

Św. Tomasz z Akwinu

Byt i istota*

De ente et essentia

tłum. Władysław Seńko

*Przekład został dokonany na podstawie tekstu ustalonego przez M.– D. Rolland Gosselina drukowanego w dziele: *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin.* „Bibliothèque Thomiste, t. VIII, Le Saulchoir, Kain 1926. W tłumaczeniu wprowadzam następujące zmiany: str. 8, wiersz 7 czytam: *non conveniunt* za rękopisem B; str. 17, w. 9 czytam: *indeterminata*; str. 38, w. 4–5 opuszczam słowa: *sicut si esset...* do słowa *separato* za rękopisami ABC.*

Przekład poświęcam uczestnikom Lwowskiego Koła Filozoficznego, którzy w roku 1911 dokonali pierwszego polskiego tłumaczenia tego dzieła św. Tomasza.

Władysław Seńko

Wstęp.

Mały błąd popełniony na początku staje się wielki na końcu — mówi Arystoteles w pierwszej księdze *O niebie a świecie*. Otóż tym, co intelekt przede wszystkim poznaje, jest według Awicenny (*Metafizyka*, Ks. I) byt i istota. Musimy więc na początku wyjaśnić znaczenie tych nazw, określić sposób, w jaki byt i istota znajdują się w różnych rzeczach, oraz jaki stosunek zachodzi między nimi a pojęciami logicznymi rodzaju, gatunku i różnicy, aby nie przyszło nam błędzić z powodu nieznamości tych terminów, a także byśmy uniknęli późniejszych płynących stąd trudności. Najpierw wytłumaczmy znaczenie nazwy byt, potem nazwy istota, właściwa bowiem metoda nauczania wymaga, by zaczynać od tego, co łatwiejsze, to znaczy rzeczy proste poznawać przez złożone, a przyczynę poprzez jej skutki.

* Publikację w formacie *PDF przygotował Igor Kulakow < ioannes@mail.ru >

Rozdział pierwszy.

W piątej księdze *Metafizyki* powiada Arystoteles, że nazwa byt wzięta w ścisłym sensie ma dwojakie znaczenie. Po pierwsze oznacza byt, który dzieli się na dziesięć kategorii, po wtóre znaczy prawdziwość zdań. Różnica polega na tym, że w drugim znaczeniu bytem wszystko to, co da się wyrazić w zdaniu twierdzącym, nawet jeśli zdaniu temu nic nie odpowiada w rzeczywistości. W takim właśnie znaczeniu mówimy, że braki i przeczenia są bytami, wypowiadamy bowiem zdania: że twierdzenie jest przeciwstawne przeczeniu albo, że ślepotą tkwi w oku. Bytem w pierwszym znaczeniu może być natomiast tylko to, czemu odpowiada coś w rzeczywistości, ślepotą więc i wszelkiego rodzaju braki nie będą w tym znaczeniu bytami. Otóż nazwa istota [essentia] nie wywodzi się od nazwy byt [ens] wziętego w drugim znaczeniu, ponieważ w tym znaczeniu można mówić o bycie i w odniesieniu do czegoś, co nie ma istoty, jak to widać na przykładzie braków, lecz pochodzi od bytu w pierwszym znaczeniu. Potwierdza to i Awerroes, który komentując przytoczone wyżej zdanie Arystotelesa mówi, że byt w pierwszym rozumieniu oznacza istotę rzeczy. Powiedzieliśmy jednak, że byt wzięty w tym znaczeniu dzieli się na dziesięć kategorii, zatem i istota musi znaczyć coś wspólnego wszystkim mieszczącym się w tych kategoriach naturom podzielonym na odpowiednie rodzaje i gatunki. Zgodnie z tym podziałem mówimy właśnie, iż istotą człowieka jest człowieczeństwo, a o innych rzeczach podobnie. Rzecz należy do właściwego sobie rodzaju lub gatunku dzięki istocie określonej w definicji, która mówi, czym dana rzecz jest; dla tego to filozofowie używają nazwy istota zamiennie ze zwrotem „to, czym coś jest” [quidditas]; tak samo i Arystoteles często nazywa istotę „quod quid erat esse” czyli tym, dzięki czemu jakiś byt jest czymś. Istotę nazywa się też formą, o ile ta ostatnia oznacza określenie każdej rzeczy, jak mówi Awicenna w III księdze *Metafizyki*, albo naturą, wtedy gdy przez naturę rozumie się wszystko to, co może być ujęte jakoś przez intelekt, zgodnie z pierwszym z czterech znaczeń „natury”, jaki wyróżnił Boecjusz w dziele *O dwóch naturach*; rzecz bowiem może być poznana umysłowo tylko poprzez swą istotę ujętą w definicji. Tego zdania jest też Arystoteles, który w 4 księdze *Metafizyki*, powiada, że wszelka substancja jest naturą, z tym, że u niego nazwa natura oznacza, zdaje się, istotę rzeczy wziętą w stosunku do własnego jej działania, każda rzecz bowiem działa we właściwy sobie sposób. Wyrażenie „to, czym coś jest” związane jest natomiast z funkcją znaczeniową definicji, nazwa zaś „istota” wyraża to, iż w niej i poprzez nią byt istnieje.

Nazwa byt w pewnym i podstawowym znaczeniu przysługuje jedynie substancjom, przypadłościom natomiast wtórnice i tylko pod pewnym względem, dlatego też i istota naprawdę i we właściwym sensie znajduje się jedynie w substancjach, a w przypadłościach tylko w pewien sposób i pod pewnym względem. Substancje bywają proste i złożone; w jednych i drugich występuje istota, lecz w prostych w sposób prostszy i doskonalszy, mają one bowiem

doskonalsze istnienie, jako że są przyczynami substancji złożonych, przynajmniej jest taką przyczyną pierwsza substancja, Bóg. Istoty substancji prostych są dla nas trudniejsze do poznania, dlatego też trzeba zacząć, jak tego wymaga prawidłowa metoda nauczania, od tego, co łatwiejsze, to znaczy od wykładu, czym są istoty substancji złożonych.

Rozdział drugi.

W substancjach złożonych wyróżniamy materię i formę, na przykład w człowieku duszę i ciało. Nie można jednak powiedzieć, by istotę stanowił tylko jeden z tych elementów. Sama materia nie jest istotą, to jest oczywiste, ponieważ rzecz dzięki swej istocie jest poznawalna i dzięki niej zalicza się do określonego rodzaju i gatunku, a materia nie jest ani tym, co sprawia, że poznajemy, ani też tym, według czego zaliczamy coś do odpowiedniego rodzaju lub gatunku, bo to sprawić może jedynie byt będący w akcie.

Ale i sama forma nie może uchodzić też za istotę substancji złożonej, chociaż niektórzy usiłują tak twierdzić. Z tego bowiem, co przedtem powiedzieliśmy, wynika w sposób oczywisty, że istota jest tym, co określa definicja danej rzeczy.

Otóż definicja substancji materialnej obejmuje nie tylko formę, ale i materię; inaczej definicje matematyczne nie różniłyby się od tych, które stosowane są w przyrodoznawstwie.

Nie możemy też twierdzić, że materia występuje w definicji substancji materialnej jako dodatek do jej istoty albo jako byt nie należący do jej istoty, ponieważ ten rodzaj definiowania ma miejsce przy określaniu przypadłości, które nie mają doskonałej istoty, i dlatego ich definicja obejmować musi podmiot przypadłości należący do innej niż one kategorii bytu. Wynika stąd, że istota obejmuje materię i formę. Nie można wreszcie utrzymywać, by „istota” oznacza a stosunek zachodzący między materią i formą, albo jakiś dodatek do materii i formy, bo stosunek zachodzący między materią a formą musiałby być nieodzownie przypadłością lub czymś zewnętrznym w stosunku do rzeczy, nie moglibyśmy też poznawać rzeczy poprzez tak pojętą istotę; wszystko to więc byłoby niezgodne z pojęciem istoty.

