

KS. CZESŁAW BARTNIK

Z BADAŃ NAD ORYGINALNOŚCIĄ TOMIZMU

Moc jakiejś myśli zależy od jej wewnętrznej zawartości, zdolności penetracji w rzeczywistość, możliwości tworzenia zwartego i spójnego systemu, siły rozbijania nawarstwiającej się skorupy zadawnienia oraz pozytywności jej relacji do *praxis*. Czy przymioty te ma myśl św. Tomasza z Akwinu?

I. OSOBA I PRACE

Tomasz, czwarty syn z ponad dwanaściorga dzieci hrabiego Landulfa i Teodory, urodził się pod koniec 1224 r. na zamku Roccasecca pod Neapolem, blisko Akwinu, należącego wówczas do Królestwa Sycylii. Zmarł 7 III 1274 r. w Fasanova na atak serca w drodze na Sobór Lyoński II, na którym byłby bez wątpienia bardzo wiele zaważył. Od piątego roku życia był przez 10 lat oblatem w klasztorze benedyktyńskim na Monte Cassino, gdzie szybko się rozwijał umysłowo, uczył czytać i pisać, a także zaczął studiować wstępnie sztuki wyzwolone oraz po trochu filozofię i teologię. Po rozpedzeniu klasztoru w 1239 r. udał się na — podupadający zresztą — uniwersytet w Neapolu. Uczyli tam głównie mistrzowie augustiańscy, dominikańscy i franciszkańscy. W owym czasie jednak byli w trakcie wypędzania ich przez tamtejszego księcia. Tomasz podjął studia raczej indywidualne. Na początku uczył go zwolennik arystotelizmu — benedyktyn Piotr z Hibernii, logik i kosmolog, a potem także częściowo dominikanin: Marcin z Danii (+1304), metafizyk i polityk, oraz Piotr Irlandczyk, metafizyk. Ci dwaj ostatni pociągnęli go za sobą do zakonu kaznodziejskiego. Po wstąpieniu do zakonu zaraz w 1244 r. został wysłany na studia do Bolonii.

Jednakże rodzina starała się przeszkodzić Tomaszowi w realizowaniu jego powołania zakonnego i kapłańskiego, dlatego internowała go na niemal dwa lata. Po zwolnieniu udał się na dalsze studia (1245-1248) do Kolonii lub Studium Generale w Paryżu. W 1250 r. przyjął prezbiterat. W latach 1248-1252 był uczniem Alberta Wielkiego w Kolonii. Potem (1252-1256) zrobił w Paryżu bakalaureat z sentencji i z Biblii. W 1256 r. dostał *veniam legendi* i nauczał w studium generalnym św. Jakuba do 1259 r. Do doktoratu teologii nie dopuszczono go jako sympatyka arystotelizmu i jako rzekomo „słabego umysłu” Uniwersytet paryski, powstały w 1200 r. przyjął go na swego profesora — razem zresztą z Bonawenturą — dopiero na rozkaz papieża Aleksandra IV. Na 10 lat (1259-1268) porzucił katedrę w Paryżu na rzecz Wilhelma z Altony (+1265) i powrócił do Italii, gdzie pełnił różne funkcje ogólnozakonne, szkolne i kaznodziej-skie, będąc m.in. lektorem Kurii (1261-1265) u papieża Urbana IV.

W latach 1269-1272 widzimy go znowu w Paryżu, gdzie broni zakonów zebrzących, a także prymatu papieskiego przed mistrzami „świeckimi” oraz z powodzeniem walczy z awerroizmem i innymi irracjonalistycznymi kierunkami myśli chrześcijańskiej. Po wybuchu strajku uniwersyteckiego w 1272 r. na wiosnę został odwołany do Italii, głównie celem organizowania i reorganizowania wyższych szkół we Florencji i Neapolu. Był to okres, kiedy i prezbiterom powierzano odpowiedzialne funkcje w Kościele. Jednocześnie zdolności Tomasza zyskały sobie tak niezwykle uznanie wśród współbraci, że władze zakonne przydzieliły mu specjalnego kuratora do załatwiania wszystkich spraw codziennych, byle ten myśliciel mógł tylko pisać i tworzyć. Grzegorz X wezwał go na wspomniany Sobór Lyoński, choć Tomasz nie był biskupem ani wyższym przełożonym zakonnym.

Święty Tomasz jest autorem ponad 80 prac; ponadto część — niestety — zaginęła. Przeważają zdecydowanie pisma teologiczne, ale trzeba pamiętać, że i teologia była przezeń uprawiana na sposób filozoficzny. Arystotelizm zaś był stosowany, od wczesnych lat, zarówno w jego filozofii, jak i teologii. W teologii wszakże ogromny wpływ wywierał augustynizm. Wszystkie jego prace można podzielić na sześć grup:

I. Komentarze do Arystotelesa: 1) *In libros Peri Hermeneias* (1270-1271), 2) *In libros Posteriorum Analyticorum* (1269-1272), 3) *In VIII libros Physicorum* (po 1270), 4) *In libros de Caelo et mundo* (1270), 5) *In libros De generatione et corruptione* (1272), 6) *In IV Meteorologicorum* (1269-1273), 7) *In libros De anima* (1269), 8) *In libros de sensu et sensato* (1266-1268), 9) *In libros De memoria et reminiscencia* (1268-1272), 10) *In XII Libros Metaphysicorum* (1268-1272), 11) *In X libros ethicorum* (1271), 12) *In IV libros Politicorum* (1272), 13) *In librum De causis expositio* (1271-1273).

