

# METAFIZYKA OGÓLNA



BIBLIOTEKA NEO-SCHOLASTYCZNA. TOM V.

D. MERCIER

# METAFIZYKA OGÓLNA

o s t s o

Nakładem „Przeglądu Filozoficznego“



WARSZAWA,  
Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

—  
1902.

Дозволено Цензурою.  
Варшава, 2 Октября 1902 г.

# ONTOLOGIA

czyli

## **M E T A F I Z Y K A O G Ó L N A.**

1. Tytuł traktatu.—Miejsce Ontologii w całości kształcie nauk filozoficznych.—Nauka, do której przystępujemy, otrzymała w ciągu historii filozofii wiele nazwisk. Dziś ją mianują pospolicie *Ontologią*, który to termin wprowadził Wolff, a co oznacza naukę o bycie (ὄν, ὄντος byt; λόγος, pojęcie, doktryna.) Inna jej nazwa *Metafizyka ogólna*; o powstaniu tej nazwy powiemy za chwilę.

Arystoteles nazywał ją *filozofią pierwszą*, ἡ πρώτη φιλοσοφία i określał ją jako naukę o bycie i jego zasadniczych własnościach.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Istnieje nauka, pisał, która rozważa byt jako byt i zajmuje się cechami bytu. Ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ ἂ τούτῳ ἀπάρχοντα καθ'αυτὸ. Aryst. Met. III, 1 wydanie Didot. Cytować będziemy zawsze to wydanie.

Jaka jest doniosłość i jaka przyczyna nazwy *filozofia pierwsza*? Kwestya to zasadnicza: dotyczy ona ogólnej klasyfikacji ludzkiej wiedzy i poglądu na jej względną ważność.

Przy pierwszym obudzeniu się życia umysłowego myśl ćwiczy się w sposób zupełnie *samorzutny*. Człowiek posiada naturalne pragnienie poznania, podobnie jak i żądzę zaspokojenia głodu lub fizycznej miłości.<sup>1)</sup>

Później, skoro uświadomił już sobie korzyści, jakie mu przynosi naturalna funkcyja myśli, może ją zastosować dowolnie do danego przedmiotu lub czynności, jakie leżą w jego zakresie; od tej chwili poznanie przybiera dla niego charakter czynności dowolnej, *rozmyślnej*.<sup>2)</sup>

Rozmaite kategorye rzeczy, ciągłe a liczne zmiany, jakie w nich zachodzą, niezliczone typy świata mineralnego, roślinnego, zwierzęcego, ludzkie i rozmaite objawy ich działalności i ich historia, wreszcie samo „ja“ człowieka, stanowią przedmiot jego poszczególnych poszukiwań; te zaś częściowo samorzutne, częściowo rozmyślne, uszeregować można wraz z Arystotelesem, pod nieokreśloną bliżej nazwą nauk poszczególnych, αἱ ἐν μέρει ἐπιστῆμαι, ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι.

---

1) „Sicut naturaliter homo. concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid; unde et Philosophus dicit in princip. *Metaph.*, quod omnes homines naturaliter scire desiderant.“ *Summ. theol.*, 2-a 2-ae q. 166, art. 2 C.

2) Cognitio quae est a natura debet praecedere eam quae est ex industria. *Cajetan, Comm. de ente et essent. Prooemium.*

Aż do tej chwili praca myśli jest *analityczną*: posiada ona za przedmiot osiągnięcie pojęcia o tem, czem są te i owe rzeczy, ta i owa grupa przedmiotów natury. Badanie jest tu opisowe, indukcyjne, porównawcze: postępuje ono od przypadkowych objawów do natury przedmiotu, od skutków do ich przyczyn.

Skoro ta praca zostanie ukończoną, baczniejsza uwaga nasunąć może ideę poszukiwań nowego rodzaju: Istoty i grupy istot, obserwowanych oddzielnie, mogą przecież być rozważane w ich całości, można przecież poszukiwać jeszcze tego, co jest im wspólne. A jeżeli się odszuka,—przez wysiłek abstrakcyjny,—coś wspólnego pojęciowo,—to czyby nie dało się przez *to właśnie pojęciowo wspólne*, to jest *syntetyczne*, zrozumieć dokładniej rezultatów, otrzymanych przez poprzednią pracę analityczną?