Materia staje się bytem aktualnym i zindywidualizowanym dzięki formie, która ją aktualizuje. To jednak, co materia przyjmuje z zewnątrz, nie czyni jej bytem w akcie, lecz sprawia, że staje się ona w danym momencie taka, a nie inna, na przykład biel, która jest przypadłością, powoduje, że rzecz, w której tkwi, staje się aktualnie biała. Dlatego też, gdy rzecz nabywa takiej formy, nie mówimy, że owa rzecz rzeczywiście powstaje, lecz jedynie, że w niej coś powstaje.

Wypływa stąd wniosek, że istota substancji złożonych jest tym, co składa się z materii i formy. W tym też sensie wypowiada się Boecjusz w *Komentarzu do Kategorii* Arystotelesa mówiąc, że ousia oznacza byt złożony. Bo ousia znaczy po grecku to samo, co w naszym języku istota [essentia], a poświadczenie tego

znajdziemy również w dziele Boecjusza *O dwóch naturach*. Także według Awicenny istotą substancji złożonych jest to, że składają się one z materii i formy. Awerroes zaś w komentarzu do siódmej księgi *Metafizyki* powiada, że natura gatunków podległych stawaniu się i zniszczeniu jest czymś pośrednim między bytem duchowym i materią, to znaczy jest złożona z materii i formy. Z sądem tych powag zgadzają się również argumenty rozumowe: przyjmujemy bowiem, że istnienie substancji złożonej nie utożsamia się z samym tylko istnieniem formy, ani tylko z istnieniem materii, lecz jest istnieniem całego bytu złożonego; tymczasem istota jest tym, dzięki czemu mówimy, że dana rzecz istnieje; stąd wniosek, że istota, dzięki której rzecz nazywa się bytem, nie może być tylko formą ani tylko materią, lecz jednym i drugim zarazem, chociaż forma jest w pewnym sensie racją istnienia samej istoty. Podobnie dzieje się z innymi rzeczami złożonymi z kilku elementów. Nazwa rzeczy złożonej nie pochodzi od jednego tylko z jej składników, lecz od wszystkich składających się na nią elementów.

Weźmy na przykład dziedzinę smaku: słodycz jest wynikiem działania ciepła na to, co wilgotne; chociaż więc ciepło jest wskutek tego przyczyną słodyczy, rzeczy słodkiej nie nazywamy jednak ciepłą, lecz smaczną, bo smak obejmuje zarówno ciepło, jak wilgoć.

Materia wchodząca w skład istoty jest jednakże zasadą jednostkowania rzeczy. Mogłoby się więc zdawać, że istota zawierająca w sobie zarówno materię i formę może być tylko jednostkowa, a nie ogólna. Istota jest wszakże tym, co ujmujemy w definicji, wynikałoby stąd z kolei, że pojęcia ogólne nie mogłyby być definiowane.

Dlatego trzeba pamiętać, że zasadą jednostkowania może być tylko materia oznaczona, a nie materia jako taka; zaś materią oznaczoną nazywam materię posiadającą określone wymiary.

Otóż materia oznaczona nie występuje w definicji człowieka jako człowieka, chociaż mieściłaby się w definicji Sokratesa, gdyby Sokratesa można było zdefiniować. W definicji człowieka mamy więc do czynienia z materią nieoznaczoną, bierzemy bowiem pod uwagę nie tę oto kość, ani to oto konkretne ciało, lecz kości i ciało w ogóle, a więc nieoznaczoną materię człowieka.

Istota Sokratesa i istota człowieka różnią się więc między sobą tak jak to, co oznaczone i nieoznaczone. Toteż Awerroes w komentarzu do siódmej księgi *Metafizyki* powiada, że Sokrates nie jest niczym innym jak konkretem zwierzęcym i konkretem rozumnym, które składają się na jego istotę.

Różnica między istotą rodzaju a istotą gatunku jest analogiczna do różnicy zachodzącej między tym, co oznaczone, a tym, co nieoznaczone, chociaż tutaj ponadto różni się sama zasada określania przynależności do gatunku i rodzaju.

Jednostka wyróżnia się w ramach gatunku dzięki materii określonej ilościowo, gatunek natomiast względem rodzaju poprzez różnicę gatunkową wywodzącą się z formy rzeczy należących do tego gatunku.

Wyznaczenie czy też określenie gatunku wobec rodzaju nie dokonywa się przy tym poprzez coś, co istnieje w istocie gatunku, a nie mieści się w żaden sposób w istocie rodzaju, rodzaj bowiem zawiera w sobie w nieokreślony sposób wszystko, cokolwiek zawiera i gatunek. Gdyby bowiem nazwa „zwierzę” nie odnosiła się do całego człowieka, lecz jedynie do jego części, nie można by jej orzekać o człowieku, skoro żadna część składowa wzięta oddzielnie nie określa adekwatnie całości, do której należy.

Można się o tym przekonać obserwując różnicę zachodzącą między ciałem jako częścią zwierzęcia i ciałem ujętym rodzajowo. Otóż ciało wzięte jednoznacznie nie może być jednocześnie rodzajem i częścią składową zwierzęcia. Nazwy „ciało” używa się więc w wielorakim znaczeniu. I tak ciało pojęte jako substancja nosi tę nazwę dlatego, że z racji jego natury można w nim wyróżnić trzy wymiary. Wzięte natomiast wyłącznie pod kątem owych trzech wymiarów, będzie ciałem należącym do kategorii ilości.

Zdarza się jednak, iż coś posiadając jedną formę nabywa formy jeszcze doskonalszej, na przykład człowiek, który ma naturę zmysłową, a nadto i rozumną. Podobnie rzecz, która posiada formę pozwalającą na wyznaczenie w niej trzech wymiarów, może osiągnąć wyższą doskonałość, na przykład życie. Nazwa „ciało” może więc oznaczać rzecz posiadającą tego rodzaju formę, która daje możliwość wyznaczenia w rzeczy trzech wymiarów i niczego więcej; wszelkie dodatkowe cechy znajdujące się w rzeczy nie będą już mieściły się w nazwie tak pojętego ciała. W tym oto znaczeniu ciało stanowi integralną i materialną część składową zwierzęcia: dusza nie jest już objęta znaczeniem nazwy „ciało”, jest czymś zewnętrznym wobec niego i dopiero z połączenia duszy i ciała powstaje zwierzę złożone z tych właśnie elementów.

Można też rozumieć nazwę „ciało” w ten sposób, że oznacza ono rzecz o takiej formie, która pozwala wyznaczyć w niej trzy wymiary niezależnie od tego, czy forma ta zdolna jest ponadto do przyjęcia wyższej doskonałości, czy też nie.

Wzięte w tym znaczeniu ciało jest rodzajem dla zwierzęcia, ponieważ wszystko, co odnosimy do zwierzęcia, mieści się przynajmniej niewyraźnie w tym rozumieniu ciała. Dusza jednak nie jest formą różną od tej, która pozwala na wyznaczenie w rzeczy trzech wymiarów. Gdy mówimy bowiem, że ciałem jest to, co posiada formę, dzięki której można wyznaczyć w rzeczy trzy wymiary, mamy na uwadze wszelkiego rodzaju formy, a więc zarówno duszę zwierzęcą, jak i formę kamienia. W tym więc sensie „forma zwierzęcia” zawiera się niewyraźnie w pojęciu ciała, skoro „ciało” stanowi rodzaj dla pojęcia „zwierzę”.

