak, jak się komu wydaje), lecz o kantowskie *Verstand*, czyli czysty intelekt. Istnienie, ujmowane przez niego jako orzeczenie logiczne opisujące relację do intelektu nie jest realną własnością rzeczy, gdyż zdefiniowane może być tylko w odniesieniu do intelektu⁵²⁶. Na gruncie ontologii Kanta, w której uniwersum stanowią przedmioty możliwe, z formalnego punktu widzenia istnienie jest predykatem wyróżniającym podzbiór przedmiotów rzeczywistych. Z uwagi na to Nowaczyk stawia tezę, iż to nie istnienie jest tu problemem, lecz kwestia modalności, zwłaszcza możliwości posługiwania się modalnościami *de re*⁵²⁷. Jak podkreśla Gilson, choć ujęcie Kanta jest oryginalne, nie jest ono zupełnie nowe, gdyż już w myśli Dunsza Szkota czy Suareza istnienie jest modusem bycia, zaś u filozofa z Królewca staje się już tylko modalnością sądu⁵²⁸.

Widzimy zatem, iż zarówno Hume, jak i Kant, traktowali tezę o istnieniu realnie różnym od tego, czemu przysługuje, jako nonsensowną, gdyż wtedy samo musiałoby być jakąś cechą (rzeczą), którą oczywiście nie jest (na poziomie bytów codziennie przez nas doświadczanych). Jak zauważa Gilson, zbliżają się do samego istnienia jako takiego, w tym przynajmniej sensie, iż nie jest ono jakąś zwykłą cechą⁵²⁹. Co więcej, krytyka kantowska skierowana przeciwko dogmatycznej metafizyce jest krytyką systemu Wolffa (inspirowanego myślą Suareza), opartego

524 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957, s. 387-388.

525 A. Nowaczyk, *Czy istnienie ...*, wyd. cyt., s. 49. Por. także É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 144 oraz s. 149-150.

526 Tamże, s. 50-51.

527 Tamże, s. 51; Nowaczyk stwierdza wręcz: „Pytanie, czy istnienie jest predykatem, nie jest poważnym problemem filozoficznym. Można je rozstrzygać drogą arbitralnej konwencji, która sprecyzuje obiegowe pojęcie własności, które jest w pewnym stopniu nieokreślone.”

528 É. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., s. 145, 150; Gilson dodaje (s. 145) z przekąsem, iż „myśl Kanta jest tu prawdziwie oryginalna tylko w zestawieniu z własną jego znajomością historii filozofii.”

529 Tamże, s. 143.

na awicenniańskiej metafizyce, w której to istota powszechna pozostaje neutralna egzystencjalnie, gdy rozpatruje się ją z punktu widzenia możliwości. Już na jej gruncie istnienie jest tylko dopełnieniem możliwości⁵³⁰. Co więcej, w myśli Awicenny jakakolwiek analiza pojęcia istoty bytów skończonych nie mówi nic o jej (nie)istnieniu⁵³¹.

Dla współczesnej teorii istnienia najważniejsze okazały się analizy Gottloba Fregego (1848-1925), związane z rozwijaną przez niego logiką. Odróżniał on cztery sposoby użycia słowa „jest”:

- „jest” predykcji, np. „Sokrates jest mądry”, przedstawiane w logicznym zapisie jako mądry (Sokrates), tzn. $M(x)$;
- „jest” egzystencjalne, np. „Sokrates jest” lub „Istnieją słonie”, przedstawiane w logicznym zapisie jako $(\exists x)(x=\text{Sokrates})$ oraz $(\exists x)(x \text{ jest słoniem})$;
- „jest” inkluzji, np. „Słoń jest ssakiem”, przedstawiane w logicznym zapisie jako $(x)(\text{słoń}(x) \supset \text{ssak}(x))$;
- „jest” identyczności np. „Tuliusz jest Ciceronem”, przedstawiane w logicznym zapisie jako $\text{Tuliusz}=\text{Cyceron}$ ⁵³².

Z uwagi na to, że „jest” inkluzji można zredukować do „jest” identyczności, mówi się o trychotomii Fregego, w skład której wchodzi „jest” predykcji, „jest” egzystencji oraz „jest” identyczności⁵³³. Czasownik „być” jest z uwagi na to wieloznaczny, a przez to niezwykle kłopotliwy, co zdaniem np. Russella było źródłem ogromnego i niepotrzebnego zamieszania w filozofii. Przypomnijmy, że w opinii św. Tomasza „jest” nie jest wieloznaczne, lecz analogiczne. Do innych, ciekawych wniosków dochodzi Jerzy Perzanowski, analizując kilkanaście różnych użycí słowa „jest”. Podsumowuje je twierdzeniem, iż nie jest to słowo po prostu wieloznaczne, lecz kategoriałnie wieloznaczne. W związku z tym zauważa, iż:

Nie ma wielu znaczeń słowa „jest”; jest wiele jego odmian! (...) Nie jest ani słowem zbędnym, ani wyłącznie pomocniczym. Wartość jego nie wyczerpuje się w użyteczności.

⁵³⁰Tamże, s. 139-140.

⁵³¹Tamże, s. 145.

⁵³²B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 3.

⁵³³Jak zauważa Weidemann, św. Tomasz odróżniał „jest” identyczności (*per modum identitatis*) od „jest” predykcji. Mimo wszystko, uważa on, iż Akwinata postulował raczej dychotomię orzekania istnienia (a nie trychotomię jak Frege), opisaną w trakcie analizy *De potentia* w drugim rozdziale, w ramach której nie mówimy o zupełnie różnych znaczeniach, ale o orzekaniu analogicznym, H. Weidemann, *The Logic of Being ...*, wyd. cyt., s. 79. Szersze porównanie trychotomii Fregego z dychotomią Akwinaty: tamże, s. 82-85.

Wartość ta w dużej mierze leży w jego otwartości na dointerpretowanie. „Jest” jest jednym z podstawowych słów pobudzających myśli, dających do myślenia⁵³⁴.

Wróćmy do myśli Fregego, skupiając się na analizie użycia egzystencjalnego. W tekście *Die Grundlagen der Arithmetik* (§53) padają znamienne słowa: „Stwierdzenie istnienia to przecież nic innego, jak zaprzeczenie liczebności zerowej”⁵³⁵. W opinii Fregego istnienie jest predykatem, choć specyficznym, tzn. predykatem II rzędu. Predykaty rzędu I to takie, które orzekamy o obiekcie, wyrażają przysługujące mu własności, jak np. w zdaniu „Sokrates jest mądry.” Z kolei predykaty rzędu wyższego nie są charakterystyką samego przedmiotu, lecz orzeka się je o cesze, dlatego też mówi się, iż wyrażają one cechę cechy, jak np. w zdaniu „Mądrość jest rzadka”, w którym twierdzi się, iż cecha mądrości występuje rzadko. Ogólną cechą tego typu predykatów jest to, iż mogą podlegać dopełnieniu „przez dodanie wyrażenia oznaczającego pojęcie pierwszego stopnia – oznaczające rodzaj rzeczy”⁵³⁶. Jak zauważa Frege w pracy *Pojęcie i przedmiot*:

Istnienie nazywam własnością pojęcia. Jak to trzeba rozumieć, pokaże najlepiej przykład. W zdaniu „istnieje przynajmniej jeden pierwiastek kwadratowy z 4” orzeka się coś nie o liczbie 2, ani o liczbie -2, lecz o pewnym pojęciu, mianowicie o pojęciu „pierwiastka kwadratowego z 4”: że nie jest puste. (...) Można to rozumieć tak, że wyraża się tam podpadanie jednego pojęcia pod drugie, wyższe⁵³⁷.

A zatem w zdaniach, w których orzeka się istnienie, np. „Sokrates istnieje”, istnienie nie jest własnością Sokratesa-obiektu, lecz pewnej cechy: własność bycia Sokratesem jest spełniona przez jakiś obiekt, co formalnie wyraża się poprzez kwantyfikator egzystencjalny jako: $(\exists x)(x=\text{Socrates})$. Orzekając istnienie, stwierdzamy, iż więcej niż zero obiektów podpada pod jakieś pojęcie I rzędu. Mamy zatem predykat I rzędu ($_$ jest identyczny z Sokratesem) złożony z predykatem II rzędu $(\exists x)(x_)$, co w sumie daje $(\exists x)(x \text{ jest identyczny z Sokratesem})$ ⁵³⁸. Nie mówimy nic o Sokratesie, lecz o własności bycia identycznym z Sokratesem.

Miller podsumowuje powyższą teorię w dwóch punktach. Na poziomie ontologii koncepcja Fregego głosi, iż nie ma miejsca dla istnienia jako własności

534 J. Perzanowski, *Byt*, w: *Studia filozoficzne*, 6-7, 1988, s. 75.

535 G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1977, s. 12.

536 P. Geach, *Frege*, w: G. M. Anscombe & P. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 190.

537 G. Frege, *Pisma semantyczne*, wyd. cyt., s. 53-54.

538 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 7-8.

I rzędu, przysługującej bezpośrednio podmiotowi. Gdy orzekamy istnienie, nawet w przypadku indywiduów, nie mówimy nic o nich, ale raczej twierdzimy coś o nazwie własnej (że jest spełniona), lub o własności bycia identycznym z danym obiektem. Po drugie, na poziomie logiki nie ma miejsca dla predykatu '... istnieje' jako predykatu I rzędu, zawsze należy orzekanie istnienia interpretować jako predykat rzędu II⁵³⁹. Analiza Fregego okazała się niezwykle wpływowa, przyjmowało i rozwijało ją bardzo wielu filozofów współczesnych, m.in. B. Russell, W. V. O. Quine, M. Dummett, C. J. F. Williams, A. Kenny.

Możemy w tym miejscu zapytać, jakie motywacje stoją za powszechną akceptacją powyższej teorii? Czy predykat „... istnieje” może być predykatem I rzędu, choćby w przypadku orzekania go o indywiduach, takich jak Sokrates? W opinii wielu filozofów współczesnych nie może. Jeśli przyjmiemy, iż istnienie orzekane o indywiduach jest predykatem I rzędu, wkleamy się w akceptację nonsensu uważania istnienia za zwykłą własność oraz w paradoksy związane z negatywnymi sędami egzystencjalnymi.

Ciekawy obraz tego stanowiska dał David Londey, gdy zaprosił do tego, by wyobrazić sobie absurdalność pasterza owiec, który codziennie sprawdza podległe mu stado po to, by oddzielić istniejące owce od nieistniejących, szukając znaku (stygmatu) istnienia (bycia)⁵⁴⁰.

Jeszcze bardziej kłopotliwe okazują się paradoksy związane z negatywnymi sędami egzystencjalnymi. Jeśli „... istnieje” jest predykatem, wtedy jego negacja także powinna nim być. Jeżeli „... nie istnieje” jest predykatem, wtedy w zdaniu „Jednorożce nie istnieją”, „jest” orzekamy o jednoroźcu. Ale coś może być orzekane o jednorożcach tylko o tyle, o ile istnieją. Podobnie w przypadku pozostałych negatywnych sądów egzystencjalnych: „... nie istnieje” może być orzekane tylko o tym, co (jakkolwiek) istnieje. O ile w przypadku jednorożców problem nie wydaje się bardzo poważny, o tyle w przypadku sądu „Sokrates nie istnieje” sprawa wydaje się bardziej kłopotliwa. Choć można o nim prawdziwie orzec, że był filozofem, Grekiem etc. jak orzec nieistnienie o obiekcie, którego nie ma? Jak próbował pokazać Prior, odwołanie się do różnicy w czasie (nie ma go teraz, ale przecież kiedyś był) niewiele tu zmienia⁵⁴¹.

539 Tamże, s. 8-9.

540 D.G. Londey, *Existence, Philosophia Arhusiensis*, No. I, 1970, s. 3. Zauważmy, iż wraca tutaj traktowanie istnienia jako jakiejś samodzielnej rzeczy, bytu.

541 Por. A. N. Prior, *Identifiable Individuals*, w: (tegoż) *Papers on Time and Tense*, Oxford: Clarendon

Jak zauważa Tadeusz Czeżowski, nawet w przypadku pozytywnych sądów egzystencjalnych wydaje się, iż mamy do czynienia z błędnym kołem:

Po pierwsze, aby cokolwiek orzec o indywiduum, trzeba je nazwać imieniem własnym, aby zaś je imieniem własnym nazwać, trzeba je wskazać, wskazać zaś można tylko to, co się spostrzegło – a więc czego istnienie już stwierdzono w spostrzeżeniu. Po drugie, aby o indywiduum cokolwiek (tzn. również istnienie) móc prawdziwie orzec, trzeba z góry założyć, że ono istnieje, gdyż prawdziwie orzeka się tylko o tym, co istnieje⁵⁴².

Zauważa on, iż sposobem na poradzenie sobie z tymi paradoksami jest właśnie zaakceptowanie analizy Fregowskiej. Twierdzi zatem, iż „pojęcie istnienia uznać musimy za pierwotne; występuje ono w kwantyfikatorze szczegółowym i służy do zdefiniowania niepustości nazwy generalnej”⁵⁴³.

W związku z powyższymi kłopotami nieuniknione wydaje się przyjęcie jednej z wersji koncepcji, w ramach której „... istnieje” traktować będziemy jako predykatu II rzędu. W wydaniu Russella przedstawić ją można w postaci:

- a) „... istnieje” jest zawsze predykatem II rzędu, nigdy I.
- b) Istnienie jest zawsze własnością funkcji propozycjonalnej, nigdy własnością indywiduum.

Generalne sądy egzystencjalne typu „Jednorożce istnieją” po analizie dają: „propozycjonalna funkcja '... jest jednorożcem' jest spełniona przynajmniej raz”, tzn. „ $(\exists x)(x \text{ jest jednorożcem})$ ”. Podobnie jednostkowe sądy egzystencjalne typu „Sokrates istnieje” mogą zostać poddane takiej analizie. Imię własne „Sokrates” jest charakteryzowane jako skrót deskrypcji określonej (np. nauczyciel Platona, mąż Ksantypy, wypił cykutę etc.). Wtedy dostajemy: „dokładniej jedno coś jest nauczycielem Platona $\wedge$...” lub „funkcja propozycjonalna '... jest nauczycielem Platona' jest spełniona tylko raz”, tzn. $(\exists x)[F_x \wedge (y)(F_y \Rightarrow x=y)]$ gdzie F_x oznacza „jest nauczycielem Platona”. W ten sposób wszystkie jednostkowe sądy egzystencjalne zostają sprowadzone do generalnych (ogólnych), a sam predykat „... istnieje” stabilizuje się na poziomie II rzędu. Pomysł Quine'a, by wyrażenie typu „pegaz istnieje” rozumieć jako „pegazuje”⁵⁴⁴ opiera się na podobnej próbie eliminacji imion

Press 1968, s. 77.