II. Dzieła magistralne: 1) *Scriptum in IV libros Sententiarum magistri Petri Lombardi* (1254-1256), 2) *Summa contra gentiles libri III* (1259-1264), 3) *Summa Theologiae partes I-III* (1266-1273 — nie dokończona).

III. *Quaestiones disputatae*: 1) *De veritate* (1256-1259), 2) *De potentia* (1265-1266), 3) *De spiritualibus creaturis* (1266-1268), 4) *De anima* (1269), 5) *De malo* (po 1266), 6) *De virtutibus* (1269-1272), 7) *De caritate* (1269-1272), 8) *De correptione fraterna* (1269-1272), 9) *De spe* (1269-1272), 10) *De unione Verbi incarnati* (1269-1272), 11) *De sensibus sacrae Scripturae* (1266).

IV. *Quaestiones quodlibetales vel Quodlibeta I-XII* (1256-1272).

V. Małe dziełka (*Opuscula*): 1) *Contra errores Graecorum* (1261-1263), 2) *Compendium theologiae* (1269-1273), 3) *De rationibus fidei contra Sarcenos, Graecos et Armenos* (1261-1264), 4) *De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae* (1261-1268), 5) *Expositio super symbolum apostolorum* (1273), 6) *Expositio orationis dominicae* (1273), 7) *De substantiis separatis seu de angelorum natura* (1272-1273), 8) *De regimine Judaeorum* (1261-1272), 9) *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), 10) *De regimine principum* (1265-1267), 11) *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270), 12) *De ente et essentia* (1252-1255), 13) *De iudiciis astrorum* (1269-1272), 14) *De occultis operibus naturae* (1269-1272), 15) *De motu cordis* (1271), 16) *De principis naturae* (1256), 17) *De mixtione elementorum* (1273), 18) *Expositio in librum Boethii de hebdomadibus* (1257-1259), 19) *Expositio super librum Boethii de Trinitate* (1257-1259), 20) *Expositio in Dionysium de divinis nominibus* (1267), 21) *Contra retrahentes* (1268-1271), 22) *Contra impugnantes Dei cultum* (1256), 23) *De secreto* (1269), 24) *De perfectione vitae spiritualis* (1268-1270), 25) *Sermones* (1254-1273), 26) *Principia I,II* (1252-1256), 26) Listy i kilka innych drobnych rzeczy.

VI. Komentarze biblijne: 1) Do Hioba (1261-1264), 2) Do psalmów (1272-1273), 3) Do Izajasza (1249-1252), 4) Do Jeremiasza (1267-1268), 5) Do Trenów (1256-1259), 6) Do ewangelii św. Mateusza (1256-1259), 7) Do ewangelii św. Jana (1269-1272), 8) Do czterech ewangelii, czyli *Catena aurea* (1262-1267), 9) Do Listów Pawłowych (1259-1273)¹, 10) *Compendatio S. Scripturae* (1256).

Twórczość Akwinaty stale się rozwijała. W latach 1269-1273 osiągnęła swoje apogeum zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym, stawała się coraz bardziej spójna systemowo i przybierała charakter coraz bardziej oryginalny i zarazem uniwersalny.

¹ Por. P. Mandonnet. *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*. 2 éd. Freiburg i.Br. 1910; M. Grabmann. *Die Werke des heiligen Thomas von Aquin*. 2. Aufl. Münster 1931; tenże. *Thomas von Aquin*. Münster 1935; A. Walz. *Thomas d'Aquin*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*. Vol.15. Paris 1946 kol. 618-761.

II. SYNTEZA NA PODSTAWIE ARYSTOTELIZMU

Nawiązanie Tomasza do całego dziedzictwa umysłowego możliwie najdalszego, najrozleglejszego i najróżnorodniejszego było jego siłą twórczą, a nie słabością. Korzystał on z Biblii, którą zresztą interpretował filozoficznie, z Ojców Kościoła, głównie św. Augustyna, a także św. Hilarego z Poitiers, św. Ambrożego, św. Hieronima, kapadoczczyków, Boethiusa, św. Grzegorza Wielkiego, św. Jana z Damaszku, św. Izydora z Sewilli, a także z innych źródeł teologicznych, jak liturgia, nauka soborów i synodów, prawo kościelne i inne teksty Tradycji. Znajdujemy ślady niektórych pogańskich pisarzy rzymskich, jak Horacy, Owidiusz, Cezar, Cyceron, Seneka, Terencjusz, Sallustiusz, Liwiusz i inni. Pośrednio docierała do niego myśl żydowska, islamska, nawet hinduska. Nawiązał szeroko do najwybitniejszych filozofów greckich: Platona, Arystotelesa, stoików, Plotyna. Zapoznał się z poglądami neoplatoników chrześcijańskich: Orygenesusa, Fredegisusa, Pseudo-Dionizego, Jana Szkota Eriugeny. Osobno stawiał czoła różnym odmianom neoplatonizmu, mieszczącego się w augustynizmie chrześcijańskim oraz w recepcji Żydów i Arabów, wpływających na Zachód chrześcijański. Nawiązał do poprzedzającej go i współczesnej mu scholastyki, zwłaszcza Abelarda, Roberta z Melun, Marcina z Kremony, Anzelma z Canterbury, Aleksandra z Hales, wiktorynów, Alberta Wielkiego, Bonawentury i innych. I tak szukał głębokiej bazy dla myśli chrześcijańskiej, a zarazem dążył do syntezy jako podstawowej metody dla odrodzenia tej myśli. Postawa ta jest najlepszym argumentem przeciwko zarzutom, jakoby filozofia chrześcijańska została skonstruowana specjalnie dla potrzeb apologetycznych.

