

Artur Andrzejuk

Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu



Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu

Artur Andrzejuk

Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu

Wydawnictwo von borowiecky

Warszawa 2018

PROJEKT OKŁADKI, OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE
Maciej Głowacki
REDAKCJA JĘZYKOWA
Elżbieta Pachciarek

Zdjęcie na okładce przedstawia statuę św. Tomasza z Akwinu, znajdującą się na
rzymskim uniwersytecie *Angelicum*.
(fotografia autora)

© Copyright by Artur Andrzejuk
© Copyright fot this edition by Wydawnictwo von borowiecky, Warszawa 2018

ISBN 978-83-65806-37-6

WYDAWNICTWO von borowiecky
05-250 Radzymin
ul. Korczaka 9E
tel./fax (0 22) 631 43 93
tel. 0 501 102 977
www.vb.com.pl
e-mail: ksiegarnia@vb.com.pl

***Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines
senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum.***

**Studium filozofii nie jest po to, aby poznać to, co ludzie myśleli,
lecz jak to by się miało do prawdy rzeczy.**

Św. Tomasz z Akwinu, *In libros Aristotelis „De caelo et mundo” expositio*, lib. 1 l. 22 n. 8.

Mieczysławowi Gogaczowi

Spis treści

I. Tomasz i tomizm (wprowadzenie)	11
1. Kim był Tomasz z Akwinu?	11
2. Na czym polega dzieło Tomasza	12
3. Czym jest akt istnienia?	13
4. Tomizm dzisiaj?	16
5. Uwagi o książce	19
6. Podziękowania	20
II. Krótka historia metafizyki arystotelesowskiej i tomistycznej	21
1. Filozofia pierwsza Arystotelesa	21
1) Nazwa „metafizyka”	21
2) Przedmiot i problematyka	22
3) Bóg Arystotelesa	24
4) Terminologia	25
5) Problem istnienia w metafizyce Arystotelesa	26
2. Neoplatonickie i arabskie modyfikacje metafizyki arystotelesowskiej	27
1) Platonizujące interpretacje arystotelizmu	27
2) Filozofia Arystotelesa w szkołach syryjskich	28
3) Średniowieczna filozofia arabska	29
4) Teologowie pierwszej połowy XIII wieku	31
3. Metafizyka Tomasza z Akwinu	32
1) Istnienie jako akt bytu	33
2) Bóg jako samoistne istnienie	33
3) Struktura bytów jednostkowych	34
4. Potępienia arystotelizmu w 1277 roku i powstanie późnej scholastyki	35
1) Zniekształcenie głównej tezy Tomasza	35
2) Filozofia Dunska Szkota i Ockhama	36
5. Renesansowy arystotelizm i nowożytny tomizm	38
1) Arystotelizm i renesans	38
2) Arystotelizm chrześcijański	38
3) Tomizm trydencki	39
4) Scholastyka katolicka i protestancka	39
6. Tomizm po encyklice <i>Aeterni Patris</i>	41
1) Tomizm tradycyjny	41
2) Tomizm lowański	42
3) Tomizm transcendentalizujący i fenomenologizujący	42
4) Tomizm egzystencjalny i konsekwentny	43
5) Tomizm analityczny	44
6) Tomizm biblijny	45
III. Arystoteles w interpretacji Tomasza z Akwinu	48

1. Paradygmatyczne stanowiska Gilsona i Steenberghena	50
2. Poglądy na Tomaszową interpretację filozofii Arystotelesa autorów opracowań <i>Komentarzy</i> Tomasza do tekstów Arystotelesa	54
3. Wybrane Tomaszowe egzystencjalne interpretacje filozofii Arystotelesa	61
IV. Problem źródeł Tomaszowej koncepcji esse jako aktu bytu	74
1. Arystoteles	74
2. Boecjusz	77
3. <i>Liber de causis</i>	78
4. Awicenna	80
V. Awiceniańskie źródła egzystencjalnej koncepcji bytu Tomasza z Akwinu	86
1. Główne tematy filozofii Awicenny	87
2. Drogi wpływu filozofii Awicenny na metafizykę Tomasza z Akwinu	87
3. Repertorium tez Awicenny, które Tomasz z Akwinu cytuje i z których korzysta w <i>De ente et essentia</i>	89
VI. Egzystencjalna metafizyka bytu w traktacie <i>De ente et essentia</i>	96
1. Istnienie jako akt bytu	98
2. Bóg jako samoistne istnienie	100
3. Struktura bytów jednostkowych	103
4. Zagadnienie subsystencji	108
VII. Problem istnienia w Komentarzu do „<i>Liber de causis</i>”	111
1. <i>Księga o przyczynach</i>	111
2. Problematyka terminologiczna	114
3. Aspekty i konteksty występowania terminu <i>esse</i> w <i>Komentarzu do Liber de</i> <i>causis</i>	118
1) Byt jako kompozycja <i>esse</i> i <i>essentia</i>	118
2) Pierwsza przyczyna sprawcza jako <i>ipsum esse subsistens</i> i jako przyczyna <i>esse</i> bytów stworzonych	120
3) <i>Esse</i> jako akt bytu	121
4) Stwarzanie jako przyczynowanie <i>esse</i>	127
4. Próba podsumowania	130
VIII. Zagadnienie własności przejawiających istnienie bytu	133
1. Ogólna teoria własności istnieniowych	134
2. <i>Res</i> („rzecz”, realność)	136
3. <i>Unum</i> („jedno”, jedność)	139
4. <i>Aliquid</i> („coś”, odrębność)	141
5. <i>Bonum</i> („dobro”)	143
6. <i>Verum</i> („prawda”)	145
7. <i>Pulchrum</i> („piękno”)	147
8. Transcendentalia a pierwsze zasady	149
9. Transcendentalia a relacje osobowe	151
IX. Struktura bytu w <i>Summa contra Gentiles</i>	154
1. Typologia bytów substancjalnych	155

2. Samoistny akt istnienia – Bóg	157
3. Byty stworzone (przygodne)	159
4. Byty osobowe (<i>substantiae intellectuales</i>)	161
5. Byty materialne	166
6. Człowiek jako substancja duchowo-cieleśna	169
X. Relacje między filozofią i teologią w ujęciu tomistycznym	175
1. Stan interpretacji	175
2. Terminologia Tomasza	176
3. Konieczność teologii	177
4. Filozofia a teologia	178
XI. Problem istnienia Boga w filozofii Tomasza z Akwinu a „drogi” dochodzenia do Boga	182
1. Problem istnienia Boga	182
2. „Drogi” św. Tomasza jako ilustracja tezy, że rozum ludzki może o własnych siłach dojść do istnienia Boga	184
3. Droga pierwsza – „z ruchu” (<i>prima via – „ex parte motus”</i>)	185
4. Droga druga – „z przyczynowości sprawczej” (<i>secunda via – „ex ratione causae efficientis”</i>)	186
5. Droga trzecia – „z konieczności i przygodności” (<i>tertia via – „ex possibili et necessario”</i>)	188
6. Droga czwarta – „ze stopni doskonałości” (<i>quarta via – „ex gradibus perfectionis”</i>)	189
7. Droga piąta – „z zarządzania rzeczami” (<i>quinta via – „ex gubernatione rerum”</i>)	190
XII. Problem filozoficznego ujęcia istoty Boga w <i>Summa Theologiae</i>	193
1. Bóg jako <i>Ipsum esse subsistens</i>	195
2. Własności wynikające z <i>esse</i> jako właściwe atrybuty Boga	197
3. Własności Boga przypisywane Mu z perspektywy stwarzania	200
XIII. Problem pojęcia natury w pismach Tomasza z Akwinu	206
1. Boecjańskie i arystotelesowskie dziedzictwo	206
2. Tomasza z Akwinu zmagania z boecjańskim i arystotelesowskim dziedzictwem	209
3. Teoria natury w <i>De ente et essentia</i>	210
4. Natura jako źródło moralności	215
5. Prawo naturalne	218
XIV. Metafizyka istoty w <i>De principiis naturae</i>	222
1. Problematyka bytowania	223
2. Pryncypia natury	226
3. Przyczyny	227
4. Przyczynowanie	229
5. Podział przyczyn i pryncypiów	230
XV. Filozofia przyrody nieożywionej w <i>De mixtione elementorum</i>	234
1. Polemiczne punkty wyjścia rozważań w <i>De mixtione elementorum</i>	235
1) Teoria Awicenny	235