542 T. Czeżowski, *O indywiduach oraz istnieniu*, w: *Szkice Filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1964, s. 19. Przeciwno tego rodzaju argumentom ciekawie argumentuje Mackie, por. J. L. Mackie, *The Riddle of Existence*, w: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* Vol. 50, 1976, s. 248-249.

543 Tamże, s. 20.

544 W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: (tegoż) *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz,

własnych i „przekształceniu” ich w specyficzne własności. Quine w słynnym tekście *O tym, co istnieje* zaproponował analizę zdania „Sokrates istnieje” w postaci „coś sokratyzuje”, w której to rozwinął rolę identyczności jako warunku istnienia. Swą koncepcję Quine aplikował do przypadków, dla których trudno byłoby nam zidentyfikować odpowiednią deskrypcję, będącą znaczeniem danej nazwy. Zauważa zatem:

Gdyby pojęcie Pegaza było tak niejasne lub pierwotne, że nie nasuwałby się nam żaden prosty przekład tego słowa na zwrot opisowy, to zawsze moglibyśmy uciec się do następującego, sztucznego i pozornie trywialnego wybiegu: odwołać się do *ex hypothesi* nieanalizowalnego, niesprowadzalnego atrybutu *bycia Pegazem*, przyjmując dla wyrażenia go czasownik „jest-Pegazem” lub „pegazuje”⁵⁴⁵.

Dalej wprost zaznacza, iż mówiąc o istnieniu, nie odnosimy się do przedmiotu, lecz do pewnej własności. Uzyskujemy wtedy przekonanie, że „własność pegazowania jest egzemplifikowana przynajmniej raz”. Zamiast mówić o własności indywiduum, mówimy o egzemplifikacji własności⁵⁴⁶. Dlatego też kilka stron dalej może twierdzić:

Wszystko, co można powiedzieć używając nazw, można też powiedzieć w języku, w którym nazwy w ogóle nie występują. Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych⁵⁴⁷.

W ten sposób pojęcie istnienia zostaje sprowadzone do kwantyfikacji i orzekania identyczności⁵⁴⁸. Predykat „... istnieje” nieodwołalnie zostaje przeniesiony na poziom predykatów rzędu wyższego niż jeden⁵⁴⁹.

Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 18.

545 W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje*, wyd. cyt., s. 18.

546 B. Miller, 'Exist' and Existence, *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 2, 1986, s. 243-246.

547 W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje*, wyd. cyt., s. 25.

548 S. Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*, wyd. cyt., s. 100.

549 W tym samym duchu pozostaje także analiza Perzanowskiego, który w trakcie analizy różnych sensów czasownika „jest”, dochodząc do sensu egzystencjalnego, zauważa: „(10/11) JEST EGZYSTENCJALNO-BYTOWE dopuszczające podwójne czytanie: S istnieje, S jest. Oba typy orzeczeń zwykle redukowalne są do innych orzeczeń. Redukcje takowe, odpowiednio rozbudowane, zwane są teoriami bytu, bądź teoriami istnienia. W tym ostatnim przypadku oznajmienie „S istnieje” formalizowane jest na jeden z trzech sposobów: albo atrybucyjnie – E[S], albo predykacyjnie – E(S), albo kwantyfikatorsko, z odwołaniem się do orzeczenia tożsamości nazwowej: $\exists x (x=S)$. Możliwe jest, choć z uwagi na pochodność orzeczeń egzystencjalnych rzadko spotykane, stanowisko antyredukjonistyczne – głoszące autonomiczność i ontyczną pierwotność orzekania egzystencjalnego.” Poddaje on krytyce, podobnie jak Quine, atrybucyjne i predykacyjne próby formalizacji, podkreślając właściwości formalizacji opartej o kwantifikator egzystencjalny. Por. J. Perzanowski, *Byt*, wyd. cyt., s. 71.

2. Peter Geach: współczesny dialog z teorią Akwinaty

Jednym z współczesnych filozofów, którzy sprzeciwili się temu, iż istnienie zawsze jest tylko cechą cechy, a „... istnieje” tylko predykatem II rzędu, jest Peter Geach. O dziwo, jego sprzeciw źródła ma z jednej strony w myśli św. Tomasza z Akwinu, z drugiej zaś w myśli Fregego. W tym miejscu chciałbym przedstawić pokrótce niecodzienną analizę teorii istnienia Akwinaty, której autorem jest właśnie Geach, a która to przyczyniła się do zainteresowania filozofów analitycznych myślą Doktora Anielskiego. Jego prace inspirowały również współczesny spór o rozumienie istnienia i predykatu „... istnieje”. Na gruncie swojej interpretacji metafizyki Akwinaty Geach stara się obalić powszechne *dictum* Fregego-Rusella: „Istnienie jest (tylko) predykatem II rzędu”.

Po pierwsze, musimy przyjrzeć się analizom teorii *esse* św. Tomasza, które Geach zawarł w artykule *Form and Existence* oraz w rozdziale poświęconym Akwinacie z książki *Trzej filozofowie*. Tematem wspomnianego artykułu jest *esse*, akt istnienia, rozumiany również jako to, przez co rzecz jest (*quo aliquid est*)⁵⁵⁰. Jak zauważa Geach, Akwinata używał konstrukcji z *quo* do wyrażania predykatów, np. *quo Socrates albus est* (to, przez co Sokrates jest biały) wyraża predykat, oznaczający cechę *albedo Socratis* (biel Sokratesa)⁵⁵¹. Konstrukcje tego typu były przez niego używane do oznaczenia form. W opinii Geacha, różnica między indywiduum a formą, która do niego przynależy, na poziomie logiki jest różnicą między podmiotem a predykatem⁵⁵². Predykaty logiczne za czymś stoją, co więcej, są prawdziwe lub fałszywe o rzeczach⁵⁵³. Następnie Geach rozważa stosunek elementów predykatu logicznego do zagadnienia wielości. Zauważa, iż wielość nie

550 P. Geach, *Form and Existence*, w: *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, (ed.) A. Kenny, Macmillan, London-Melbourne 1970, s. 29.

551 Tamże, s. 29.

552 Tamże, s. 30. Por. uwagi św. Tomasza na ten temat w ST Ia q. 13, a. 12, co.: „(...) W każdym prawdziwym zdaniu twierdzącym podmiot i orzecznik muszą w rzeczywistości w jakiś sposób oznaczać to samo, ale pojęciowo co innego. (...) Także w zdaniach, w których orzeka się tę samą rzecz o tej samej rzeczy, mamy do czynienia z identyczną prawdziwością, ponieważ intelekt przenosi na podłoże to, co twierdzi o podmiocie, a to, co twierdzi o orzeczniku, przenosi na naturę formy tkwiącej w podłożu. Zgodnie z tym powiada się, że orzecznik rozumie się formalnie, a podmioty materialnie. Rozmaitości pojęciowej odpowiada natomiast wielość orzecznika i podmiotu, a identyczność rzeczy intelekt oznacza za pomocą połączenia.” Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 198.

553 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 31.

dotyczy indywiduum, można ją przypisać tylko wspólnej naturze (*Non enim potest in intellectum cadere pluralitas huius individui*)⁵⁵⁴. Dla św. Tomasza formy są tym, co odpowiada *in rebus* logicznemu predykatowi, może więc spójnie utrzymywać, iż to formy jako takie mogą być zwielokrotnione („Forma natomiast w stopniu, w jakim jest sama z siebie, jeśli tylko nic nie przeszkadza, może być przyjmowana przez wiele podmiotów”⁵⁵⁵; „forma wzięta sama w sobie jest wspólna wielu jednostkom.” Akwinata podkreśla tu, iż istnienie jest czymś najbardziej formalnym⁵⁵⁶). Geach zauważa tutaj, iż podobne myśli wyraża Frege. Twierdzi on bowiem, iż jest pewna fundamentalna różnica w rzeczy, której odpowiada różnica logiczna między podmiotem a predykatem, a mianowicie różnica między obiektem (*Gegenstand*) a pojęciem (*Begriff*). Frege traktował pojęcie niezwykle podobnie do tego, jak formę traktował Akwinata. Obiekt jest wyłącznie jednostkowy, pojęcie zaś może być orzekane o wielu, będąc czymś obiektywnym, niezależnym od ludzkiej myśli (odrzucał tym samym konceptualizm)⁵⁵⁷. W świetle tych rozważań staje się jasne, iż różnica między indywiduum a formą jest wyraźna i ostra, nie można sensownie orzekać o jednym tego, co można o drugim. Z uwagi na to należy odrzucić platonizm w stosunku do form, nie można bowiem powiedzieć, że forma jest jakimś indywiduum, sama w sobie nie jest ani jakimś jednym bytem, ani wieloma, jest jedynie w możliwości do bycia formą wielu indywiduów⁵⁵⁸. Język nas łudzi, kiedy prezentuje nam nazwy własności, które wyrażamy w predykanie, jako imiona własne jakiegoś czegoś, przez co nietrudno wpaść w pułapkę myślenia o formach (ideach) jako o jakichś rzeczach (wpadł w nią Frege)⁵⁵⁹. Już w tym miejscu widać, iż interpretacja Geacha jest bliska myśli Akwinaty, w ramach której istnienie jest czymś najbardziej formalnym w bycie, nie może ono bowiem być w nim jakąś rzeczą, przedmiotem. Co więcej, żadne cechy (przypadłości, formy) nie są samodzielnymi bytami, rzeczami, lecz raczej składnikami bytu. Wracając do różnicy realnej, ani istota, ani istnienie nie są rzeczami. Jest nią tylko całość, złożony z nich byt. Geach za Akwinatą wskazuje na to, w jaki prosty sposób można unikać pułapki platonizmu: wystarczy przy rzeczowniku abstrakcyjnym, będącym nazwą własności,

554 Tamże, s. 32. ST Ia q. 13, a. 9, co.

555 Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 48, ST Ia q. 3, a. 2 ad 3.

556 Tamże, s. 90, ST Ia q. 7, a. 1, co.

557 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 33.

558 Tamże, s. 33. W tej kwestii św. Tomasz powtarzał teorię Awicenny, dla którego człowieczeństwo samo w sobie nie było ani czymś jednym, ani wieloma, choć mogło być orzekane o wielu.

559 Tamże, s. 34. Por. G. Frege, *Pisma semantyczne*, wyd. cyt., s. 51.

dodawać odniesienie do podmiotu, którego jest własnością, np. mądrość Sokratesa⁵⁶⁰.

W kontekście wyżej przedstawionej teorii predykatów, zgodnie z którą orzeka się je o indywiduach, pojawia się problem z orzekaniem istnienia. Wyrażenie „to, przez co jakieś indywiduum x jest (istnieje)”, o ile nie jest orzekane o indywiduum, staje się bezsensowne⁵⁶¹. Ale w świetle przedstawionych w pierwszej części tego rozdziału rozważań, istnienia nie orzeka się o indywiduach. Z uwagi na pewne paradoksy z orzekaniem i negowaniem istnienia, uważa się często, iż nie może ono być orzekane o indywiduach. W odpowiedzi na to Geach deklaruje: „Myślę, że traktowanie wszystkich zdań egzystencjalnych jako posiadających ten sam logiczny status jest wielkim błędem”⁵⁶². Twierdzi on, iż istnienie orzekać możemy na trzy różne sposoby nawet o rzeczach tego samego rodzaju np. o żyjących istotach. Rozpatrzmy trzy przypadki negatywnych sądów egzystencjalnych:

- A) Nie ma takiego czegoś jak Cerber; Cerber nie istnieje, nie jest rzeczywisty.
- B) Nie ma takiego czegoś jak smok; smoki nie istnieją.
- C) Nie ma Józefa i nie ma Symeona⁵⁶³.

Z uwagi na to, że słowa takie jak Cerber, w opinii Geacha, jedynie symulują nazwy własne, istnienie w zdaniach typu A) nie jest predykatem I rzędu (nawet w odniesieniu do słowa „Cerber”)⁵⁶⁴. W zdaniach typu B) nie posługujemy się nawet imieniem własnym, lecz pewną nazwą ogólną. Mówiąc, że smoki nie istnieją, stwierdzamy jedynie, zgodnie z analizą Fregego i Russella, że pojęcie smoka nie jest egzemplifikowane w rzeczywistości, zbiór smoków rzeczywistych jest pusty⁵⁶⁵. Geach zauważa, iż to zdania typu B) (w postaci afirmacji lub negacji) są

560P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 35. Por. także dalsze uwagi na temat tego, w jaki sposób wyrażać to, co orzekamy w predykacie, na stronach 36-41.

561 Tamże, s. 41.

562 Tamże, s. 43, „I think it is a great mistake to treat all existential propositions as having the same logical status.”

563 Tamże, s. 43.

564 Tamże, s. 44.

565 Tamże, s. 44. Geach ciekawie wyjaśnia tutaj różnicę między zdaniami typu A a zdaniami typu B: „The difference between A and B propositions may perhaps come out better if I shift to another pair of examples. A certain astronomer claimed to have identified an intra-Mercurian planet, which he christened 'Vulcan'. His claim was not substantiated; and a modern astronomer would accordingly say 'Vulcan did not exist' (an A proposition); he would also say 'So far as we know, an intra-Mercurian planet does not exist' (a B proposition). Now the force of the A proposition is to deprecate the premature introduction of the term 'Vulcan' into astronomical discourse; but in the B proposition the astronomer does not deprecate the use of the term 'intra-Mercurian planet', but himself uses that term to make a scientific remark. He is not, however, using the term as a name, as a subject of predication, but as a logical predicate. 'There is no intra-Mercurian planet' means 'nothing at all is an intra-Mercurian planet'. (Similarly, the affirmative B proposition

odповідzią na pytanie św. Tomasza *an est?*, czy jest coś takiego? Na początku swej twórczości to właśnie w oparciu o różnicę w odpowiedzi na pytania *an est* (czy jest) oraz *quid est* (czym jest) Doktor Anielski wyjaśniał swą doktrynę *esse* jako aktu istnienia realnie różnego od aktualizowanej istoty⁵⁶⁶. Jednakże później, w opinii Geacha, Akwinata zauważył, iż zdania typu „Człowiek jest”, „F jest”, nie orzekają zaktualizowania o F, ale orzekają F-owość o czymś, stwierdzają, iż coś jest F. Tak np. mówiąc, że ślepotą lub złem jest, nie nadajemy złu lub ślepotie aktualnego istnienia, ale zauważamy, że jakieś rzeczy mają jakieś braki (brak wzroku lub brak dobra)⁵⁶⁷. A zatem orzekanie istnienia w odpowiedzi na pytanie *an est?* Geach wiąże z omawianym już wcześniej powiązaniem istnienia z orzekaniem prawdy u św. Tomasza. W związku z tym, kiedy twierdzimy, iż Bóg istnieje, nie mówimy o Bogu, o Jego istocie, ale orzekamy o czymś, o jakimś x, termin Bóg, tzn. „Bóg istnieje” znaczy „Coś jest Bogiem”⁵⁶⁸. Tak więc słowo „Bóg” nie jest nazwą własną, lecz pewnym terminem ogólnym, pojęciem. Tylko wtedy pytanie o to, czy jest jeden lub więcej Bogów, ma sens⁵⁶⁹. Dlatego też, choć istnienie i istota zdaniem Akwinaty są w Bogu tożsame, możemy orzekać Jego istnienie, wciąż nie wiedząc jednak czym On jest sam w sobie. Dla ukazania tej myśli, Geach tworzy znany, krótki dialog między teistą i ateistą:

Teista: Istnieje Bóg.