Rewolucyjne posłużenie się dla owej syntezy arystotelizmem stało się możliwe dzięki coraz liczniejszym i pełniejszym tłumaczeniom dzieł Stagiryty nie tylko z języka arabskiego i hebrajskiego, lecz także wprost z języka greckiego. Tym samym arystotelizm był coraz lepiej oczyszczany z naleciałości neoplatonickich. Tomasz uznał, że autentyczny arystotelizm będzie najsilniejszą obręczą spinającą beczkę kłębiących się wówczas kierunków w obrębie Kościoła: platonizmu, neoplatonizmu, augustynizmu, panteizmu, materializmu, antydialektycyzmu, iluminizmu, supernaturalizmu, pseudomistycyzmu, teorii cyklizmu świata, antymundializmu, kosmologicznej fantastyki i wszelkiego rodzaju irracjonalizmów. Głównymi punktami oparcia były: realizm Stagiryty (ontologiczny, poznawczy i metodologiczny), intelektualizm oraz umiarkowane zaufanie do rozumu ludzkiego. Tomasz przejął w tym celu arystotelizm na szeroką skalę: metafizykę, logikę, psychologię, systematykę etyki, fizykę, astronomię (z korektami), biologię, epistemologię i metodologię (stosowane zarówno w filozofii, jak i w teologii).

Przede wszystkim Akwinata oparł się na podstawowej dla Arystotelesa i wypracowanej z takim trudem zasadzie złożenia bytu w świecie z aktu (eleatyzm) i możliwości (heraklityzm, atomizm). W konsekwencji nastąpiło przyjmowanie złożenia tych bytów z formy i materii, z substancji — służącej dla konstrukcji pojęcia bytu — i przypadłości oraz czterech przyczyn w aspekcie tłumaczenia zmian i mnogości: przyczyny materialnej, formalnej (wzorczej), celowej i sprawczej, a wreszcie — transcendentaliów metafizycznych. Akwinata przejął podstawowe pryncypia: opozycji bytu i niebytu, tożsamości, dostatecznej racji, wyłączonego środka, a także całe bogactwo reguł, praw, pojęć, podziałów, gradacji, abstrakcji, intelektacji. Zmienił pojęcie Boga jako najwyższej myśli myślącej samą siebie na samostne istnienie, pojęcie ukształtowania świata z realnej pramaterii na stworzenie z nicości oraz „dystans” Stwórcy w stosunku do świata na opatrność, ale przyjął stagiryczną antropologię, według której człowiek stanowi *compositum humanum* duszy i ciała, gdzie dusza jest jedną, substancjalną formą ciała, duchowym i immanentnym podłożem zjawisk, źródłem życia i działania wraz z poznaniem, samoporuszaniem się i siłą tożsamości.

I tak powstał Tomaszowy arystotelizm. Ale na tym problem się nie kończył. Zaczęła się walka o autentyczność arystotelizmu, a wreszcie o jego istotne przekształcenie.

III. ISTOTA I ISTNIENIE

Akwinata nie tylko opowiedział się za arystotelizmem i odrodził go, ale także w łonie arystotelizmu stworzył własny kierunek — tomizm. Kierunek ten jednak walczy o swoją tożsamość aż po dzisiejsze czasy.

Rewolucja przyszła ok. 1254 r., kiedy to św. Tomasz opierając się na zasadzie akt-możliwość wyróżnił ponadto w bycie (poza Bogiem) realne (istnościowe) złożenie z istoty (*essentia, forma*) i istnienia (*esse, existentia*). Złożenia z substancji i przypadłości oraz materii i formy substancjalnej tłumaczyły tylko jedno oblicze bytu, a mianowicie istotowe, esencjalne, formalne. Nie ma zaś realizmu w ścisłym znaczeniu bez przyjęcia drugiego oblicza, a mianowicie istnienia, bycia poza nicością, a nawet poza czystą możliwością. Przy tym istnienie jest aktem, a istota możliwością. Oczywiście zgodnie z arystotelizmem jedno nie istnieje bez drugiego w bycie konkretnym, jedynie w Bogu istota jest tożsama z istnieniem, a istnienie z istotą, różnica jest tylko myślna. W stworzeniach zaś zachodzi różnica realna, przy czym realność ta dotyczy bardziej istnienia i dlatego mogłaby być nazywana po polsku raczej istnościową. Istoty bowiem są niejako niezmiennie i wiecznie „możliwe” i tylko możliwe pod swoim

względem. Granicę tę przekraczają tylko dzięki istnieniu. Istnienie bowiem jest aktem bytu rzeczywistego, jego najwyższą, prostą, czystą i nieskończoną (w skończoności) doskonałością. W rzeczywistości istota i istnienie tworzą jeden właściwy byt, nie stanowią „dwóch bytów”, nie są „dwoma rzeczami”. Istnienie realizuje istotę i tak są najbardziej wewnątrznie korelacyjnymi współelementami rzeczywistości jednej i tej samej. W historii filozofii pojawiła się więc po raz pierwszy „istnieniowa” koncepcja bytu. I odtąd był to już tomizm, nie zaś właściwy arystotelizm. Wprawdzie są uczeni, którzy przypisują i Arystotelesowi przyjmowanie złożenia bytu z istoty i istnienia, ale — poza jednym rozróżnieniem istoty i istnienia w dziedzinie teorii poznania — nie zdołali swego stanowiska udowodnić źródłami.