Taki sam stosunek zachodzi między pojęciem zwierzę i człowiek. Gdyby bowiem mianem „zwierzę” określało się tylko rzecz zdolną do czucia i poruszania się o własnej mocy bez udziału innej doskonałości, wówczas każda nowa forma nabyta przez zwierzę byłaby w stosunku do niego odrębną częścią i nie zawierałaby się w treści pojęcia „zwierzę”; wówczas „zwierzę” nie byłoby rodzajem dla pojęcia „człowiek”. Tymczasem jednak jest takim rodzajem,

ponieważ oznacza rzecz posiadającą formę zdolną do czucia i poruszania się, niezależnie od tego, jaka to jest forma: czy tylko dusza zmysłowa, czy też zmysłowa i umysłowa jednocześnie. Tak więc w pojęciu rodzaju mieści się w sposób nieokreślony wszystko to, co zawiera się i w pojęciu gatunku; obejmuje on więc nie tylko formę, lecz i materię. Podobnie też różnica gatunkowa dotyczy całości, a nie tylko formy; definicja i gatunek obejmują całość, chociaż w różny sposób; rodzaj określa w rzeczy to, co w niej materialne, bez uwzględnienia jej własnej formy; stąd rodzaj jest wyznaczony zawsze przez materię, chociaż nie jest on materią. I tak na przykład ciałem nazywamy jakąś rzecz dlatego, że posiada właściwości pozwalające na wyróżnienie w niej trzech wymiarów; właściwości te odgrywają właśnie rolę materii w stosunku do wyższych doskonałości.

Przeciwnie jest z różnicą: wyznacza ją określona forma, bo materia wchodząca w skład jej pojęcia jest bliżej nieokreślona; kiedy mówimy na przykład „rzecz obdarzona duszą”, nie określamy bliżej, czy ta rzecz jest ciałem, czy czymś innym.

Stąd też powiada Awicenna, że rodzaj nie zawiera się w różnicy jako jej część składowa, lecz jest czymś poza jej istotą. Pozostaje on w stosunku do różnicy tym, czym doznania dla podmiotu doznającego. Dlatego też rodzaju nie orzeka się o różnicy, jak mówi Arystoteles w trzeciej księdze *Metafizyki* i w czwartej księdze *Topiki*, chyba że w tym znaczeniu, w jakim podmiot orzeka się o doznaniach.

Natomiast definicja i gatunek obejmują oba składniki, to znaczy określoną materię, która mieści się w nazwie rodzaju, i określoną formę, która decyduje o nazwie różnicy.

To, co powiedzieliśmy, tłumaczy, dlaczego rodzaj, gatunek i różnica mają się do siebie jak materia, forma oraz realny byt skończony, chociaż nie utożsamia się ze sobą, ani bowiem rodzaj obejmujący formę i materię i zawdzięczający nazwę tej ostatniej nie jest materią, ani też różnicą, chociaż odnosi się również do całości, a nazwę swą bierze z formy, nie jest identyczna z formą.

Dlatego mówimy, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, a nie że składa się z części zwierzęcej i rozumnej, tak jak mówimy, że składa się z duszy i z ciała. Człowiek utworzony jest z ciała i duszy w takim sensie, w jakim dwa elementy złożone razem tworzą trzeci, nie będący żadnym z pozostałych. Człowiek nie jest bowiem ani duszą, ani ciałem. A jeśli nawet użyjemy wyrażenia, że człowiek składa się z tego, co zwierzęce, i z tego, co rozumne, to nie chodzi tu o takie złożenie, w którym z dwóch rzeczy powstaje trzecia, lecz jedynie o takie, w którym z dwóch pojęć tworzy się trzecie. Bo w pojęciu zwierzęcia wychodzimy od tego, co jest w nim samym materialne w porównaniu z wyższymi doskonałościami, i wyrażamy w ten sposób jego rzeczywistą naturę. W pojęciu natomiast różnicy, jaką jest w tym wypadku „rozumność”, zawiera się

jedynie określenie formy gatunkowej. Dopiero te dwa pojęcia składają się na pojęcie gatunku „człowiek” i te dwa pojęcia ujmujemy też w definicji człowieka.

Podobnie więc jak o rzeczy złożonej nie orzeka się z jej składników, tak też o pojęciu nie orzeka się z tych pojęć, z których powstało; nie mówimy bowiem, że definicja jest rodzajem lub różnicą.

Chociaż pojęcie rodzaju obejmuje całą treść pojęcia gatunku, to jednak różne gatunki należące do jednego rodzaju nie muszą mieć tej samej istoty. Jedność rodzaju wynika bowiem z jego nieokreśloności i niezróżnicowania, a nie tego, że jest jedną numerycznie naturą występującą w różnych gatunkach i określoną następnie przez różnicę gatunkową w taki sposób, w jaki forma określa jedną numerycznie materię.

W pojęciu rodzaju mieści się wprawdzie pojęcie formy, ale formy nieokreślonej. Formę określoną wyraża dopiero różnica gatunkowa, ale jest to wówczas ta sama forma, która w postaci nieokreślonej mieściła się w rodzaju.

Dlatego to Awerroes stwierdza w komentarzu do dwunastej księgi *Metafizyki*, że o materii pierwszej mówimy, że jest jedna, ponieważ pozbawiona jest wszelkich form, natomiast o rodzaju mówimy, że jest jeden, dzięki temu, że forma zawarta w jego pojęciu odnosi się do wszystkich podległych mu gatunków. Stąd też, gdy rodzaj traci tę nieokreśloność, która była racją jego jedności, na rzecz różnicy gatunkowej, powstają gatunki różniące się między sobą istotnie.

Powiedzieliśmy, że gatunek jest nieokreślony bliżej w stosunku do jednostki tak, jak rodzaj względem gatunku; otóż podobnie jak rodzaj orzekany o gatunku obejmuje swym znaczeniem — chociaż w sposób nieokreślony — wszystko to, co wyraźnie zawarte jest w gatunku, tak też i gatunek orzekany o jednostce mieści w sobie w sposób nieokreślony wszystko, co jest istotne w jednostce.

Dzięki temu nazwa „człowiek” oznacza istotę gatunku i można ją określać o Sokratesie. Jeżeli zaś nazwa „człowiek” określa istotę gatunku bez uwzględnienia materii oznaczonej, będącej zasadą jednostkowienia, wówczas traktujemy ją jako nazwę właściwą jedynie dla części tego, co mieści się w pojęciu gatunku.

Taką nazwą jest właśnie „człowieczeństwo”. Znaczy ona bowiem to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem. Otóż materia oznaczona nie jest tym, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, nie zalicza się więc w ogóle do czynników sprawiających, że człowiek jest człowiekiem. W pojęciu człowieczeństwa zawiera się jedynie to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, do pojęcia tego nie zalicza się więc materia oznaczona. Zatem skoro części nie orzeka się o całości, człowieczeństwa nie można orzekać ani o człowieku jako człowieku, ani o Sokratesie. Dlatego też powiada Awicenna, że istota rzeczy złożonej nie jest tym samym, co rzecz złożona, której istotę stanowi, nawet jeśli sama istota jest czymś złożonym: na przykład człowieczeństwo, chociaż jest nazwą czegoś złożonego, nie utożsamia się jednak z człowiekiem. Na to, by stało się jednoznaczne z pojęciem człowieka, musiałoby jeszcze zostać poszerzone o pojęcie materii oznaczonej.

Określenie gatunku w obrębie rodzaju dokonuje się dzięki formie; określenie jednostki względem gatunku jest natomiast dziełem materii; zatem nazwa określająca naturę rodzaju — a więc nie biorąca pod uwagę formy, która stanowi istotę gatunku musi znaczyć to, co jest materialną częścią całego rodzaju: na przykład ciało w odniesieniu do rodzaju człowieka.

Nazwa natomiast określająca naturę gatunku — a wykluczająca materię oznaczoną — musi znaczyć to, co jest stroną formalną rodzaju. Dlatego to mówimy, że „człowieczeństwo” jest w pewien sposób formą całego rodzaju. Nie w tym oczywiście znaczeniu, jakoby miała być jakimś dodatkiem do istotnych części rzeczy; to znaczy dodatkiem do materii i formy (w takim sensie forma domu jest czymś dodanym do jego części składowych), lecz w tym sensie, że obejmuje ona niejako całą treść pojęcia rodzaju, a więc zarówno materię jak i formę, oczywiście materię w sensie nieokreślonym, a nie materię oznaczoną.