Ateista: Tak mówisz ty. Lecz jakiego rodzaju bytem jest ten twój Bóg?

Teista: Dlaczego pytasz, przecież już ci powiedziałem! Istnieje Bóg; oto czym jest Bóg⁵⁷⁰!

Dla św. Tomasza wiedza o istnieniu Boga nie była tożsama z pełną wiedzą o *esse* i istocie Boga, których poznanie w tym życiu jest dla nas nieosiągalne⁵⁷¹. W doktrynie *esse* Akwinaty nie chodzi więc o to, co wyrażamy, mówiąc, że coś istnieje (w sensie generalnym, tzn. nie chodzi o to, iż reprezentanci jakiegoś rodzaju tworzą zbiór niepusty). Orzekając istnienie, możemy także mówić, iż coś teraz

'there is a hairless cat' means 'something or other is a hairless cat'.) Now the use of a logical predicate in general does not commit you to allowing that there is something it applies to; it does so commit you if you make an affirmative assertion with that as the predicate, but not if. e.g., you use the predicate negatively or in the antecedent or consequent of a hypothetical." Tamże, s. 44-45.

566 P. Geach, *Akwinata*, w: G. M. Anscombe & P. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 114.

567 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 45, por. ST Ia q. 48, a. 2 ad 2.

568 Tamże, s. 45, por. także P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 115. Por. ST Ia q. 3, a. 4 ad 2.

569 Por. ST Ia q. 11, a. 3.

570 P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 115.

571 Tamże, s. 115.

faktycznie istnieje, jest aktualne (niezależnie od cech, przynależności gatunkowej, etc.)⁵⁷².

Rozpatrzmy zdania typu C). Wydaje się, iż biblijny Jakub, wypowiadając cytowane zdanie, nie mówił o użyciu imion lub o egzemplifikacji jakiegoś pojęcia, lecz mówił o swoich synach. W tego typu zdaniach, zdaniem Geacha, mamy do czynienia z orzekaniem istnienia o indywiduach (*We have here a sense of „is” or „exist” that seems to me to be certainly a genuine predicate of individuals*)⁵⁷³. W zdaniach tego typu mówimy o aktualnej rzeczywistości, o tym, iż coś zaczyna istnieć, trwa, przestaje istnieć, lub o tym, iż jakaś rzecz jest wprowadzana lub podtrzymywana w bycie przez inną⁵⁷⁴. To, iż w zdaniach typu A i B istnienie nie jest predykatem I rzędu, nie mówi nic o zdaniach typu C. Zastanówmy się, czy rzeczywiście, gdy w zdaniu C mówimy, że nie ma *x*-a, możemy twierdzić prawdę, choć wtedy nie ma obiektu, do którego mógłby się nasz predykat odnosić. Geach odpowiada na ten zarzut stosownym cytatem z *Dociekań Filozoficznych* Wittgensteina (§40):

Jest rzeczą ważną, by skonstatować, że wyrazu „znaczenie” używa się wbrew językowi, jeżeli oznacza się nim rzecz, która słowu „odpowiada”. Myli się bowiem wtedy znaczenie nazwy z jej *nosicielem*. Gdy umiera pan N. N., to powiadamy, że umiera nosiciel imienia, a nie, że umiera znaczenie imienia. Powiedzenie czegoś takiego byłoby niedorzecznością, bo gdyby nazwa przestawała mieć znaczenie, to powiedzenie: „Pan N. N. zmarł” nie miałoby sensu⁵⁷⁵.

Oznacza to, iż nazwy własne, o ile w ogóle istnieją, są bardziej trwałe niż ich nosiciel, pozostając poza czasem (*names are tensless*)⁵⁷⁶. Jeżeli tak, to paradoks referencji w przypadku negatywnych sądów egzystencjalnych o indywiduach znika⁵⁷⁷. Zdaniem Geacha to właśnie ten typ orzeczeń istnienia, odnoszący się

572 Tamże, s. 116.

573 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 46. Dalej dodaje: „the sense of 'exist' in which one says that an individual came to exist, still exists, no longer exists, etc.; the sense of 'to be' in which God says of himself 'I am who am' (i.e. 'I am who is'), or in which Homer spoke of the Gods who ever are, *aien eontes*.”

574 P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 117.

575 L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 33.

576 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 47.

577 Klima zauważa, iż na problem z referencją nazw rzeczy, których już nie ma, zwracali uwagę już myśliciele średniowieczni, wśród nich wielcy nominaliści XIV wieku (albo mniej czy bardziej zasadnie za nominalistów uchodzący), jak Ockham czy Buridan. Ich wnioski pokrywają się z tezami Wittgensteina i Geacha. Klima cytuje tekst Buridana: „(...) we should note that we can think of things without any difference of time and think of past or future things as well as

do indywiduów, jest adekwatny dla zrozumienia teorii *esse* jako aktu istnienia.

Istnienie w sensie C jest zawsze istnieniem jakiejś formy (urzeczywistnieniem pewnej istoty: *quodlibet esse est secundum formam aliquam*)⁵⁷⁸. Tak długo jak trwa pewna forma, tak długo mówimy o istnieniu indywiduum w sensie C, orzekamy istnienie jako realny predykat, predykat I rzędu⁵⁷⁹. Gdy mówimy o istnieniu indywiduum, mówimy o jego ciągłym byciu jakimś X, czyli o ciągłym realizowaniu danej formy⁵⁸⁰.

W kontekście omówionej wyżej teorii predykcji oraz różnych sposobów orzekania istnienia, możemy przejść do zbadania doktryny różnicy realnej między zindywidualizowaną formą, a tym, przez co jest, czyli jej istnieniem. Jak zaznacza Geach, sam św. Tomasz niejednokrotnie wyraża się tak, jakby żadnej realnej różnicy nie było (*Esse autem per se convenit formae, quae est actus*⁵⁸¹; *unumquodque formaliter est per formam suam*⁵⁸²). Mimo wszystko sama doktryna istnienia różnego realnie od formy da się zdaniem Geacha obronić.

Po pierwsze, z uwagi na to, że dana forma może być zindywidualizowana w wielu podmiotach, potrzebne jest kryterium odróżnienia jednego przypadku zindywidualizowanej formy F od innego. Taką rolę, zdaniem św. Tomasza, może spełniać właśnie akt istnienia⁵⁸³. Każda rzeczywista forma musi mieć swoje jednostkowe istnienie. Gdyby nie to, koniec istnienia jednego z reprezentantów danego rodzaju oznaczałby koniec istnienia całego rodzaju⁵⁸⁴. Nie chodzi przy tym o to, iż człowieczeństwo jednego człowieka miałoby być tym samym, co człowieczeństwo innego. Oba człowieczeństwa zawsze są różne, ale dzieje się to nie

present ones. And for this reason we can also impose words to signify without any difference of time. For this is the way names [as opposed to verbs — G. K.] signify. (...) Therefore, even if no rose exists, I think of a rose, not one that is, but one which was, or will be, or can be. And then, when it is said: the name 'rose' signifies something, I concede it. And when you say: that [thing] is not, I concede that; but it was. If, then, you conclude: therefore, something is nothing, I deny the consequence, for in the major premise the term 'something' was amplified to past and future [things], and in the conclusion it is restricted to present ones.", por. G. Klima, *Existence and Reference in Medieval Logic*, w: *New Essays in Free Logic*, (eds.) A. Hieke, E. Morsher, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, s. 213.

578 ST Ia q. 5, a. 5 ad 3.

579 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 48.

580 P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 118.

581 ST Ia q. 75, a. 6.

582 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 49. ST IIIa q. 2, a. 5 ad 3.

583 Por. ST Ia q. 3, a. 5: „Po trzecie, ponieważ wszystko, co należy do jednego rodzaju, łączy się w istocie rodzaju, który orzeka się o tym wszystkim z uwagi na to, czym coś jest, zarazem jednak różni się pod względem istnienia. Nie jest bowiem tym samym istnienie człowieka i konia ani tego czy tamtego człowieka.” Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, wyd. cyt., s. 54.

584 P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 50.

na mocy samego człowieczeństwa, które to samo w sobie jest niezróżnicowane (ani jedno, ani zwielokrotnione), lecz ze względu na *esse*⁵⁸⁵.

Po drugie, możemy zauważyć różnicę w „intensywności” realizacji danej formy (o ile może ona podlegać stopniowaniu)⁵⁸⁶. Jakiś *x* i jakiś *y* mogą być *F*, ale mogą się różnić stopniem realizacji (istnienia) *F*, nawet w jednym i tym samym *x* dana forma *F* może przyjmować różne stopnie (istnieć bardziej lub mniej), wciąż pozostając tą samą formą *F*⁵⁸⁷. Skoro może być tak, iż nie zmienia się forma, ale zmienia się jej istnienie (może przyjmować różne stopnie), to istnienie musi się od niej różnić realnie. Co ważne, widać tu, iż istnienie rozumiane jako urzeczywistnienie danej formy nie jest po prostu pewną binarną własnością, nie chodzi nam tu po prostu o to, że coś jest egzemplifikowane lub nie⁵⁸⁸.

Trzeci argument za przyjęciem różnicy realnej oparty jest na analizie natury myśli. Jeżeli jakiś *x* jest logicznie możliwy, możliwa jest też myśl o tym *x*. W filozofii umysłu Akwinaty, kiedy Sokrates myśli o czerwieni, mamy do czynienia z dwiema formami: formą czerwieni zrealizowaną w jakimś obiekcie, np. w róży, oraz intencjonalną formą czerwieni istniejącą w umyśle Sokratesa myślącego o czerwieni (której przysługuje wtedy *esse intentionale*). W umyśle Sokratesa nie ma ani samej róży, ani zindywidualizowanej w niej formy czerwieni, której przysługuje *esse naturale*. Jak ujmuje to Geach:

czerwień występująca w przedmiocie fizycznym oraz w moim doświadczeniu zmysłowym lub zwierzęcość występująca w rzeczywistym, żywym zwierzęciu oraz w mojej myśli o zwierzęciu nie różnią się pod tym względem, że występują, lecz pod względem sposobu ich występowania⁵⁸⁹.

Mamy tu zatem do czynienia z kolejną różnicą między formą a różnymi sposobami istnienia, mianowicie różnicą między *esse naturale* a *esse intentionale*⁵⁹⁰.

Jak widać, pisma św. Tomasza można czytać bez potrzeby zapisywania się do obozu tomistycznego i mówienia jednym, określonym językiem. Powyższa

⁵⁸⁵ P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 121. Wygląda na to, że w tym punkcie interpretacja Geacha odchodzi od doktryny św. Tomasza (a zbliża się np. do myśli Henryka z Gandawy), w której to raczej sama forma, przyjmując istnienie, nadawała mu jednostkowość.

⁵⁸⁶ Tamże, s. 120.

⁵⁸⁷ P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 50-51.

⁵⁸⁸ To, w jaki sposób możliwe jest sensowne i spójne utrzymywanie teorii stopni bytu i bytów na podstawie teorii analogicznego orzekania bytu, jaką prezentował Akwinata, w ciekawy sposób przedstawia Klima w swym artykule: G. Klima, *The Semantic Principles ...*, wyd. cyt. s. 87-141.

⁵⁸⁹ P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 121-122.

⁵⁹⁰ P. Geach, *Form and Existence*, wyd. cyt., s. 51-53.

interpretacja doktryny *esse* wyróżnia się zwróceniem uwagi na to, iż doktryna aktu istnienia jako różnego od istoty czy formy wymaga mówienia o indywiduum, sama różnica między tym, czy coś jest a tym, czym jest, nie wystarczy. Geach zwraca uwagę na różnicę między mówieniem, że jest jakiś byt, a orzekaniem aktualności pewnego stanu rzeczy (faktem, iż coś właśnie powstało, wciąż trwa lub przeminęło). Jak się okazuje, na różnicę między tymi dwoma sposobami mówienia o istnieniu, zdaniem Geacha, wskazywał już Frege:

Istnienie w sensie aktualności (*Wirklichkeit*) jest wielokrotnie w sposób zdecydowany odróżniane w pracach Fregego od istnienia wyrażanego przez „jest takie-a-takie-coś” (*es gibt ein-*). Rzeczywiście, mówi on, iż zaniedbanie tego rozróżnienia jest jednym z najpoważniejszych błędów, jakie można popełnić – jest pomieszaniem pojęć z różnego poziomu. Aktualność (rzeczywistość, faktyczność) może być przypisana indywidualnym obiektom; istnienie wyrażone przez „jest takie-a-takie-coś” nie. Kiedy pytamy, czy jest takie a takie coś, nasze pytanie dotyczy tego, czy w odniesieniu do jakichś rodzajów obiektów w ogóle jest coś tego rodzaju; nie możemy zaś sensownie potwierdzić lub zanegować istnienia w tym sensie w odniesieniu do indywidualnego obiektu, nie bardziej, niż sensownie pytać o to, czy rzecz, nie zaś jakiś rodzaj rzeczy, występuje często lub nie. Ta doktryna Fregego wydaje mi się jasna i pewna, a ataki na nią zdają się zawierać oczywiste błędy, będąc obrazem niechęci wobec jasności, jaką może przynieść logika. W tym artykule przyjmuję za dobrą monetę, iż Frege miał rację⁵⁹¹.