Koncepcję Tomasza, jak zresztą i cały tomizm, poparli: Siger z Brabantu (+przed 1284), Piotr z Owernii (+1304) i Gerhard z Bolonii (+1317), a przede wszystkim współbracia dominikańscy: Romano z Rzymu (+1273) — uczeń Tomasza, Reginald z Priverno (Piperno +1290) — jego opiekun, Bernard z Trillia (+1292), Jan Quidort (Joannes Dormiens — +1306), Wilhelm z Piotra z Godin (+1306), Bernard z Owernii (+ po 1307), Jan Picardi z Lichtenbergu (+ po 1313), Remigiusz z Girolami (+ 1319) — też uczeń, Tomasz z Sutton (+1320), Bartolomeusz z Lukki (+1326), Joannes de Regina z Neapolu (+po 1336), Tomasz z Claxton (+ po 1411) i inni. Jednakże od XV w. koncepcja ta niemal całkowicie znikła. Odkryły ją właściwie dopiero dokładniejsze badania — głównie historyczne — podejmowane po ogłoszeniu encykliki *Aeterni Patris Unigenitus* (1879) przez takich uczonych, jak: J. Kleutgen, F. da Sanseverino, B. Lorenzelli, D. Mercier, J. Balthasar, M. Liberatore, M. Grabmann, M. F. Garcia, Ch. Pesch, J. Blanche, J. Maritain, E. Gilson, R. Garrigou-Lagrange, E. L. Mascall, L.B. Geiger, Ch. Boyer, K. Wais, S. Swieżawski, A. Krąpiec, M. Jaworski i inni².

Jednakże od samego początku również naukę o realnej różnicy między istotą a istnieniem atakowano z wielu stron. Czynili to wszyscy mistrzowie „świeccy” w Paryżu (od 1277 r. do 1330 r.) uważający, że Tomasz

² Por. *Esistenzialismo*. „Acta Pontificiae Academiae Romanae S.Thomae Aquinatis”. Vol. 13. Roma 1947. Zob. także: K. Wais. *Ontologia czyli metafizyka ogólna*. Lwów 1926 s. 49-64; E. Hocedez. *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia*. Louvain 1930; E. Gilson. *The Unity of Philosophical Experience*. London 1932; J. Maritain. *Sept leçons sur l'être*. Vol. 1-2. Paris 1932-1933; M. Grabmann. *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae*. W: „Acta Pontificiae Academiae” Vol. 2. Romae 1935 s.61-76; L.B. Geiger. *La participation dans la philosophie de saint Thomas*. Paris 1942; E.L. Mascall. *He who is. A Study of Traditional Theism*. London 1943; R. Garrigou-Lagrange. *Thomisme*. W: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 15 kol.823-1023; J. Maritain. *Court traité de l'existence et de l'existant*. Paris 1947; E. Gilson. *Le Thomisme*. 6éd. Paris 1948; tenże. *L'être et essence*. Paris 1948; S. Swieżawski. *Byt*. Lublin 1949.

zdradził arystotelizm, a także różni mistrzowie zakonni przekonani, że nauka podkreślająca istnienie jako podstawowy akt bytu wprowadza irracjonalizm: Wilhelm de la Mare (+1290), Henryk z Gandawy (+1293), Jan Duns Szkot (+1308), Mateusz z Aquasparta (+1302), Piotr z Alwernii (+1304), Godfryd z Fointaines (+1306), Ryszard z Mediavilla (+1308), Harvey z Nédellec (Natalis — + 1323), kard. Vitalis de Furno (+1327), Durand z St.Pourçain (+1334), Piotr z La Palu (Petrus de Palude — + 1342), Wilhelm Ockham (+1347) i inni. Toteż pośród nie rozumiejących dobrze oryginalności nauki Tomasza a mieniących się jego zwolennikami mnożyły się *Correctoria*, czyli „poprawki” tekstowe i interpretacyjne.

Największą szkodę wyrządził Tomaszowi — choć mimo woli — najbardziej wpływowy jego komentator — Tomasz Cajetanus de Vio OP (1469-1534), który nauczał, że bytem jest „istota w relacji do istnienia”, wracając w rezultacie do esencjalnej koncepcji bytu. Podobnie zrobił Franciszek Sylwester z Ferrary (1474-1528), według którego bytem jest *essentia sub actuali existentia*. Jeszcze bardziej zdeformowali naukę Tomasza zdecydowani przeciwnicy rozróżniania istoty i istnienia: Franciszek z Toledo (+1596), Gabriel Vázquez (+1604), Franciszek Suárez (+1617), Juan De Lugo (+1660) oraz liczni tomiści XX wieku: Norbert del Prado, Józef Maréchal, J.H. Urráburu, W. Frick, Ch. Willems, J. Woroniecki, S. Adamczyk, W. Granat i inni. Myśliciele ci, choć znali Tomaszowe rozróżnienie istoty i istnienia, kładli jednak główny nacisk na istotę i w ten sposób przedstawiali tomizm w postaci esencjalistycznej, skostniałej, statycznej i absolutnie nieprzydatnej w konfrontacji z żywymi innymi kierunkami myśli współczesnej. Esencjalizm zaczął się utożsamiać ze „scholastycznością”.

Istniały także rozwiązania skrajne i niedostatecznie wprowadzone w system. Jak wiemy, realność istnienia chwyтали już niektórzy myśliciele staroegipskiej szkoły memfiskiej. Potem Biblia (Wj 3,14) określiła Boga: „Jam jest, Którym jest” lub „Ten, Który jest” Dlatego wśród Ojców Kościoła szerzyła się idea Boga jako „Istniejącego” lub „Istnienia” Oznaczało to niewątpliwie prymat istnienia przed bytem, myślą, dobrem. Wprawdzie E. Gilson twierdzi, że „Ten, Który jest” w patrystyce oznaczało raczej obecność Boga, Jego trwanie, a nawet może i realność istotową, czyli identyczność Jedyne Boga³, to jednak nowsze badania semantyczne nad językiem hebrajskim oraz greckim i łacińskim odkrywają raczej eksponowanie aspektu „istnienia”, jakkolwiek niekoniecznie w znaczeniu metafizycznym. W rezultacie trzeba by mówić o przygotowaniu przez Biblię i Ojców pewnej „intuicji” egzystencjalnej, jakkolwiek jeszcze niewyraźnej. Najbliższy Tomaszowi był Boethius, który rozróżnił w bycie *quod est*

³ Por. *God and Philosophy*. New Haven 1941 s. 40 nn.

