

Piotr Cycjiura

## Przedmiot metafizyki według św. Tomasza z Akwinu w ujęciu historycznym

Pierwsza księga *Metafizyki* Arystotelesa zawiera, jak wiadomo, pierwszy w dziejach zarys historii filozofii. Zdaniem Stagiryty, dotychczasowe wysiłki filozofów zmierzały do coraz bardziej adekwatnego ujęcia czterech przyczyn. Arystoteles przedstawia poglądy filozofów w aspekcie wyodrębniania przedmiotu właściwego metafizyki. Podobnie rzecz przedstawia się z fizyką, psychologią<sup>1</sup>. Przegląd stanowisk filozoficznych poprzedników ma nas upewnić, że w badaniu bytu jako takiego nie pominięto żadnej przyczyny. O słuszności koncepcji czterech przyczyn upewniają nas ci sami poprzednicy, nie mogli oni bowiem u c h w y c i ć żadnej innej przyczyny<sup>2</sup>.

Arystoteles, jak sam pisze, zamierza podjąć „od dawien dawna, jak i teraz wciąż aktualne i dyskutowane zagadnienie natury bytu”. Pytanie zaś, czym jest byt, sprowadza się do pytania, czym jest substancja (*τοατω ε̑στι τις η ουσία*)<sup>3</sup>. Poszukiwał nauki dotyczącej bytu jako bytu (*τοα ο̑ντος η̑ ο̑ν*), formułą tą zastępując platońskie *ο̑ντως ο̑ν*<sup>4</sup>. Arystoteles podejmuje tym samym platoński projekt poszukiwania przyczyn, uwieczony w *Fedonie* odkryciem przyczyny przyczyn – przyczyny celowej.

<sup>1</sup> S. Mansion, *Le role de l'expose et de la critique des philosophies anterieurs chez Aristote*, w: *Aristote et les problemes de methode*, Louvain-Paris 1961, ss. 26-43.

<sup>2</sup> *Metaph.*, I c.7, 988b 16n; *In Met.*, I lect 11, nr 180. *Metaph.*, XII c.1, 1069a 24-26. *In Met.*, XII lect.1, nr 2423.

<sup>3</sup> *Metaph.*, 1028b 1 nn., Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1991, t. 1, s. 323.

<sup>4</sup> M.A. Krapiec, *Byt i istota*, Lublin 1994 (idem, *Dziela*, t. XI), s. 117.

Zdaniem św. Tomasza, metafizyka Arystotelesa jest nauką o substancji (*scientia substantiae*)<sup>5</sup>. Filozofom chodziło o właściwe ujęcie przedmiotu właściwego metafizyki, którym ma być byt ujęty właśnie w aspekcie jego przyczyn ostatecznych.

Można wskazać na teksty, w których św. Tomasz śledzi stopniowe odkrywanie w dziejach filozofii przedmiotu właściwego metafizyki, tj. bytu ujętego w aspekcie przyczyn ostatecznych<sup>6</sup>. Teksty Tomasza przedstawiają nie tyle rozwój samej metafizyki, co stopniowe krystalizowanie się koncepcji czterech przyczyn, a co za tym idzie próby określenia przedmiotu właściwego metafizyki (*ens inquantum est ens; ens commune* – w opozycji do: *ens particulare*). Etienne Gilson pisze: „studiując historię metafizyki odnosimy wrażenie, że jest to nauka, która wciąż nie może znaleźć właściwego przedmiotu swych badań”<sup>7</sup>.

Wydaje się, że adekwatne ujęcie przedmiotu metafizyki, do którego, jak pisze Arystoteles, zawsze dążyli filozofowie<sup>8</sup>, tożsame jest z pełnym ujęciem czterech przyczyn. Na początku bowiem VI księgi stwierdza Stagiryta, że poszukujemy „z a s a d i p r z y c z y n b y t ó w”<sup>9</sup>. Początkowe słowa 3. rozdz. I księgi *Metafizyki* kierują uwagę na stopniowe krystalizowanie się koncepcji czterech przyczyn. Filozofowie zawsze usiłowali sięgać głębiej w poszukiwaniu przyczyn. Postęp w filozofii, jaki śledzi Stagiryta, a za nim Tomasz, to stopniowe precyzowanie koncepcji czterech przyczyn: od materialnej począwszy (woda, bezkres, powietrze), przez poruszającą (miłość i spór; umysł), formalną (liczba, idea) i wreszcie celową (Dobro Platona).

Pojęcie zasady (*αρχη; principium*) i przyczyny (*αἴτιον[αἴτια]; causa*) Arystoteles precyzuje w V księdze *Metafizyki*. Pierwsze z tych pojęć jest zakresowo szersze; z a s a d a jest to początek zarówno powstawania, jak i poznawania, dlatego też np. przesłanki sylogizmu możemy nazwać *archai*<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> *In Met.*, III lect. 5, nr 391; VIII lect. 1, nr 1682: *principalis intentio hujusmodi scientiae est circa substantias*; XII, lect. 1, nr 2416: *ad istam scieniam pertinet considerare praecipue de substantia*; lect. 2, nr 2424: *consideratio philosophi principaliter de substantiis est*.

<sup>6</sup> *STh.*, Ia, q. 44, a. 2, c; *De subst. sep.*, c. 9; *In Phys.*, VIII lect. 2, nr 5; *Contra Gent.*, II 37, nr 2; *De Pot.*, q. 3, a. 5, c.