Powyższe słowa okazały się niezwykle ważne we współczesnej dyskusji nad możliwością orzekania istnienia o obiekcie. Rozróżnieniem na *actuality sense* oraz *there is a so-and-so* posługują się także autorzy, o których mowa będzie w dalszej części tego rozdziału. Zdaniem Geacha przyjęcie wspomnianej różnicy może mieć doniosłe konsekwencje filozoficzne. W artykule, z którego pochodzą powyższe słowa, Geach przyjmuje, iż aktualne/rzeczywiste jest to, co działa, podlega zmianie

591 „Existence in the sense of actuality (*Wirklichkeit*) is several times over emphatically distinguished in Frege's works from the existence expressed by 'there is a so-and-so' (*es gibt ein-*). Indeed, he says that neglect of this distinction is about the grossest fallacy possible—a confusion between concepts of different level. Actuality is attributable to individual objects; the existence expressed by 'there is a-' is not. When we ask whether there is a so-and-so, we are asking concerning some kind of objects whether anything at all is that sort of thing; and we cannot ever sensibly affirm or deny existence, in this sense, of an individual object, any more than we can sensibly ask whether a thing, rather than a kind of things, is frequent or infrequent. This doctrine of Frege's seems to me clear and certain; and attacks on it seem to me to contain obvious fallacies, and often, to show an aversion to the clarity that logic can bring. I shall in this paper take it for granted that Frege was right.” P. Geach, *What Actually Exists*, w: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 42, 1968, s. 7.

bądź podlega obu równocześnie⁵⁹². Uważa on, iż pojęcie aktualności/rzeczywistości jest potrzebne do tego, aby móc ująć różnicę między prawdziwymi zmianami (jak topienie się masła), a zmianami jedynie pozornymi, jak spadek ceny owego masła⁵⁹³. W myśl wspomnianego rozumienia aktualności, liczby okazują się być nie-aktualne/rzeczywiste, gdyż nie działają ani nie podlegają zmianom, musi im zatem przysługiwać inny sposób bycia, niezwiązany z działaniem lub podleganiem działaniom w naszym uniwersum empirycznego świata. Nawet teoria mnogości, która może mówić o zbiorach złożonych z aktualnych obiektów, pozostaje w sferze tego, co nie-aktualne⁵⁹⁴. Także wiele bytów abstrakcyjnych, jak własności czy relacje, z uwagi na niejasne warunki tożsamości, pozostaje zdaniem Geacha nie-aktualnych⁵⁹⁵.

Geach rozważa problematyczność aktualności zjawisk/zdarzeń (*occurents*), jak bieg Sokratesa, gdyż uważa, iż aktualność możemy przypisywać raczej obiektom⁵⁹⁶. Mimo wszystko, niektóre zjawiska można uznać za aktualne. Taki status mają na przykład dźwięki. Innym powodem do tego, by uznać, że zjawiska należą do sfery aktualności, jest namysł nad naturą zmiany. Geach rozważa teorię zmiany proponowaną przez filozofów z Cambridge (określoną przez niego zmianą Cambridge), takich jak McTaggart czy Russell, w myśl której obiekt x uległ zmianie, jeśli $F(x)$ w czasie t_1 jest prawdą, zaś $F(x)$ w czasie t_2 jest fałszem, dla pewnej interpretacji F , t_1 oraz t_2 ⁵⁹⁷. Tego typu teoria zmiany wydaje się zbyt szeroka, gdyż głosi ona, iż zmiana ceny masła jest zmianą samego masła, co wydaje się nie zgadzać z naszym wyobrażeniem o tym, czym jest realna zmiana danego obiektu. Gdybyśmy się zgodzili na akceptację zmiany Cambridge, wtedy ilekroć ktoś zachwyciłby się mądrością Sokratesa, zmarły ponad 2000 lat temu grecki filozof ulegałby zmianie, co wydaje się absurdalne. Dlatego też, zdaniem Geacha, prawdziwa zmiana wymaga jakiejś jednostkowej aktualności (*individual actuality*), w tym wypadku zjawiska, oraz aktualności tego, co podlega zmianie⁵⁹⁸. Innym typem zjawisk, jakie Geach uznaje za aktualne są stany mentalne, jak myśl.

Jak widzimy na przykładzie analiz Geacha, możliwe jest twórcze

592 Tamże, s. 7.

593 Tamże, s. 8.

594 Tamże, s. 10.

595 Tamże, s. 11.

596 Tamże, s. 12-13.

597 Tamże, s. 13.

598 Tamże, s. 14.

wykorzystanie dawnych idei i pomysłów, a teorie wielkich filozofów z przeszłości wciąż mogą dawać do myślenia, pobudzać do krytyki, ale też fascynować i poszerzać horyzonty.

3. Kenny vs Klima: krytyka, która podlega krytyce

W świetle powyższej interpretacji Geacha, możemy przyjrzeć się dokładniej powodom, dla których Anthony Kenny określił metafizykę istnienia Akwinaty jako „sofistykę i złudzenie”. Kenny wskazuje na kilka rzeczy. Po pierwsze, istnienie może być orzekane o gatunkach, kiedy mówimy, że coś jest jakieś, czyli podpada pod jakąś charakterystykę, jest egzemplarzem gatunku: „W Brazylii jest roślina, która pożera owady” (czyli jest jakieś X, które jest rośliną i pożera owady). Z drugiej strony można je orzekać o indywiduach, jak np. w zdaniu „Cezara nie ma”⁵⁹⁹. Jak zauważa dalej, współcześni logicy (poczynając od Fregego) skupili się na istnieniu gatunkowym, nie jednostkowym. Wspomniana dystynkcja odpowiada rozróżnieniu dwóch sensów istnienia dokonanemu przez Geacha.

Sam Akwinata często wskazuje na różne znaczenia *esse*, jak np. między *esse* jako spójką w zdaniu oznajmującym a *esse* jako istnieniem indywidualnym:

O *esse* można mówić w dwojaki sposób: jednym sposobem znaczy akt istnienia (*actus essendi*), drugim sposobem może znaczyć złożenie zdania, które dusza tworzy, łącząc orzeczenie z podmiotem⁶⁰⁰.

O *esse* mówi się dwojako (...). Po pierwsze może być łącznikiem czasownikowym (*copula verbalis*) oznaczającym złożenie zdania tworzonego przez duszę. Owo *esse* nie jest niczym w rzeczach naturalnych, tylko czymś w umyśle, który składa zdanie twierdzące i przeczące. W tym znaczeniu przypisuje się *esse* cemukolwiek, o czym można ułożyć zdanie, czy to o bycie, czy o braku bytu (*privatio entis*), mówimy przecież, że istnieje ślepotą. Innym sposobem *esse* nazywa się akt istnienia o tyle, o ile jest on

⁵⁹⁹ A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 89-90 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 42-43.

⁶⁰⁰ ST I q. 3, a. 4 ad 2. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 90; tekst łaciński: „esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto.”

bytem (*actus entis in quantum est ens*)⁶⁰¹.

Na podstawie tych dwóch tekstów możemy przyjąć, iż istnienie indywidualne przysługuje tylko pozytywnym elementom rzeczywistości: wprost substancjom samoistnym, nie wprost przypadłościom⁶⁰².

Dalej Kenny prezentuje standardowe powody dla preferowania analizy sądów egzystencjalnych od strony istnienia gatunkowego⁶⁰³. Unikamy wtedy paradoksów z negatywnymi sędami egzystencjalnymi. Gdy mówimy „Pegaz nie istnieje”, o ile rozumielibyśmy tu istnienie jako orzekane indywidualnie, zdanie staje się niezrozumiałe: o ile jest prawdziwe, słowo „Pegaz” traci wszelki sens, a więc o niczym nie orzekliśmy nieistnienia, zdanie jest puste, nic nie mówi. Gdy zinterpretujemy je z poziomu istnienia gatunkowego, problem znika: „Nie istnieje takie x, że x jest pegazem” – jest to poprawne, sensowne zdanie.

Pod wpływem tych analiz, jak już wcześniej zauważyliśmy, utarło się hasło „istnienie nie jest predykatem” (istnienie nie jest cechą). Oznacza to, iż zdań o istnieniu gatunkowym nie można traktować jako zdań mówiących coś o istnieniu indywiduów.

Zdaniem Kenny'ego w argumencie z feniksa Tomasz mówi o istnieniu gatunkowym: mogę zrozumieć pojęcie bez wiedzy o tym, czy jest egzemplifikowane w rzeczywistości⁶⁰⁴. W takim znaczeniu doktryna o różnicy między istotą (rozumianą jako znaczenie nazwy) a istnieniem wydaje mu się w pełni słuszna. Z drugiej strony, pojawia się wtedy problem ze spójnością doktryny o tożsamości *esse* z istotą w Bogu – znając jego pojęcie (znaczenie), musielibyśmy wiedzieć, że istnieje: „rozsądna odpowiedź na pytanie «Co znaczy *Bóg*?» brzmi: «Takowy istnieje»”⁶⁰⁵. Jak wiemy, tą drogą podążał Anzelm w swoim dowodzie ontologicznym, natomiast św. Tomasz skupiał się na relacjach kauzalnych. Co więcej, Akwinata w swojej teorii

601 *Quodl.* IX, q. 2, a. 2. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 90-91; tekst łaciński: „esse, dupliciter dicitur (...). Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividit. Et sic esse attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens.” To rozróżnienie Weidemann przeciwstawia trychotomii Fregego w swym studium na temat logiki *esse* w myśli Akwinaty, por. H. Weidemann, *The Logic of Being* ..., wyd. cyt., s. 77-85.

602 Por. Z tekstem *Quodl.* IX, q. 2, a. 2 przytoczonym w trakcie analizy problemu istnienia przypadłości w rozdziale II, sekcja 3. Dalszy rozwój.

603 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 94 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 42-43.

604 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 95 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 35-36.

605 A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 96 oraz A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 41, por. także P. Geach, *Akwinata*, wyd. cyt., s. 115.

podkreślał, że chodzi mu o istnienie jednostkowe tego oto partykularnego bytu urzeczywistnianego przez ten oto jednostkowy akt istnienia. Ważne jest to, iż istota nie była dla niego tożsama ze znaczeniem nazwy. W tym świetle teoria o tożsamości istoty i istnienia w Bogu przestaje być tak niedorzeczna, choć powraca problem ze zrozumieniem realności różnicy między nimi w bytach stworzonych.

Sama teoria na temat powszechności złożenia z istoty i istnienia w bycie stworzonym wydaje się Kenny'emu co najmniej jałowa. Z uwagi na to, iż akt istnienia przenika wszystkie byty, dotyczy całej rzeczywistości, od Boga po najdrobniejsze cząstki elementarne, istnienie staje się bardzo pospolitym atrybutem, czy też dokładniej, pospolitą czynnością, aktualnością. Zdaniem Kenny'ego „tak pojmowane *esse* okazuje się albo zmienną predykatową (w tym sensie powiedzieć, że „*x* istnieje”, sprowadza się do powiedzenia, że dla pewnego *f*, *x* jest *f*, tj. że o *x* można prawdziwie orzec pewien predykat), albo alternatywą predykatów (w tym przypadku „*x* istnieje” znaczy, że *x* jest *f* lub *g* lub *h*... itd., przebiegając listę predykatów)”⁶⁰⁶. Tego typu predykat nie przynosi żadnej informacji, gdyż z uwagi na swój maksymalnie powszechny zakres staje się pustą treścią. Jest to więc predykat zbyt uniwersalny, a przez to zbyt słaby, by mógł stanowić istotę jakiegoś bytu. Istnienie, jeśli jest predykatem, to najuboższym⁶⁰⁷. Ponadto trudność sprawia też zrozumienie, czym w takim razie by było czyste, o niczym nie orzekane, istnienie.

Kenny krytykuje także myśl, iż istnienie jest aktem, a istota możliwością⁶⁰⁸. W jego opinii, o ile zgodzimy się, iż istota jest w możliwości do istnienia jako swego aktu, musimy przyjąć preegzystencję istot, co prowadzi do absurdu. Widać tutaj, iż akt rozumie on jako własność, swego rodzaju rzecz, w czym rozmija się z myślą Akwinaty.

W ramach podsumowania wykładni myśli Akwinaty w ujęciu Kenny'ego, warto przedstawić konkluzje jego monografii poświęconej teorii bytu Doktora Anielskiego. Jak to wyraża sam Kenny:

Na zakończenie uważnej analizy głównych tekstów, w których Akwinata odnosi się do zagadnienia istnienia, jesteśmy zmuszeni do konkluzji, iż wydobyć z jego pism treściwej i koherentnej teorii nie jest możliwe⁶⁰⁹.

606A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, wyd. cyt., s. 102.

607A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 121.

608Tamże, s. 104.

609„At the end of our close study of the principal texts in which Aquinas addresses the topic of

Jednym z powodów takiej oceny jest używanie słowa *esse* w przynajmniej dwunastu różnych znaczeniach. Tak więc *esse* może znaczyć:

1. istnienie gatunkowe, jak w zdaniu „istnieją krokodyle”, oznaczające, iż jakieś pojęcie ma egzemplifikację;
2. istnienie indywidualne, jak w zdaniu „Paweł jest, ale Zosi nie ma”, będące predykatem orzekanym o indywiduach, które mogą zacząć lub przestać istnieć;
3. byt substancji;
4. byt przypadłości;
5. byt wspólny (*esse commune*);
6. byt aktualny;
7. byt absolutny;
8. byt intencjonalny;
9. byt fikcyjny;
10. byt możliwy;
11. jest predykcji;
12. jest identyczności⁶¹⁰.

Teoria Akwinaty cierpi z powodu trzech głównych defektów: po pierwsze, nie odróżnia on jasno różnych sensów *esse*, brak też jasnego odróżnienia między istnieniem a bytem; po drugie, przyjmuje istnienie czystych form, czyli platońskich Idei, które nie od dziś uznaje się za problematyczne; wreszcie po trzecie, brak satysfakcjonującego wyjaśnienia teorii Boga jako samoistnego istnienia (wszelkie próby zrozumienia tej myśli wiodą zdaniem Kenny'ego do absurdu⁶¹¹). Kenny podaje trzy główne powody tego zjawiska: po pierwsze, temat istnienia należy do najtrudniejszych zagadnień metafizycznych, nie został jeszcze przez nikogo rozwiązany w sposób pełny i spójny (doktryna Fregego też nie okazała się pełna); po drugie, sam Akwinata był niezwykle płodnym autorem (jego pisma liczą w sumie ponad 8 milionów słów), ale przy takim ogromie pracy nawet największy geniusz nie zdołałby dbać o doskonałą spójność w używaniu z natury niejasnych terminów; po trzecie, Doktor Anielski był zbyt otwarty na różne źródła, z każdego starał się wyciągnąć coś dobrego, przez co otwierał się na wpływ błędnych opinii,

being, we are forced to conclude that it is not possible to extract from his writings a consistent and coherent theory.” tamże, s. 189.

610 Tamże, s. 189-192.

611 Tamże, s. 193.

zwłaszcza neoplatonizmu⁶¹².