2) Teoria Awerroesa	237
2. Stanowisko Tomasza z Akwinu	238
XVI. Spór o rozumienie istnienia	241
1. Wystąpienie Idziego Rzymianina.....	242
2. Interwencje Tomasza Suttona.....	245
3. Stanowiska w sprawie istnienia i istoty w bycie na przełomie XIII i XIV wieku	247
XVII. Istnienie pierwszym aktem bytu (zamiast zakończenia)	252
1. Na czym polega <i>novum</i> metafizyki tomistycznej?	252
2. Jak była droga myślowa Tomasza do sformułowania tezy, że istnienie jest aktem bytu?.....	255
3. „Czy ktoś inny odkryłby wyjątkowość istnienia, gdyby nie zrobił tego Tomasz z Akwinu?”	257
Nota bibliograficzna	262
BIBLIOGRAFIA	264
Źródła	264
Opracowania.....	267
Summary	281

I. Tomasz i tomizm (wprowadzenie)

Każdy, kto w swoim myśleniu odwołuje się w jakiś sposób do myśli Tomasza z Akwinu lub jego kontynuatorów, zwykle wcześniej czy później zadaje sobie pytania: czy jest tomistą i jeśli tak, to czym jest tomizm, który uprawia? Odpowiedź tylko pozornie wydaje się prosta, bo pytania te implikują cały szereg kwestii pochodnych, dotyczących tekstów samego Tomasza, jego historycznego znaczenia, sposobów kontynuacji jego myśli, a przede wszystkim tego, co w tej myśli warte jest kontynuowania.

Nasza odpowiedź na pierwsze pytanie jest następująca: tomizmem jest filozofia realnego bytu jednostkowego, ujętego jako istnienie i istota, gdzie akt istnienia stanowi o tym, że ten byt jest, a istota stanowi o tym, czym jest. Ta odpowiedź od razu powoduje eliminację wielu innych koncepcji tomizmu, np. że jest on wyłącznie interpretacją tekstów Tomasza z Akwinu, że stanowi syntezę patrystyki i filozofii greckiej, że jest ideologią feudalizmu, że jest reakcją na nowinki filozoficzne swoich czasów i jest systemem myślowym, zalecanym przez Kościół katolicki.

1. Kim był Tomasz z Akwinu?

Oczywiście, tak postawiona kwestia tomizmu musi sprowokować pytanie o samego św. Tomasza: kim był jako myśliciel, jakie jest jego główne osiągnięcie i jak należy korzystać z jego tekstów? Pierwsza kontrowersja dotyczy swoistej „profesji” Akwinaty: był filozofem czy teologiem? W wielu publikacjach podkreśla się, że był przede wszystkim teologiem, i sugeruje, iż to nie tylko „zapotrzebowania” teologii, lecz wprost poszczególne tezy teologiczne wpłynęły na kształt jego myśli filozoficznej. Sam Tomasz bez wątpienia czuł się teologiem – *catholicae veritatis doctor* – jak sam siebie określił w *Prologu Summa Theologiae*. Jednak trzeba pamiętać, że Tomasz nie uprawiał współczesnej teologii pozytywnej, pracującej metodami prawniczymi (w wersji instytucjonalno-kościelnej) lub filologiczno-hermeneutycznymi (w wersji biblijno-historycznej), lecz scholastyczną teologię spekulatywną, której fundamentem, metodologią i kryteriologią była filozofia. Każdy teolog więc musiał być filozofem; co więcej: od przyjmowanej filozofii zależał kształt nauczanej teologii. W przypadku Tomasza ten komponent filozoficzny był jeszcze wydatniejszy z dwóch powodów. Po pierwsze, Akwinata skupił się właśnie na formułowaniu filozoficznych podstaw teologii. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że mniej więcej połowę wymienionego fundamentalnego dzieła teologicznego stanowi antropologia filozoficzna. Po drugie, uważał, że prawdziwa filozofia jest *conditio sine qua non* uprawiania teologii i dlatego, będąc

już mistrzem teologii, podczas swej drugiej regensury paryskiej zajął się wykładaniem pism Arystotelesa – i to w formie *expositio ad litteram*, czyli pozostawianej zazwyczaj dla początkujących wykładowców. Mówienie więc, że Tomasz nie był filozofem, bo był teologiem, jest jak powiedzenie, że ktoś nie jest kierowcą, bo jest traktorystą.

2. Na czym polega dzieło Tomasza

Do czasu odkrycia przez Gilsona i Maritaina w tekstach Akwinaty problematyki *esse* jako aktu bytu różni myśliciele katoliccy, posłuszni tradycji swoich zakonów lub wezwaniom papieży, wkładali dużo wysiłku w wykazywanie, na czym polega wyjątkowość Tomasza i dlaczego należy studiować właśnie jego, odkładając na bok licznych innych mistrzów średniowiecza. Zazwyczaj mówiono, że dokonał on wyjątkowo spójnej, trafnej i zrównoważonej syntezy patrystyki greckiej i łacińskiej z filozofią grecką. Tomasz jawił się tu jako wyjątkowo sprawny kompilator. Jak gdyby zapomniano, że teksty innych mistrzów średniowiecza opierają się na jeszcze bogatszej liście lektur i stanowią jeszcze obszerniejszą spuściznę niż nagle przerwane pisanie Tomasza. Można tu wymienić chociażby Tomaszowego nauczyciela, Alberta Wielkiego, ale znalazłoby się na pewno jeszcze z pół tuzina innych uczonych. Teza o wielkiej syntezie tomistycznej, głoszona przez cały XX wiek przez prominentnych dominikanów – Grabmanna, Garigou-Lagrange’a, Chenu, Weisheipla, Torrella – pokutuje do dziś w licznych rozprawach i opracowaniach. Może nawet teraz, w epoce mody na naukowy sceptycyzm i tzw. badania metaprzekmiotowe, takie sklasyfikowanie Tomasza umieszcza go na trwale w szacownym i pokrytym grubą warstwą kurzu muzeum myśli średniowiecznej.

Tymczasem Tomasz niepokoi i dziś żywe intelekty, wywołuje hałaśliwe sprzeciwy, jest uwielbiany lub negowany jak żaden inny myśliciel średniowieczny (trudno sobie wyobrazić atak na chrześcijaństwo anzelmiańskie, bonawenturiańskie lub szkotystyczne w jakimś popularnym tygodniku katolickim).

Przyczyną tego stanu rzeczy (może nie jedyną, ale na pewno główną) jest nowatorska filozofia bytu, którą głosił Tomasz z Akwinu. Jako pierwszy w dziejach filozofii zaproponował, aby istnienie bytu, z którym już od Parmenidesa filozofowie mieli kłopot (bo nie jest prawdą, że Tomasz w ogóle „wymyślił” istnienie), ująć jako akt bytu. Ta teza przebudowuje radykalnie metafizykę Arystotelesa, w ramach której – należy to uczciwie podkreślić – jest formułowana. Filozofia Tomasza więc nie jest arystotelizmem – jest nową metafizyką bytu, jest więc tomizmem.

Tak sformułowane postrzeganie tomizmu różni się także od modnych dziś interpretacji tomizmu jako zreformowanego neoplatonizmu lub jako chrystianiza-

cji arystotelizmu. Tomasz bowiem nie był neoplatonikiem. Krytycznie odnosił się do ujęć św. Augustyna, który „będąc przesiąkniętym naukami platoników, przyjmował z ich słów to wszystko, co uważał za zgodne z wiarą; co zaś uznał za przeciwnie naszej wierze, to zmieniał i ulepszał”¹. W tej sprawie zresztą warto zaufać autorom potępień z 1270 roku, którzy zakwestionowali poglądy Tomasza właśnie za niezgodność z Augustynem i Anzelmem². Sprawa z arystotelizmem Tomasza jest bardziej skomplikowana. Tomasz jest perypatetykiem: korzysta nie tylko z terminologii Stagiryty oraz jego logiki i metodologii, ale także pracuje w ramach sformułowanych przez niego punktów wyjścia refleksji filozoficznej: realizmu i pluralizmu. Jednak metafizyka Tomasza nie jest metafizyką arystotelesowską, w której ostatecznym horyzontem refleksji była istota bytu, lecz tworzy on nową metafizykę, w której zapoczątkowującym byt pryncypium jest akt istnienia. Tomizm nie jest więc – powtórzmy – arystotelizmem i nie ma wobec tego czegoś takiego jak filozofia arystotelesowsko-tomistyczna, co przez lata głoszono, nie dostrzegając różnic między esencjalizmem arystotelesowskim a metafizyką egzystencjalną Tomasza. Musimy chwilę zatrzymać się przy tym najważniejszym dokonaniu Akwinaty.