Wynika stąd, że zarówno nazwa „człowiek”, jak i nazwa „człowieczeństwo” znaczą tyle co istota człowieka, ale w obu wypadkach, jak widzieliśmy, różnie. Bo nazwa „człowiek” określa istotę ludzką wziętą jako całość z uwzględnieniem materii oznaczonej, która zawiera się w pojęciu „człowiek” w sposób nieokreślony bliżej, tak jak różnica mieści się w pojęciu rodzaju. Dlatego też nazwę „człowiek” orzeka się o poszczególnych ludziach, natomiast nazwa „człowieczeństwo” określa istotę człowieka tylko pod pewnym względem, gdyż znaczenie jej obejmuje jedynie to, dzięki czemu człowiek jest człowiekiem, z wykluczeniem wszelkiej materii oznaczonej; nazwa ta nie może więc być orzekana o jednostkach.

Z tego powodu też nazwę istoty kładzie się niekiedy jako orzecznik w zdaniu, na przykład mówiąc „Sokrates jest istotą” a niekiedy odwrotnie, przeczy się temu, mówiąc, że istotą Sokratesa nie jest Sokrates.

Rozdział trzeci.

Wiemy już, co znaczy nazwa istota w substancjach złożonych, zobaczymy więc teraz, w jakim pozostaje ona stosunku do pojęć rodzaju, gatunku i różnicy. Otóż nie jest rzeczą możliwą, by pojęcie ogólne takie jak pojęcie rodzaju czy gatunku przysługiwało istocie pojętej jako części rodzaju czy gatunku, to znaczy istocie rozumianej jako „człowieczeństwo” albo „zwierzęcość”, ponieważ desygnatem pojęcia rodzaju, gatunku i różnicy jest zawsze to co ma w sobie coś konkretnego. W związku z tym powiada Awicenna, że rozumność nie jest właściwie różnicą, lecz podstawą różnicy. Z tego powodu człowieczeństwo nie jest gatunkiem ani zwierzęcość rodzajem i dlatego też nie można powiedzieć, że pojęcie rodzaju i gatunku przysługuje istocie oderwanej zupełnie od konkretnie istniejących jednostek, jak twierdzili platonicy, którzy utrzymywali, że rodzaju i gatunku nie orzeka się o konkretnych jednostkach. Nie można było wobec tego powiedzieć o

Sokratesie, że jest tym, co istnieje poza nim, ani też że to, co istniało niezależnie od niego, mogło się przyczynić do poznania Sokratesa jako jednostki.

Wynika stąd wniosek, że pojęcie rodzaju lub gatunku przysługuje istocie wtedy, gdy ujmuje ona swą nazwą całą treść pojęcia rodzaju lub gatunku, to znaczy wtedy, gdy w sposób nieokreślony zawiera w sobie i to co mieści się w konkretnej jednostce; zachodzi to na przykład wtedy, gdy używamy na oznaczenie tak rozumianej istoty nazw „człowiek” lub „zwierzę”.

Naturę lub istotę ujętą w ten sposób można rozpatrywać dwojako: Najpierw ze względu na właściwe jej znaczenie i to jest podstawowy sposób jej rozumienia. Zgodnie z nim można prawdziwie przypisywać istocie to tylko, co przysługuje jej samej; jeśli przyznamy jej coś ponadto, będzie to fałszywe przypisanie. Na przykład człowiekowi jako człowiekowi przysługuje pojęcie rozumności i zwierzęcości a także to wszystko, co mieści się w jego definicji. Biel więc lub czerń i inne tego rodzaju cechy nie objęte zakresem pojęcia „człowieczeństwo” nie przysługują człowiekowi w sposób istotny. Gdyby więc postawiono problem, czy istota tak rozumiana jest jedna, czy też jest ich wiele, nie można by odpowiedzieć prawdziwie ani na jedno, ani na drugie pytanie. Bo jedność i wielość nie wchodzi w skład pojęcia „człowieczeństwo”, choć obie te cechy mogą przysługiwać istocie przypadłościowo. Jeśliby wielość należała do pojęcia człowieka, istota człowieka nigdy nie byłaby jedna, tymczasem jest taka, skoro istnieje w Sokratesie. Tak samo, gdyby w skład pojęcia „człowiek” wchodziła jedność, Sokrates i Platon byłiby w rzeczywistości czymś jednym, ta sama bowiem istota nie mogłaby się stawać wieloraka w wielu ludziach:

Inny sposób rozważania natury polega na ujęciu jej jako istniejącej w tej lub innej konkretnej rzeczy. W tym więc ujęciu orzeka się o niej coś przypadłościowo ze względu na podmiot, w którym się właśnie znajduje; mówi się więc na przykład człowiek jest biały, dlatego że Sokrates jest biały, chociaż cecha białości nie przysługuje człowiekowi jako takiemu.

Natura rozumiana w ten sposób ma dwojaki istnienie: Jedno — w bytach jednostkowych, drugie — w umyśle. Jeden i drugi sposób istnienia tej natury pociąga za sobą szereg przypadłości. W bytach jednostkowych ma ona wieloraki istnienie stosownie do różnorodności tych bytów. Jednakże samej naturze wziętej w jej właściwym, pierwszym znaczeniu nie przysługuje żadne z tych istnień. Nie jest bowiem prawdą, że to natura człowieka jako takiego istnieje w danej konkretnej jednostce, bo gdyby istnienie w danej jednostce było czymś istotnym dla człowieka jako takiego, wówczas nigdyby on poza tą jednostką nie istniał. Podobnie też, gdyby do pojęcia człowieka należało nieistnienie w konkretnym bycie, nigdyby człowiek nie istniał jako jednostka. Prawdą jest natomiast, iż w naturze człowieka jako człowieka nie leży to, by istniał w tej oto rzeczy, lub tamtej, lub w umyśle. Wynika stąd, że natura ludzka w swym właściwym znaczeniu abstrahuje od wszelkiego istnienia, tak jednak, że nie wyklucza

żadnego z nich. Naturę pojętą w ten właśnie sposób orzeka się o wszystkich jednostkach.

Nie można też twierdzić, że naturze w tym znaczeniu przysługuje ogólność, ponieważ w pojęciu ogólności zawiera się pojęcie jedności i powszechności, naturze zaś ludzkiej w jej podstawowym znaczeniu nie przysługuje ani jedno, ani drugie. Gdyby do pojęcia człowieka należała powszechność, wtedy wszędzie tam, gdzie występowałoby człowieczeństwo, występowałaby i powszechność, a to nie jest prawda, bo w Sokratesie nie ma na przykład żadnej powszechności, lecz wszystkie cechy są w nim zindywidualizowane. Nie można też powiedzieć, by natura człowieka, o ile ujmujemy ją jako istniejącą w jednostkowych bytach, była rodzajem lub gatunkiem. Bo w poszczególnych jednostkach jest ona tak zindywidualizowana, że jako taka nie mogłaby być wspólna wszystkim osobnikom tego gatunku, a tego wymaga właśnie pojęcie powszechności.

O naturze ludzkiej jako gatunku możemy mówić jedynie wtedy, gdy stworzymy sobie o niej pojęcie w umyśle. Pojęcie natury ludzkiej istniejącej w umyśle jest bowiem pozbawione wszystkiego co jednostkowe, jest więc tak dalece jednolite, że może objąć wszystkie indywidua istniejące poza umysłem; w jednakowym stopniu wyraża podobieństwo zachodzące między ludźmi i dzięki temu służy dla poznania istoty wszystkich ludzi. W trakcie analizowania związku natury ludzkiej z wszystkimi jej indywiduami intelekt tworzy sobie właśnie samo pojęcie gatunku „człowiek”. Dlatego też Awerroes w pierwszej księdze *O duszy* powiada, że to intelekt sprawia, iż rzeczy ujmujemy jako ogólne. To samo mówi Awicenna w swej *Metafizyce*.