Krytykę wyżej przedstawionej krytyki podejmuje Gyula Klima, filozof węgierski, znawca logiki i semantyki, tak średniowiecznej jak i współczesnej. Po pierwsze zauważa on, iż Kenny na siłę próbuje wtłoczyć myśl Akwinaty w zupełnie obce jej kategorie logiki współczesnej⁶¹³. Z drugiej strony, jest to zaleta książki, która nie zajmuje się zwykłą prezentacją pewnej historycznej koncepcji, lecz konfrontuje ją z myślą współczesną, prowokując do myślenia⁶¹⁴. Mimo wszystko, w opinii Klimy, kiedy podejmujemy krytykę jakiejś koncepcji, wyrażonej w języku innym niż nasz, należy szczególnie dbać o to, by oddać sprawiedliwość danej myśli poprzez próbę dotarcia do jej języka i schematu pojęciowego. W przeciwnym wypadku nasza krytyka może okazać się niestosownym anachronizmem. Jak trafnie ujmuje to Klima, złudą jest ogłaszać zwycięstwo przez okrzyk „Szach-mat!” gdy gramy w pokera⁶¹⁵. A właśnie to zdaje się w swej interpretacji myśli św. Tomasza robić Kenny, gdy zarzuca mu, iż nie jest dostatecznie fregowski, ponieważ nie odróżnia jasno pojęć I rzędu od pojęć rzędów wyższych, przez co jego koncepcja *esse* popada w szereg absurdów⁶¹⁶. Zdaniem Klimy oznacza to po prostu, iż myśl Akwinaty nie jest myślą fregowską, co wcale nie oznacza, że jest z tego powodu gorsza bądź lepsza – po prostu jest inna⁶¹⁷. Zgadza się on z tym, iż na gruncie myśli Fregego, istnienie rzeczywiście jest pojęciem II rzędu, może być orzekane tylko o pojęciach rzędu I, nigdy o indywiduach⁶¹⁸. W schemacie pojęciowym Fregego próba orzekania istnienia o indywiduach jest bezsensowna.

Mimo wszystko Klima, podobnie jak Geach, uważa, iż możemy używać pierwszopoziomowego pojęcia istnienia, kiedy mówimy o indywiduach. Nawet nie tyle możemy to czynić, ile po prostu to czynimy, mówiąc, że Janek jest, ale Reksia, naszego psa potraconego przez samochód rok temu, już nie ma⁶¹⁹. Istnieć w tym

612 Tamże, s. 194.

613 G. Klima, *On Kenny on Aquinas on Being: A critical review of Aquinas on Being by Anthony Kenny*, w: *International Philosophical Quarterly* 44 (4), 2004, s. 567.

614 Tamże, s. 568.

615 Tamże, s. 568.

616 Por. „Among problems that we have identified with Aquinas' theory of *esse* the most fundamental is the failure to make a clear distinction between existence on the one hand, and being in its multiple forms on the other. In the history of philosophy this distinction was most sharply emphasized by Gottlob Frege, who taught us to distinguish, under pain of gross fallacy, between first-level concepts corresponding to predicates and second-level concepts corresponding to quantifiers.” A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 195.

617 G. Klima, *On Kenny ...*, wyd. cyt., s. 569.

618 Tamże, s. 569-570.

619 Tamże, s. 570; Klima wskazuje tu na ciekawy obraz tego typu orzekania istnienia w skeczu o martwej papudze słynnej brytyjskiej grupy *Latający Cyrk Monthly Pythona*.

sensie to być aktualnym elementem tu i teraz rzeczywistego świata. Choć Kenny, oraz inni współcześni filozofowie, dopuszczają tego rodzaju wyjątkowe pojęcie istnienia na I poziomie, jednakże istnienie gatunkowe musi ich zdaniem być analizowane w kategorii pojęcia II stopnia. Tymczasem w całej myśli średniowiecznej nie da się odnaleźć takiego pojęcia⁶²⁰. Co więcej, współczesne prace na gruncie logiki wolnej, jak i badania logiki średniowiecznej pokazują, iż wielki błąd w mieszaniu pojęcia istnienia różnych stopni nie musi zajść, o ile mamy do czynienia z systemami logicznymi,

w których składowa egzystencjalna (*existential import*) związana jest nie z kwantyfikatorem egzystencjalnym, lecz z orzekającą spójką, oraz w których odróżnia się negację sądu od negacji terminu, co zasadniczo było powszechne w średniowiecznej logice⁶²¹.

Zamiast odwoływać się do kwantyfikatorów, posługiwano się wtedy logiką opartą o kwadrat logiczny, specyficznie interpretowany⁶²². Nawet jeśli zgodzilibyśmy się, iż w jakimś stopniu logika średniowieczna, z uwagi na rolę spełnianą przez tzw. *signum particulare*, używałaby kwantyfikatorów we współczesnym ich rozumieniu, to wciąż nie oznacza to, iż samo istnienie w jakikolwiek sposób traktowano jako *signum particulare*, wręcz przeciwnie, nigdy tak nie było⁶²³.

Jak dalej podkreśla Klima, choć wyrażenia „Coś jest ...” oraz „... istnieje” mogą spełniać (przy odpowiednich podstawieniach) tę samą funkcję, nie oznacza to, iż mają to samo znaczenie. Zdania „Coś jest zniszczone” oraz „Zniszczone [coś] jest” nie są równoważne⁶²⁴. W świetle tych uwag, próba interpretacji jakiegokolwiek myśliciela średniowiecznego w zakresie jego teorii istnienia przy użyciu logiki fregowskiej (w tym fregowskiego pojęcia istnienia) wydaje się co najmniej nie na miejscu.

Klima broni tu tezy, iż to, że analiza istnienia dokonana przez Fregego i jego następców jest prawdziwa na swoim własnym gruncie, nie oznacza, iż wyczerpuje

620 Tamże, s. 571.

621 „(...) logical systems that tie “existential import” not to the existential quantifier, but to the affirmative copula, and which distinguish propositional negation from term negation, as was generally the case in medieval logic.” Tamże, s. 571, por. także opis funkcjonowania istnienia na gruncie logiki średniowiecznej w tekście G. Klima, *Existence and Reference ...*, wyd. cyt., s. 197-226.

622 Analizę użycia kwadratu logicznego przez autorów średniowiecznych w kontekście istnienia można znaleźć w G. Klima, *Existence and Reference ...*, wyd. cyt., s. 197-214.

623 G. Klima, On Kenny ..., wyd. cyt., s. 571-573.

624 Tamże, s. 573.

wszelką możliwą analizę orzekania istnienia. To, że teoria Boga jako *ipsum esse subsistens* nie jest zrozumiała, o ile próbuje się ją interpretować przy pomocy pojęcia istnienia jako pojęcia II rzędu, nie oznacza, iż teoria św. Tomasza jest nieodwołalnie bezsensowna, można bowiem odwołać się do innych analiz istnienia⁶²⁵. Jak słusznie zauważył już Geach, *esse* u Akwinaty nie jest tym samym, co kwantyfikator egzystencjalny. Semantyka, w ramach której Doktor Anielski formułował swoją teorię, jest, zdaniem Klimy, zdecydowanie inna od tej, którą posługują się filozofie współcześni, „zanurzeni” w schemacie pojęciowym z założenia krytycznym w stosunku do metafizyki klasycznej⁶²⁶. Próba wejścia w bazowe założenia semantyczne autorów scholastycznych, takich jak św. Tomasz, może przynieść nieoczekiwane wyniki, co pokazują błyskotliwe analizy semantyki i logiki używanej przez rozmaitych filozofów epoki średniowiecza, dokonywane m.in. przez Klimę.

Dlaczego tak ważne jest badanie języka? Wskazuje na to sam św. Tomasz: choć pytanie czym jest *x* (*quid est*) poprzedza pytanie o to, czy *x* w ogóle jest (*an est*), jednakże nawet to wymaga wiedzy na temat znaczenia nazwy rzeczy, o którą pytamy (*quid significatur per nomen*)⁶²⁷. Badań metafizycznych nie da się prowadzić bez języka i reguł jego używania, co wcale nie oznacza, że same reguły muszą do czegokolwiek zobowiązywać. Klima szczegółowo analizuje najważniejsze spośród tych reguł. Po pierwsze, przedstawia inherencyjną teorię predykcji, w ramach której orzekanie jakiegoś terminu ogólnego *F* o indywiduum *u* jest prawdą, jeżeli forma oznaczana (*signified*) przez *F* rzeczywiście istnieje w *u*, jest aktualna⁶²⁸. Następnie prezentuje teorię suppozycji i oznaczania terminów konkretnych i abstrakcyjnych, w ramach której

termin „człowiek” oznacza naturę ludzką wyabstrahowaną z indywiduów wprost oraz

625 Tamże, s. 575.

626 Świetny przykład różnicy mówienia o tych samych problemach, w tym wypadku o esencjalizmie, na gruncie klasycznego i współczesnego schematu pojęciowego daje Klima w artykule, w którym zestawia współczesny esencjalizm modalny w wydaniu Kripkego, z tradycyjnym esencjalizmem arystotelejskim, biorąc za przykład teorię istoty św. Tomasza z Akwinu. Por. G. Klima, *Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism*, w: *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*, (ed.) J. Haldane, Notre Dame 2002, s. 175- 194.

627 Por. *In I Posteriorum Analyticorum*, l. 2, n. 5: „antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen. Propter quod etiam philosophus in IV metaphysicae, in disputatione contra negantes principia docet incipere a significatione nominum.”

628 G. Klima, *The Semantic Principles ...*, wyd. cyt., s. 106.

oznacza indywidualną naturę ludzką absolutnie, lecz normalnie, w zdaniach typu „człowiek jest biały”, supponuje rzeczy, które aktualnie realizują naturę, którą oznacza, czyli pojedynczych ludzi⁶²⁹.

Dwie wspomniane teorie w połączeniu z teorią analogii bytu pozwalają wyrazić teorię św. Tomasza, czy też innych autorów się nimi posługujących, takich jak Jan Buridan (głoszący tezy dalekie od tez św. Tomasza), w sposób zrozumiały i spójny, umożliwiając bardziej uczciwą dyskusję⁶³⁰.

Dlatego też, wbrew deklaracji Kenny'ego, iż teoria metafizyczna św. Tomasza jest z gruntu niespójna i wadliwa, Klima dokonuje rekonstrukcji semantycznej funkcji *esse* w myśli Akwinaty, tworząc model semantyki św. Tomasza w odniesieniu do różnych użyc *esse* oraz w kontekście jego teorii analogii bytu⁶³¹.

629 Tamże, s. 111, tekst angielski: „the term 'man' signifies human nature in abstraction from the singulars immediately and signifies individual human natures ultimately, but normally-say, in the proposition 'A man is white'-it supposits for the things that actually bear the nature it signifies, namely, individual humans.”

630 Rolę wspomnianej analizy zasad semantycznych najlepiej oddaje podsumowanie samego Klimy: „We have seen how the different analogous senses of being are all related to the primary sense (signifying the subsistence of a substance), namely, how these secondary senses are interpretable, in the framework of the inherence theory of predication and the corresponding theories of signification and supposition, as signifying being in some qualified sense that derives from the primary sense by the addition of some diminishing qualification. However, we have also seen that even within the range of application of this primary sense of being it is possible to distinguish different degrees of being, insofar as different kinds of substances are different precisely because of their different substantial forms. These substantial forms may be regarded in turn as just further (not properly diminishing but in a certain way limiting) qualifications on some more central, more absolute sense of being. These limiting qualifications yield differences that we may characterize as constituting different degrees of being.” G. Klima, *The Semantic Principles ...*, wyd. cyt., s. 136-137.

631 Por. G. Klima, *Aquinas' Theory of the Copula and the Analogy of Being*, w: *Logical Analysis and History of Philosophy*, 5, 2002, s. 159-176, zwłaszcza 164-165: „All in all, Aquinas's theory of the copula, as a coherent part of his overall theory of the analogy of being, can be summarized in the following points: (1) The verb 'is' in its primary sense signifies the existence (*esse*) of primary beings, that is, primary substances. Thus, a primary substance is if and only if the act of being signified in it by the verb 'is' in this sense is actual. Of any other type of entity, this verb is false in this sense. (2) However, the same verb is truly applicable to other types of entities in several secondary, derivative senses. It is applicable in a secondary sense to accidents, that is, to individualized significata of predicates in the nine accidental categories distinguished by Aristotle. Everything that can be said to be either in the primary sense or in this secondary sense is called a real being, to be distinguished from mere beings of reason. (3) The same verb is also applicable in another secondary sense to beings of reason. The difference between real beings and mere beings of reason is that real beings exist apart from any activity of the human mind, whereas beings of reason exist only as objects of some activity of the human mind with some foundation in reality. (Having a foundation in reality, i.e., the real existence or non-existence of something else, is what distinguishes beings of reason from mere figments, i.e., such objects of mental activities that do not have any foundation in reality.) (4) The several secondary senses of being can be obtained from the primary sense by adding appropriate qualifications to 'is' in its primary sense. Indeed this is the point of Aquinas's drawing the distinction between substantial being and accidental being (as well as other secondary senses of being, such as being of reason, being in potency) in terms of *esse simpliciter* vs. *esse secundum quid*. (5) The secondary sense in which a really inherent accident is can be obtained by adding to the verb 'is' predicated of a substance a qualification referring to the significata of an accidental predicate in that

Nie oznacza to, że teoria św. Tomasza jest jedyną słuszną teorią, pokazuje jednak, iż może być teorią spójną. Można w niej sensownie odróżnić akt istnienia indywiduum od jego istoty bądź natury, czymkolwiek oba składniki miałyby być same w sobie, po prostu zauważając, iż np. cecha bycia psem (określająca naturę) dla Fido jest czymś innym, niż jego cecha istnienia⁶³². A to, że cecha bycia czymś zawsze współwystępuje z istnieniem, nie oznacza, iż są tym samym. Choć trójkątność zawsze współwystępuje z trójbocznością, nikt nie mówi, że mamy tu do czynienia z czymś identycznym. Dlatego też, kiedy próbujemy orzec w jakimś indywiduum identyczność istoty i istnienia, formułujemy silniejsze twierdzenie, niż wtedy, gdy zauważamy, iż różnią się one w rzeczach, z którymi mamy do czynienia na co dzień⁶³³.