Takim jest przedmiot *właściwej nauki*, tej, którą Arystoteles nazywa poznaniem rzeczy przez ich przyczyny albo przez ich zasady, a którą dziś nazywamy zazwyczaj *filozofią*.<sup>1)</sup>

W rzeczach, podpadających pod obserwację, istnieje potrójny wspólny przedmiot, który abstrakcyja może z nich oderwać stopniowo: *ruch, ilość i substancya*: skąd pochodzą trzy poddziały filozofii:<sup>2)</sup> fizyka, matematyka i filozofia pierwsza.

---

<sup>1)</sup> *Nauka* w znaczeniu dziś przyjętem staje często w opozycyi z *filozofią*: ale pomiędzy nauką doskonałą, jak ją rozumiał Arystoteles, a *filozofią* we współczesnem znaczeniu tego słowa niema różnicy zasadniczej. Zob. *Logika*.

<sup>2)</sup> Umyślnie pomijamy tu nauki *praktyczne*.

Przez słowo: ruch, κίνησις, *motus*, należy pojmo-  
wać zmianę w ogólności, modyfikacye przypadkowe  
albo też transformacye zasadnicze ciał w naturze.  
Przedmiotem tej części filozofii, którą Arystoteles na-  
zywał *Fizyką*, jest badanie wewnętrznej natury ru-  
chu, w ten sposób pojętego, aby zdać sobie sprawę  
z ruchów, dostrzeżonych w świecie materyalnym, in-  
nemi słowy: badanie istot poruszających się, τὰ κινητά,  
jako poruszających się. Ἡ δὲ ἐπιστήμη τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ  
ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχὴν ἐστίν.<sup>1)</sup>

Skroś zmian zarówno zasadniczych, jak przy-  
padkowych, ciała zachowują pewną własność wspólną:  
*ilość*. Ta własność *trwała*, *nieoddzielna od materyi*,  
τὰ μένοντα ἀλλ' οὐ χωριστά, jak się wyraża Stagiryta, jest  
przedmiotem drugiej części nauk filozoficznych,  
*Matematyki*. Ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ  
μένοντά τις αὐτῆ, ἀλλ' οὐ χωριστά.

W końcu poza ruchem i ilością, umysł chwyta  
w istotach tego świata samą ich istotę, ich substan-  
cyę. Przedmioty, z których my abstrahujemy, wy-  
ciągamy tę substancjalność, są materyalne, to prawda,  
lecz ona rozważaną jest oddzielnie od ich materyalno-  
ści; jest ona pojmowana więc bez ruchu i bez materyi.

---

Nauki, które mają za przedmiot *to, co się staje* czyli *ruch*, są  
dwóch rodzajów, mówi Arystoteles. Skoro zasada ruchu jest  
*zewnątrzną* względem tego, co jest poruszone, nauki, zajmujące się  
temi zjawiskami, są *praktyczne* (πράττειν agere); skoro zaś zasada  
ruchu mieści się w samym tem, co się porusza przez tę zasadę, na-  
uki, badające te objawy, są *spekulatywne* czyli *teoretyczne*. My  
zajmujemy się tu tylko temi ostatnimi.

<sup>1)</sup> Met. X. c. VII. 3.



τὸ ἀκίνητον καὶ χωριστὸν. Oto jest przedmiot nauki filozoficznej w najgłębszej jej formie, *filozofii pierwszej* Arystotelesa. Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὄν ἡ ὄν. <sup>1)</sup>

Filozofja tu jest, w samej rzeczy, *pierwsza*, to jest, najbardziej podstawowa, a to z dwóch racyi, które wyłożymy w następstwie.