3. Czym jest akt istnienia?

Jak już wspomniano, problematyka istnienia przed Tomaszem miała długą historię. Już Arystoteles zauważył w *Analitykach wtórych* (II, 7; 92 b), że czym innym jest być czymś, a czym innym być w ogóle. Sam Tomasz powołuje się ponadto na Boecjusza, który odróżniał *entia quo* od *entia quod*, dla którego te pierwsze oznaczały właśnie to, co powoduje realność jakiejś struktury bytowej, natomiast drugie – to, co powoduje tożsamość tej struktury. Akwinata wymienia też niekiedy *Księgę o przyczynach* w kontekście swojej koncepcji *esse*, co dało niektórym uczonym argument potwierdzający, że tomizm jest zreinterpretowanym neoplatonizmem. Pierwszy tekst, w którym Tomasz formułuje swoją nową metafizykę, *De ente et essentia*, stanowi dyskusję głównie z poglądami Awicenny, dlatego też Gilson (a za nim wielu innych) uznał, że drogą do sformułowania metafizyki bytu jako istniejącego jest filozofia Awicenny.

¹ Thoma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 84, 5, co.: Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Teksty Tomasza z Akwinu pochodzą z: *Corpus Thomisticum*. S. Thomae de Aquino *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MM, dostępnego pod adresem: www.corpusthomisticum.org [luty 2018]. Niekiedy wykorzystywane są inne wydania, co zaznaczone jest w przypisach.

² Problem dotyczył Tomaszowej tezy o jedności formy substancjalnej (duszy) w człowieku. Sprawę szeroko i kompetentnie omawia Dawid Lipski, *Jan Peckham i Tomasz z Akwinu. Spór o jedność formy substancjalnej w człowieku*, Warszawa 2015, s. 129-133.

Można zaryzykować twierdzenie, pozostając w zgodzie z tekstami zarówno Arystotelesa, jak i Boecjusza, Awicenny oraz Pseudo-Dionizego, że problematyka *esse* stanowiła temat filozoficzny o wiele wcześniej i w znacznie większej liczbie nurtów filozoficznych, niż się to wielu badaczom dziejów metafizyki (łącznie z Gilsonem) wydaje. Wskazuje to ponadto, iż Tomasz był także świetnym historykiem filozofii i uchyla zarzut, że traktował cudze poglądy tylko instrumentalnie, tzn. dla wzmocnienia własnego stanowiska³.

Arystoteles, formułując swą metafizykę substancji, stwierdził, że każdy byt zbudowany jest z dwóch elementów: kształtowanego i kształtującego. Tym kształtowanym tworzywem bytu była dla niego materia, stanowiąca w bycie możliwość, czyli właśnie „sferę” podlegającą kształtowaniu i zmianom. Elementem kształtującym byt jest forma jako zasada tożsamości bytu (czyli tego, czym on jest). Forma stanowi w bycie akt, czyli taką jego „część”, która jest określona, dokonana, trwała. Każdy byt jest zbudowany z materii i formy jako aktu i możliwości, gdyż związek aktu i możliwości jest stały: nie ma materii bez formy. Tak zwana materia pierwsza, rozumiana jako czysta możliwość bez jakiegokolwiek formy, jest tylko pojęciem (jak np. ciało doskonale czarne i temu podobne). Pogląd ten w historii filozofii nazwano hylemorfizmem (od gr. ύλη – materia, μορφή – kształt, forma). Arystoteles nie głosił jednak tzw. hylemorfizmu powszechnego, gdyż uważał, że jeden byt – pierwszy nieruchomy poruszyciel – jest wyłącznie formą-aktem.

Arystoteles zdawał sobie sprawę, że jest jeszcze problem istnienia tej struktury. Wskazuje na to cytowane już zdanie z jego *Analitik wtórych*. Interpretatorzy jednak uważają, że był to dla niego problem logiczny, a nie metafizyczny, i dlatego nim się głębiej nie zajmował. W ujęciu Stagiryty to materia, będąc wieczna, uformowana, zapewniała realność struktur bytowych, w skład których wchodziła.

Problem istnienia niepokoił jednak myślicieli. Boecjusz zwracał uwagę, że inne są powody tego, iż byt jest (*entia quo*), a inne tego, czym jest (*entia quod*)⁴.

W obcym Arystotelesowi neoplatonizmie z *esse* uczyniono jedną z ważniejszych hipostaz wyłaniających się z jedni – źródła całej rzeczywistości. Egzystencjalne wątki neoplatonizmu można dostrzec w różnych jego odmianach i postaciach, np. w *Corpus Dionisiacum*, u Mariusza Wiktoryna⁵ i innych. Najbardziej

³ Stanowisko takie, głoszone przez Gilsonego, jest powszechne wśród filozofów i historyków filozofii, czego wyrazem mogą być np. słowa Krapca, że Tomasz „miał powody, by w swej nowej koncepcji bytu zasłaniać się autorytetami”. M. A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 19952, s. 330, przyp. 3.

⁴ Zob. Boecjusz, *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są chociaż nie są dobrami substancjalnymi* (Księga o „hebdomadach”), tłum. J. Gułkowski, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1: *Studia wokół problematyki esse* (Tomasz z Akwinu i Boecjusz), Warszawa 1976, s. 204-209. Zawarto w tym tomie także łaciński tekst Boecjusza oraz interesującą rozprawę tłumacza: J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, s. 211-363.

⁵ Zob. T. Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach teologicznych*

znana na Zachodzie jest wersja neoplatonizmu z *Księgi o przyczynach*, gdzie *esse* jest *prima rerum creatarum* (IV, 37), a zarazem *stramentum* (33) następujących po nim form bytowych.

Filozofowie arabscy, Alfarabi, a przede wszystkim Awicenna, uznali, że istota bytu, brana sama w sobie, jest wyłącznie możliwa. W sferę realności przenosi tę istotę byt Pierwszy, nadając jej istnienie. Pytanie, jakie się od razu nasuwa, dotyczy miejsca tego istnienia w strukturze bytu. Awicenna uznał, że istnienie to przypada istocie jako coś na kształt przypadłości, jak przypadłości niezbywalne (np. płęć).

Właśnie w tym punkcie zakwestionował te poglądy Tomasz z Akwinu. Przypadłość bowiem ze swej natury jest czymś, co przypada istocie, nie zmieniając jej. Przypadłości bowiem – mówiąc językiem Awicenny – nie są konieczne. A więc istnienie, które stanowi o realności istoty, nie może być niekonieczną przypadłością, gdyż wtedy mogłoby być lub nie być, a i tak istota byłaby tą samą istotą, co jest absurdalne: gdy nie ma istnienia – nie ma też istoty; jest co najwyżej bytem możliwym, jak chce Awicenna. Dla Tomasza jednak to, co możliwe, nie jest w żaden sposób realne.

Tomasz z Akwinu stwierdził, że istnienie, skoro jest racją realności bytu, jego „być albo nie być”, to nie może być ani przypadłością, bo ta jest czymś niekoniecznym, ani możliwością, bo ta jest nieokreślona, lecz musi być aktem, i to aktem całego bytu. Takie postawienie sprawy w sposób oczywisty narusza arystotelesowską strukturę bytu. Oto bowiem bytem nie jest forma i materia, lecz istnienie i istota. Właśnie istnienie Tomasz uznał za akt bytu, czyli to, co powoduje, że byt jest. Natomiast istota to dla niego ten zespół treści, który określa, czym byt jest. Ta istota jest – jak chciał Arystoteles – wewnętrznie skomponowana z formy i materii. Forma i materia jawią się jako akt i możliwość w obrębie istoty bytu. Sama istota jest bytową możliwością wobec *esse*, które stanowi akt bytu. Ta nowa metafizyka czyni więc istnienie pierwszym elementem bytu i pierwszym przedmiotem zainteresowań filozoficznych. Można powiedzieć, że źródłem Tomaszowej koncepcji bytu jest jego odwaga naruszenia schematu metafizycznego Arystotelesa, na co nie pozwolił sobie np. Awicenna. W każdym razie to Tomasz sformułował nową, egzystencjalną, koncepcję bytu.