4. Barry Miller: współczesna apologia istnienia

Na zakończenie proponuję przyjrzeć się koncepcji istnienia Barry'ego Millera, która inspirowana jest myślą św. Tomasza z Akwinu, interpretacją Geacha, a wyrażona jest językiem współczesnej debaty na gruncie filozofii analitycznej. Zdaniem Millera predykat „... istnieje” należy traktować jako predykat I rzędu w odniesieniu do jednostkowych sądów egzystencjalnych typu „Sokrates istnieje”, w pozostałych przypadkach akceptuje on analizę fregowską. Jak sam zaznacza, jego projekt ma niemałe ambicje, za Strawsonem określa go jako próbę metafizyki

substance. The reason for this is that for an accident to be is for the substance to be [actual] in respect of that accident. (6) Likewise, the secondary sense in which a being of reason is can be obtained by adding to the verb 'is' predicated of a substance a qualification referring to the being of reason in question. (7) The copula has two semantic functions: (a) to signify the existence of the significate of the predicate in the suppositum of the subject, in the sense determined by the nature of this significate, which is "the foundation in reality" of the existence of the enuntiabile signified by the proposition as a whole; (b) to consignify composition and truth by signifying the existence of the enuntiabile. (8) The existence of the enuntiabile is signified by the copula in the sense of the existence of a being of reason. Since this sense can also be obtained by adding a qualification to the verb 'is' that refers to the nature signified absolutely by the predicate of the corresponding categorical proposition, we can assign a unique signification to 'is' in the sense in which it asserts the existence of any being of reason as its absolute predicate, and in the sense in which it asserts the existence of an enuntiabile as the copula of the proposition that signifies this enuntiabile. Since, therefore, it is the existence of the enuntiabile in this sense that constitutes the truth of the proposition, we can see why Aquinas is justified in referring to this sense also as *ens ut verum*."

632 G. Klima, *On Kenny ...*, wyd. cyt., s. 576.

633 Tamże, s. 577.

opisowej, czyli próbę opisu czegoś z aktualnej kategorialnej struktury rzeczywistości⁶³⁴.

Przyjrzyjmy się problemom, z jakimi zdaniem Millera wiąże się utrzymywanie, iż „... istnieje” jest wyłącznie predykatem II rzędu. Najlepiej do tego celu posłużmy przykład:

1. Jedno i tylko jedno indywiduum, które jest F, ma czarne myśli.
2. Sokrates ma czarne myśli⁶³⁵.

W przypadku zdania (2) z łatwością możemy wskazać indywiduum, o którym mówi owo zdanie, gdyż sąd w nim wyrażony prawdziwym może uczynić jedynie indywiduum, w tym wypadku Sokrates⁶³⁶. Zgoła inaczej jest w przypadku zdania (1). Do prawdziwości nie potrzebuje żadnego określonego (partykularnego) indywiduum, wystarczy jakiegolwiek coś, co je spełnia. Pytanie o to, czy to jakieś indywiduum jest tym, o którym jest zdanie (1) nie ma sensu. Nawet jeśli tylko jedno indywiduum może uczynić (1) prawdą, wciąż pozostaje to „jakieś” indywiduum⁶³⁷. O ile zgodzimy się na powyższy podział, Russellowska deskrypcja poprzedzona kwantyfikatorem, będąca analizą „Sokrates istnieje”, podpada pod kategorię zdań typu (1). Tymczasem o prawdziwości zdania „Sokrates istnieje” nie decyduje jakieś indywiduum, ale bardzo określone, czyli Sokrates we własnej osobie. Tym samym okazuje się, że analiza jednostkowych zdań egzystencjalnych wymaga czegoś innego niż parafrazy na deskrypcje z użyciem kwantyfikatorów⁶³⁸. Oczywiście, aby powyższe rozumowanie było poprawne, musimy zaakceptować jakąś formę krytyki eliminacji nazw własnych z dyskursu, choćby poprzez akceptację sztywnych desygnatorów, za którą argumentował m.in. Saul Kripke w swej znanej książce *Nazywanie i konieczność*⁶³⁹.

Na tym gruncie możemy postawić kolejny zbiór tez:

1. Cokolwiek może być orzekane o indywiduum różni się całkowicie od tego, co można orzekać o rodzajach.
2. Ale istnienie orzeka się zarówno o indywiduach jak i o rodzajach.

634 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 67.

635 B. Miller, *In Defence of the Predicate 'Exists'*, w: *Mind*, New Series, Vol. 84, No. 335, 1975, s. 340.

636 Tamże, s. 340.

637 Tamże, s. 341.

638 Tamże, s. 341. W swej najnowszej książce Miller konfrontuje swą analizę powyższych dwóch zdań nie tylko z Russellem, lecz także z Quinem, Dummettem, Williamsem i innymi por. B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 41-56.

639 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 41

3. A więc „... istnieje” ma dwa sensy – jeden jako orzekane o indywiduach, drugi jako orzekane o rodzajach⁶⁴⁰.

Pierwsza przesłanka może rodzić pewne wątpliwości. Może przecież być tak, że obiekt podpada pod predykat I rzędu, a ten pod predykat II rzędu, a wtedy możnaby przyjąć, że obiekt podpada pod predykat II rzędu. Jednakże taki wniosek byłby zbyt pochopny, z łatwością można znaleźć dla niego kontrprzykład⁶⁴¹.

Co do drugiej (mniejszej) przesłanki Miller podaje dwa uzasadnienia, przywołam tu drugie z nich. Wystarczy pokazać, że generalne sądy egzystencjalne są nie tylko o rodzajach, lecz także o obiektach. Rozważmy dwa użycia formuły „słonie istnieją”:

a) „Słonie istnieją, ale syreny nie.”

b) „Słonie istnieją, ale dinozaury nie.”

W (a) „... istnieją” orzeka się o własności bycia słoniem, nie o samych słoniach. Z kolei w (b) orzeka się istnienie właśnie o samych słoniach, nie o własności bycia słoniem⁶⁴². Aby się co do tego przekonać, w przypadku zdania (a) należy zanalizować drugą część, dotyczącą syren (ponieważ istnienie odniesione do słoni będzie na tym samym poziomie). Głosi się w niej, że syreny nie istnieją. Ma to sens o tyle tylko, o ile wszystkie sądy o formie „x jest syreną” są fałszywe. Nie ma takiego imienia własnego, które po podstawieniu do sądu za „x” uczyniłoby go prawdziwym (fikcyjne imiona własne się do tego celu nie nadają). W związku z tym „syreny” są tu używane do odniesienia do własności bycia syreną a nie do indywidualnych syren. W takim razie także „słonie”, o których mowa w tym samym zdaniu, używane są tu do odniesienia do własności bycia słoniem. Tymczasem w (b) ani słonie, ani dinozaury nie odnoszą się do własności bycia słoniem lub dinozaurem. W przeciwnym wypadku to zdanie byłoby jawnie fałszywe i nie różniłoby się od (a). Jedyny sposób, aby uchronić się przed tymi nieintuicyjnymi wnioskami to uznać, że słonie i dinozaury odnoszą się do obiektów⁶⁴³.

Biorąc pod uwagę poprawność większej i mniejszej przesłanki pozostaje uznać poprawność wniosku o dwóch różnych sensach w jakich orzeka się istnienie:

640B. Miller, *In Defence ...*, wyd. cyt., s. 342-343.

641 Np. Krzesło jest meblem. Meble są liczne. Ale: krzesło nie jest liczne. Szczegółową analizę poprawności pierwszej przesłanki można znaleźć w: B. Miller, *'Exist' and Existence*, wyd. cyt., s. 246-247.

642 B. Miller, *'Exist' and Existence*, wyd. cyt., s. 249.

643 Tamże, s. 249-250.

z jednej strony o rodzajach, z drugiej o indywiduach. W tym punkcie myśl Millera spotyka się z omawianą wyżej koncepcją Geacha, który powyższe rozróżnienie określał terminami *there-is sense* oraz *actuality sense*⁶⁴⁴. Ten drugi sens będzie nas interesował w dalszej części pracy. Trzeba się bowiem zastanowić, czy w przypadku *actuality sense* mamy do czynienia z jakąś własnością, a jeśli tak, to z jaką.

Łatwo zauważyć, że jeśli istnienie (jako referencja predykatu „... istnieje”) jest własnością, to raczej nietypową. Porównajmy je np. z mądrością (będącą referencją predykatu „... jest mądry”). Zobaczmy, jakiego typu własnością jest mądrość (inaczej: „bycie mądrym”). Po pierwsze nie jest zindywidualizowana sama w sobie, ale przez obiekt, który ją posiada, np. przez Sokratesa⁶⁴⁵. Aby Sokrates mógł spełniać tę indywiduującą funkcję, musi być czymś zindywidualizowanym w sobie (*in se*). Oznacza to, że musi być tożsamy sam ze sobą. Warunek ten wydaje się trywialny i jest taki w istocie. Okazuje się jednak, że jest to zaledwie warunek konieczny, a nie wystarczający tego, by Sokrates mógł indywiduować swą mądrość. Nie ma sensu mówić, że Sokrates był identyczny ze sobą, ale jest sens mówić, że Sokrates był mądry. Sama identyczność jest aczasowa: o ile raz można ją orzec, to trwa już niezmiennie. Z kolei zdanie „Sokrates jest mądry” jest prawdziwe tylko o tyle, o ile „Sokrates istnieje” jest prawdziwe, a tak jest nie zawsze⁶⁴⁶. Samo istnienie, jeśli ma być własnością, też musi być zindywidualizowane przez to, czego jest istnieniem. Okazuje się zatem, że z jednej strony Sokrates indywiduuje istnienie, z drugiej jest ono warunkiem koniecznym tego, aby mógł to robić⁶⁴⁷. Biorąc to pod uwagę, na pytanie, czy istnienie jest własnością, nie ma łatwej odpowiedzi. Jak podkreśla Miller, istnienie jako realna własność orzekana w predykanie nie jest czymś samodzielnym, z konieczności wymaga „dopełnienia”, czy raczej ograniczenia przez indywiduum, które aktualizuje. Dlatego też istnienie, choć zawsze odnoszone jest do jakiegoś indywiduum, nie jest np. tropem (abstrakcyjnym partykularne), ponieważ nie jest samodzielnym bytem⁶⁴⁸. Z drugiej strony pełni kluczową rolę (jest warunkiem koniecznym) w tym, aby indywiduum mogło być zindywidualizowane. W przypadku wszystkich innych własności (jak bycie białym czy mądrym), mówimy, że są one wtórne logicznie wobec danego obiektu z uwagi na aktualność

644 P. T. Geach, *What Actually Exists*, wyd. cyt., 7-16, zwłaszcza 7-8.

645 B. Miller, *In Defence ...*, wyd. cyt., s. 346-347.

646 Por. uwagi na temat różnicy między orzekaniem identyczności a orzekaniem istnienia w J. L. Mackie, *The Riddle of Existence*, wyd. cyt., s. 253-254.

647 B. Miller, *In Defence ...*, wyd. cyt., s. 348.

648 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 71-73.

(dlatego też możemy powiedzieć, że własności wtórne tkwią (inherują) w indywiduum)⁶⁴⁹. Tylko istnienie wyłamuje się z tego schematu, będąc pierwotnym logicznie wobec obiektu, którego jest istnieniem, z uwagi na aktualność. Dlatego też Miller proponuje inną metaforę, w myśl której indywiduum nie jest „pojemnikiem”, w którym istnienie może tkwić (inherować), a raczej jest ono granicą (*bound*) wiążącą w sobie istnienie. W tym punkcie analiza Millera zbliża się do teorii św. Tomasza, w ramach której istota, przyjmująca istnienie, spełniała rolę ograniczenia dla nieograniczonego w sobie aktu istnienia. Co ciekawe sam Miller tego nie zauważa, zarzuca wręcz Akwinacie, że traktował istnienie jako coś inherującego w bycie jak każda inna własność⁶⁵⁰. Z uwagi na to, iż istnienie nie inheruje w indywiduum, lecz jest przez nie wiązane i indywidualizowane, nie możemy powiedzieć, że dodaje ono coś do bytu na wzór zwykłych własności. Dlatego też pytanie o to, co istnienie dodaje do indywiduum, jest niewłaściwe⁶⁵¹. Dalsze analizy specyficznej własności, jaką jest istnienie, oraz jej relacji do bytu, który aktualizuje, pokazują, że teoria Millera, choć wyrażona (w większości) współczesnym językiem, nie odbiega daleko od teorii aktu istnienia Doktora Anielskiego i jego doktryny relacji między istotą a istnieniem. Tak więc indywiduum nie tylko ogranicza dany „przypadek” (*instance*) istnienia, ale określa go też jakościowo, gdyż ogranicza istnienie jako nosiciel swych wszystkich nieegzystencjalnych własności⁶⁵². Następnie Miller odnosi się do zarzutów zbudowanych na założeniu, że istnienie, o ile jest własnością, nie może mieć żadnych stopni (jest tylko stwierdzeniem, że coś jest lub nie), przez to stając się bardzo ubogim predykatem⁶⁵³. Argumentuje za tym, iż istnienie jako własność jest najdoskonalszą własnością, warunkującą wszystko inne w bycie. Co więcej, jest to własność zróżnicowana co do stopnia, gdyż różne indywidua, ograniczając istnienie, stawiają mu różne granice⁶⁵⁴.