Ale mimo iż intelekt ujmuje naturę rzeczy jako coś ogólnego, co w jednakowym stopniu odnosi się do wszystkich desygnatów tego pojęcia, istniejących realnie poza umysłem, to jednak samo pojęcie natury istniejące w tym lub innym intelekcie jest tylko konkretną umysłową formą poznawczą.

Rozumiemy teraz, na czym polega błąd Awerroesa, który w trzeciej księdze komentarza *O duszy* z ogólności tej formy tkwiącej w umyśle wnioskuje o jedyności intelektu u wszystkich ludzi. Forma ta nie jest bowiem ogólna z tej racji, że istnieje w umyśle, lecz jedynie ze względu na to, że zakresem obejmuje wszystkie swe desygnaty. Weźmy na przykład jakiś posąg wyobrażający człowieka, który reprezentuje wielu ludzi, jasne jest; że kształt czy też forma tego posągu byłaby czymś jednostkowym i właściwym tylko temu posagowi, ogólność natomiast przysługiwałaby tej formie o tyle, o ile byłaby ona obrazem przedstawiającym wielu ludzi. Otóż natura ludzka wzięta w jej podstawowym znaczeniu może być orzekana o Sokratesie; gatunek natomiast, który nie wchodzi do tak rozumianej natury, lecz jest czymś dla niej przypadłościowym, bo istnieje jedynie w umyśle, nie może być orzekany o Sokratesie, nie mówimy bowiem: Sokrates jest gatunkiem. Moglibyśmy tak powiedzieć jedynie wtedy, gdyby pojęcie gatunku przysługiwało człowiekowi jako człowiekowi, bądź też człowiekowi jako jednostce, na przykład Sokratesowi.

Wszystko, co przysługuje człowiekowi jako takiemu, może być orzekane o Sokratesie. W szczególny jednak sposób przysługuje funkcja orzekania rodzajowi, skoro wymienia się ją w definicji samego rodzaju. Orzekanie jest bowiem czynnością intelektu polegającą na łączeniu i rozdzielaniu pojęć; podstawą tego orzekania są zależności zachodzące w rzeczy między tym, co się orzeka, i tym, o czym się orzeka. Oczywiście, że intelekt łącząc jedno pojęcie z drugim przypisuje funkcję orzekania nie samemu pojęciu rodzaju, lecz raczej temu, co intelekt określa poprzez pojęcie rodzaju — a więc na przykład temu, co znaczą nazwa „zwierzę”.

W ten sposób wyjaśniliśmy, jaki stosunek zachodzi między istotą albo naturą a pojęciem gatunku. Pojęcie gatunku nie przysługuje więc naturze wziętej w jej podstawowym znaczeniu, nie jest ono też przypadłością towarzyszącą naturze, wtedy gdy ta istnieje poza umysłem, jak na przykład biel czy czerń; jest ono natomiast przypadłością istoty wtedy, gdy ta istnieje w intelekcie. W ten sposób przysługuje istocie pojęcie rodzaju i różnicy.

Rozdział czwarty.

Pozostaje do zbadania, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach pozbawionych materii to znaczy w duszy, w inteligencjach czystych i w pierwszej przyczynie.

Wszyscy godzą się na to, że pierwsza przyczyna jest absolutnie niezłożona, natomiast niektórzy przyjmują, że dusze i inteligencje czyste składają się z materii i formy; pierwszym, który głosił ten pogląd, był zdaje się Awicebron, autor dzieła *Źródło życia*. Jest to jednak pogląd sprzeczny z opinią większości filozofów, którzy duszę i inteligencje uważają za oddzielone i pozbawione wszelkiej materii. Najlepszym na to dowodem jest fakt, że posiadają one zdolność poznania umysłowego. Otóż rzecz staje się umysłowo poznawalna wtedy, gdy jest pozbawiona materii i jej uwarunkowań, a może ją uczynić taką jedynie substancja rozumna tworząca niematerialne pojęcia i przyjmująca je. Wszelka substancja rozumna musi więc być całkowicie wolna od materii. Nie może mieć w sobie materii, ani też nie może być formą nierozłącznie związaną z materią, jak to ma miejsce w wypadku form materialnych. Nie można też twierdzić, że poznaniu umysłowemu stoi na przeszkodzie jedynie materia cielesna a nie materia w ogóle. Gdyby bowiem tak było, to przeszkoda taka byłaby ostatecznie dziełem samej formy, bo materia nosi nazwę cielesnej tylko wtedy, gdy złączona jest z formą cielesną; to zaś jest niemożliwe, ponieważ forma cielesna podobnie jak i inne formy są z istoty swej poznawalne umysłowo, jeśli się je wyabstrahuje z materii. W duszy i inteligencji nie może być więc złożenia z materii i formy; istota ich nie jest złożona tak jak w substancjach cielesnych; one same są jednak złożone z formy i istnienia. W komentarzu do dziewiątej tezy księgi *O*

przyczynach czytamy właśnie, że inteligencje mają formę i istnienie; przez formę rozumie się tu istotę lub naturę bytu niezłożonego.

Nie trudno wykazać, jak się to dzieje. Jeśli dwie rzeczy mają się do siebie tak, że jedna jest przyczyną drugiej, to ta, co jest przyczyną, może istnieć bez drugiej, ale nie odwrotnie. Taki stosunek zachodzi właśnie między materią a formą: forma sprawia, że materia istnieje, materia nie może więc istnieć bez formy. Natomiast nie jest rzeczą niemożliwą, by istniała jakaś forma bez materii, forma bowiem jako taka nie jest wcale uzależniona w bytowaniu od materii. Są wprawdzie formy, które mogą istnieć tylko w łączności z materią, ale te są oddalone bardzo od pierwszej zasady, która jest aktem pierwszym i czystym. Bo formy, które bliskie są pierwszej zasadzie, mogą istnieć bez materii. Takimi formami są właśnie inteligencje i w nich forma jest tym samym, co istota.

Istota substancji złożonej różni się od istoty substancji prostej tym, że pierwsza jest nie tylko formą, lecz i składa się z materii i formy; druga jest natomiast czystą formą. Z tego zaś wynikają dwie dalsze różnice: jedna, że istota substancji złożonej może być wzięta raz jako forma całej istoty, a raz jako forma obejmująca część istoty, to znaczy jej materię. Dlatego istota rzeczy złożonej nie zawsze może być orzekana o rzeczy złożonej, nie można na przykład powiedzieć, że człowiek jest istotą. Inaczej jest z istotą rzeczy niezłożonej: tu forma obejmuje całą istotę i nie ma poza nią niczego na kształt materii. Taka istota może być orzekana zawsze o substancji niezłożonej. Dlatego też Awicenna mówi, że istotą substancji prostej jest sama substancja niezłożona, ponieważ istota ta nie ma już żadnego podłoża różnego od siebie.

Druga różnica polega na tym, że istoty substancji złożonych wskutek tego, że same są złożone z formy i materii oznaczonej, zwielokrotniają się na modłę występującej w nich materii; dlatego to w obrębie jednego gatunku występują różne numerycznie jednostki. Istota substancji niezłożonej nie może się zwielokrotniać w ten sposób, bo nie posiada, tak jak poprzednia, materii. Nie ma więc tutaj wielu indywidualiów jednego gatunku, lecz każda substancja niezłożona jest dla siebie gatunkiem. Mówi to zresztą wyraźnie Awicenna.