Ta nowa metafizyka niosła ze sobą doniosłe konsekwencje w filozofii – a przede wszystkim w filozofii Boga i w filozofii człowieka. Średniowieczni augustynicy zdecydowali się więc – niedługo po śmierci Tomasza – na jej kościelne potępienia.

o *Trójcy Świętej*” Mariusza Wiktoryna, Warszawa 1998. Warto też zapoznać się z ciekawym ujęciem istnienia w pismach Pseudo-Dionizego, które Tomasz Stępień przedstawił na posiedzeniu naukowym katedr historii filozofii UKSW: I. Andrzejuk, E. Łażewski, N. Zhmura, *Sprawozdania z posiedzeń Katedr historii filozofii* (3), „*Studia Philosophiae Christianae*” 41 (2005) nr 1, s. 240-244, dostępne także na: <http://www.katedra.uksw.edu.pl/posiedzenia/pos7.htm> [luty 2018].

Do tego doszło dość mocne zniekształcenie Tomaszowej koncepcji *esse*, dokonane w ramach toczonej na pod koniec XIII wieku dyskusji, zainicjowanej przez „późnego” ucznia Akwinaty, Idziego Rzymianina, na temat „realnej różnicy” między istotą i istnieniem. Ujęcia Idziego, który stwierdził, że istnienie i istota to *duae res* (dwa byty), tak daleko odbiegały od poglądów jego mistrza, iż zareagował na nie inny tomista, Tomasz Sutton. Sutton – z kolei – był tak wierny Akwinacie, że jego teksty włączono do korpusu pism Tomaszowych, a Idziego uznano za najwybitniejszego i najwierniejszego ucznia Tomasza.

Problematykę *esse* jako aktu bytu w pismach Tomasza z Akwinu odkryli ponownie historycy filozofii w XX wieku: Jacques Maritain i Étienne Gilson. Duże zasługi w „odkrywaniu” Tomasza mają też polscy historycy filozofii i filozofowie: Stefan Swieżawski, Mieczysław A. Krąpiec, Mieczysław Gogacz.

4. Tomizm dzisiaj?

Swego czasu ktoś wymyślił kuszącą (żeby nie powiedzieć: szatańską) propozycję, aby za tomizm uznać taką oto postawę Tomasza z Akwinu: postanowił on mianowicie zmierzyć się intelektualnie z podejrzaną z chrześcijańskiego punktu widzenia nowością, która pojawiła się na rynku idei XIII wieku, czyli filozofią Arystotelesa, i uczynić ją możliwą do zaakceptowania dla chrześcijan. Dziś tomistą jest więc nie ten, kto szuka inspiracji w scholastycznych tekstach średniowiecznych, lecz ten, kto bierze na warsztat najbardziej niepokojące współczesne idee i czyni je „strawialnymi” dla chrześcijaństwa. W ten sposób wzorem dwudziestowiecznego tomisty nie będzie zaczytany w *Summa Theologiae* Gilson czy Maritain, lecz niemiecki teolog Karl Rahner, który myśl Heideggera uczynił sposobem wykładu chrześcijaństwa. W ten sposób można uprawiać nie tylko tomizm bez Tomasza, ale nawet tomizm wbrew Tomaszowi, „dostosowując” nawet bardzo odległe od jego filozofii myślenie do wymogów ortodoksji chrześcijańskiej. Nietrudno zauważyć, że ten pomysł koresponduje z ujęciem dzieła Tomasza jako syntezy filozofii Arystotelesa i ortodoksyjnej patrystyki.

Jeśli jednak głównego dokonania Tomasza upatruje się w jego nowatorskiej filozofii bytu jako istniejącego, to tomizm musi polegać na czymś innym niż opisana wyżej (wymagowana zresztą) postawa Akwinaty. Tomizmem dziś jest zatem myślenie metafizyką bytu istniejącego i – zgodnie z naturą metafizyki – sytuowanie jej u podstaw wszelkich pochodnych ujęć i koncepcji. Nie ma więc tomizmu bez Tomasza, on jest bowiem autorem tezy o istnieniu jako akcie bytu i tego autorstwa nikt nie może go pozbawić. Jednak – co trzeba mocno podkreślić – uprawianie tomizmu nie ma w sobie niczego z postawy wyznawcy. Tomista nie tylko nie musi, ale i nie może, przyjmować wypowiedzi Tomasza jako ostatecznego argumentu w sprawie. Można powiedzieć krótko:

tomista jest naukowcem, a nie ideologiem, i tak rozumiany tomizm nie ma w sobie niczego np. z marksizmu, dla którego teksty klasyków rozstrzygały każde zagadnienie, a wszelkie „odchylenia” były piętnowane przez odpowiednie organy; tak funkcjonujący marksizm nie był wszak filozofią, lecz ideologią. Owszem, w historii zdarzały się próby ideologizacji tomizmu, poprzez odgórne „nakazywanie” go. Zawsze bowiem, gdy administracyjnie usiłuje się narzucić komuś jakiś system myślenia (który z natury jest dziedziną intelektu, a nie woli, i wobec tego rządzi się innymi prawidłami), niemal automatycznie ten system myślenia staje się ideologią, bez względu na to czym był przedtem: filozofią, teologią czy ekonomią. Trzeba jednak uczciwie zauważyć, że dziś, na początku XXI wieku, ideologizacja tomizmu nam nie grozi; wręcz przeciwnie: do niedawna wyraźnie mieliśmy do czynienia ze sprzeciwem wobec tomizmu, który przybrał charakter ideologii i był tak opiniotwórczy, że Stefan Swieżawski, jeden z filarów tomizmu w Polsce, w pewnym okresie począł radykalnie odróżniać tomizm od myśli św. Tomasza i podkreślać, że z tym pierwszym nie chce mieć nic wspólnego. To tak jakby mógł istnieć tomizm bez Tomasza, kartezjanizm bez Kartezjusza, kantyzm bez Kanta itd.

Uprawianie tomizmu dzisiaj musi więc sytuować się na terenie wyznaczonym przez dwie granice. Po pierwsze, uprawianie to nie jest bezrefleksyjnym wyznawaniem poglądów Tomasza. Po drugie jednak – powtórzmy to i podkreślmy – nie ma tomizmu bez Tomasza. Na tak określonym terenie mieszczą się zarówno prace historyczne, stanowiące analizę problematyki zawartej w tekstach Akwinaty, jak i ujęcia systematyczne, rozwijające poglądy Tomasza lub interpretujące współczesne tematy filozoficzne i teologiczne *ad mentem fratri Thomam*, co dziś znaczy: w ramach Tomaszowej metafizyki *esse* rozumianego jako akt bytu.

Z tego wynika określenie stosunku do tekstów Akwinaty i stosunek do dorobku tzw. szkoły tomistycznej. Jeśli chodzi o teksty Tomasza, to przy sformułowanym wyżej zastrzeżeniu, że jego opinie nie są traktowane jako bezdyskusyjnie rozstrzygające, trzeba z całą mocą podkreślić, iż recepcja jego myśli, dostępnej w tekstach, nie została zakończona. Pomimo rozwoju badań nad spuścizną Tomasza bardzo wiele zostało jeszcze do zrobienia. Jeśli chodzi o polskie badania nad dziełami Akwinaty, to dopiero w naszych czasach przedmiotem tych badań stały się jego *opuscula*, a później komentarze filozoficzne do Arystotelesa, Boecjusza, Pseudo-Dionizego czy *Sentencji* Piotra Lombarda i *Księgi o przyczynach*. Komentarze biblijne i w ogóle biblistyka Akwinaty dopiero od pewnego czasu stały się w Polsce przedmiotem pogłębionych studiów⁶. Nawet *Summa Theologiae* – najbardziej znane i najczęściej czytane dzieło Tomasza – ciągle „odkrywa” przed badaczami różne niezauważone wcześniej tematy i zagadnienia. Te badania więc trzeba ciągle prowadzić metodami właściwymi dla

⁶ Na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu działają prężnie dwa

historii filozofii, z całym właściwym jej krytycyzmem i skrupulatnością. Zna-
ne nam ich wyniki są filozoficznie fascynujące, potwierdzają potrzebę dalsze-
go wysiłku – i to mimo że pokazują też gorsze strony ujęć Akwinaty, jego nie-
konsekwencje, niekompetencje, pomyłki. Jednak, jak przytomnie zauważył
Gilson: „nie może paść ofiarą własnego geniuszu ten, kto go nie posiada, ci jed-
nak, którzy nie są obdarzeni geniuszem, mają całkowitą słuszość w tym, że
nie chcą się stać ofiarami geniuszu innych”⁷. W pełni więc uzasadnione jest pra-
gnienie tomisty, aby czerpać z geniuszu św. Tomasza i nie stać się jego ofiarą.