Ostatni problem, jakim należy się zająć, to kłopotliwy status „nieistnienia”. Gdyby i ono było własnością, wracalibyśmy do omawianych wcześniej paradoksów. Okazuje się jednak, że można bronić stanowiska, które głosi, iż choć istnienie jest własnością, nieistnienie może nią nie być, co też czyni w swych

649 Tamże, s. 96.

650 Tamże, s. 103.

651 Tamże, s. 98, 104-105.

652 Tamże, s. 100.

653 Por. A. Kenny, *Aquinas on Being*, wyd. cyt., s. 121.

654 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 116.

pracach Miller. W związku z orzekaniem nieistnienia o bytach, które nie istnieją, Williams zwrócił uwagę na to, iż wikłamy się wtedy w kłopot orzekania zmiany w czymś, co nie istnieje⁶⁵⁵. Miller odpowiada argumentem Geacha, zgodnie z którym nazwa nie traci znaczenia, gdy umiera jej nosiciel⁶⁵⁶. Co więcej, zdaniem Millera da się ten i wiele innych problemów związanych z nieistnieniem łatwo obejść. Ponadto właśnie w tym punkcie kryje się jedna z najbardziej powszechnych pomyłek: jeżeli istnienie miałoby być własnością, wtedy nieistnienie też musiałoby nią być. Otóż wcale nie jest to tak oczywiste. Jak pokazuje Miller, można pogodzić status istnienia jako własności z brakiem takiej kwalifikacji dla nieistnienia⁶⁵⁷. Skupmy się zatem na analizie wspomnianej negacji. Co do samej negacji jako takiej, może być ona dwojakiego rodzaju: wewnętrzna (i taka właśnie generuje paradoksy odnośnie istnienia) oraz zewnętrzna. Powołując się m.in. na przykład logiki z beznawiasową notacją Łukasiewicza, w której decydujące znaczenie ma kolejność poszczególnych formuł, Miller uznaje, że zdania typu „Sokrates (już) nie istnieje” należy czytać (z uwagi na ich strukturę logiczną) jako „Nie jest już tak, że Sokrates istnieje” (*It is not the case (any longer) that Socrates exists*)⁶⁵⁸. Wtedy o samym Sokratesie orzekane (*predicated*) jest nie nieistnienie, lecz istnienie, a w zdaniu stwierdzone (*asserted*) zostaje jedynie, iż nie jest tak (*it is not the case*), że Sokrates istnieje. Przy takiej analizie jednostkowych negatywnych sądów (*proposition*) egzystencjalnych, formuła „... nie istnieje” nie musi być uznana za predykat, a tym samym nie musimy się martwić tajemniczą własnością nieistnienia⁶⁵⁹. W tym miejscu może pojawić się zarzut, iż powyższa analiza nam nie pomaga, gdyż w tym wypadku z orzekania nieistnienia czyni się predykat II rzędu, co może być zabiegiem nieuczciwym. W odpowiedzi Miller przekonuje, że nieistnienie orzekane o indywiduach, analizowane w terminach negacji wewnętrznej (o ile postulowałoby istnienie jakiejś własności I rzędu), nie byłoby własnością realną, lecz tzw. własnością Cambridge. W tym punkcie powołuje się on na przedstawione wyżej rozważania Geacha dotyczące zmiany Cambridge, która to okazała się zbyt liberalnie nazywać pewne zjawiska realną zmianą danego obiektu. Własność Cambridge to własność nierealna, o ile nie zakłada aktualnego istnienia

655 C. J. F. Williams, *On Dying*, w: *Philosophical Quarterly*, XLIV, 1969, s. 222-223.

656 B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 32.

657 B. Miller, *'Exist' and Existence*, wyd. cyt., s. 255.

658 B. Miller, *In Defence ...*, wyd. cyt., s. 349-351 oraz B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 33-35.

659 B. Miller, *'Exist' and Existence*, wyd. cyt., s. 256.

przedmiotu, którego jest własnością. W przypadku nieistnienia właśnie z czymś takim mamy do czynienia – obiekt z założenia nie jest elementem aktualnego uniwersum⁶⁶⁰.

Podsumowując rozważania Millera, teza o tym, że „... istnieje” może być predykatem I rzędu, a istnienie realną własnością, jest bardziej wiarygodna, niż się powszechnie wydaje. Aby dobrze to zrozumieć, zestawmy razem wszystkie cztery dystynkcje opisane powyżej:

- I. między jednostkowością (*uniqueness*) określonego indywiduum a jednostkowością czegoś dokładnie jednego (choć nie określonego);
- II. między predykatami odpowiednimi dla indywiduów a odpowiednimi dla rodzajów (atrybutów), zwłaszcza między *actuality sense* a *there-is sense* predykatu „... istnieje”;
- III. między Sokratesem identycznym z samym sobą a Sokratesem istniejącym tzn. między „Sokrates = Sokrates” a „Sokrates istnieje”;
- IV. między negacją zewnętrzną a wewnętrzną⁶⁶¹.

O ile zgodzimy się na analizę Millera, trudno uniknąć wniosku, iż egzystencjalny predykat „... istnieje” jest predykatem niejednoznacznym (*ambiguous*) i może być zarówno II (w przypadku orzekania o rodzajach) jak i I rzędu (przy orzekaniu o indywiduach). Tym samym po raz kolejny rewizji ulega sięgający starożytności deflacionizm odnośnie istnienia, który w ramach koncepcji Millera stosuje się do przypadków, gdy istnienie orzekamy o rodzajach. Są jednak takie sytuacje, kiedy fakt, iż coś istnieje, robi różnicę. Jest tak, gdy orzekamy istnienie o konkretnym, określonym indywiduum.

Jak można się spodziewać, realności istnienia jako prawdziwej, nieredukowalnej własności, broni dziś więcej (śmiałybym rzec coraz więcej) filozofów. Tacy autorzy jak J. L. Mackie⁶⁶², G. Evans⁶⁶³, N. Salmon⁶⁶⁴ czy D. Rami⁶⁶⁵, wychodząc z różnych założeń, bronią tezy, iż istnienie jest realnym predykatem (własnością) i można je orzekać jako predykat I rzędu. Dla przykładu, Rami,

660B. Miller, *The Fullness of Being ...*, wyd. cyt., s. 36-38.

661 B. Miller, *In Defence...*, wyd. cyt., s. 352.

662J. L. Mackie, *The Riddle of Existence*, wyd. cyt., s. 247-265.

663G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, Nowy York 1982, rozdział 10, s. 343-372.

664N. Salmon, *Existence*, w: *Philosophical Perspectives*, Vol. 1, Metaphysics, 1987, s. 49-108.

665D. Rami, *Existence and free logic*, draft, 2012, s.1-12; D. Rami, *Existence as a Property of Individuals*, w: *Erkenntnis* 2013, s. 1-21.

powołując się na jedną z wersji logiki wolnej, argumentuje za tym, iż predykat EI, specyficzny predykat logiki wolnej oznaczający istnienie, orzekany jest jako predykat I rzędu nie tylko o indywiduach, lecz także o rodzajach (jak w zdaniach „Konie istnieją”, a nawet „Jednorożce istnieją”), a istnienie w każdym przypadku jest realną, choć nie wyróżniającą (*non-discriminating*) własnością I rzędu. Z kolei Salmon zauważa, iż aktualizacyjna rola istnienia jest na tyle istotna, że predykat „... istnieje”, choć rzeczywiście może być najbardziej powszechny, nie traci na wartości: to właśnie fakt aktualnego istnienia umożliwia wszystkiemu, co istnieje, udział w rzeczywistości. Byty czysto możliwe posiadają pewne własności. Mimo wszystko to byty aktualnie istniejące, z uwagi na fakt aktualnego istnienia, posiadają „własności” cenniejsze⁶⁶⁶.

Oczywiście można też odnaleźć głosy krytyczne. Argumenty Mackie'ego i Evansa krytyce poddaje A. Rein⁶⁶⁷, choć nawet i on dopuszcza orzekanie istnienia jako predykatu I rzędu w szczególnych wypadkach, związanych z orzekaniem identyczności. Zażartym zwolennikiem traktowania „... istnieje” jako predykatu II rzędu jest C. J. F. Williams, który poświęcił temu zagadnieniu książkę *What is Existence*⁶⁶⁸? Specyficzną formę krytyki podejmuje L. Gumański, twierdząc, iż nie ma żadnego logicznego sensu istnienia, a jedyna wartościowa teoria istnienia jest bliska potocznemu orzekaniu istnienia, związanemu z doświadczeniem empirycznym⁶⁶⁹. Bieżącą formę redukcjonizmu odnośnie istnienia wraz z krytyką argumentów nieredukcjonistycznych odnaleźć można choćby w pracach A. L. Thomasson⁶⁷⁰. Oznacza to, iż dawna dyskusja nad statusem istnienia wciąż trwa i nic nie wskazuje na to, by miała się skończyć.

5. Podsumowanie

W tym rozdziale próbowaliśmy przyjrzeć się współczesnej formie debaty nad

666N. Salmon, *Existence*, wyd. cyt., s. 97-98.

667A. Rein, 'Exist(s)', w: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 153, 1988, s. 471-480.

668C. J. F. Williams, *What is Existence?*, Clarendon Press, New York 1981.

669L. Gumański, *Elementy sądu a istnienie*, w: (tegoż) *Istnienie i logika. Studia z filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 9-142.

670A. L. Thomasson, *Ordinary Objects*, Oxford University Press, New York 2007, A. L. Thomasson, *Existence Questions*, w: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 141, No. 1, 2008, s. 63-78

statusem istnienia, ze zwróceniem szczególnej uwagi na stanowiska nieredukcjonistyczne inspirowane myślą św. Tomasza z Akwinu, takie jak teorie Geacha, Klimy czy Millera. Dyskusja nad tym jaką rolę spełnia istnienie na pewno zmieniła się od czasów debaty średniowiecznej. Wpływ na to miało wiele czynników, m.in. nowożytna krytyka tradycji arystotelesowskiej, w tym scholastycznej, odejście od używania dystynkcji forma-materia, akt-możliwość, istnienie-istota, gruntowna zmiana logiki, akceptowanych zasad semantycznych, zdominowanie metafizyki przez badanie bytu możliwego, by wymienić choć kilka. Mimo wszystko pewne założenia (wspólne dla wszystkich omawianych tu autorów) wciąż wpływają na to, co dany filozof myśli o istnieniu. O ile przyjmiemy, iż jest ono zwykłą cechą dodawaną do indywiduum, jak biel czy wysokość, wnikamy się w nieusuwalne paradoksy. Dlatego też prezentowani tutaj autorzy współcześni, podobnie jak Akwinata, nawet jeśli mówili, iż jest ono cechą, zaznaczali, iż jest cechą wyjątkową, fundamentalnie różniącą się od zwykłych przypadłości. Istnienie łączy się nierozzerwalnie z rzeczywistością, realnością, faktycznością, stanowiąc warunek możliwości tego, iż rzeczy w ogóle jakoś są. Stąd uważane jest ono za własność naczelną, najważniejszą. Z uwagi na swą wyjątkowość, istnienie łączone jest z boskością. Skoro samo w sobie jest doskonałe i nieograniczone, może spełniać rolę charakterystyki Boga. Z drugiej strony, związek istnienia z Bogiem tłumaczy samą obecność aktualnego istnienia, które nie wyjaśnia się samo przez się⁶⁷¹. Dlatego też, w wypadku prezentowanych tu autorów, broniących stanowiska nieredukcjonistycznego, sprawdza się teza Hartmana:

ktokolwiek decyduje się mówić w ogóle „istnieje”, ten też musi mówić „Bóg istnieje”. „Istnieć” to słowo ostatecznie religijne. Jeśli przeto nie ma metafizyki bez problematyki istnienia, to i nie ma metafizyki bez Boga⁶⁷².

Innym, nie mniej ważnym wnioskiem z przedstawionych tu rozważań jest wiarygodność tezy głoszącej, iż metafizyczna teoria św. Tomasza jest teorią spójną, sensowną, teorią, którą filozof XXI wieku wciąż może się inspirować, badać ją i rozwijać bez obaw, iż zostanie uznany za „filozoficznego archeologa”, zajmującego

671 Por. np. B. Miller, *Why Ever Should Any Existing Individual Exist?*, w: *The Review of Metaphysics* Vol. 37, No. 2, 1983, s. 287-326, oraz B. Miller, *A Most Unlikely God: A Philosophical Enquiry Into the Nature of God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1996, P. T. Geach, *What Actually Exists*, wyd. cyt., 7-16, G. Klima, *The Semantic Principles ...*, wyd. cyt. s. 87-141.

672 J. Hartman, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, wyd. cyt., s. 207.

się nikomu niepotrzebną przeszłością. Inna rzecz, czy przeszłość jest rzeczywiście tak niepotrzebna, jak się to czasem zdarza filozofom nurtów współczesnych, zwłaszcza filozofom analitycznym, głosić.

Zakończenie

W niniejszej pracy zajmowaliśmy się jednym z najważniejszych zagadnień metafizycznych, a mianowicie istnieniem i jego relacją do bytu. Rozważane były różne teorie metafizyczne, w obrębie których status istnienia ujmowano rozmaicie. Główny punkt odniesienia stanowiła doktryna *esse* św. Tomasza z Akwinu (jako wzorcowy przykład niedeflacyjnego podejścia do istnienia), którą to zestawiono ze stanowiskami innych filozofów, tj. z redukcjonizmem klasycznym (Arystoteles, Gotfryd z Fontaines) oraz współczesnym (Frege, Russell, Quine, Kenny), a także innymi typami teorii nieredukcjonistycznych (Awicenna, Idzi Rzymianin, Geach, Miller).

Na podstawie dość obszernego materiału porównawczego, można pokusić się o kilka wniosków na temat tego, jak pewne założenia wpływają na aprobowaną teorię istnienia. Po pierwsze, należy zauważyć, iż teoria istnienia w znacznym stopniu zależy od przyjętego schematu pojęciowego i obowiązujących w nim reguł semantycznych. Co więcej, niemal wszyscy zgadzają się, iż istnienie nie może być zwykłą cechą, nie może być dodawane do bytu jak jakaś rzecz. Zgoda panuje także co do tego, iż istnienie (aktualne) ma akcydentalną naturę, tzn. na poziomie metafizycznym byty istnieją przygodnie (są, ale mogłoby ich nie być). Zwolennicy teorii redukcyjnej, od Arystotelesa po filozofów współczesnych, traktują teorię przeciwną jako próbującą głosić, iż istnienie jest jakąś rzeczą, jakimś samodzielnym czymś, bądź też zwykłą własnością, jak mądrość lub kolor, przez co łatwo sprowadzają ją do absurdu. Tym samym wydaje się, iż akceptują dość wąskie rozumienie różnicy realnej, jako różnicy między dwiema rzeczami. Jeśli istnienie nie różni się realnie (czyli tak jak rzecz od rzeczy) od bytu, musi być z nim tożsame, różniąc się jedynie pojęciowo (lub intencjonalnie, o ile akceptujemy różnicę tego rodzaju). Zwolennicy teorii niedeflacyjnej podkreślają z kolei, iż ich teoria istnienia jako czegoś realnego mówi po pierwsze, iż nie jest ono zwykłą cechą lub samodzielnym „bytem”, a realne składniki bytu wcale nie muszą być osobnymi bytami (rzeczami). Tym samym posługują się szerszym rozumieniem różnicy

realnej⁶⁷³. Jednocześnie zaznaczają, iż istnienie jest nierozzerwalnie związane z bytem jednostkowym (indywiduum), ponadto odnoszą je do aktualności, realności, trwania.

Teoria św. Tomasza z Akwinu oparta jest m.in. na założeniu, iż najbardziej podstawowe „składniki” bytu, a mianowicie istota i istnienie, same nie są bytami, a więc charakteryzują się naturą inną niż całość, którą wspólnie tworzą. Choć istnienie (a dokładniej akt istnienia) nie jest elementem istoty, nie oznacza to, iż jest ono czymś zewnętrznym wobec samego bytu, wręcz przeciwnie, jest w nim czymś najbardziej wewnętrznym i źródłowym. Będąc fundamentem każdego bytu, staje się podstawą całej, *nomen omen*, **istniejącej** rzeczywistości. Jest zatem czymś najdoskonalszym w bycie, który urzeczywistnia. Tam, gdzie mowa o aktualizowaniu, urzeczywistnianiu, czyli jakimś działaniu, łatwo postawić pytanie o sprawcę, zwłaszcza w obliczu faktu, iż urzeczywistnienie jakiegokolwiek bytu samo w sobie jest przygodne, niekonieczne, a zatem wymaga wyjaśnienia. Pamiętając o tym, iż teoria istnienia Akwinaty (i jego poprzedników) ważne źródło czerpie z wiary, trudno się dziwić, iż pod koniec do wiary prowadzi. Wiary w Boga, który jako jedyny jest absolutną pełnią istnienia, istnieniem samoistnym (*ipsum esse subsistens*), który określa sam siebie imieniem „JESTEM”, który też udziela swej natury całej rzeczywistości. W świetle tego typu metafizyki trudno nie powtórzyć za św. Tomaszem *Deus sit in omnibus rebus, et intime*⁶⁷⁴.