Substancje tego rodzaju, chociaż są formami pozbawionymi materii, nie są jednak w takim stopniu proste, by je uznać za akt czysty; mają one w swej naturze domieszkę możności. Wynika to z następujących argumentów: Wszystko to, co nie należy do pojęcia istoty, jest wobec niej czymś zewnętrznym i tworzy z nią byt złożony. Innymi słowy, nie można by pojąć istoty nie ujmując jednocześnie wszystkich jej elementów składowych. Otóż można pojąć istotę rzeczy nie ujmując jednocześnie jej istnienia. Rozumiem na przykład, czym jest człowiek albo feniks nie pytając, czy istnieją one w rzeczywistości. Istnienie jest więc czymś różnym od istoty, chyba że istnieje rzecz, której istotą jest istnienie. Taka rzecz może być jedna jedyna, gdyż wielość ma zawsze przyczynę w jakiejś bytowej różnicy, na przykład rodzaj zwielokrotnia się wskutek różnic zachodzących między gatunkami, a gatunek przez to, że forma jest różnicowana

przez materię i zindywidualizowana w poszczególnych jednostkach. Inny jeszcze sposób różnicowania zachodzi, gdy jedna rzecz jest bytem samoistnym a druga tkwi w jakimś podłożu. Gdyby więc istniało jakieś ciepło oddzielone od rzeczy cieplej, byłoby czymś innym niż pozostałe tylko z tej racji, że byłoby ciepłem samym w sobie. Otóż jeśli przyjmiemy taką rzecz, która byłaby tylko istnieniem, tak że byłoby to istnienie samoistne, to rzecz taka nie podlegałaby już żadnemu zróżnicowaniu, gdyż wówczas przestałaby od razu być samym istnieniem i stałaby się istnieniem dodanym do jakiejś formy. A skoro w istnieniu, o którym mówimy, nie można wyróżnić nawet formy, to tym bardziej nie ma w nim i materii, bo wówczas mielibyśmy do czynienia już nie z bytem samoistnym, lecz materialnym.

Wynika stąd, że rzecz, której istota jest istnieniem, może być tylko jedna. We wszystkich pozostałych istnienie jest czymś różnym od istoty, natury czy też formy. Dlatego mówimy, że inteligencje oprócz formy mają jeszcze istnienie i że składają się z formy i istnienia.

Wszystko, co dana rzecz posiada, jest, bądź skutkiem działania przyczyn należących do istoty tej rzeczy, na przykład zdolność do śmiechu u człowieka, bądź też wynikiem działania jakiejś przyczyny zewnętrznej, na przykład światło, które istnieje w powietrzu dzięki słońcu. Otóż nie jest rzeczą możliwą, by istnienie danej rzeczy było skutkiem działania jej formy lub istoty; forma czy też istota nie mogą być przyczyną sprawczą istnienia, wówczas bowiem rzecz byłaby sama dla siebie przyczyną i sama siebie powoływałaby do istnienia, a to jest niemożliwe. Każda więc rzecz, której istnienie nie utożsamia się z istotą, otrzymuje to istnienie od innej rzeczy. Wszystko, co zawdzięcza swe istnienie czemu innemu, sprowadza się w końcu jako do swej przyczyny do tego, co istnieje samo przez się. Musimy przyjąć, że istnieje przyczyna wszystkiego, co istnieje, i że tą przyczyną jest samo istnienie, bo inaczej szereg przyczyn ciągnąłby się w nieskończoność, skoro każda rzecz, która nie jest samym istnieniem ma przyczynę swego istnienia. Inteligencje składają się więc z istoty i istnienia; to ostatnie biorą one od bytu pierwszego, który jest samym istnieniem a więc i pierwszą przyczyną — czyli Bogiem.

Rzecz, która bierze coś od innej rzeczy, pozostaje w możności w stosunku do tego, co przyjmuje. To zaś, co przyjęła, jest dla niej aktem; forma więc czy też istota inteligencji jest w możności do istnienia, które otrzymuje od Boga, istnienie jest aktem dla tej istoty. W inteligencjach mamy więc złożenie z aktu i możności, lecz nie z materii i formy, chyba że to złożenie rozumieć będziemy w innym sensie, tak jak inaczej trzeba rozumieć wyrażenia „doznawać”, „przyjmować”, „być podłożem”, jeśli stosuje się je do substancji rozumnych, i inaczej jeśli do substancji cielesnych, gdzie występują we właściwym znaczeniu. Zwraca na to uwagę Awerroes w komentarzu do trzeciej księgi *O duszy*.

Powiedzieliśmy, że istotą inteligencji jest ona sama a jej istnienie, przyjęte od Boga, jest tym, dzięki czemu bytuje ona samoistnie. Dlatego mówią niektórzy, że

substancja tego rodzaju składa się z tego, czym jest i, z tego, dzięki czemu jest, albo z tego, czym jest, i z istnienia, jak się wyraża Boecjusz.

Przyjąwszy w inteligencjach akt i możliwość łatwo zrozumiemy, że istnieje wiele tych inteligencji, co nie byłoby możliwe, gdyby nie miały one w ogóle możliwości. Dlatego też powiada Awerroes w komentarzu do trzeciej *księgi O duszy*, że gdybyśmy nie wiedzieli, iż intelekt możliwościowy jest bytem potencjalnym, nie wiedzielibyśmy też w ogóle, że istnieje wiele tych substancji. Różnią się one między sobą w zależności od stopnia ich aktualności i potencjalności, to znaczy najwyższe, bardziej zbliżone do bytu pierwszego więcej mają aktu a mniej możliwości, i tak, dalej. Najniższy stopień w tej hierarchii bytów rozumnych zajmuje dusza ludzka; jej intelekt możliwościowy — mówi Awerroes — ma się tak do umysłowych form poznawczych jak materia pierwsza, najniższa stopniem w rzędzie bytów poznawalnych zmysłowo, do zmysłowych form poznawczych. A Arystoteles przyrównuje duszę do tablicy, na której nic nie zostało jeszcze napisane, wskutek czego jest ona spośród wszystkich substancji rozumnych tą, która najwięcej ma w sobie możliwości. Tak dalece bliska jest rzeczom materialnym, że dopuszcza je do udziału w swym istnieniu, bo z duszy i z ciała powstaje właśnie byt złożony mający jedno istnienie, chociaż jest to istnienie niezależne od ciała, ponieważ pochodzą od duszy.

Poza tą formą, którą jest dusza, istnieją jeszcze formy mające więcej niż ona możliwości i do tego stopnia upodobnione do materii, że nie mogą już istnieć poza materią. Wśród nich istnieje także gradacja aż do najniższych form materialnych. Te ostatnie nie wykazują już innego działania poza tym, że przysposabiają materię do przyjęcia formy nadając jej odpowiednie jakości czynne i bierne.

Rozdział piąty.

Po tym, cośmy powiedzieli, zrozumiemy teraz, że istota w trojaki sposób istnieje w różnych substancjach. Pierwszy sposób odnosi się do Boga, którego istotą jest jego własne istnienie. Byli tacy filozofowie, którzy utrzymywali, że wobec tego Bóg nie ma żadnej istoty, ponieważ istota jego jest tożsamą z jego istnieniem. Wynikało z tego, że pojęcia Boga nie można zaliczyć do żadnego rodzaju, do rodzaju należy bowiem tylko to, co ma istotę, chociaż poszczególne byty należące do danego rodzaju lub gatunku różnią się nie ze względu na to, co jest w nich „rodzajowe” czy „gatunkowe”, lecz ze względu na to, że mają różne istnienie.

Mówiąc, że Bóg jest samym istnieniem, nie musimy popełniać błędu tych filozofów, którzy utrzymywali, że Bóg jest istnieniem powszechnym, które udziela się każdej rzeczy. To istnienie, które nazywamy Bogiem, jest takie, że niczego nie można do niego dodać, wyróżnia się od wszystkich innych swoją niezłożonością. O nim to czytamy w komentarzu do dziewiątej tezy *księgi O przyczynach*, że ujednostkowanie pierwszej przyczyny, która jest samym istnieniem dokonuje się tylko poprzez jej czystą dobroć. Pojęcie tego istnienia nie

zakłada żadnego dodatku, ale też go nie wyklucza, bo nawet gdyby to było możliwe, to i tak nie można by w ogóle pojąć pełnego istnienia, do którego coś się jeszcze dodaje.