Z dorobkiem „szkoły tomistycznej” jest większy kłopot: wiele pokoleń tomi-
stów opierało się na pewnej zastanej tradycji tomistycznej, ale nie odwoływa-
ło się do autentycznej myśli Tomasza. Dość przypomnieć, że wzmożone zainte-
resowanie tomizmem datuje się od wydania przez papieża Leona XIII
encykliki *Aeterni Patris* w 1879 roku, a dopiero w latach dwudziestych i trzy-
dziestych XX wieku Gilson i Maritain zaczęli publikować analizy tekstów Akwi-
naty, z których niezbieżnie wynikało, że najważniejszym jego filozoficznym osią-
gnięciem jest „odkrycie” aktu istnienia bytu. Historia filozofii rejestruje szereg
odmian tomizmu po 1879 roku: tomizm tradycyjny, tomizm lowański, tomizm
transcendentalny; tomizm analityczny; tomizm egzystencjalny oraz tomizm
konsekwentny. Tylko dwie ostatnie wymienione odmiany operują w horyzon-
cie Tomaszowej metafizyki bytu istniejącego. W tej sytuacji powstaje uzasad-
nione pytanie o wartość ogromnej przecież literatury tomistycznej powstałej
w XIX i XX wieku. Odpowiedź wydaje się być banalna: wartość ta jest różna.
Wynika z niej jednak wyraźne ostrzeżenie przed lekceważeniem tomistów, któ-
rzy przed nami badali teksty Tomasza lub usiłowali w duchu tomistycznym od-
powiedzieć na jakieś ważne pytania swoich czasów i środowisk. Nawet w sy-
tuacji, gdy nie znali prawdziwego oblicza Tomaszowej metafizyki, ich
spostrzeżenia, ustalenia, uwagi na jakiś szczegółowy temat mogą być nieoce-
nioną pomocą w jego zgłębianiu. A jeśli nawet nie znajdziemy w ich tekstach
niczego interesującego, to uniknięcie ich błędów dzięki ich poznaniu może być
dla nas cenne.

badacze – Mirosław Mróz i Piotr Roszak – którzy starannie badają teologię św. Tomasza,
a w niej zwłaszcza jego biblistykę. Z czasem tendencję tę nazwano „tomizmem biblijnym”.
Zapoczątkować miał go amerykański teolog Matthew Levering w książce *Participatory Biblical
Exegesis. A Theory Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame, Indiana, 2008. Polskie
tłumaczenie ma inna jego książka: M. Levering, *Pismo Święte i metafizyka. Tomasz z Akwinu i odnowa
teologii trynitarniej*, tłum. M. Romanek, Kraków 2016. Zob. też: P. Roszak, *Biblia i metafizyka: ku
tomizmowi biblijnemu (słowo od redaktora)*, w: Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Kolosan/ Super
primam epistolam B. Pauli ad Colossenses Lectura*, tłum. Ireneusz Mikołajczyk i Piotr Roszak, red.
Piotr Roszak, Toruń 2012, s. 9-21; Tenże, *Od egzegezy do Sacra Doctrina u Tomasza z Akwinu*, w:
Tomasz z Akwinu, *Wykład Pierwszego Listu do Tymoteusza/ Super Primam Epistolam B. Pauli ad
Timoteum Lectura*, tłum. Marian Hanusek, red. Piotr Roszak, Enrique Alarcón, Toruń 2016, s. 7.

⁷ É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s.7-8.

5. Uwagi o książce

Książka *Filozofia bytu w tekstach Tomasza z Akwinu* stara się podążać takim szlakiem: szczegółowe analizy wypowiedzi Akwinaty prowadzone są przy uwzględnieniu starszych i nowszych interpretacji. Przeważa jednak perspektywa egzystencjalna, w związku z czym najczęściej przywoływanymi komentatorami ujęć Tomasza są Étienne Gilson, Mieczysław A. Krąpiec, a przede wszystkim Mieczysław Gogacz.

Struktura książki jest tak pomyślana, aby wyrażała się głównie jej teza o miejscu i roli istnienia w strukturze bytu jednostkowego. Zasadniczą część merytoryczną poprzedzono obszernym omówieniem dziejów metafizyki realistycznej (Rozdział II). Systematyczne omówienie problematyki bytu w ujęciu św. Tomasza nie zostało ułożone według chronologii powstawania jego dzieł, lecz zgodnie z zamysłem, polegającym na źródłowym zaprezentowaniu jego metafizyki, ze szczególnym uwzględnieniem teorii *esse* jako *actus essendi*. Dlatego ten kluczowy temat omówiony został na podstawie pierwszego traktatu filozoficznego Tomasza (*De ente et essentia*) oraz ostatniej jego pracy filozoficznej (*Komentarz do Liber de causis*). Oprócz problematyki *esse* w bytach złożonych z istnienia i istoty, w książce podejmuje się szeroko temat konsekwencji takiego rozumienia bytu, szczególnie w odniesieniu do pierwszej przyczyny, czyli Boga. Tematy te poprzedzono krótkim metodologicznym rozdziałem (X) na temat relacji filozofii i teologii w myśli św. Tomasza. Opracowanie uzupełniają rozdziały poświęcone Tomaszowemu rozumieniu natury, istoty, przyrody nieożywionej, natomiast dopełnia ją rozdział na temat sporów o rozumienie istnienia pod koniec XIII wieku i w wieku XIV. Dyskusje te pokazują, że nawet ówczesni tomiści nie zrozumieli tezy Tomasza o *esse* jako akcie bytu i próbowali jakoś inaczej rozwiązać problem realności bytu, odwołując się przy tym do erudycji Arystotelesowskiej lub Awiceniańskiej.

Teksty składające się na książkę powstały w ramach realizowanego w ostatnich kilku latach programu badawczego, dotyczącego metafizyki Tomasza zawartej w jego tekstach. Większość rozdziałów książki było już opublikowanych w postaci artykułów naukowych w monografiach zbiorowych lub czasopismach, najwięcej w „Roczniku Tomistycznym”. Informuje o tym szczegółowo *Nota bibliograficzna*, umieszczona na końcu książki. Redagując książkę, starano się unikać powtórzeń, pozostawiając je jedynie tam, gdzie wydało się to naprawdę konieczne. Dlatego też niekiedy konkretne rozdziały różnią się dość znacznie od artykułów, na których zostały oparte. Ujednolicono także styl i przypisy, stosując jednak zasadę, że w każdym z rozdziałów od nowa podawano pełne zapisy bibliograficzne cytowanych prac, aby nie trzeba było zbyt daleko ich szukać. Niezależnie od tego na końcu książki zamieszczono *Bibliografię* cytowanych tekstów.

6. Podziękowania

Dziękuję wszystkim, którym książka zawdzięcza swoje powstanie. Niech wymienienie ich nazwisk będzie małym znakiem mojej wielkiej wdzięczności: prof. Mieczysław Gogacz, Prof. Zenon Kałuża, Dr Tomasz Bartel, Dr Marek Prokop, Dr Andrzej Bernhard, Pani Bożena Żukowska, Dr Wojciech Kolecki, Madame Christel Martin, Dr Magdalena Płotka, Dr Michał Zembruski i moja Żona, Dr Izabella Andrzejuk.

Artur Andrzejuk

II. Krótka historia metafizyki arystotelesowskiej i tomistycznej

Dzieje metafizyki arystotelesowskiej i tomistycznej obejmują ponad dwa tysiące trzysta lat i obfitują w wiele wzlotów, upadków i zwrotów. Największym ze zwrotów w arystotelizmie było powstanie w drugiej połowie XIII wieku tomizmu. I wprawdzie tomizm wyrósł w łonie arystotelizmu, to jednak nie jest arystotelizmem: jest inną metafizyką – metafizyką typu egzystencjalnego, która w odróżnieniu od esencjalizmu Arystotelesa za najważniejszy uważa istnienie-wy element bytu, a nie wyłącznie tożsamościujące go składniki. Takie odróżnienie przyjęto w niniejszym opracowaniu, ukazującym zarys dziejów arystotelizmu od jego powstania, poprzez reformę tomistyczną i arystotelizm chrześcijański, aż do zanegowania w nowożytności. Dzieje tomizmu zarysowano także od jego powstania poprzez zniekształcenia zaraz po śmierci Tomasza, przez wieki niezrozumienia jądra jego metafizyki, po mozolne odczytywanie tekstów Akwinaty w XX wieku. Przez pewien historyczny moment dzieje arystotelizmu i tomizmu są wspólne: tym momentem są potępienia w 1277 roku – dotyczyły one arystotelizmu, ale ich ostrze zostało wymierzone w myśl św. Tomasza. Od XV do XVII wieku arystotelizm i tomizm funkcjonowały w kulturze równolegle, by po kolei ulec zanegowaniu. W dziejach tomizmu jednak miał miejsce w 1879 roku zwrot w postaci encykliki *Aeterni Patris*, która rozbudziła jego trwające do dziś odrodzenie.