Głównym celem pracy była możliwie pełna i dokładna prezentacja pewnego stanowiska w interesującym sporze metafizycznym, sporze o status istnienia. Autor nie rości sobie pretensji do traktowania przedstawionych argumentów jako w jakikolwiek sposób rozstrzygających wielowiekową debatę, jednakże nie ukrywa sympatii w stosunku do teorii Akwinaty. Jak można się przekonać (choćby na podstawie lektury pism autorów przedstawianych w ostatnim rozdziale), w swej opinii nie pozostaje osamotniony. Teoria aktu istnienia Akwinaty może być teorią spójną, przekonującą oraz wciąż aktualną, prowokującą do myślenia.

673 Oczywiście dyskusyjne w tym zakresie jest stanowisko Idziego Rzymianina, w którym to istnienie porównywane jest do rzeczy.

674 ST Ia q. 8, a. 1, co.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe i tłumaczenia

Św. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

Arystoteles, *Analityki Wtóre*, w: (tegoż) *Dzieła wszystkie*, tom I, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990.

Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Arystoteles, tekst grecki za: (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0051&redirect=true>).

Awicenna, *Autobiografia*, tłum. M. Gogacz, w: Awicenna, *Księga wiedzy*, (ed.) M. Gogacz, tłum. zbiorowe, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973.

Awicenna, *Księga Wiedzy*, tłum. B. Składanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1974.

Biblia Tysiąclecia, Wydanie piąte, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2000.

Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska i R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.

R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. & K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąmbaska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001.

Gotfryd z Fontaines, *Quodlibet III*, q. 1, w: tenże, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines: (texte inédit); Les philosophes belges; textes & études*, t. 2, (ed.) M. de Wulf, A. Pelzer, Louvain 1904.

Henryk z Gandawy, *Quodlibet* I, q. 9, w: tenże, *Opera omnia*, t. 5, (ed.) R. Macken, Leuven 1979.

Henryk z Gandawy, *Quodlibet* II, q. 8, w: tenże, *Opera omnia*, t. 6, (ed.) R. Wielockx, Leuven 1983.

Henryk z Gandawy, *Quodlibet* X, q. 7, w: tenże, *Opera omnia*, t. 14, (ed.) R. Macken, Leuven 1981.

D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005.

Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005.

I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1-2, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957.

Platon, *Sofista*, w: tegoż *Dialogi*, tom II, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Trans. by Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. Edition 1947.

Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Wydawnictwo W drodze, Poznań 1984.

Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I-II, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998.

Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo W drodze & Klub Książki Katolickiej, Łódź 2003.

Św. Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata. Teksty i studia*, tłum. A. Pokulniewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

- Św. Tomasz z Akwinu**, *O mocy Boga*, t. I. tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008.
- Św. Tomasz z Akwinu**, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Św. Tomasz z Akwinu**, *O mocy Boga*, t. II, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2009.
- Św. Tomasz z Akwinu**, *O mocy Boga*, t. IV, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2010.
- Św. Tomasz z Akwinu**, tekst łaciński, o ile nie podano inaczej, za: (<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>).

- Tomasz Sutton**, *Tractatus de esse et essentia*, w: W. Seńko, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, w: *Studia Mediewistyczne*, t.11, 1970, s. 233-259.
- Tomasz Sutton**, *Quaestio 26*, w: tenże, *Quaestiones ordinarie*, (ed.) J. Schneider, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: in Kommission bei Beck 1977, s. 715-743.

2. Opracowania

- J. A. Aertsen**, *Aquinas*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 116-119.
- J. A. Aertsen**, *Boethius*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 153-154.
- A. Andrzejuk**, *Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu*, w: *Arabowie. Islam. Świat*, (ed.) M. M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2007, s. 525-533.
- G. E. M. Anscombe**, *Arystoteles*, w: G. E. M. Anscombe & P. T. Geach, *Trzej*

filozofowie, tłum. B. Chwedeńczuk Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 19-88.

J. P. Anton, *Aspects of Ancient Ontology*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 60-77.

A. Bertolacci, *Arabic and Islamic Metaphysics*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta,
(<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/arabic-islamic-metaphysics/>).

D. B. Burrell, *Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*, w: *Cambridge Companion to Aquinas*, (ed.) N. Kretzman, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 60-84.

T. Czeżowski, *O indywiduach oraz istnieniu*, w: *Szkice Filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa – Kraków 1964, s. 19-26.

B. Davies, *Introduction*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 3-35.

B. Davies, *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 227-242.

L. Dewan, *St. Thomas and the Distinction between Form and Esse in Caused Things*, w: *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2006, s. 188-204.

S. Donati, *Giles of Rome*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 266-271.

L. J. Elders, *The Real Distinction Between Essence and Being*, w: *The Metaphysics of*

Being of Thomas Aquinas in a Historical Perspective, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993, s. 170-189.

- G. Frege**, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1977.
- P. Geach**, *What Actually Exists*, w: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 42, 1968, s. 7- 16.
- P. Geach**, *Form and Existence*, w: *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, (ed.) A. Kenny, Macmillan, London-Melbourne 1970, s. 29-53.
- P. Geach**, *Akwinata*, w: G. M. Anscombe & P. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 89-154.
- P. Geach**, *Frege*, w: G. M. Anscombe & P. Geach, *Trzej filozofowie*, tłum. B. Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1981, s. 155-194.
- É. Gilson**, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
- É. Gilson**, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003.
- É. Gilson**, *Byt i istota*, tłum. D. Eska i J. Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2006.
- M. Gogacz**, *O konieczność studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Księga wiedzy*, (ed.) M. Gogacz, tłum. zbiorowe, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973.
- M. Gogacz**, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, 1976, s. 9-108.
- M. Gogacz**, *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia (droga do diagnozy filozofii współczesnej)*, *Studia Philosophiae Christianae*, Akademia Teologii Katolickiej, 18, 1982, s. 129-151.
- J. Gułkowski**, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w De Hebdomadibus Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Studia*

wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz), Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 211-371.

- L. Gumański**, *Elementy sądu a istnienie*, w: (tegoż) *Istnienie i logika. Studia z filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 9-142.
- J. Hartman**, *Problematyka istnienia – rekapitulacja*, w: *Kwartalnik filozoficzny*, T. XXV, Z. 1, 1997, s. 195-208.
- J. Hintikka**, *The Varieties of Being in Aristotle*, w: *The Logic of Being*, (ed.) J. Hintikka & S. Knuuttila, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 81-114.
- J. Hintikka, R. Vilkkio**, *Existence and Predication from Aristotle to Frege*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXIII, No. 2, 2006, s. 359-377.
- C. Kahn**, *Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 7-17.
- C. Kahn**, *Retrospect on the Verb „To Be” and the Concept of Being*, w: *The Logic of Being*, (ed.) J. Hintikka & S. Knuuttila, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1986, s. 1-28.
- C. Kahn**, *Dlaczego w filozofii greckiej nie pojawia się odrębne pojęcie istnienia?* w: (tegoż) *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- A. Kenny**, *Tomasz z Akwinu*, tłum. R. Piotrowski, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- A. Kenny**, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, New York 2002.
- J. Kiełbasa**, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

- A. Kijewska**, *Wstęp*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska i R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007.
- G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield**, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999.
- G. Klima**, *The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*, w: *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 1996, s. 87-141.
- G. Klima**, *Thomas of Sutton on the nature of the intellective soul and the Thomistic theory of being*, w: *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts*, (ed.) J. Aertsen, K. Emery, and A. Speer, Berlin and New York: Kluwer 2000, s. 436–55.
- G. Klima**, *Existence and Reference in Medieval Logic*, w: *New Essays in Free Logic*, (eds.) A. Hieke, E. Morsher, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, s. 197–226.
- G. Klima**, *Aquinas' Theory of the Copula and the Analogy of Being*, w: *Logical Analysis and History of Philosophy*, 5, 2002, s. 159-176.
- G. Klima**, *Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism*, w: *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytic Traditions*, (ed.) J. Haldane, Notre Dame 2002, s. 175- 194.
- G. Klima**, *Thomas Sutton*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 664-665.
- G. Klima**, *On Kenny on Aquinas on Being: A critical review of Aquinas on Being by Anthony Kenny*, w: *International Philosophical Quarterly* 44 (4), 2004, s. 567-580.
- S. Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006.
- M. A. Krąpiec**, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995.
- M. A. Krąpiec**, *Struktura Bytu*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.

- R. Lambertini**, *Giles of Rome*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2009, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/giles/>).
- D. G. Londey**, *Existence*, *Philosophia Arhusiensis*, No. 1, 1970.
- S. MacDonald**, *The Esse/Essentia Argument in Aquinas' De ente et essentia*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 141-158.
- J. L. Mackie**, *The Riddle of Existence*, w: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* Vol. 50, 1976, s. 247-265.
- P. Milcarek**, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
- B. Miller**, *In Defence of the Predicate 'Exists'*, *Mind*, New Series, Vol. 84, No. 335, 1975, s. 338-354.
- B. Miller**, *'Exist' and Existence*, *The Review of Metaphysics*, Vol. 40, No. 2, 1986, s. 237-270.
- B. Miller**, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2012.
- P. Morewedge**, *Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence*, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 285-336.
- P. Morewedge**, *Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction*, w: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 92, No. 3, 1972, s. 425-435.
- A. Nowaczyk**, *Czy istnienie jest predykatem?*, *Kwartalnik Filozoficzny*, T. XXXII, Z. 1, 2004, s. 37-51.
- M. Olszewski**, *Idzi Rzymianin*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*,

(<http://www.ptta.pl/pef/pdf/i/IdziRzymianin.pdf>)

- J. Owens**, *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*, w: *Mediaeval Studies*, Vol. 27, 1965, s. 1-22.
- J. Owens**, *Aquinas on Knowing Existence*, w: *The Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4, 1976, s. 670-690.
- M. Paluch**, *Wprowadzenie do Kwestii I*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 19-52.
- M. Paluch**, *Wprowadzenie do artykułu 3*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O mocy Boga*, t. I, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008, s. 92-97.
- J. Perzanowski**, *Byt*, w: *Studia filozoficzne*, 6-7, 1988, s. 63-85.
- P. Porro**, *Henry of Ghent*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2008, (<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/henry-ghent/>).
- A. N. Prior**, *Identifiable Individuals*, w: (tegoż) *Papers on Time and Tense*, Oxford: Clarendon Press 1968.
- W. V. O. Quine**, *O tym, co istnieje*, w: (tegoż) *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1969.
- D. Rami**, *Existence and free logic*, draft, 2012, s.1-12.
- N. Rescher**, *Studies in Arabic Logic*, Pittsburgh 1963.
- S. H. Rizvi**, *Avicenna*, w: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (<http://www.iep.utm.edu/avicenna/#H5>).

- R. Rorty**, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- N. Salmon**, *Existence*, w: *Philosophical Perspectives*, Vol. 1, Metaphysics, 1987, s. 49-108.
- W. Seńko**, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, w: *Studia Mediewistyczne*, t.11, 1970, s. 111-283.
- W. Seńko**, *Początki sporu o realną różnicę między istotą a istnieniem*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 2, 1978, s. 181-187.
- W. Seńko**, *Ewolucja poglądów na temat problemu istoty a istnienia*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 2, 1978, s. 188-204.
- W. Seńko**, *Lista wybranych autorów z przełomu XIII i XIV w. zajmujących się zagadnieniem istoty i istnienia. Aktualny stan badań nad ich spuścizną naukową i poglądami*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 2, 1978, s. 245-294.
- W. Seńko**, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derwiecki, Kęty 2001.
- W. Seńko**, *Wstęp*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- D. Shatz**, *Maimonides*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 390-392.
- F. Shehadi**, *Alfarabi*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 104-105.
- F. Shehadi**, *Avicenna*, w: *Companion to Metaphysics*, (ed.) E. Sosa, J. Kim & G. S. Rosenkrantz, Blackwell Publishing Ltd, Singapore 2009, s. 135.
- W. Stróżewski**, *Trzy koncepcje istnienia*, w: (tegoż) *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 55-80.
- W. Stróżewski**, *Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu*, w: tegoż *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 81-132.

- J. Surzyn**, *Wstęp tłumacza* w: Idzi Rzymianin, *Twierdzenia o istnieniu i istocie*, tłum. J. Surzyn, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005, s. 5-23.
- S. Swieżawski**, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- S. Swieżawski**, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- S. Swieżawski**, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2002.
- J. Szczepański**, *Japońskie kwiaty* w: (tegoż) *Autograf*, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 21-28.
- L. Szyndler, R. Otsason**, *Al-Farabi*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, (<http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/alfarabi.pdf>).
- J.-P. Torrel**, *Tomasz z Akwinu – Człowiek i dzieło*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, Kęty – Warszawa 2008.
- H. Weidemann**, *The Logic of Being in Thomas Aquinas*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, (ed.) B. Davies, Oxford University Press, New York 2002, s. 77-95.
- R. Wielockx**, *Henry of Ghent*, w: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, (ed.) J. J. E. Gracia & T. B. Noone, Blackwell Publishing Ltd 2002, s. 296-304.
- C. J. F. Williams**, *On Dying*, *Philosophical Quarterly*, XLIV, 1969.
- J. F. Wippel**, *Essence and Existence*, w: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, (ed.) N. Kretzman, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge University Press 1982, s. 385-410.
- J. F. Wippel**, *The Relationship Between Essence and Existence in Late-Thirteenth-Century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of*

Fontaines, and James of Viterbo, w: *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, (ed.) P. Morewedge, Fordham University Press, New York 1982, s. 131-164.

J. F. Wippel, *Metaphysics*, w: *Cambridge Companion to Aquinas*, (ed.) N. Kretzman, E. Stump, Cambridge University Press 1993, s. 85-127.

J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington 2000.

J. F. Wippel, *Godfrey of Fontaines*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) E. N. Zalta, 2010,
(<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/godfrey/>).

L. Wittgenstein, *Dociekania Filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.