Arystoteles nazywa także i *teologiczną*, *θεολογική*, swoją filozofię pierwszą. „Jeżeli istnieje pewna substancja absolutnie niezmienna, nienaruszalna, i różna od materji, Istota boska, jednym słowem— a mamy nadzieję, iż dowiedzimy, że istnieje, ona to powinna być zasadą pierwszą i główną.“<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Podział filozofii spekulatywnej na trzy części odpowiada trzem stopniom, przez jakie przechodzi umysł w przyrodzonym wysiłku do ogarnięcia syntetycznie porządku powszechnego. Zob. *Psychologia*, nr. 163. Jan od św. Tomassa mówi doskonale: „*Scientia naturalis, mathematica et metaphysica differunt secundum diversum seibilitatis gradum. Naturalis enim tractat de rebus motui sensibilibus mutationi subjectis, idcirco solum abstrahit a materia singulari. Mathematica agit de quantitate, ut abstrahit a motu et materia sensibilibus accidentibus vestita. Metaphysica agit de ente ut sic, ut abstrahit ab omni materia, tam sensibili quam intelligibili, id est etiam a materia prima secundum se, quae solo intellectu percipitur.*“ *Ioannes a sancto Thomae Cursus philos.* t II, str. 1.

<sup>2)</sup> Περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὄν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις. εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρατόμεθα δεικνόναι. Καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσι, ἐνταῦθ' ἀνεῖη πῶς καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. Δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική. Met. X. c. VII, 5 et 6.

Wykażemy wkrótce, dlaczego nauka, która ma za przedmiot Istotę boską, nie różni się formalnie od nauki, która ma za przedmiot byt w ogóle.

Dziś nazywają powszechnie filozofię pierwszą *ontologią* albo *metafizyką*. Tej ostatniej nazwy niema nigdzie u Arystotelesa. Pochodzi ona prawdopodobnie od jego kompilatora, Andronicusa z Rhodos,<sup>1)</sup> i użytą została jako prosta etykieta klasyfikacyjna na oznaczenie dzieł, które w arystoteliańskiej encyklopedyi idą po dziełach fizycznych, μετὰ τὰ (βιβλία) φυσικά, *post physica*.

---

<sup>1)</sup> Według Strabona Arystoteles darował bibliotekę swoją Teofrastowi; Neleus, uczeń Teofrasta, odziedziczył bibliotekę swojego mistrza, a wraz z nią i bibliotekę Arystotelesa. Umierając, ten jednak pozostawił książki swoje ludziom prostym, którzy trzymali je na kupę złożone i zaniedbane. Później, skoro poszukiwano gorliwie książek, aby utworzyć królewską bibliotekę w Pergamie, schowali oni swoje książki do piwnicy. Tu zostały uszkodzone przez wilgoć i czerwie; sporo upłynęło czasu, gdy kupił Teofrasta i Arystotelesa za drogie pieniądze Apellicon z Teos. Ale ten znowu większym był amatorem książek filozoficznych aniżeli znawcą; wzięwszy się więc do odrestaurowania uszkodzeń i ogłoszenia nowych kopii, poczynił mnóstwo błędów.

Ledwie Apellicon umarł, Sulla, wzięwszy Alteny, zabrał i jego bibliotekę i przewiózł do Rzymu (Strabon. ks. XIII, r. 1 § 54, str. 520; wyd. Didot)

„Utrzymują, pisze Plutarch, że po przeniesieniu do Rzymu książek Arystotelesa i Teofrasta, powierzono uporządkowanie ich gramatykowi Tyraniowi i że Andronicus z Rhodos uczynił z nich kopie, które ogłosił, dodając rejestr, którym się do dziś dnia posługują“ (Plutarch. Życie Sulli, roz. XXVI str. 559, wyd. Didot).

Zauważono jednak, że dzieła, stanowiące dalszy ciąg *Fizyki*, traktują o przedmiocie *hyperfizycznym*, i przywiązano do terminu „metafizyczny“ znaczenie *supra* fizyczne, *transfizyczne*; święty Tomasz z Akwinu połączył te dwa znaczenia: *po* i *nad* w tych słowach: „Nauka ta nazywa się metafizyczną, to jest transfizyczną, ponieważ w badaniu następuje z kolei po fizyce. Jesteśmy skłonni, w istocie, w sposób naturalny do wzniesienia się od badania rzeczy podpadających pod nasze zmysły, do badania rzeczy, które pod zmysły nasze nie podpadają.<sup>1)</sup>”

---

Porphyrius, który żył w wiek blisko po Plutarchu, potwierdza to świadectwo. „Andronieus z Rhodos ułożył dzieła Arystotelesa i Teofrasta w oddzielne traktaty i połączył w osobne dzieła pisma, traktujące o tych samych rzeczach.“ (*Porphyrius. Życie Plotina*, roz. XXIV) tom I tłumaczenia *Couillet'a Enneades*.)