(czym coś jest) i *quo est* (dzięki czemu coś jest) oraz zauważył, że sąd ujmuje istnienie rzeczy (*De Trinitate* q.5 a.3).

Ponadto niektórzy myśliciele arabscy rozróżniali istotę i istnienie, ale istnienie traktowali jedynie jako przypadłość, dodaną do istoty w sposób luźny — *rei accidit*: al-Aszari (+936), al-Farabi (Abu Nasr — +950), Ibn Sina (Awicenna — +1037) i inni. Podobnie pojmowali istnienie scholastyki łacińscy: Wilhelm z Alwernii (+1249), Roger Bacon (+ po 1279), Albert Wielki (+1280), Mikołaj z Trivet (+ po 1330) i inni. W tej koncepcji byt był rozumiany esencjalnie, a realność była tylko przypadłością, czymś spoza bytu, zwykłym następstwem jakiejś woli, co przypomina pozytywizm kreacjonistyczny.

W ferworze polemiki doszło również do takiego podkreślania różnicy między istotą a istnieniem, że potraktowano je jako dwie odrębne rzeczy — *duae res*: Idzi Rzymski (Aegidius Romanus — 1247-1316), Jakub z Viterbo Capocci (+1308), Augustyn z Ankony (Augustinus Triumphus — +1328), Tomasz ze Strasburga (+1357), Prosper z Reggio Emilia (+1333), Grzegorz z Rimini (+1358), Rafael Bonherb (+1681), Franciscus ab Annuntiatione (+1720) i inni. W tym ujęciu powstał swoisty „dualizm rzeczywistości”, niejako „nestorianizm ontologiczny”, który również niweczył wszelkie wysiłki zmierzające do uprawiania zwartej i logicznej metafizyki.

IV. SZKIC TOMIZMU JAKO SYSTEMU

Potraktowanie istnienia jako aktu, a istoty jako możliwości tworzy podstawę tomizmu jako systemu i stawia go w rzędzie najwybitniejszych systemów myśli ludzkiej⁴. Przedmiotem teorii bytu jest byt jako byt (*ens ut ens*). Ale tutaj jawi się od razu nowość ujęcia. Mamy ujęcie inicjalne i integralne. W ujęciu inicjalnym, wyjściowym, przedmiotem jest byt konkretny (*concretum*), co współczesna filozofia niemiecka określa jako *das Seiende* (to, co bytuje, bytujące). Byt konkretny posiada w najwyraźniejszy sposób transcendentalia: *res* (jakaś istota, rzecz), *unum* (to, co jedno), *aliquid* (nieokreślone bliżej coś), *verum* (byt prawdy), *bonum* (byt dobra).

W bycie konkretnym jawi się bardzo wyraziście ów problem istnienia, a wraz z nim dwa możliwe rozwiązania:

⁴ Odkrywają to nowsze prace: G. Siewerth. *Thomismus als Identitätssystem*. Frankfurt 1939; K. Rahner. *Geist in der Welt*. München 1939. Chciałem też zaznaczyć, że moja rozprawa jest poprawioną wersją pracy proseminaryjnej, przedstawionej, 23 V 1950 r. na proseminarium filozoficznym prowadzonym przez prof. dr. Stefana Swieżawskiego na KUL-u. Obrazuje ona etap tomistyczny mojej twórczości.

1) byt konkretny (*das Seiende*) składa się z własnej istoty (*essentia, die Wesenheit*) oraz — jako istnościowy — z własnego istnienia (*existentia, esse, seiend, das Sein des Seienden, das Seinsein*), zdeterminowanego zewnątrz i wewnątrz przez istotę;

2) byt konkretny jest istotą uczestniczącą w istnieniu (*esse commune, das Sein, das Sein der Seienden*) na miarę analogii określającej bądź same istoty konkretów, bądź także istnienie tak, że byty są *entia per participationem*.

Mówiąc dokładniej, rodzi się problem, czy mamy do czynienia z wieloma istnieniami, choćby stanowiącymi jeden strumień istnienia, czy z jednym jedynym istnieniem (*esse commune, das Sein*)? I tutaj dochodzi do głosu owo ujęcie integralne bytu. Gdyby była mnogość istnień substancjalnych, to nie byłoby jedności bytu, jego poznawalności intelektualnej ani realnej przechodniości międzybytowej. Byłby to swoisty atomizm bytu o charakterze istnieniowym, gdzie jednak między konkretem a konkretem rozwiera się wielka cezura; łączyłyby się one najwyżej przez myśl Bożą. Wydaje się raczej, że dla tomizmu jest jedno i wspólne — choć analogiczne — istnienie całej rzeczywistości, realizujące formy (istoty) tak, że one go nie wyczerpują, tworząc mnogość rzeczy nie rozdzierają go ani nie dopuszczają „nawisu bytowego”, który by istniał realnie poza konkretnymi rzeczami. Jest to konsekwencja owej nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem, ale na podstawie zasady akt-możliwość. Stąd owa jedność jest pełną jednością zewnętrzną i wewnętrzną, ale jednocześnie zróżnicowaną ontycznie, zgradualizowaną, odpowiednio podzieloną i poddaną analogii, i zarazem prostą, czystą na swój sposób nieograniczoną i nieskończoną.