<sup>7</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, ss. 273, 274. Por.: M.A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1994 (idem, *Dzieła*, t. IV), ss. 197, 199, 200: „Sama jednak konstrukcja tego właściwego przedmiotu [dociekań filozoficznych] zazwyczaj nie dokonywała się w zbyt wielkim samoświadomieniu i refleksji. Bywały tu jakieś pierwotne intuicje, jakieś spontaniczne abstrakcje [...]. I właśnie następna generacja myślicieli, posługując się dorobkiem swych poprzedników, zazwyczaj modyfikowała pojęcie przedmiotu właściwego skonstruowanego przez nich. To modyfikowanie dokonywało się na skutek dostrzeżenia nieadekwatności poprzednio skonstruowanego przedmiotu do tłumaczenia realnych zjawisk zaobserwowanych w rzeczywistości. [...] Istniało więc ciągle poprawianie i modyfikowanie koncepcji przedmiotu właściwego [...]”.

<sup>8</sup> *Metaph.*, VII c. 1, 1028b 2-4.

<sup>9</sup> *Metaph.*, 1025b 3-4.

<sup>10</sup> *Metaph.*, V c. 1, 1013a 15-19; *In Met.*, V lect. 1, nr 750: *hoc nomen Principium communius est quam causa*.

Wyraz *arche* pojawia się już u Homera i oznacza „początek”, „punkt wyjścia”, „źródło, z którego...” bądź „przez które...”. Anaksymander był pierwszym filozofem, który terminem tym określił początkowy stan rzeczy oraz materiał, z którego rozwinął się świat. Natomiast termin *αἴτιον* pojawia się u Anaksagorasa (umysł to *αἴτιον*), u Heraklita (Bóg, ogień to *αἴτιον*). Do powszechnego użycia wyraz *αἴτιον* wchodzi w V w. przed Chr. Oznacza przede wszystkim osobistą odpowiedzialność za działanie, a także oskarżenie (mamy czasownik *αἰτεῖν*: ‘żądać, prosić’). Specyficzne dla ludzkiego działania znaczenie przeniesiono następnie na przyczynowość w ogóle<sup>11</sup>. Właśnie Stagiryta wiąże znaczenie czasownika *αἰτεσθαι* ζ *αἴτιον* (to ostatnie jest tym, co czynimy odpowiedzialnym) (sternika czynimy odpowiedzialnym za statek, a więc przyczyną tak jego ocalenia, jak zatonięcia)<sup>12</sup>; św. Tomasz w *Komentarzu do Metafizyki* pisze: »*causamus*« *idest accusamus* – ‘czynimy przyczyną czyli oskarżamy o...’<sup>13</sup>.

Niezwykle często pojawia się termin *αἴτιον-αἰτία* u Platona. Szczególnie interesujące jest użycie tego terminu w *Fedonie*, gdzie Platon słowami Sokratesa przedstawia swoją własną drogę do filozofii. I tak, przyczyna celowa, jest tą, bez której przyczyna nie byłaby przyczyną (99B 2-4). Przyczyny tej, zdaniem Platona, ludzie poszukiwali niejako po omacku, w ciemnościach, używając obcej nazwy (B 4-6). W poszukiwaniu przyczyny przyczyn Platon podjął słynne „drugie żeglowanie”.

Wydaje się, że Tomasz pogłębia znaczenie terminu *αἴτιον-causa*.

E. Gilson pisze, że filozofowie chrześcijańscy kroczyli po linii wytyczonej przez starożytnych Greków poszukujących zasad bytu i pogłębiali problem rzeczywistości aż do problemu istnienia<sup>14</sup>. Tak więc dla św. Tomasza, termin *przyczyna* wnosi pojęcie swego rodzaju wpływu na istnienie tego, co uprzyczynowane<sup>15</sup>. Jak wiadomo, przyczynowość najbardziej podstawowa to przyczynowość przyczyny stwarzającej, która powołuje do istnienia byty przygodne. Adekwatne ujęcie przyczyn bytów prowadzi do zidentyfikowania uprzyczynowanych istnień bytów przygodnych i ich przyczyny sprawczej.

Dojrzałe ujęcia problemu przyczyn Arystotelesa są, zdaniem Tomasza, poprzedzone przez mętne „intuicje” jego poprzedników. „Intuicje” owe nie należą jeszcze, ściśle rzecz biorąc do przedmiotu metafizyki. Pierwsi filozofowie, stojąc jeszcze na gruncie naiwnego materializmu i sensualizmu, ograniczali się *de facto* do rozważania jakiegoś szczegółowego aspektu bytu – *ens particulare*. Otóż św.

<sup>11</sup> L. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*, Leiden-New York-Koeln 1993, s. 271.

<sup>12</sup> *Metaph.*, V c.2, 1013b 12-13.

<sup>13</sup> *In Met.*, V lect. 2, nr 776.

<sup>14</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 377.

<sup>15</sup> *In Met.*, V lect. 1, nr 751: *hoc vero nomen causa importat influxum quendam ad esse causati*.