Jakie zmiany wprowadził Andronieus? tego nie wiemy; nie budując jednak ryzykownych hipotez, można przyjąć, że obecny układ wszystkich dzieł pochodzi od Andronieusa, przynajmniej w bardzo znacznej części, i że mianowicie *Metafizyka* doszła do nas taką, jaką on znał i ułożył, wtrącając błędy, chaotyczne powtórzenia i zapożyczenia od innych prac. Od Andronieusa do Aleksandra z Afrodyzyi jest prawie trzy wieki i nie nas nie upoważnia do przypuszczenia, że w tym przeciągu czasu jakkolwiek zmianę wprowadzono do *Metafizyki*. Komentarz Aleksandra ustalił tekst w sposób ostateczny i dał mu rodzaj sankty świętej dla wszystkich uczniów perypatetyzmu (*Barth. Saint-Hilaire, tamże* str. 274—5.)

O autentyczności *Metafizyki* Arystotelesa pisał *Ravaisson* *Essai sur la Mét. d. Arist.* I część, wstęp. Paryż 1837. Również *Zeller*. *Die Philosophie der Griechen* II, str. 86 i nast. Lipsk 1879

<sup>1)</sup> „Dicitur metaphysica, id est, transphysica, quia postphysicam discenda occurrit nobis, quibus ex sensibilibus competi

## 2. Słowo „metafizyka“ w filozofii współczesnej.

Z czterech synonimów, któreśmy wymienili, dwa wyszły już z użycia: wyrażenie *filozofia pierwsza* posiada dziś historyczne tylko znaczenie; słowo *teologia* stosuje się do badania różnego od filozofii. Zachowano więc, na oznaczenie nauki ogólnej o bycie już to termin *ontologia*, już to wyrażenie *metafizyka ogólna*. Znaczenie słowa *ontologia* łatwym jest do zrozumienia; słowo *metafizyka* podlega częstemu nadużyciu.

Metafizyka arystoteliańska spotkała w naszej epoce trzech głównych przeciwników: Augusta Comte'a, Hume'a i Kanta.

Inicyator francuskiego pozytywizmu stawia jako aksyomat, że umysł ludzki zna fakty doświadczalne, ich warunki współczesności i następstwa, ale nie ponad to. Natura istot, przyczyny, cele, wyłączone są z pod zakresu doświadczenia, postawione w opozycji z „nauką pozytywną“ i pogardliwie nazwane „pojęciami metafizycznymi.“

Hume spopularyzował podobny pogląd w krajach języka angielskiego.

Stąd zaś weszło w zwyczaj, u zwolenników pozytywizmu, a nieznacznie również i u wielu z ich przeciwników, nazywanie „metafizyką“ tego; co wymyka się z pod nauk doświadczalnych. Wobec metafizyki, w ten sposób pojętej, pozytywiści ogłosili się *agnostykami*; co ma znaczyć, iż nie znają jej oni,—

---

in insensibilia devenire.“ *S.Thomas*, in lib. *Boëtii de Trinitate* kw. 5 ar. 1.

i w istocie, wzięwszy pod uwagę ich początkowy dogmat,—muszą pozostać logicznie ignorantami w tym względzie.

Agnostycyzm, będący dla pozytywisty francuskiego faktem, skonstatowanym psychologicznie, staje się, w *Krytyce czystego rozumu*, prawem ludzkiej myśli. Według Kanta jest rzeczą niemożliwą, aby umysł ludzki spostrzegął co innego, jak same tylko zjawiska doświadczalne, poddane warunkom subiektywnym myśli; spekulatywnemu rozumowi zabroniono kategorycznego wypowiedzania się o istnieniu, i *a fortiori*, o naturze „numenów“, inaczej mówiąc, „rzeczy w sobie“ lub „realności ontologicznych.“

W Kantowskiej koncepcyi filozofii nie ma więc miejsca na metafizykę w tradycyjnem znaczeniu tego słowa. Metafizyka, jeżeli trwać ma jako nauka, powinna ograniczyć się na przyszłość do roli negatywnej, do wyznaczania granic, wskazanych w *Krytyce rozumu spekulatywnego*, dla wysiłków ludzkiej myśli. Nauka o tych granicach jest dla Kanta jedyną możliwą metafizyką.