1. Filozofia pierwsza Arystotelesa

1) Nazwa „metafizyka”

Powstanie nazwy „metafizyka” jak i samej tej dyscypliny filozoficznej wiąże się nierozdzielnie z imieniem Arystotelesa ze Stagiry (384–322)⁸. Jest to związanie

⁸ Najnowszym i najobszerniejszym podręcznikiem do dziejów filozofii starożytnej jest aktualnie w Polsce pięciotomowe dzieło Giovanniego Reale, który w drugim tomie omawia filozofię Arystotelesa, a w kolejnych wspomina o dziejach filozofii perypatetyckiej (arystotelesowskiej). Sympatie filozoficzne Realego są po stronie Platona, więc Arystotelesowi poświęca w relacji do Platona zdecydowanie mniej miejsca, akcentuje platońskie konotacje ujęć Stagiryty, minimalizuje jego polemiczny stosunek do mistrza i w ogóle zdaje się pomniejszać wielkość twórcy Lykeionu. Zob. J. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1-5, tłum. I. E. Zieliński, Lubin 1994–2002 oraz skrót tego dzieła: G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. I. E. Zieliński, Lubin 2010². Podobną tendencję przejawia modny dziś: P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000. Starannie omawia filozofię Arystotelesa: S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2002. Pozostałe podręczniki polskie to: I. Dąbska, *Zarys filozofii greckiej*, Lublin 1983³; J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986²; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, *Grecja i Rzym*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1988; W. Tatarkiewicz, *Historia*

śluszne, ale niedokładne. Problematyka metafizyczna nurtowała filozofów już u zarania dziejów refleksji kosmologicznej, a za pierwszego metafizyka w sensie ścisłym uchodzi Parmenides (ok. 540–ok. 470), twórca pojęcia bytu i odkrywca zasady tożsamości (i pośrednio – niesprzeczności). Arystoteles jednak wyodrębnił w sposób wyraźny metafizykę, ustalając jej przedmiot (byt jako byt) oraz metodologię (abstrakcja metafizyczna). Uznawał te zagadnienia za podstawowe, dlatego nazwał je „filozofią pierwszą” lub „teologią” (πρώτη φιλοσοφία [prote philosophia], θεολογία [theologia]). Napisał też pierwszy w dziejach jej podręcznik.

Sama nazwa powstała jednak później i – jak głosi znana legenda – dość przypadkowo: Andronikos z Rodos, dziesiąty po Arystotelesie scholarcha Lykeionu, porządkując w I wieku przed Ch. spuściznę Arystotelesa, zespół notatek na temat filozofii pierwszej umieścił po pracach z filozofii przyrody i zatytułował „τα μετα τα φυσικά [ta meta ta phisica]” – „to co po (za, ponad) fizyce”. W ten sposób miała powstać nazwa „metafizyka”. Nazwa ta jednak może mieć nieco głębszy sens – oznacza bowiem przekroczenie zagadnień filozofii przyrody, co byłoby zgodne z arystotelesowską teorią abstrakcji, gdzie abstrakcja metafizyczna następuje po fizycznej i matematycznej. Abstrakcja fizyczna polegała na badaniu bytów z perspektywy ich ruchu, abstrakcja matematyczna – z perspektywy ilości, natomiast abstrakcja metafizyczna – z perspektywy bytowania⁹. Sam Arystoteles napisał o metafizyce: „Nauka natomiast pierwsza jest o rzeczach oddzielonych i nie będących w ruchu. A wszystkie pierwsze przyczyny są z konieczności wieczne, najwyraźniej zaś te, które są niezmiennie i oddzielone”¹⁰.

2) Przedmiot i problematyka

Przedmiotem metafizyki Arystoteles uczynił „byt jako byt” (τὸ ὄν ᾗ ὄν [to on he on]), czyli byt ze względu na to, co czyni go właśnie bytem. Jest to formuła dość pojemna – będzie wykorzystywana potem przy bardzo różnych interpretacjach rzeczywistości. Dla samego Arystotelesa być bytem oznaczało być czymś, stanowić jakąś istotę. W tak rozumianym bycie metafizyka bada pierwsze przyczyny i pryncypia (αἰτία [aitia], ἀρχή [arche]). Zajmuje się nimi przede wszystkim w odniesieniu do bytu samodzielnego, substancji, (οὐσία [ousia]), a jeszcze bardziej

filozofii, t.1, Warszawa 1995¹⁴(wszystkie wydania), A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995. Istnieją też pozycje poświęcone wyłącznie Arystotelesowi; polecić można: J. Brun, *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalsen-Tygielska, Warszawa 1999 oraz J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris 1962. Mamy też prace bardziej skupione na metafizyce Stagiryty: M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996; M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995².

⁹ *Metafizyka* VI, 1; 1026 a. Korzystam z: Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1 i 2, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996.

¹⁰ *Metafizyka* VI, 1; 1026 a 15.

w stosunku do Boga – substancji nieruchomej (Θεός [theos], οὐσία ἀκίνητος [ousia akinetos]). Wyjaśnieniem bytu było wskazanie na jego pryncypia i przyczyny (ἀρχή i αἰτία). Arystoteles podkreśla, że bytem nie jest to, co bezpośrednio jawi nam się w poznaniu, lecz że stanowiące go powody tego, co nam się jawi. Tym niemniej uważał, że początkiem naszego naturalnego, bezpośredniego, ludzkiego poznania jest ujęcie przez zmysły fizycznego aspektu bytu. Dlatego za właściwy przedmiot ludzkiego poznania uznał byty materialne – byty niematerialne nie są dostępne naszemu bezpośredniemu poznaniu; mogą być odkryte na drodze intelektualnego badania przyczyn tego, co bezpośrednio poznajemy (tak ma się sprawa z pierwszym nieruchomym poruszycielem, czyli Bogiem w filozofii Arystotelesa).

Z materialną stroną rzeczywistości nierozzerwalnie wiąże się ruch, który Arystoteles rozumie bardzo szeroko, jest nim nie tylko każde przemieszczenie się, ale i każda zmiana, każde powstawanie lub ginięcie. A ponieważ pierwszym i bezpośrednim przedmiotem poznania ludzkiego jest materia, dlatego właśnie ruch uczynił Arystoteles przedmiotem swej analizy. Ta analiza to – przypomnijmy – poszukiwanie przyczyn. W poszukiwaniu przyczyn ruchu pierwsza konstatacja jest taka, że nie ma ruchu samego w sobie – jest zawsze rzecz, która się porusza, zmienia, powstaje, ginie. Jeśli więc tak jest, że to byt jest podmiotem ruchu, to wynika z tego, iż przyczyn tego, że się porusza, należy szukać w nim. Arystoteles pisał: „Nie ma ruchu poza rzeczami; bo to, co się zmienia, zmienia się zawsze albo substancjalnie, albo ilościowo, albo jakościowo, albo zmienia swe położenie. (...) A zatem nie ma ani ruchu, ani zmiany poza wspomnianymi rzeczami, bo poza nimi nic nie istnieje”¹¹. Ruch może dokonywać się w kilku kategoriach:

1. substancji – powstawanie i ginięcie;
2. ilości – przyrost i ubytek;
3. jakości – polepszanie lub pogarszanie;
4. miejsca – przemieszczanie się;
5. czasu – starzenie się.

W bycie więc musi się znajdować powód ruchu, coś, co go umożliwia, co stanowi jego bezpośredni podmiot. Ten podmiot ruchu Arystoteles nazwał możliwością (δύναμις [dynamis]). Jest to w bycie swoista sfera nieokreśloności, plastyczności, która umożliwia jego zmienność.

Ta zmienność nie jest jednak nieograniczona; wręcz przeciwnie, jest ściśle wymierzona i określona, chociażby przez tożsamość bytu. Byt bowiem, zmieniając się, pozostaje zawsze tym samym bytem. Jest więc w nim drugi element, który decyduje o jego stałej tożsamości i determinuje możliwość. Arystoteles nazwał go aktem (ἐνέργεια [energeia]). A zatem byt stanowią dwa nierozzerwalnie związane ze sobą pryncypia (ἀρχαία [archaia]); kształtowany (możliwość) i kształtujący (akt).