A zatem byt jest jeden i mnogi, ogólny i szczegółowy, immanentyzujący się i transcendujący. Istnienie w sensie integralnym i najbardziej ścisłym jest jedno jak cała rzeczywistość: ono to sprawia, że rzeczywistość jest istnościowa (realna). Ale są też pewne sposoby istnienia (*modus essendi*) substancji materialnych, gdzie istota percypuje swoje odpowiadające jej istnienie i czyni z kolei to, że i materia jest bytem realnym. Istnienie jest nieskończenie bardziej wewnętrzne konkretowi niż istota, niż forma substancjalna. Te sposoby istnienia należą do jakichś istnień „wtórnych”, pochodnych. Chrystian Pesch w 1926 r. nazwał je *das Dasein* — istnienie tu oto, bezpośrednio percypowane, należące do konkretnego na miarę jego istotowości (*die Wesenheit*).

Istnienie jest przede wszystkim aktem rzeczywistości jako takiej, energią realizacyjną, aktualizacją i najwyższym sposobem subsystencji; rzeczy (*essentiae*) są jedynie możliwościami. Jest doskonałością doskonałości, aktem aktów, aktualizacją wszystkich aktualizacji. Jest najwyższym aktem istoty, aktem bytu jako bytu. Samo nie jest „czymś”, nie jest rzeczą ani dodatkiem do rzeczywistości, ani Bogiem.

Można się spierać, czy rozróżnienie istoty i istnienia implikuje w sobie od razu stworzoność bytu czy nie. Padają tu przeciwstawne odpowiedzi: według jednych stworzoność jest dedukowana z owego złożenia jako „danie istnienia”, według drugich owa złożoność jest dedukowana z pojęcia stworzenia. Myślę, że należy dać odpowiedź syntetyczną: naturalna koncepcja złożenia bytu z istoty istnienia pozwala jedynie lepiej zrozumieć objawienie stworzenia bytu, sama jednak nie „objawia” ani faktu stworzenia, ani „przymiotu” stworzenia.

Niemniej owo złożenie wiąże się ściśle z problemem Boga. Byt nie ma racji swego powstania ani w sobie jako całości, ani w którymkolwiek swoim składniku, ani w obu współelementach razem. Racją jego powstania musi być coś zewnętrznego, gdzie istota i istnienie nie różnią się między sobą realnie, czyli czego istotą jest istnienie: *Actus purus, Ipsum Esse Subsistens, Ipsum Esse per Se Subsistens et Irreceptum*. Stąd dwa podstawowe stwierdzenia: „solus Deus est suum Esse” i „nulla creatura est suum esse nec suum agere” Inaczej popadlibyśmy w sprzeczność: istnienie byłoby nieistnieniem, a byt — niebytem.

Jawi się problem, czy Bóg przyczynuje istnienie rzeczy konkretnej (*das Seiende als Seiendes*) czy też raczej całość bytu (*das Sein, das Sein der Seienden*), podczas gdy istoty są tylko możliwościami odbiciami myśli Bożej? Według jednych (np. R. Garrigou-Lagrange, D. Schlütter, S. Adamczyk, M. Krąpiec) Bóg stwarza rzeczy, substancje, według drugich (H. Bergson, G. Siewerth) Bóg stwarza *in actu primo* jedynie całość bytu (*esse ut tale, esse commune, esse ipsum, esse universale, das Sein als sein*), natomiast *in actu secundo* — poszczególne substancje i rzeczy. Trzeba się opowiedzieć za drugą opinią ze względu na wewnętrzną jedność bytu, jego racjonalność, ciągłość i negację nicości przez byt jako taki. „Zamknięcie” istnienia w poszczególnych rzeczach równałoby się czystej nicości bytu jako bytu. Bóg nie daje bezpośrednio „izolowanych istnień” poszczególnym rzeczom, nawet duszy ludzkiej.

Podobnie ważne jest pytanie, czy stworzenie oznacza prostą partycypację bytu w istnieniu Boga — oczywiście na sposób analogiczny — a więc *ens per simplicem participationem*, czy też oznacza ono nowy rodzaj istnienia, a mianowicie „stworzonego”? Moim zdaniem z Tomaszowej nauki o realnej różnicy między istotą a istnieniem bytu jako bytu wynika, że rzeczywistość istnieje nie tyle dzięki partycypacji w jakimś Istnieniu Nie-stworzonym, lecz dzięki „istnieniu stworzonemu” W tym sensie trzeba rozumieć Tomaszową zgodę na zdanie z *Liber de causis*, że „prima rerum creatarum est esse” (tym, co pierwsze wśród stworzenia, jest istnienie). Tylko na tej zasadzie istność postuluje Boga, a nie „objawia Go wewnętrznie” jako *Ens per essentiam*.