**3. Metafizyka ogólna i metafizyka specjalna.**—Metafizyk rozważa byt i istotę oddzielnie od materyi; nie twierdzi on wprawdzie, że istoty, które odpowiadają w realnym świecie jego pojęciom metafizycznym, są pozbawione materyi; ale praca abstrakcyjna, którą wykonywa nad rzeczami materialnymi, aby ja zrozumieć niematerialnie, prowadzi do konkluzyi, że istoty pozytywnie niematerialne nie są

niemożliwe. Warunki istnienia i działalności istot materialnych, które znamy, dostarczają nawet dowodu, iż *powinna* egzystować istota pewna niematerialna, przyczyna pierwsza i niezmienna rzeczy zmiennych i przejściowych, które nas otaczają.

Można więc i należy nawet powiedzieć, iż metafizyka jest zarazem i nauką o rzeczach materialnych, o ile są one oderwane przez myśl od wszelkich warunków materialnych, i nauką o rzeczach, które z natury swojej wymykają się z pod warunków materialnych; krócej zaś, *metafizyka jest nauką o rzeczach negatywnie lub pozytywnie niematerialnych*.<sup>1)</sup>

Nauka o istocie, rozważana w swej ogólności, nazywa się metafizyką *ogólną*; zaś nauka o istotach pozytywnie niematerialnych nazywa się metafizyką *specyjalną*.

Ponieważ wszystko, co wiemy *pozytywnego* o istotach niematerialnych, jest tej samej natury, co i zawartość naszych pojęć o świecie materialnym<sup>2)</sup>, metafizyka jest *jedna*, jak powinna być zresztą każda

---

1) „Quaedam sunt speculabilia quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt: sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, potentia et actus, unum et multa et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est divina scientia, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus. S. Thomas., in lib. Boetii de Trinitate, Q. 5, art. 1.

2) Nasze pojęcia o rzeczach materialnych oczyszczają się, kompletują i stają pojęciami, właściwymi istotom niematerialnym i Bogu, przez procesy negacyi i transcendentności.“ Zob. Mercier. Psychologia. Przekł. pol. str. 204, 215.

nauka, odpowiada ona bowiem przedmiotowi, który jest *formalnie jeden*.

W przyszłości będziemy mieli okazję podkreślić tę jedność metafizycznej wiedzy.

**4. Miejsce metafizyki we współczesnym podziale filozofii.**—Podział, wprowadzony przez Wolffa do filozofii, zachowuje różnicę pomiędzy metafizyką *ogólną* a *specyjalną*.

Metafizyka *ogólna* czyli *Ontologia* zachowuje zawsze jako przedmiot *byt w ogólności*. Ale metafizyka *specyjalna* nie zajmuje się wyłącznie istotami pozytywnie *niematerialnymi*. Wolff wprowadził w metafizykę specyjalną pod mianem *Kosmologii transcendentnej*, badanie pierwszych zasad istot cielesnych.

Rezultatem tej innowacji niemieckiego filozofa jest to, że dziś metafizyka specyjalna ma za przedmiot nietylko istoty, pozbawione materii, ale jeszcze i pierwsze zasady istot cielesnych; stąd podział metafizyki na *ogólną* i *specyjalną* jednoznaczny jest obecnie z następującym podziałem: nauka *ogólna o bycie i jego własnościach*, nauka *o zastosowaniu* metafizyki ogólnej do istot cielesnych, duchów i Boga.

**5. Podział metafizyki ogólnej.**—Byt, w głównym znaczeniu słowa, jest, jak zobaczymy, esencją istniejącą aktualnie a przedstawiającą się pod różnymi postaciami, które nazywamy jej własnościami metafizycznymi albo transcendentnymi; ta esencja czyli substancja podległa jest różnym przypadkom i obdarzoną siłami biernymi i czynnymi, przy pomocy których podlega ona pewnym zmianom lub wywołuje

pewne akty, dążące do urzeczywistnienia pewnego celu, który jest jej przyrodzonym.