Bóg, chociaż jest tylko istnieniem, nie jest pozbawiony jednak innych doskonałości; przeciwnie, posiada doskonałości właściwe wszystkim innym bytom, i to w stopniu najdoskonalszym, i dlatego jemu przysługuje w najściślejszym sensie nazwa „doskonały”. W nim wszystkie doskonałości stanowią jedno — w innych są zróżnicowane, bo jemu przysługują z racji jego niezłożonego istnienia. Gdyby ktoś przy pomocy jednej władzy mógł spełniać funkcje wszystkich władz, ten mając jedną władzę miałby wszystkie; tak właśnie Bóg w istnieniu swym zamyka wszystkie doskonałości.

W inny sposób przebywa istota w substancjach rozumnych. Istota różni się tutaj od istnienia, chociaż sama nie zawiera w sobie materii. Mamy tu do czynienia już nie z istnieniem samoistnym, lecz przyjętym od kogoś, a wskutek tego skończonym i ograniczonym do pojemności natury tego, co je przyjmuje. Jedynie istota tych substancji jest samoistna i niezależniona bytowo od materii. Dlatego powiedziano w księdze *O przyczynach*, że substancje tego rodzaju są nieskończone w porównaniu z bytami od nich niższymi a skończone, jeśli się je odniesie do wyższych. Skończone są ze względu na to, że otrzymują istnienie od bytu wyższego, nieskończone — bo nie są ograniczone pojemnością jakiejś przyjmującej je materii. Substancje takie nie są mnogie w obrębie jednego gatunku, jak już powiedzieliśmy, z wyjątkiem jednej, to znaczy duszy ludzkiej zawdzięczającej zwielokrotnianie ciała, z którym się łączy. Jednostkowość duszy zależy wprawdzie od ciała, z którym łączy się okazjonalnie w czasie powstawania człowieka — bo tylko w ciele, którego jest aktem, dusza staje się jednostkowa — ale nie przestaje ona wcale być jednostkowa po utracie ciała; mając bowiem naturę niezmienną, skoro raz została zindywidualizowana, dzięki temu iż stała się formą konkretnego ciała, zawsze już jednostkową pozostanie. Dlatego powiada Awicenna, że jednostkowanie i wielość dusz jest uzależniona od ciała jedynie w momencie ich powstawania, ale nie potem.

Substancje te można zaliczyć do określonej kategorii bytu, bo istota nie utożsamia się w nich z istnieniem. Teoretycznie można więc mówić, że wyróżniają się rodzajem, gatunkiem i różnicą gatunkową, ale to już przekracza nasze zdolności poznawcze, bo i różnice istotowe w bytach materialnych poznajemy jedynie poprzez różnice przypadłościowe powodowane przez tamte, mówimy na przykład, że człowiek jest istotą dwunożną, podobnie jak przyczynę poznajemy z jej skutków; w substancjach niematerialnych także ich przypadłości istotowe nie są nam znane, dlatego w ogóle nie poznajemy różnic zachodzących między nimi.

Zresztą samo pojęcie rodzaju i różnicy inny ma nieco sens, gdy się je odnosi do substancji cielesnych, a inne gdy do duchowych. W tych pierwszych rodzaj wyróżnia się poprzez to, co materialne w rzeczy, różnicę zaś poprzez to, co

formalne. Powołamy się tu dla wyjaśnienia na Awicennę, który na początku swego dzieła *O duszy* powiada, że forma w rzeczach złożonych z materii i formy wyróżnia byt złożony z tych elementów; nie w tym sensie, że sama forma tworzy tę różnicę, lecz że jest podstawą do jej zaistnienia; potwierdza to znów w swym komentarzu do *Metafizyki*. Różnicę taką nazywamy różnicą istotową, ponieważ pochodzi ona od formy, która jest częścią istoty. Otóż substancje niematerialne mają istoty niezłożone, więc to, co je wyróżnia, nie jest dziełem jakiejś części, lecz całej istoty. W związku z tym czytamy znów u Awicenny, że różnicy istotowej podlegają tylko te gatunki, których istoty są złożone z materii i formy.

Rodzaj wyróżnia się też z uwagi na całą istotę a nie na jej część, ale w różny sposób w jednych i drugich substancjach. Substancje pozbawione materii łączy to, że są niematerialne a odróżnia od siebie stopień ich doskonałości, to znaczy stopień zbliżenia do aktu czystego. W nich rodzaj wyróżnia się z uwagi na to, co im przysługuje jako bytom niematerialnym, na przykład posiadanie poznawczej władzy umysłowej. Innych jednak różnic, które wypływają z różnicy stopnia doskonałości, poznać już nie możemy. Wiemy tylko, że nie muszą to być różnice przypadłościowe, bo większa czy mniejsza doskonałość, czy też stopień doskonałości w przyjmowaniu formy nie różnicuje gatunku, tak jak białe i mniej białe nie wpływa na zróżnicowanie rzeczy, która jest podłożem białości; powoduje tę różnicę dopiero różny stopień doskonałości samych form. Tak postępuje właśnie natura, według Arystotelesa, przechodząc stopniowo od roślin do zwierząt poprzez pewne stadia pośrednie.

Nie jest też konieczne, by zróżnicowanie substancji rozumnych dokonywało się tak jak i materialnych, poprzez dwa rzeczywiste wyróżniki, gdyż to według Arystotelesa w jedenastej księdze *O zwierzętach* nie musi zachodzić w każdej rzeczy.

W trzeci na koniec sposób przebywa istota w substancjach złożonych z materii i formy. Mają one istnienie skończone i nie swoje, bo biorą je od innego bytu, i taką też istotę czyli naturę związaną bytowo z materią oznaczoną. Są one wobec tego skończone zarówno w porównaniu z bytami stojącymi od nich wyżej jak i stojącymi niżej. Możliwe jest w nich zwielokrotnienie jednostek w jednym gatunku, bo materia występująca w nich jest podzielna. O stosunku tej istoty do pojęć logicznych rodzaju gatunku i różnicy powiedzieliśmy natomiast już poprzednio.

Rozdział szósty.

Pozostaje do zbadania, w jaki sposób istota znajduje się w przypadłościach, powiedzieliśmy już bowiem, w jaki sposób przebywa ona we wszelkich substancjach. Wiemy z poprzednich wywodów, że istotę rzeczy określa się poprzez definicję, poznamy więc istotę przypadłości wtedy, gdy poznamy i ich definicję.

Otóż przypadłości można zdefiniować tylko częściowo i tylko pod warunkiem, że ujmie się je wraz z podmiotem, w którym tkwią. Dzieje się tak dlatego, że przypadłości nie mają istnienia niezależnego od podmiotu, lecz podobnie jak z materii i formy połączonych razem powstaje byt substancjalny, tak też z przypadłości i podmiotu, z którym jest złączona, powstaje byt przypadłościowy. Dla tych samych powodów ani forma substancjalna ani materia nie mają pełnej istoty — w definiowaniu formy substancjalnej trzeba również uwzględnić to, czego jest formą — definicja formy substancjalnej a także i przypadłościowej jest więc możliwa wtedy, gdy się formy te ujmie wraz z tym dodatkowym elementem, który nie należy do ich rodzaju. Przyrodnik na przykład definiujący duszę umieszcza zawsze w jej definicji i ciało, gdyż analizuje on duszę wyłącznie jako formę konkretnego ciała.