Tomasz pisze, że metafizyka rozważa to, co najbardziej odległe od wrażeń zmysłowych, a odnosi się to zarówno do substancji oddzielonych, jak i *ens commune*, które ma być przedmiotem metafizyki<sup>16</sup>. Filozof pomija rozważanie bytów szczegółowych (*particularia entia*), jako zaś przedmiot metafizyki rozważa tylko to, co odnosi się do bytu ogólnego (*ens commune*)<sup>17</sup>. Św. Tomasz przeciwstawia zatem *ens particulare (entia particularia)* i *ens commune*. Co więcej, również nauka, która rozważa *ens commune*, przeciwstawiona zostaje naukom szczegółowym (*scientiae particulares*)<sup>18</sup>. W ten sposób metafizyka przeciwstawia się swym uniwersalizmem partykularnym systemom filozoficznym poprzedników. Nie znaczy to jednak, by przedmiotem metafizyki nie miał być byt jednostkowy (*singulare*) – stosownie do tego, jak uczestniczy w ogólnym uwarunkowaniu bytu<sup>19</sup>.

To samo, co powiedziano o filozoficznych poprzednikach Arystotelesa odnosi się *mutatis mutandis* do poprzedników samego św. Tomasza. W *Summie teologii* bowiem wszystkie poprzedzające dojrzałą scholastykę ujęcia określa Akwinata jako systemy partykularne.

W *Summa contra gentiles* czytamy, że ludzkie rozumowanie postępowało od ujęć szczegółowych do ogólnych (*a particularibus considerationibus ad universales*). Pierwsi filozofowie postępowali „zbyt zewnątrznie” (*magis extrinsece*) niż należało to czynić, późniejsi wniknęli głębiej<sup>20</sup>. Co to znaczy? Otóż „intuicje” filozoficzne pierwszych filozofów – zdaniem św. Tomasza – należą do przedmiotu metafizyki tylko *per accidens* – zewnątrznie właśnie<sup>21</sup>. Aby mogły być wykorzystane w metafizyce, wymagają reinterpretacji w świetle przedmiotu właściwego metafizyki. Na przykład pogląd Anaksagorasa wzięty powierzchownie (*superficialiter*) odkrywa swe absurdalne konsekwencje; jeżeli sięgniemy głębiej, to, co mówi okaże się subtelne i godne podziwu<sup>22</sup>. Chodzi o wniknięcie w intelligibilną zawartość „intuicji” filozoficznych poprzedników. Wydaje się bowiem, że pierwsi filozofowie nie postępowali jeszcze metodycznie, nie posługiwali się w ł a ś c i w ą d l a m e t a f i z y k i m e t o d ą s e p a r a c j i .

Zdaniem św. Tomasza, metafizyce przysługuje postępowanie intelektualne (*intellectualiter procedere*) dlatego, że w niej właśnie przestrzega się charakteru intelektualnego [metody] najbardziej (*observatur modus intellectus*) Postępowanie metafizyczne jest *par excellence* intelektualne<sup>23</sup>. Chodzi o to, że sąd nie może

<sup>16</sup> Por.: *In Trin.*, q. 6, a. 1 (2), c.

<sup>17</sup> *In Met.*, XI lect. 3, nr 2203.

<sup>18</sup> *In Met.*, III lect. 5, nr 392; XI lect.1, nr 2146; lect. 7 nr 2248.

<sup>19</sup> *In Trin.*, q.5, a.4 ad 6.

<sup>20</sup> *Contra Gent.*, II 37, nr 2; *Metaph.*, II c.1, 993b 13; I c. 5, 987a 22; *In Met.*, I lect. 9, nr 149, III lect. 13, nr 506.

<sup>21</sup> *In Met.*, I lect. 10, nr 20, lect. 11, nr 5, nr 9; por.: *In Anal.*, I lect. 16, nr 6.

<sup>22</sup> *In Met.*, I lect. 12, nr 14.

<sup>23</sup> *In Trin.*, q. 6, a.1 (3), c.

zamykać się w granicach zmysłu i wyobraźni; kiedy o d d z i e l a m y (*separamus*) od rzeczy boskich to wszystko, co ujmują władze zmysłowe, dochodzimy do ich poznania przez przyczynowość, przez wzniosłość oraz przez oddzielenie. Możemy zatem korzystać ze zmysłów i wyobrażeń jako z początku, nie zaś kresu rozważania, abyśmy nie sądzili, że rzeczy boskie są takimi, jakimi ujmuje je zmysł i wyobraźnia<sup>24</sup>.

Postępowanie metafizyczne prowadzi do ujęcia: 1) substancji oddzielonych (*ad substantias separatas*); 2) pryncypiów powtarzalnych we wszystkich bytach (*communia omnibus entibus*)<sup>25</sup>. Odpowiednio do tego, to, co niezależne w bytowaniu od materii to: 1) Bóg i aniołowie – niebytujący nigdy w materii; 2) substancja, jakość, byt, możliwość, akt, jedność, wielość – które mogą [lecz nie muszą] znaleźć się w materii<sup>26</sup>. Do tej samej zatem nauki odnosi się rozważanie substancji oddzielonych (1) i bytu ogólnego (2) jako przedmiotu, którego te substancje są ogólnymi i powszechnymi przyczynami<sup>27</sup>. Pryncypia oddzielone (1), z których najwyższym jest Bóg są jedne numerycznie; pryncypia zaś wewnętrzne (2) są jedne tylko przez analogię i proporcję<sup>28</sup>.