Z kolei rodzi się problem, czy Bóg jest „bytem”? Arystotelizm przyjmował triadę bytową czy „trzy byty”: odwieczną pramaterię, substancję i Bóstwo. Neoplatonizm opowiadał się za „dwoma bytami” przy ostrej ich opozycji, gdzie bytem był „byt niebieski”, a byt materialny był bytem przechodzącym w nicość lub po prostu niebytem. Dla Majmonidesa, Duns Szkota, Alberta Wielkiego, Ockhama, Suáreza byt jest jeden, ale stanowi raczej „pojęcie rodzaju”, którego Bóg jest tylko szczególnym przypadkiem. Dopiero Mistrz Eckhart i Jakub Böhme złamali całą tę tradycję i przyjęli, że „Bóg nie jest bytem, lecz Pozytywnym Niebytem”, a z kolei i rzeczywistość stworzona jest pewnym złożeniem bytu i nicości. Tomizm zajmuje stanowisko oryginalne. Opiera się on głównie na analogii egzystencjalnej: Bóg nie jest bytem (*ens* ani nawet *esse univoce*), nie stanowi jakiegoś „Najwyższego Stopnia Bytu”, nie jest „kontynuacją” bytu, lecz jest Kimś „poza bytem”, a mianowicie „Subsystencją” (*Esse Subsistens*). Subsystencja jest pojęciowo konstruowana na podstawie *ens* i *esse*, zwłaszcza substancji, ale oznacza istotną transcendencję, negację tożsamości z bytem, odrzucenie prostej partycypacji ontycznej. Bóg i byt „spotykają” się jedynie na samej granicy tożsamości *esse*, ale i tutaj tylko w postaci dialektycznego skoku, gdzie „*similitudo contine specialissimam dis-similitudinem*.”

W rezultacie arystotelesowska „trójbytowyść” zostaje wyniesiona aż do granic nieskończoności — mamy Boga, byt i czystą możność. Dla „mono-ontologów” (Suárez) możność była czymś spoza bytu (*extra ens*). Dla tomizmu tak nie jest, bo możność byłaby czymś „czwartym”, a nicość — „piątym”. Tymczasem nicość nie istnieje i może ona oznaczać jedynie „odległość” możności oraz bytu od Boga. Byt sam w sobie jest tożsamy z sobą, dążący do sprzeczności z nicością, a zarazem zrozumiały jedynie z pozycji Boga jako Samoistnej Subsystencji. Oczywiście nie dzieli się on na byt i niebyt, jak u Hegla, bo dzięki istnieniu — byt utożsamia się z rzeczywistością czy ciąży całą swoją istotą ku realnej istności. Niebyt jest co najwyżej ograniczeniem bytu lub realizowaniem się Istnienia w skończoności.

W bycie istnienie ma coś z tego, co pisał Tomasz z Sutton OP (1250-1320), że „jest absolutem, nie może być relacją”⁵. Jest ono główną tajemnicą rzeczywistości zaprzeczynowanej, podstawowym wymiarem istności oraz przedmiotem poznania „że” (*an sit*). Stąd i prawda zależy nie tyle od istot rzeczy (*die Wesenheiten*) — jak sądzono kiedyś — ile raczej, jak to zauważył już Boethius, od *esse*: „*esse rei est causa veritatis*” Rzeczywistość nie jest sprawą struktury, umysłu, aktu woli, lecz racji aktu bytu. Stąd z jednej strony byt jest apofatyczny i katafatyczny zarazem, a z drugiej istnienie otwiera drogę dla dynamizmu, historii, ewolucji, ruchu na-

⁵ *Quaestiones de reali distinctione inter essentiam et esse*. Münster 1828.

przód. Dzięki istnieniu i wynikającemu zeń działaniu oraz samostawaniu się przyczyny drugorzędne mają w prawdziwym tomizmie coś z kreacyjności. Jednocześnie aktualizacja istnieniowa mieści w sobie zarazem indywidualizację (nie tylko materia jako ilościowa), a więc otwiera drogę do wszelkiego rodzaju realizacji prakseologicznej. Tą drogą tomizm wychodzi ze skostnienia.

Istnienie w bycie rozszczepia się na warstwę poznania (intelektu), dążenia (woli) i wolności. Poznanie jest również bytem, ale o określonej modalności. Dzięki niemu byt immanentyzuje się, wchodzi w siebie, dochodzi do siebie i poszerza się o ten wymiar, że staje się bytem-prawdą. Powstaje prapierwotne sprzężenie *esse ideale* i bytu z intelektem oraz bytu prawdy z prawdą bytu — dzięki aktualności istnienia. Dzięki intelektowi byt staje się niejako bardziej identyczny z sobą, a zarazem bardziej realny i bardziej idealny. Dzięki streszczeniu się w prawdzie (*contractio intellectualis*) byt staje się ogólny i szczegółowy, zewnętrzny i wewnętrzny, przedmiotowy i podmiotowy. I tak prawda spełnia byt, rozwija go, ubogaca, czyli dzięki istnieniu byt sam siebie dalej obdarowuje i w pochodnych dziedzinach. W prawdzie byt osiąga swój *terminus*, idealną jedność oraz pełną identyczność. W związku z tym dzisiaj następuje konieczne „upodmiotowienie” dawnego tomizmu pseudoobiektywnego. Przede wszystkim spotykają się „twarzą w twarz” transcendentálny podmiot z transcendentálnym przedmiotem. Istotą podmiotu jest być w bycie i dopełniać go, głównie dzięki logosowi; istotą przedmiotu jest być w podmiocie i utrzeć go w sposób immanentny. Zapomina się nieraz, że według tomizmu podmiot powraca do samego siebie właśnie w przedmiocie: „reditur ad seipsum.” Przedmiotowość zaś dochodzi do swego celu z chwilą znalezienia się w podmiocie i w konsekwencji także w języku. Nie jest to jednak żadem subiektywizm. Wszystkie twory i konstrukcje poznawcze, logiczne, metodologiczne, operacyjno-intelektualne pozostają w obrębie bytu, tkwią w łonie bytu, z niego się wywodzą i fungują na podstawie tajemnicy *esse*.