Stąd metafizyczne badanie istoty zwrócone być powinno kolejno na sam byt i jego istnienie aktualne; na własności transcendentne bytu; na główne podziały bytu, takie, jak podział na substancję i przypadki, potencję i akt; i w końcu na przyczyny istot i ich objawy czynne i bierne.

Podzielimy więc nasz traktat na cztery części:

**Pierwsza część:** *Byt.*

**Druga część:** *Metafizyczne własności bytu, inaczej mówiąc, transcendentne atrybuty bytu.*

**Trzecia część:** *Główne podziały bytu.*

**Czwarta część:** *Przyczyny bytu,*

**Pierwsza część**, mająca za przedmiot byt w ogóle, zawierać będzie siedem paragrafów:

§ 1. Główny przedmiot metafizyki i agnostyczne przesady.

§ 2. Analiza ogólna przedmiotu głównego metafizyki: substancja pierwsza.

§ 3. Byt aktualny czyli istnienie.

§ 4. Byt esencjonalny: istota realna, essencja. „quidditas.“

§ 5. Byt możliwy: uzasadnienie możliwości.

§ 6. Analiza szczegółowa substancji pierwszej

§ 7. Drugorzędne znaczenia pojęcia bytu.



# Część pierwsza.

## BYT.

### § 1.

*Główny przedmiot metafizyki i przesady agnostyczne.*

#### 6. Współczesne przesady wrogie metafizyce.

Fenomenalizm Hume'a, pozytywizm Stuarta Milla, Comte'a i Taine'a, krytycyzm Kanta, rozpowszechniły w atmosferze intelektualnej naszego wieku przesąd, że metafizyka nie jest nauką, zważywszy, iż niema jakoby rzeczywistości metafizycznej, poznawalnej przez ludzki umysł.

Na przesądzie tym oparto system noszący nazwę *agnostycyzmu*. Wyraża on stan pewien umysłu, będący niezaprzeczeniem jednym z najbardziej charakterystycznych rysów myśli współczesnej.<sup>1)</sup>

W Kryteriologii rozebraliśmy teorie filozoficzne, które zrodziły agnostycyzm. Tu pragniemy *bezpośrednio* zetknąć się z przesądem, z którego system ten się zrodził; wykazać, iż metafizyka ogólna po-

---

<sup>1)</sup> Zob. *D. Mercier*. Le bilan philosophique du XIX siècle (Revue Néo-Scholastique, luty, 1900, str. 16 i nast.)

siada pewien przedmiot, który słusznie do niej należy i nie jest obcym rzeczywistości natury; określić metody, służące do poznania tego przedmiotu, i wreszcie wywnioskować, iż nie można metafizyce odmówić, bez uprzedzeń, ściśle naukowego charakteru. Zobaczymy jednocześnie, iż przesąd agnostyczny opiera się w gruncie rzeczy na dwuznaczniku.

**7. Główny przedmiot metafizyki i substancja rzeczy doświadczalnych.** Pewne filozofie idealistyczne, spopularyzowane przez Fichtego, Schellinga, Hegla, przez Ontologistów, Panteistów, aż do zbytku usprawiedliwiają brak zaufania ludzi pozytywnych; niesłusznem jednak byłoby mieszać metafizykę z kilkoma konstrukcjami subiektywnymi, które wybudowano i zburzono w ciągu jednego wieku, a nawet prawie w ciągu jednego pokolenia.

Według przekonania Arystotelesa, które dziś jeszcze po dwudziestu wiekach pracy filozoficznej, jest pełne żywotności i otoczone szacunkiem,—*metafizyka* ma za przedmiot główny *substancję rzeczy indywidualnych*, jakich nam dostarcza doświadczenie.

Rzeczami, podpadającymi pod nasze doświadczenie, nie są typy ogólne, które powstają w myśli, skoro ta opracowuje abstrakcyjne przedmioty, nagromadzone w umyśle. Rzeczy te są indywidualne i konkretne. Arystoteles określa je doskonale przez wyrażenie *τόδε τι*, to coś co tu jest oto, *τὸ καθ' ἑαυτὸν*, ta rzecz szczegółowa.

To *τόδε τι*—oto przedmiot formalny metafizyki.