Św. Tomasz kładzie duży nacisk na konieczność odróżnienia separacji od abstrakcji, a mianowicie: od abstrakcji matematycznej, gdy forma jest abstrahowana z materii oraz abstrakcji *totius* (powszechnika), gdy całość jest abstrahowana od części. Z abstrakcją w ogóle mamy do czynienia wówczas, gdy rzeczy, z których ujmujemy jedną, bez drugiej istnieją realnie razem<sup>29</sup>. W tych zaś rzeczach, które mogą istnieć oddzielnie (*secundum esse possunt esse divisa*) ma miejsce raczej separacja niż abstrakcja<sup>30</sup>. Ci, którzy nie odróżniali obu rodzajów abstrakcji od separacji, popadli w ten błąd, że twierdzili, iż przedmioty matematyczne i powszechniki bytują oddzielnie od rzeczy poznawalnych zmysłowo (*a sensibilibus separata*)<sup>31</sup>. Ci natomiast, którzy pomieszali abstrakcję matematyczną z metodą identyfikacji pryncypiów bytu (tym bowiem *de facto* jest separacja), nie odróżniali jedności, która jest zasadą liczby od jedności, będącej transcendentalnym zamiennikiem bytu; dlatego też twierdzili, że liczby stanowią substancję rzeczy<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> *In Trin.*, q. 6, a.2, c.

<sup>25</sup> *In Trin.*, q. 6, a.1 (2), c.

<sup>26</sup> *In Trin.*, 5, 1, c.

<sup>27</sup> *In Met.*, Proemium.

<sup>28</sup> *In Met.*, III lect. 10, nr 465; XI lect. 2, nr 2193; XII lect. 4, nr 2474, nr 2475.

<sup>29</sup> *In Trin.*, q. 5, a. 3, c: *sunt duae abstractiones intellectus: una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> *In Met.*, III lect. 13, nr 514. Skutkiem tego braku odróżnienia jest także to, że twierdzili, iż liczba ogranicza wszystko i jest miarą wszystkiego – *In Met.*, V lect. 10, nr 900, 901.

Według Tomasza, istota jedności, która jest zamiennikiem bytu, zasadza się wyłączenie na niepodzielności, jedności zaś, która jest zasadą liczby, na mierzalności; dlatego też nie używamy obu nazw całkiem wieloznacznie, ale według hierarchii pierwszeństwa<sup>33</sup>.

Abstrakcja tego, co powszechne od tego, co szczegółowe przysługuje fizyce i, ogólnie, wszystkim naukom, albowiem każda nauka pomija to, co przypadkowe, bada zaś to, co istotne. Abstrakcja formy z materii zmysłowo postrzeganej przysługuje matematyce; właściwa zaś separacja przysługuje nauce boskiej, tj. metafizyce – ta czynność ujmuje samo istnienie rzeczy (*ipsum esse rei*)<sup>34</sup>.

Na drodze separacji uwyrażniamy pojęcie przedmiotu właściwego metafizyki. W *Komentarzu do Metafizyki* jest nim, zdaniem św. Tomasza *ens commune* oraz identyfikujemy substancje oddzielone, które są pryncypiami bytu ogólnego (*ens commune*), będącego przedmiotem metafizyki<sup>35</sup>. Do tej samej nauki, jak mówiliśmy, należy rozważanie substancji oddzielonych i bytu ogólnego (*considerare substantias separatas et ens commune*)<sup>36</sup>. Jakkolwiek zatem przedmiotem tej nauki jest byt ogólny, to mówimy jednak, że w całości odnosi się metafizyka do tego, co oddzielone od materii w bytowaniu i ujęciu rozumowym. Albowiem o oddzieleniu (*separari*) wedle bytowania i ujęcia rozumowego mówimy nie tylko w stosunku do tego, co nigdy nie może znajdować się w materii, a więc, w stosunku do Boga i substancji intelektualnych, ale również w stosunku do tego, co może bytować bez materii, tak jak byt ogólny (*ens commune*)<sup>37</sup>. Filozofia pierwsza odnosi się do tego, co ogólne we wspomniany sposób, albowiem rozważa byt i jego „części”<sup>38</sup>. Powszechnymi przyczynami wszystkich rzeczy są akt i możliwość. Zawierają się one w pojęciu bytu ogólnego (*consequuntur ens commune*)<sup>39</sup>. Do tej nauki jako jednej odnoszą się różne przyczyny o ile redukują się do czegoś jednego, a mianowicie bytu ogólnego<sup>40</sup>. Zdaniem św. Tomasza, przedmiotem Arystotelesowskiej metafizyki jest właśnie *ens commune*<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> *In Met.*, V lect. 8, nr 875.

<sup>34</sup> *In Trin.*, q. 5, a. 3, c.

<sup>35</sup> *In Met.*, Proemium. Por. przyp. 25.

<sup>36</sup> *Ibidem*: *ad eandem scientiam pertinet considerare substantias separatas, et ens commune, cujus sunt praedictae substantiae communes et universales causae*; *Contra Gent.*, II 37 (*communis enim*): *pertinet hujusmodi originem considerare [...] ad philosophum primum, qui considerat ens commune, et ea quae sunt separata a motu*; *In Met.*, IV lect. 5, nr 593: *ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis, ad quem pertinet consideratio entis primi*; XI lect. 1 nr 2146: *neesse fuit quamdam scientiam esse universalem et primam, quae perscrutetur ea, de quibus particulares scientiae non considerant. Hujusmodi autem videntur esse tam communia quae consequuntur ens commune, [...] quam etiam substantiae separatae, quae excedunt considerationem omnium particularium scientiarum.*

<sup>37</sup> *Ibidem*; por.: *In Trin.*, q. 5, a.4, c.