¹¹ *Fizyka* III, 1; 200b–201a. Korzystam z: Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

Akt w bytach przez nas poznawanych Arystoteles nazwał formą, a możliwość – materią.

Forma (εἶδος [eidos], μορφή [morphé]) jest wewnętrznym aktem bytu, więc to nie tyle zewnętrzny kształt rzeczy, i wewnętrzna natura rzeczy, to, czym rzeczy są, ich wewnętrzna istota, np. formą człowieka jest jego dusza: „Formą nazywam istotę każdej rzeczy i pierwszą substancję. Przeciwieństwa też mają pod pewnym względem tę samą formę, gdyż brak jest w istocie przeciwności, jak zdrowie jest substancją choroby; polega ona na nieobecności zdrowia”¹².

Materia (ύλη [hyle]) jest możliwością, nie istnieje sama przez się, istnieje zawsze „pod” jakąś formą. Materia czysta (tzw. „materia pierwsza”) jest czymś nieokreślonym, czymś tylko potencjalnie rzeczywistym: „wszystkie bowiem zmiany między przeciwnościami zachodzą w jakimś podłożu. Na przykład w zmianie miejsca jest nim to, co też jest tutaj, a następnie gdzie indziej; w zmianie ilości – to, czego teraz jest tak wiele, a kiedy indziej więcej lub mniej; w przemianie jakości – to, co teraz zdrowe, a potem na odwrót, chore”¹³.

Forma i materia to zatem dwie wewnętrzne w bycie przyczyny ruchu i zarazem przyczyny samego bytu. Ale dla ostatecznego wyjaśnienia ruchu nie wystarczą jednak jego wewnętrzne przyczyny w bycie. Musi być jeszcze czynnik, który porusza ten byt. A jeśli tak jest, to nie robi tego bezcelowo. Cel ruchu jest więc też określającą go przyczyną. W ten sposób Arystoteles stworzył teorię czterech przyczyn, za pomocą której wyjaśniał rzeczywistość. Te przyczyny są następujące:

1. Przyczyna formalna – istota rzeczy; to, czym coś jest (εἶδος [eidos]; τό τί ἦν εἶναι [to ti en einai – to, czym coś jest]): „Pierwszą z nich nazywamy substancją i istotą, bo <dlaczego> sprowadza się w końcu do definicji, a przyczyną i zasadą jest pierwsze <dlaczego>”.
2. Przyczyna materialna – materia; to, z czego rzecz jest zrobiona (ύλη [hyle]; ὑποκείμενον [hypokeimenon – substrat, podłoże]): „Drugą przyczyną jest materia albo substrat”.
3. Przyczyna sprawcza – to, od czego pochodzi zmiana i ruch: „Trzecią jest źródło ruchu”.
4. Przyczyna celowa – to, ze względu na co lub dzięki czemu każda rzecz jest lub się staje: „Czwartą przeciwieństwo poprzedniej, mianowicie: cel i dobro, bo dobro jest celem wszelkiego powstawania i zmiany”¹⁴.

3) Bóg Arystotelesa

Analizując ruch od strony jego przyczyn Arystoteles doszedł do tematu pierwszej przyczyny ruchu, która musi być bytem niebędącym w ruchu, lecz porusza-

¹² *Metafizyka* VII, 7; 1032b, 1-5.

¹³ *Tamże*, VIII, 1; 1042a, 34-37.

¹⁴ *Tamże*, I, 3; 983 a, 24-35 (wszystkie cytaty na temat czterech przyczyn są *tamże*).

jącym wszystko inne, czyli pierwszym nieruchomym poruszycielem: „Początek, czyli byt pierwszy nie jest poruszany ani sam przez się, ani przez przypadek, ale jest sprawcą pierwszego wiecznego i pojedynczego ruchu. Ponieważ to, co się porusza, przez coś innego musi być poruszane, a to, co jako pierwsze porusza samo w sobie nie może przez coś innego być poruszane, a wieczny ruch musi pochodzić od czegoś wiecznego (...)”¹⁵. Podkreślić więc należy, że przyczynowa działalność pierwszego nieruchomego poruszyciela polega na nadawaniu ruchu; nie jest to przyczynowanie w sensie powoływania do bytu z nicości, czyli stwarzania czegoś z niczego.

Arystoteles wypowiada się także na temat struktury tak rozumianego bytu pierwszego: „Natomiast – pisze – to, co było i jest pierwsze, nie posiada materii, gdyż jest aktem. Zatem pierwszy nieruchomy poruszyciel – dodaje – jest jeden co do gatunku i numerycznie”¹⁶. Nie ma więc wątpliwości, że chodzi tu o Boga, zresztą sam Arystoteles tak nazywa byt pierwszy. Jest On więc bytem jedynym i jednoelementowym – wyłącznie aktem. Przekłada się to na Jego sposób poznawania: „Ponieważ nie ma różnicy między myśleniem a przedmiotem myślenia tam, gdzie nie ma materii, zatem [boskie] myślenie jest identyczne z przedmiotem myślenia”¹⁷. Wynika z tego, że „Bóg myśli mając siebie samego za przedmiot myślenia, jako że jest najdoskonalszą istotą, a jego myślenie jest myśleniem myślenia (νόησις νοήσεως νόησις [noesis noeseos noesis])”¹⁸. Stąd pochodzi inna nazwa Boga w filozofii Arystotelesa – „samomyśląca się myśl”.

Arystoteles podkreśla, że Bóg jest najdoskonalszym przedmiotem ludzkiej kontemplacji, natomiast nie nawiązuje On kontaktów z ludźmi, już to z powodu radykalnej różnicy w strukturach bytowych Boga i człowieka, już to z powodu, że jako byt doskonały do niczego tych kontaktów nie potrzebuje.

4) Terminologia

Arystoteles jest autorem słownika metafizyki. Poświęcił nawet osobną księgę Delta (Δ; Księga Piąta) swego dzieła na ustalenie właściwego znaczenia używanych w niej terminów. Stosowane od dawna słowa „byt” i „istota” traktował synonimicznie na oznaczenie – jak już wspomniano – czegoś, co jest czymś. Byt Arystotelesa zawsze zawiera jakąś treść – to, czym jest. Sam w swoich analizach wo-

¹⁵ *Tamże*, XII, 8; 1073a, 24-28. W tym wypadku – wyjątkowo – korzystam z przekładu Kazimierza Leśniaka, gdyż cytowane zdanie bez szerszego kontekstu wydaje się jaśniejsze w tym przekładzie. Arystoteles, *Metafizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.

¹⁶ *Metafizyka* XII, 8; 1074a,

¹⁷ *Tamże*, XII, 9; 1075a, 3-5.

¹⁸ *Tamże*, XIII, 9; 1074b, 34-35. W przypadku tego cytatu korzystam także z przekładu Leśniaka, dostępnego w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2. Szeroko na temat koncepcji Boga u Arystotelesa pisze Włodzisław Dłubacz. Zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 2015².

łał skupić się na bytach samodzielnych, które nazywał substancjami. Taka substancja nie potrzebuje innego bytu do bycia tym, czym jest.

Arystoteles wyróżnił cztery rodzaje substancji:

1. czysty akt – Bóg (nieporuszony poruszyciel; intelekt – samomyśląca się myśl). Jako najdoskonalszy musi mieć własności doskonalsze od materialnych;
2. substancje oddzielone od materii;
3. substancje zmysłowe niezniszczalne (niebo, planety i gwiazdy zbudowane z etery – piątej esencji)
4. substancje zmysłowe (byty materialne nieożywione i takie, które są ożywione, złożone z formy i materii, powstają i giną)

Oprócz substancji mamy też byty niesamodzielne – takie, które wymagają substancji, aby w niej tkwić jako przypadłość zapodmiotowana w możliwości substancji. Same przypadłości możemy podzielić na dwie główne grupy: własność to przypadłość zapodmiotowana w jednej substancji, natomiast relacja to przypadłość zapodmiotowana w dwóch lub więcej substancjach.

Arystoteles do opisu rzeczywistości zaproponował dziesięć pojęć, nazywanych „kategoriami”, „predykatami” lub „orzecznikami”, gdyż są to sposoby rozumienia bytu oraz sposoby orzekania o nim. Pierwsza kategoria dotyczy substancji, pozostałe – przypadłości.