W porządku *ontologicznym* *τόδε τι* znajduje się u podstawy wszelkiej rzeczywistości.

W porządku *logicznym* jest ono podmiotem zasadniczym wszystkich własności naszych sądów.

Jest to więc prawdziwie *substancya pierwotna*, *ὄνεια πρῶτη*, *substantia prima*.

Badając uważnie *porządek ontologiczny*, spostrzegamy, w istocie, że to wszystko co jest rzeczywistością w tym przedmiocie, nie zawsze jest identyczne; na tle, ciągle jednym i tem samym, kolejno zjawiają się i znikają rzeczywistości podrzędne, dodatkowe czyli stany; ten pierwszy grunt trwały, na którym powstają późniejsze rzeczywistości, to *substancya pierwsza* w ontologicznem znaczeniu słowa.

W *porządku logicznym* jedynie tylko orzeczenia abstrakcyjne i powszechne mogą być przypisane podmiotowi. Podmiot sądu jest więc także, okazyjnie, abstrakcyjny i powszechny, ale można go wtedy zrozumieć jedynie pod warunkiem odniesienia go do przedmiotu wcześniejszego, mniej powszechnego; ten z kolei posiada sens jedynie jako własność przedmiotu domyślnego i tak dalej, aż w końcu termin abstrakcyjny i powszechny stanie się bezpośrednią własnością indywidualnego przedmiotu. Nasze pojęcia polegają więc na *pierwszych przedmiotach*, których istota wchodzi, jako podścielisko cech zmysłowych, w postrzegania przedmiotów indywidualnych.<sup>1)</sup>

Ten grunt pierwotny, w porządku ontologicznym, podmiot w porządku logicznym *ὄνεια πρῶτη*—jest przedmiotem metafizycznej spekulacji.

Przedmiot ten jest pierwszym, który umysł spostrzega przy swem obudzeniu się; jest on i ostatnią

---

<sup>1)</sup> *Aristoteles* I Anal. pr. XXVII. Zob. *Kryteriologia*.

pozostałością naszych najsubtelniejszych badań analitycznych.

Skoro umysł wchodzi po raz pierwszy w zetknięcie z rzeczą doświadczalną, ta przedstawia mu się jako pewna całość, zabarwiona, rozciąglą, umieszczona w jakimś punkcie przestrzeni. Umysł na razie nie spostrzega ani rodzaju, ani gatunku; ani substancyi, ani przypadku; widzi on *niejasno* jakąś rzecz, którą sobie przedstawia jednak jako rzecz istniejącą, *subsystującą* (istniejącą przez się), *per se stans*. To pierwsze pojęcie jest, w swej nieokreśloności, jednakowe, bez względu na naturę rzeczy, wobec której powstało. Pierwsze bełkotanie dziecka tłumaczy to w terminach identycznych: *ceci, cela; dies, das; dit, dat; this, thas, to, tamto i t. d.* *Qu'est-ce que ceci? Qu'est-ce que cela? Was ist dieses? Was ist das? Was ist dit, dat? What is this, that? Co to jest?*

Późniejsza praca myśli rozkłada, w szeregu aktów abstrakcyjnych, ten powikłany kompleks i powoli w miarę jak go rozkłada, czyni go wyraźniejszym i jaśniejszym.

Skoro czynność abstrakcyjna umysłu wyeliminuje kolejno z przedmiotu obserwowanego rysy poszczególne, charakterystyczne znamiona rodzaju i gatunku, zmiany, ilość,—myśl stanie w końcu w obec *substancyi pierwszej*: i ona to jest przedmiotem badania metafizyki.

Jakkolwiek oderwany, przedmiot ten początkowo dostarczony jest nam przez doświadczenie; to *πρώτη οὐσία*, to co jest, *τόδε τι*, stanowi formalny przedmiot filozofii *pierwszej*.

Metafizyka jest *pierwszą* z nauk, a to z dwóch względów: pogłębia ona pierwsze pojęcia umysłu

ludzkiego i dostarcza wszystkim innym częściom wiedzy pierwszych zasad.