<sup>38</sup> *In Anal.*, I 20 (*sed dialectica*).

<sup>39</sup> *In Met.*, XII lect. 4, nr 2483; IX lect. 1, nr 1770; *De Pot.*, q. 3, a.1 ad 12.

<sup>40</sup> *In Met.*, III lect. 4, nr 385.

<sup>41</sup> *In Met.*, Proemium; VIII lect. 1, nr 1682: *haec scientia considerat ens commune sicut proprium subiectum.*

W *De substantiis separatis* oraz w *Komentarzu do Fizyki* św. Tomasz pisze, że ostatecznego kroku w identyfikacji Pierwszej Przyczyny (*causam totius esse*) dokonali Platon i Arystoteles<sup>42</sup>. Fakt, że pojawia się tu imię Platona należy uznać z pewnością za *benigna interpretatio*. Ograniczenia systemowe filozofii Platona, które zazwyczaj podnosi św. Tomasz, przeciwstawiając Platona Arystotelesowi, są tak duże, że nawet jeśli przyjmemy, iż uznawał on Dobro (Boga według św. Tomasza) za przyczynę wszystkiego, to nie zdołał on ustalić przedmiotu filozofii pierwszej. Jak bowiem zauważył już Arystoteles, pojęcie partycypacji niweczy istotę przyczynowości. Czy Arystoteles zdołał jednak ustalić przedmiot metafizyki? Tu odpowiedź będzie niejednoznaczna. Zwróćmy przede wszystkim uwagę na terminologię Akwinaty. W *Komentarzu do Metafizyki* przedmiotem filozofii pierwszej jest *ens commune*. Natomiast w *Komentarzu do Boecjusza De Trinitate – ens inquantum est ens*<sup>43</sup>. Chodzi tu o pogłębienie znaczenia Arystotelesowskiej formuły *το ὄν ἢ ὄν* jako przedmiotu metafizyki<sup>44</sup>. Św. Tomasz nigdzie w *Komentarzu do Metafizyki* nie używa formuły *ens qua ens (ens ut ens)*; zawsze jest to tłumaczenie raz przez samego Arystotelesa użytej formuły *το ὄν καθ' ὅσον ἐστίν ὄν*<sup>45</sup> sporadycznie w postaci *ens inquantum ens*, najczęściej zaś jako *ens inquantum est ens*. Ale św. Tomasz nigdzie w *Komentarzu do Metafizyki* nie pisze, że ta ostatnia formuła oznacza wprost przedmiot metafizyki Arystotelesa. Zamiast tego spotykamy ostrożniejsze sformułowania:

- *in hac scientia quaeritur principia entis inquantum est ens*<sup>46</sup>;
- *scientiae, quae considerat ens inquantum est*<sup>47</sup>;
- *ad primam scientiam [...] pertinet considerare de ente inquantum est ens*<sup>48</sup>;
- *de quolibet [...] ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare*<sup>49</sup>;
- *philosophia prima [...] erit ejus speculari de ente inquantum est ens*<sup>50</sup>;

<sup>42</sup> *De subst. sep.*, c. 9; *In Phys.*, VIII lect. 2, nr 5: *antiqui naturales non potuerunt pervenire ad causam primam totius esse, sed considerabant causas particularium mutationum. Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse.*

<sup>43</sup> *In Trin.*, q. 5, a. 4, c.

<sup>44</sup> *Metaph.*, XI c.7, 1064a 28-29.

<sup>45</sup> *Metaph.*, XI c. 3, 1060b 3-6.

<sup>46</sup> *In Met.*, IV lect. 1, nr 533: „w tej nauce poszukujemy zasad bytu, na ile jest on bytem”.

<sup>47</sup> *Ibidem*, nr 534: „nauki, która rozważa byt, na ile jest on bytem”.

<sup>48</sup> *In Met.*, III lect. 6, nr 398: „do nauki pierwszej [...] należy rozważanie o bycie, na ile jest on bytem”.

<sup>49</sup> *In Met.*, VI lect. 1, nr 1147: „o każdym [...] bycie, na ile jest on bytem, właściwym jest rozważanie metafizyka”.

<sup>50</sup> *In Met.*, VI lect. 1, nr 1170: „filozofia pierwsza [...] do niej będzie należało rozważanie o bycie, na ile jest bytem”.

- *ista scientia considerat ens inquantum est ens*<sup>51</sup>;
- *[haec scientia] considerat principia entis inquantum est ens*<sup>52</sup>;
- *haec [...] scientia [...] determinat de ente inquantum est ens*<sup>53</sup>;
- *scientia philosophiae est de ente inquantum est ens*<sup>54</sup>;
- *[haec scientia] considerat de ente inquantum est ens*<sup>55</sup>;
- *philosophia prima [...] speculatur circa ens inquantum est ens*<sup>56</sup>;
- *haec scientia [...] considerat ens inquantum est ens*<sup>57</sup>;

W tekstach *Komentarza do Metafizyki* spotykamy ponadto neutralną w stosunku do *ens commune* i *ens inquantum est ens* formułę: *ens secundum quod ens*<sup>58</sup>. Terminologia oczywiście pochodzi z tłumaczenia Wilhelma z Moerbeke, ale jej wykorzystanie i wykładnia, od św. Tomasza.