Całość bytu jest do głębi przeniknięta dążeniem, pragnieniem dobra, miłością. Byt przekształca się — dzięki istnieniu — w byt dobra i w dobro bytu. Istnienie jest najwyższym dobrem dobra. Dobro to zakłada rozpięcie bytu między stanem a możliwością, dokonaniem a celem, przeszłością a przyszłością. Dobro jest zawsze najwyższą transcendencją ruchu i nieruchu w bycie, jest sposobem stawania się oraz pozytywnym spełnieniem się bytu. Filozofia musi zawsze widzieć byt jako stający się dobrem, które prowadzi ku sobie wszelkie poprzednie stany i sposoby bytu. W świetle jednak złożenia z istoty i istnienia dobro nie ma prymatu nad bytem, jak dla Platona i św. Augustyna, lecz jest spełnieniem się istnienia, jakimś uzyskaniem przez nie pełnej doskonałości.

Istnienie wreszcie jest podstawą widzenia bytu jako obdarzonego wewnętrzną cechą wolności, rozumianej nieantropomorficznie. Byt jest wolny, o ile jest poza nicością. Zmierza również do wolności w znaczeniu pozytywnego zdeterminowania, upostaciowania się w istoty, osiągnięcia sensu. Wydaje się nawet, że prapierwotna wolność jako wyzwalenie się z niebytu ku istnieniu winna być zaliczona do transcendentaliów obok *verum, bonum, unum*. Podobnie poglądy, pojęcia, abstrakcja, logika, racja, reguły, pierwsze zasady stają się również owym *liberum* właśnie dzięki prawdzie, dobru, jedności, słuszności. Byt jest prapierwotnie wolny także dzięki swej stworzonoci — odbija on wtedy na sobie obraz aktu stwórczego. Przy tym źródło wolności tkwi właśnie w istnieniu, w sferze esencji, natomiast (formy, treści, idei, struktur) wolność jest wtórna. Szkoda, że tomizm tego aspektu nie rozwija szerzej oraz że pomija całą sferę działaniową i sprawczą.

W procesie konkretyzacji bytu szczególny przypadek stanowi człowiek. Istnienie jest również najwyższą doskonałością istoty ludzkiej. W znaczeniu pochodnym posiada on *unicum esse*. Człowiek wywodzi się z bytu, wskazuje na byt i sprowadza całą rzeczywistość stworzoną ku sobie. Stanowi centrum, klucz i cel procesu tej rzeczywistości. Prawda ta wynika ze wszystkich fundamentalnych założeń teorii bytu. Nie jest to nawet antropomorfizacja bytu. Człowiek jest najbardziej obiektywną zasadą wyjaśniania bytu. W nim rzeczywistość konkretyzuje się w sposób jak najbardziej szczególny — jak mówiliśmy — ale i uniwersalizuje, upodmiotowuje i realizuje się, zarazem, podlega immanencji i samotranscendencji.

Według tomizmu człowiek odgrywa swoją rolę w rzeczywistości jako byt osobowy, jako osoba; osoba jest ową *substantia prima*. Osobę z kolei konstituuje dusza jako forma substancjalna, obdarzona istnieniem najwyższego rodzaju, jako pierwsza zasada życia, jako duchowa, niezniszczalna, indywidualna i pod pewnym względem absolutna. Ona dopiero jest podstawą jaźni, najgłębszej podmiotowości i świadomości. Dusza obdarowuje ciało istnieniem i poznawalnością. Tomiści spierają się, czy osoba sprowadza się jedynie do samej duszy, czy jest czymś więcej. Trzeba raczej przyjąć drugie rozwiązanie. Dusza jest raczej podstawowym wyjściem dla realizowania się osoby na płaszczyźnie bytu, istnienia, materii, działania, samorealizacji. Oczywiście w stosunku do Boga osoba ludzka rozumiana jest tylko analogicznie.

Byt w ogóle dochodzi do siebie ontycznie i poznawczo jedynie w osobie. Taka „personacja” bytu to jego powracanie do siebie samego — według jednych, właściwe stawanie się — według drugich. Człowiek jest więc egzystencją „personującą”. Osoba jest kresem i celem bytu oraz najwyższą kategorią orzekania o nim. Na tej drodze św. Tomasz chciał odrezizować świat, bo osoba i byt wzajemnie się dopełniają. Dzieje się to prze-

de wszystkim na podstawie istnienia. Elementem konstytutywnym osoby jest *suum esse absolutum* w ramach natury ludzkiej. Osoba jest szczególnym łukiem rozpiętym nad pojęciami Boga, bytu i możliwości czystej.

ZU DEN FORSCHUNGEN ÜBER DIE ORIGINALITÄT DES THOMISMUS

Zusammenfassung

Der hl. Thomas von Aquin stützte sich nicht nur auf den Aristotelismus, sondern rekonstruierte ihn auch so, dass im Ergebnis der Thomismus als ein gegenüber dem Aristotelismus originelles System entstand. Die Basis der Neuheit des Systems war die Annahme eines realen Unterschiedes zwischen dem als Möglichkeit (*potentia*) verstandenen Wesen (*essentia*) und der als Akt (*actus*) verstandenen Existenz (*esse, existentia*). So entstand ein System, das auf einer bestimmten „Absolutheit“ der Existenz aufbaut und das im Gegensatz zu anderen Systemen, die die Wirklichkeit als eine essenzielle, formale und eher nur potentielle auffassen, das Sein als den vollkommensten Existenzakt ansieht. Der Primat der Existenz im der Seinskonzeption hat eine starke Auswirkung auch auf die Theologie, die für den Realismus, Dynamismus, Historismus und Personalismus offen gemacht wird. Aber all diese theologischen Konklusionen sind bisher noch nicht genügend ausgearbeitet worden.