1. Substancja, np. człowiek, koń.
2. Ilość, np. dwulokciowy, metr, tona (ile? jak wiele?).
3. Jakość, np. biały, gramatyczny, ciężki, odważny (jak? jaki-jaka-jakie).
4. Stosunek (relacja), np. podwójny, połowa, większy.
5. Miejsce, np. w Liceum, na rynku (gdzie?).
6. Czas, np. wczoraj, ubiegłego roku (kiedy?).
7. Położenie, np. leży, siedzi.
8. Stan (posiadania), np. obuty, uzbrojony.
9. Działanie, np. tnie, pali (co robi?).
10. Doznawanie, np. jest krojony, jest palony (co się z nim dzieje?).

5) Problem istnienia w metafizyce Arystotelesa

Na podstawie metafizycznej struktury bytu i jego przyczyn wiadomo, że realność bytom bezpośrednio przez nas poznawalnym zapewnia materia, która jest wieczna. Inne byty – np. ludzki intelekt – zbudowane są z innego – niezniszczalnego, boskiego – tworzywa. Nie ma więc potrzeby, aby w metafizyce Arystotelesa przyjmować jakiś dodatkowy element w bycie, zapewniający jego realność. To jednak nie oznacza, że Arystoteles nie odróżnia w bycie aspektu jego tożsamości, czyli tego, czym byt jest, od aspektu realności, czyli tego, że w ogóle jest. Najbardziej znana w tej sprawie jest wypowiedź Arystotelesa z jego *Analitik wtórych*, gdzie

stwierdza: „Ale to, czym jest człowiek, i to, że człowiek jest, jest czymś różnym (Τὸ δὲ τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο)”. Niektórzy komentatorzy, w tym Tomasz z Akwinu, widzieli w tym zdaniu wskazanie na istnienie i istotę w bycie¹⁹. Współcześnie tomiści dość zgodnie odrzucają tę Tomaszową interpretację²⁰. Wydaje się, że nawet z perspektywy ujęć Tomasza z Akwinu istnienie u Arystotelesa (τὸ εἶναι) można pojmować jako realność, czyli przejaw istnienia, które jest aktem bytu.

2. Neoplatońskie i arabskie modyfikacje metafizyki arystotelesowskiej

1) Platonizujące interpretacje arystotelizmu

Arystoteles budował swoją filozofię w opozycji do ujęć Platona. Jednak jeszcze w starożytności pojawiło się wielu autorów, którzy zaczęli interpretować arystotelizm w duchu platońskim, a potem neoplatońskim²¹. Pierwszą próbą „platonizowania” Arystotelesa był tzw. neoarystotelizm Aleksandra z Afrodyzji (II/III w.)²². Głosił on tezę, że opisany przez Arystotelesa w traktacie *O duszy* intelekt czynny jest oddzielnym od całego materialnego *universum* bytem duchowym, od którego pochodzi wszelkie poznanie ludzkie. Uważa się, że w ten sposób chciał uzgodnić arystotelesowską teorię poznania (i dwóch intelektów) z platońską koncepcją poznania jako anamnezy. Poglądy Aleksandra, jako tzw. aleksandrynizm, przeżyły w dziejach filozofii swego autora co najmniej o tysiąclecie.

¹⁹ Arystoteles, *Analityki wtóre*, 92b 9–11. Teksty greckie dostępne są w: *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG Workplace 8.0). Przekłady polskie w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-7, Warszawa 1990-2001; tenże, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990; Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, lib. 2 l. 6 n. 3. Korzystam z: S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMI, dostępne na: www.corpusthomisticum.org [luty 2018].

²⁰ W Polsce ostatni spór na ten temat miał miejsce w latach sześćdziesiątych XX wieku między Stanisławem Adamczykiem, z jednej strony, a Mieczysławem A. Krapcem – z drugiej. Referuje ją z właściwą sobie swadą sam Krapiec w swojej książce *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, s. 330-336. Zob. też: S. Adamczyk, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 1, s. 103-127. Adamczyk ustosunkował się do polemiki Krapca: S. Adamczyk, *Struktura bytu przygodnego według Arystotelesa, (Uwagi na marginesie „Struktury bytu” o. A. Krapca)*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 3, s. 99-100.

²¹ Dokładał się do tego jeszcze problem braku oryginalnych dzieł Arystotelesa, szczególnie pism szkolnych, które do dziś stanowią główny trzon jego spuścizny. Po śmierci Teofrasta (pomiędzy rokiem 288 i 284 przed Ch.), pierwszego następcy Arystotelesa w Likejonie, biblioteka szkoły została wywieziona do Azji i tam ukryta, a odnaleziona dopiero w ostatnim stuleciu przed Ch. Nic więc dziwnego, że w założonej przez Arystotelesa szkole nie kontynuowano jego myśli.

²² Aleksander z Afrodyzji, *O duszy*, tłum. M. Komsta, Lublin 2013. We wprowadzeniu tłumaczki znajdujemy obszernie informacje o twórczości Aleksandra i badaniach nad nią.

Począwszy od III wieku coraz częściej pojawiają się neoplatońskie komentarze do pism Arystotelesa. Tacy neoplatonicy, jak Porfiriusz (232–309), Jamblich (ok. 245–325), Proklos (412–484), chętnie komentowali teksty Arystotelesa, jednak największą uwagę skupiali na pismach logicznych Stagiryty, starając się w ten sposób uzupełnić doktrynę pochodzącą od Platona i Plotyna, wprowadzając np. arystotelesowskie kategorie²³. W VI wieku w Aleksandrii neoplatonik Jan Filoponos (490–570) zainicjował łączenie neoplatonizmu z myślą Arystotelesa, czyniąc z tego orientację w teologii chrześcijańskiej. Uważa się, że zainspirował tym ostatniego Ojca Kościoła na Wschodzie, Jana z Damaszku (676–749).

2) Filozofia Arystotelesa w szkołach syryjskich

Mistrzowie szkół chrześcijańskich w starożytnej Syrii, chcąc wypracować reguły poprawnej interpretacji Pisma Świętego, łączyli myśl Platona i Arystotelesa w jednej tradycji. Maniera neoplatońskiego interpretowania Arystotelesa przetrwała z kolei w szkołach greckich, które po 529 roku także w dużej mierze wywędrowały do Syrii. Od uczonych syryjskich tę tendencję przejęli Arabowie, a od nich – łacinnicy.

Kultura syryjska powstała w łonie chrześcijaństwa i była z nim organicznie związana. Dlatego też najpilniejszą pracą naukową w szkołach syryjskich (Antiochia, Edessa, Nisibis) była egzegeza Pisma Świętego, a do jej prowadzenia za niezbędną uznano naukę Arystotelesa zawartą w *Organonie*, *Poetyce* i *Retoryce*²⁴. Za najpoważniejsze zagrożenie dla poprawnego interpretowania objawienia uznawano sofistykę i wypływający z niej relatywizm, dlatego „sojusznikami” Syryjczyków byli wszyscy ci filozofowie greccy, którzy zwalczali sofistykę, czyli przede wszystkim Sokrates, Platon i Arystoteles. W ten sposób Platon i Arystoteles zostali postawieni niejako w jednym szeregu zwolenników racjonalnego myślenia przeciwko irracjonalizmowi sofistów. Dlatego nawet jeśli kompilacja zatytułowana *Teologia Arystotelesa*, będąca wypisami z *Ennead* Plotyna, nie powstała w środowisku syryjskim, lecz neoplatońskim, to uwarunkowania w wyniku których mogło powstać takie dzieło były bez wątpienia dziełem chrześcijańskich uczonych syryjskich²⁵.

²³ A. Zhyrkova, *The Doctrine of Categories in Neoplatonism*, w: *Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism*, ed. A. Kijewska, Lublin 2004, s. 85–93.

²⁴ Zob. N. W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*, tłum. Cz. Mazur, Warszawa 1989, s. 130–133 oraz 159–169.

²⁵ P. Adamson, *The Theology of Aristotle*, w: <http://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/> [luty 2018]. Podobnym tekstem o treści całkowicie neoplatońskiej, a przypisywanym Arystotelesowi, była *Księga o przyczynach* (*Liber de causis*), stanowiąca w istocie wypiski ze środkowej części *Elementów teologii* Proklosa. Szerzej we *Wstępie* do polskiego przekładu: A. Andrzejuk, *Tomistyczna „reforma” neoplatonizmu w Komentarzu do „Księgi o przyczynach” Tomasza z Akwinu*, w: Tomasz z Akwinu, *Komentarz do „Księgi o przyczynach”*, tłum. A. Roslan, Warszawa