Zatem przedmiotem filozofii pierwszej Arystotelesa jest, zdaniem św. Tomasza, byt ogólny (*ens commune*). Tym zaś, do czego (pośrednio) odnosi się jej rozważanie, jest byt, na ile jest on bytem (*ens inquantum est ens*). Tę ostatnią formułę św. Tomasz najwyraźniej rezerwuje dla oznaczenia przedmiotu swej własnej metafizyki (jednak różnej od Arystotelesowskiej), nawet jeżeli skromnie przypisuje ją scholastyce ogólnie. Jak się bowiem przekonamy poniżej *ens inquantum est ens* to byt ujęty w aspekcie przyczyn ostatecznych, których odkrycie zakłada przekroczenie ograniczeń systemowych filozofii Arystotelesa i ogólnie, poprzedników św. Tomasza.

W *Summie teologii*, w tekście paralelnym w stosunku do wspomnianych tekstów *De substantiis separatis* oraz *Komentarza do Fizyki* Akwinata stwierdza, że wysiłki filozofów zmierzały do odkrycia przyczyn bytu na ile jest on bytem. Od razu zwraca uwagę, że tutaj Platonowi i Arystotelesowi zarzuca św. Tomasz rozważanie jednak tylko bytu partykularnego, podczas gdy odkrywca przyczyn *ens inquantum est ens* są inni<sup>59</sup>. O kogo chodzi?

<sup>51</sup> *In Met.*, III lect. 4, nr 384: „nauka ta rozważa byt, na ile jest on bytem”.

<sup>52</sup> *In Met.*, VI lect. 1, nr 1144: „[nauka ta] rozważa zasady bytu, na ile jest bytem”.

<sup>53</sup> *In Met.*, VII lect. 1, nr 1245: „nauka [...] ta [...] określa byt, na ile jest on bytem”.

<sup>54</sup> *In Met.*, XI lect. 3, nr 2194: „nauka filozofii dotyczy bytu na ile jest on bytem”.

<sup>55</sup> *In Met.*, XI lect. 4, nr 2206: „[nauka ta] rozważa byt, na ile jest bytem”.

<sup>56</sup> *In Met.*, XI lect. 4, nr 2208: „filozofia pierwsza [...] rozważa o bycie, na ile jest on bytem”.

<sup>57</sup> *In Met.*, XII lect. 1, nr 2421: „nauka ta [...] rozważa byt, na ile jest bytem”.

<sup>58</sup> *In Met.*, IV lect. 1, nr 529: *scientia quae speculatur ens secundum quod ens, sicut subiectum*; lect. 4, nr 584, nr 587.

<sup>59</sup> *STh.*, Ia, q. 44, a. 2, c: *respondeo dicendum quod antiqui philosophi paulatim, et quasi pedetentim, intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim, quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundum aliqua accidentia, ut puta secundum raritatem et densitatem, congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam corporum increatam, assignabant aliquas causas huiusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiusmodi. Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in*



Otóż *ens inquantum est ens* jest przedmiotem metafizyki w łacińskim tłumaczeniu *Al Szifa* Awicenny<sup>60</sup>. Św. Tomasz musiał zdawać sobie doskonale sprawę z *novum*, jakie w stosunku do arystotelizmu wnosi kreacjonizm Awicenny. Nie znaczy to jednak, aby doktrynę Awicenny przyjmował bez zastrzeżeń. W tym samym *Komentarzu* do *Metafizyki* dezawuuje jako błędną naukę Awicenny o przypadłościowym charakterze istnienia przygodnego. Korzysta przy tym z warsztatu filozoficznego samego Arystotelesa<sup>61</sup>.

Ocena stanowiska filozoficznego Arystotelesa jest wyważona i, dodajmy, bardziej życzliwa, niż powszechnie przyjmowana przez arystotelików. Przekonamy się o tym, gdy prześledzimy Tomaszową interpretację Arystotelesa doktryny Pierwszej Przyczyny. Zdaniem św. Tomasza, Arystoteles nigdy nie zamierzał (*intendit*) twierdzić, że Bóg jest wyłącznie przyczyną ruchu nieba, ale że jest również przyczyną jego substancji, udzielając mu istnienia (*dans sibi esse*)<sup>62</sup>. Otóż niezależnie od faktu, że mowa tu wyłącznie o przyczynach świata „ponadksiężycowego”, interpretacja taka różni się nie tylko od powszechnie przyjętej wykładni myśli Arystotelesa, ale również od interpretacji autorów, którzy pod myślą św. Tomasza się podpisują. Sięgnijmy do *Komentarza* do VI księgi *Metafizyki*. Księgę tę otwiera ważne stwierdzenie: „Poszukiwane są zasady i przyczyny bytów, a jasne jest, że jako bytów” (*entium inquantum entia*). Zwrot: „jako bytów” – greckie:  $\eta\ \acute{o}\nu\tau\alpha$  jest w zasadzie nieprzetłumaczalny na język polski (jak i na łacinę klasyczną), ponieważ wykorzystuje zrećnie etymologię słowa *to óv* (dosł.: *bytujące, istniejące*). Właściwie samo sformułowanie problemu w tych terminach przez Arystotelesa po części rozwiązuje już kwestię przedmiotu metafizyki Arystotelesa: poszukiwać przyczyn *entium inquantum (sunt) entia* to tyle, co poszukiwać przyczyn ich bytowości. Tak ujmuje to św. Tomasz w *Komentarzu*: [*philosophia prima*] *considerat communes causas omnium entium. Unde sunt causae entium*

---

*corporibus secundum formas essentielles. quarum transmutationum quasdam causas universales ponebant, ut obliquum circum, secundum aristotelem, vel ideas, secundum platonem. sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel inquantum est hoc ens, vel inquantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui exerunt se ad considerandum ens inquantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. hoc igitur quod est causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa entium.*

<sup>60</sup> Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. par S.van Riet, Louvain 1977, Tract.I ,c.2, 36-37 (A13): 30-31: *ens inquantum est ens est commune omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum hujus magisterii*; c.1, 51-52 (A 9): *ens inquantum est ens sit subiectum*.