Między formami substancjalnymi i przypadłościowymi zachodzi taka różnica: forma substancjalna nie ma sama przez się istnienia niezależnego bez materii, z którą ma się połączyć, tak jak materia nie ma istnienia bez swojej formy. Dopiero z połączenia tych elementów powstaje takie istnienie w rzeczy bytującej samoistnie; powstaje coś rzeczywiście jednego, jakaś istota. Forma taka, chociaż rozważana sama w sobie nie tworzy pełnej istoty, jest jednak częścią istoty stanowiącej całość. Inaczej jest z przypadłością, która łączy się z bytem już całkowicie ukształtowanym i istniejącym samoistnie; zrozumiałe jest więc, że to, co przyjmuje przypadłość, musi istnieć przed przypadłością. Przypadłość łącząc się z podmiotem nie powoduje przeto jego istnienia, tego istnienia, dzięki któremu rzecz istnieje samoistnie, powoduje natomiast jak gdyby wtórne istnienie tej rzeczy; bez tego istnienia można by ją pojąć jako istniejącą realnie, tak jak pierwsze istnienie da się pojąć bez drugiego.

Połączenie przypadłości z jej podmiotem nie jest zatem istotowe lecz przypadłościowe, nie daje ono w skutku, tak jak się to dzieje przy złączeniu materii z formą, nowej istoty. Przypadłość nie ma więc ani pełnej istoty ani też nie jest częścią istoty; posiada istotę tylko pod pewnym względem, o tyle właśnie, o ile sama jest tylko bytem względnym.

To, co jest najwyższe i najdoskonalsze w każdym rodzaju, stanowi przyczynę dla tego, co jest mniej doskonałe w tym rodzaju; ogień na przykład jako najdoskonalszy spośród wszystkich rzeczy ciepłych jest przyczyną wszelkiej ich ciepłoty, o czym wspomina też Arystoteles w drugiej księdze *Metafizyki*. Tak też substancja, która stoi na najwyższym szczeblu drabiny bytów, która posiada w najpełniejszym i najprawdziwszym sensie istotę, musi być przyczyną przypadłości, którym pojęcie bytu przysługuje tylko drugorzędnie.

Przypadłości uczestniczą w bycie substancji na różny sposób. Niektóre z nich towarzyszą głównie formie substancjalnej, inne drugiemu komponentowi substancji — materii. Wśród form występuje taka, której istnienie nie zależy od materii to — dusza rozumna (bo materia istnieje zawsze z jakąś formą). Stąd wśród przypadłości towarzyszących formie są takie, które nie mają styczności z

materią, na przykład poznanie umysłowe, które dokonuje się bez udziału organu cielesnego, jak dowodzi Arystoteles w trzeciej księdze *O duszy*. Inne przypadłości towarzyszące formie mają związek z materią, na przykład doznania zmysłowe. Ale żadna przypadłość nie towarzyszy materii bez udziału również i formy.

Przypadłości towarzyszące materii różnią się też między sobą. Jedne z nich związane są bowiem z materią różnicującą gatunek, jak na przykład różnica płci zależna od materii, jak to czytamy w dziesiątej księdze *Metafizyki*. Kiedy więc ginie forma gatunkowa giną i przypadłości, a przynajmniej nie istnieją dalej w ciele w ten sposób. Inne znów związane są z materią rodzajową, dlatego po zniknięciu formy gatunkowej pozostają dalej w materii, tak się dzieje na przykład z kolorem skóry u Etiopczyka, który zależny jest od układu cielesnych pigmentów a nie od duszy i dlatego pozostaje w ciele po śmierci.

Każda rzecz indywidualizowana jest przez materię, a w rodzaju i gatunku mieści się dzięki swej formie. Przypadłości towarzyszące materii są przypadłościami konkretnych indywidualów; dzięki nim właśnie jednostki należące do jednego gatunku różnią się między sobą.

Przypadłości towarzyszące formie stanowią natomiast właściwości danego gatunku i rodzaju. Występują we wszystkich indywidualach należących do tego gatunku i rodzaju. Taką przypadłością jest na przykład śmiech człowieka, gdyż wynika on z pewnej zdolności przysługującej duszy.

Te przypadłości istotowe istnieją niekiedy w postaci całkowicie zaktualizowanej, na przykład gorąco w ogniu, który zawsze jest gorący, a niekiedy jedynie w formie możliwości i są dopiero aktualizowane z zewnątrz jak na przykład przezroczystość powietrza, która ujawnia się dopiero pod wpływem światła. Ta ostatnia przypadłość jest również nierozzerwalnie złączona z rzeczą, ale to, co ją dopełnia, jako nie należące do istoty tej rzeczy, może się urzeczywistniać lub nie.

W przypadłościach w inny sposób określa się też rodzaj, gatunek i różnicę niż w substancjach. W substancjach forma i materia tworzą jedno; składają się na naturę, która we właściwym znaczeniu mieści się w kategorii substancji. Mieszczą się tam więc konkretne substancje złożone, które nazywamy rodzajem jak zwierzę lub gatunkiem jak „człowiek”.

Forma i materia mieści się zaś w kategoriach w inny sposób, jako element niesamodzielny, tak jak materia występuje w rodzaju. Przypadłości wreszcie nie tworzą wraz ze swym podmiotem czegoś jednego, żadnej natury, którą by można zaliczyć do jakiegoś gatunku lub rodzaju. Dlatego też przypadłości sformułowanych konkretnie, na przykład „biały”, „muzykalny” nie umieszcza się w kategoriach, chyba że jako elementy sprowadzalne do innych. Umieszcza się natomiast te, które sformułowane są abstrakcyjnie, na przykład „białość”, „muzykalność”.

Przypadłości nie składają się z materii i formy, dlatego ich rodzaju nie określa się w oparciu o materię, ani różnicy w oparciu o formę tak jak w

substancjach złożonych, lecz określa się go z samego sposobu bytowania przypadłości, to znaczy zależnie od tego, jak rzeczy, w których istnieją, są zróżnicowane według dziesięciu kategorii bytowych: ilość jest więc nazwana tak ze względu na to, że jest miarą substancji, jakość — że jest dyspozycją substancji i podobnie w pozostałych.

Różnica w przypadłościach pochodzi natomiast ze zróżnicowania składników samej rzeczy. Otóż określone właściwości są skutkami odpowiednich składników samej substancji; dlatego w definicji przypadłości kładzie się w miejsce różnicy sam podmiot przypadłości, ale tylko wtedy, gdy przypadłość definiowana ujęta jest ogólnie i sama należy do kategorii rodzaju; odwrotnie byłoby, gdyby przypadłość definiowana wzięta była konkretnie, wówczas podmiot występowałby na miejscu rodzaju; definiowałoby się wtedy przypadłości na sposób substancji złożonych, w których pojęcie rodzaju pochodzi od materii. Podobnie jest, gdy jedna przypadłość jest fundamentem dla drugiej przypadłości, jak na przykład działanie, doznawanie oraz ilość, które są podstawą dla przypadłości zwanej stosunkiem. Według tej właśnie zasady Arystoteles podzielił stosunki w piątej księdze *Metafizyki*.

Nie zawsze jednak znamy właściwe podstawy przypadłości, dlatego też niekiedy wyróżniamy je ze skutków, jakie powodują, na przykład różnice kolorów mają swe przyczyny w nasileniu światła różnicującego gatunek barw. My natomiast określamy barwy na podstawie skutków, jakie powoduje to nasilenie to znaczy na podstawie skupiania i rozpraszania się światła na przedmiotach.

Wyłożyliśmy więc, w jaki sposób istota znajduje się w substancjach i przypadłościach, jak występuje w substancjach prostych a jak w złożonych, jak przysługują im wszystkim ogólne pojęcia logiczne. Wyjątek stanowi tylko Byt pierwszy, nieskończenie prosty, który nie mieści się ani w rodzaju, ani w gatunku, który nie może być zdefiniowany z racji swej prostoty. Na nim niech się skończy i dopełni ten wykład. Amen.