<sup>61</sup> *In Met.*, IV lect. 2, nr 556-560.

<sup>62</sup> *In Sent.*, II ds. 1, q. 1, a.5 ad 1 (in contr.); *In Met.*, II lect. 2, nr 295.; *IN Met.*, VI lect. 1, nr 1164: *causa substantiae coeli*.

*secundum quod sunt entia*<sup>63</sup>. Wniosek jest jasny: według św. Tomasza Arystoteles poszukiwał przyczyn bytowania. Dlaczego jednak św. Tomasz pisze, że chodzi o bytowanie nieba (*Deus sit causa substantiae coeli*), skoro w przekładzie Wilhelma z Moerbecke przedmiotem, dla którego poszukujemy przyczyn, są *sensibilia manifesta*? Fakt, że Akwinata korzysta tu za pośrednictwem Wilhelma z błędnej prawdopodobnie lekcji, ukazuje nam całą klasę jego filozofii. W wydaniu W. Jaegera (Oxonii 1960) lekcja *αισθητων* jest odnotowana, ale prawidłową jest lekcja *θειων*. Różnica może wydawać się niewielka, zważywszy, że Arystoteles właśnie zmysłowo postrzegalne ciała niebieskie uważa za boskie. Zwróćmy jednak uwagę, że lekcja Wilhelma dawałaby doskonałą okazję do przyjęcia, że Bóg jest stwórcą materii. Tego św. Tomasz nie podejmuje, świadom, że intencja Arystotelesa jest inna. Akwinata prawdopodobnie sądził, że błędem Arystotelesa było rozważanie *de facto* bytu ponadksiężycowego zamiast bytu w ogóle (w tym wypadku *'generatio' substantiae coeli* rozwiązywałoby problem konieczności przyjęcia początku bytowania „wyższego” niż powstawanie i niszczenie bytów podksiężycowych, a więc przekroczenia swoistego „partykularyzmu” w ujmowaniu przyczyn).

Przekonamy się o tym, kiedy zwrócimy uwagę, jak usiłuje Arystoteles bronić zasady niesprzeczności – pierwszej i podstawowej, jego zdaniem, zasady filozofii i rozumowania w ogóle. Zasada ta, zdaniem Akwinaty *dependet ex intellectu entis* („zawisła od rozumowego ujęcia bytu”)<sup>64</sup>. Otóż przeciw rzecznikom skrajnego wariabilizmu Arystoteles wysuwa argument z istnienia jednostajnie poruszających się ciał niebieskich. Są one „nieruchome” w sensie ruchu, którego obserwacja skłoniła heraklitezcyków do negowania czegokolwiek stałego (jednostajnego), a więc pośrednio i zasady niesprzeczności. Trzeba, powiada Arystoteles, przyjąć, że istnieje zasada, której nie przysługuje ruch – mając najwyraźniej na myśli ruch inny niż lokalny<sup>65</sup>. Trzeba wykazać i uwierzyć, że istnieje inna [niż ciągle zmienna] substancja<sup>66</sup>. W XI księdze mówi Arystoteles całkiem wyraźnie: byty podksiężycowe usprawiedliwić należy przez ponadksiężycowe, te ostatnie bowiem nie uczestniczą w zmianie<sup>67</sup>. Otóż stanowisko to dezawuuje św. Tomasz jako platonizm (*haec solutio videtur procedere secundum Platonicos*)<sup>68</sup>. Czysty arystotelizm znajduje Akwinata w tym samym zresztą rozdziale *Metafizyki* – obronę

<sup>63</sup> *In Met.*, VI lect. 1, nr 1164.

<sup>64</sup> *In Met.*, IV lect. 6, nr 605.

<sup>65</sup> *Metaph.*, IV c. 5, 1009a 36-38.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 1010a 34-35.

<sup>67</sup> c. 6, 1063a 10-17.

<sup>68</sup> *In Met.*, IV lect. 10, nr 668.

zasady niesprzeczności oprzeć należy na wykazaniu potencjalno-aktowej struktury bytu<sup>69</sup>.

Jak zatem ocenia św. Tomasz stanowisko Arystotelesa? Z jednej strony zarówno Platon, jak i Arystoteles zamierzali rozważać byt w aspekcie ostatecznych przyczyn, z drugiej zaś strony ulegli swoistemu partykularyzmowi swych systemów: *esse = generari*. Nadal zatem nie wiemy na czym polegała swoistość poglądu Arystotelesa w kwestii tak podstawowej dla jego filozofii, że ostatecznie rozstrzyga ona, czy system jego nazwać możemy już metafizyką czy tylko jej propedeutyką, swoistą metafizyką *in fieri*, jaką była ona niewątpliwie u jego poprzedników? Pytanie, czy św. Tomasz uważał Arystotelesa za twórcę metafizyki może wydawać się absurdalne, w rzeczywistości jednak chodzi o wykazanie wszystkich konsekwencji faktu, że św. Tomasz i Arystoteles mają na myśli tę samą metodologicznie naukę, a jedną z tych konsekwencji jest konieczność jasnego określenia jej przedmiotu.

Wróćmy do analizowanego już tekstu *Komentarza*: po tym, jak Akwinata zaskakująco stwierdza, że Bóg jest, zdaniem Arystotelesa, przyczyną substancji nieba, uważa najwyraźniej za wskazane dodać:

„Zwrócić należy uwagę, że chociaż do rozważania filozofii pierwszej odnosi się to, co oddzielone (samodzielne) według bytowania i rozumowego ujęcia (*secundum esse et rationem*) od materii i ruchu, to nie tylko to. Albowiem filozof rozważa też rzeczy zmysłowe na ile są bytami (*entia*: bytujące)”<sup>70</sup>.

Omawiana zatem dwuznaczność stanowiska Arystotelesa polegać musi na tym, że z jednej strony prawidłowo zidentyfikował on przyczynę bytowania (choć tylko „nieba”), z drugiej zaś, że dla bytów „podksiężycowych” wskazał przyczynę tylko partykularną (*generari = esse*). Zatem Arystotelesowski projekt metafizyki mającej rozważać przyczyny i zasady bytów (*entium in quantum sunt entia*) nie został przez samego Arystotelesa właściwie zrealizowany. Tomasz wyraźnie wskazuje drogę, którą powinien był pójść Arystoteles. Jest to analiza struktury potencjalno-aktowej bytu jednostkowego, która powinna nas doprowadzić do odkrycia istnienia jako wewnętrznego pryncypium bytu, urealnającego całą jego wewnętrzną zawartość, a ponadto przyczyny zewnętrznej tego istnienia przynależnego, którym jest Istnienie Samoistne. Analizę taką przeprowadza sam św. Tomasz w *De ente et essentia*.

W jednym miejscu *Komentarza do Metafizyki* św. Tomasz jakby rozstrzyga egzystencjalne znaczenie formuły *ens in quantum est ens*. Píše bowiem: *ens in quantum ens est habet causam ipsum Deum*<sup>71</sup>. Natomiast

<sup>69</sup> Ibidem, nr 667.

<sup>70</sup> *In Met.*, VI lect. 1, nr 1165.

<sup>71</sup> *In Met.*, VI lect. 3, nr 1220. Majuskuła w wyrazie „Filozof” w wydaniu Mariettiego jest ewidentnym błędem: to właśnie nie Arystoteles. Właśnie rozważa to (rozważać powinien) filozof, a nie Filozof.

w *Summa contra gentiles* czytamy, że: *Deus sit causa entis, inquantum est ens*<sup>72</sup>. Znamienna inwersja w *Komentarzu* z pewnością zmierza do uwypuklenia istotnej treści formuły, którą jest egzystencjalna zależność bytu od pierwszej przyczyny sprawczej.

Św. Tomasz pisze: żadna z rzeczy szczegółowych nie jest przyczyną bytu, o ile jest on bytem, ale jest nią tylko o tyle, o ile jest bytem w tym czy innym gatunku; jedynie sam Bóg stwarza cały byt subsystujący<sup>73</sup>. Kresem poszukiwań filozofów była powszechna przyczyna rzeczy (*universalis causa rerum*), z której wszystkie postąpiły ku istnieniu (*in esse prodierunt*)<sup>74</sup>. Wszelki byt, o ile posiada istnienie (*inquantum habet esse*) jest podobny do Boga<sup>75</sup>. Wszystkie byty o ile są bytami (*inquantum sunt entia*), podobne są do Bytu pierwszego<sup>76</sup>.

Podsumowując: przedmiotem metafizyki jest *ens inquantum est ens* – byt ujęty w aspekcie przyczyn ostatecznych, tj. byt, dla którego wskazujemy przyczynę wszystkich wewnętrznych jego pryncypiów, w tym przyczynę istnienia przygodnego (uprzyczynowanego) – Istnienie Samoistne, czyli Boga.

## The subject of metaphysics according to Saint Thomas of Aquin in historical aspect

### Abstract

Evolution of philosophy before Aristotle aims at discovery of the proper subject of metaphysics (substance) and four causes of beings. Thomas deepens problem of causality to problem of efficient cause i.e. cause of existence of beings. The proper method is here separation. Departing from the standpoint of Aristotle, Thomas formulates his own theory of subject of metaphysics (*ens inquantum est ens*) but in a sense, the elements of his own theory he finds already in Aristotle. Moreover he argues against Avicenna (with whom he shares creationism) commenting on *Metaphysics* of Aristotle. Properly interpreted Aristotelism is then his own philosophy. And it cannot be otherwise: for discoverer of first philosophy is Aristotle.

<sup>72</sup> *Contra Gent.*, III 75 (*amplius*).

<sup>73</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 1, c.

<sup>74</sup> *De Pot.*, q. 5, a. 3, c.

<sup>75</sup> *Contra Gent.*, II 22 (*praeterea*).

<sup>76</sup> *STh.*, Ia, q. 93, a. 2 ad 4.