W rzeczy samej:

1-o Metafizyka traktuje o najogólniejszych pojęciach bytu, rzeczywistości, jedności i t. d., które powstają w nas zaraz po obudzeniu się umysłu. Pojęcia te nie dają się sprowadzić do pojęć wcześniejszych, dają się natomiast zrozumieć same przez się, gdy tymczasem wszystkie inne wchodzą do umysłu przez ich pośrednictwo; wszystko, co się tłumaczy, tłumaczy się przez te pojęcia właśnie, nie bez nich. Zawierają one w stanie nasiennym, mówi Doktor Anielski, wszystkie inne wiadomości: „quasi quoddam seminarium totius cognitionis sequentis“; są one pierwszym i ostatnim słowem poznania intelektualnego: „illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens.“

2-o Z tych pierwszych pojęć tryskają natychmiast, przez zbliżenie lub przez kontrast, zasady najogólniejsze, te, które kierują lub uzasadniają nasze dowody i dowodzenia: takimi są zasady, że „co jest, jest;“ że „całość jest równą zbiorowi swoich części“, że „całość jest większą od jakiegokolwiek swojej części“. Te pierwsze zasady są na podobieństwo pierwszych pojęć: każdy człowiek tworzy je samorzutnie i rozumie je; są one zasadniczymi dla aktów późniejszych, dla sądu i rozumowania, i kiedy—po opracowaniu już nauk poszczególnych i samej filozofii—umysł ludzki poddaje krytycznemu rozbiorowi dokonane dzieło i pyta, na czym polega wartość dowodów ludzkich, staje on raz jeszcze w obec tychże samych zasad ogólnych, które tworzą pierwszy roz-

dział wiedzy zarówno nieuka, jak i geniusza. „Pierwsza zasada jest konieczna, aby poznać cokolwiek bądź.. a nie otrzymuje się ona na drodze dowodzenia ani na żadnej podobnej; winni ją jesteśmy samej naturze niejako: dzięki przyrodzonemu światłu czynnego intelektu poznajemy pierwsze zasady bez pomocy rozumowania: samo poznanie terminów już nam je objawia.“<sup>1)</sup>

Metafizyka ma więc za przedmiot główny substancję indywidualnych istot natury; rozważa ją ona w całej ogólności, rozważa też zasady dowodzenia, wpływające bezpośrednio z poznania bytu ogólnego.<sup>2)</sup>

**8. Dwie trudności do wyjaśnienia.** Należy podkreślić podwójną trudność, jaką powyższa teza wzbudza:

---

<sup>1)</sup> „Primum principium necessarium est ad intelligendum quodecumque... non acquiritur per demonstrationem, vel alio simili modo; sed advenit quasi per naturam habenti ipsum: ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt.“ S. Thomas, *in 4 Met.* lect. 6.

<sup>2)</sup> “Οτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου καὶ τοῦ περὶ πάσης οὐσίας θεωροῦντος ἡ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἔστιν ἐπισκέψασθαι. δῆλον. Aristot., *Met.*, Lib. III, c. III, 5.

„Concludit Aristoteles conclusionem principaliter intentam: scilicet quod philosophi erit considerare de omni substantia inquantum hujusmodi, et de primis syllogismorum principiis;“ S. Thomas, *in 4 Met.*, lect. 5.

W jaki sposób rzecz indywidualna może stanowić przedmiot nauki, która, przez samą definicyę, jest najbardziej oderwaną ze wszystkich?

W jaki sposób przedmiot, który cechuje pierwsze początki czynności intelektualnej, określa także i najwyższe jej wykończenie?

Rozwiązanie tych dwóch trudności zabezpieczy nas od dwuznaczności i pozwoli na uwydatnienie charakteru naukowego metafizyki ogólnej.

**9. Rozwiązanie pierwszej trudności.** Substancje indywidualne są przedmiotem metafizyki, o ile idzie o jej przedmiot *materiałny*; ale *substancja jako taka, owoc najwyższej abstrakcyi* myśli, jest przedmiotem formalnym metafizyki ogólnej.

**10. Rozwiązanie drugiej trudności. Dowód wybitnie naukowego charakteru metafizyki ogólnej.** Uznajemy z jednej strony, że pierwszym, w porządku nabycia, przedmiotem naszego intelektualnego poznania jest byt istniejący sam przez się. Z drugiej strony czynimy z bytu tego właściwy przedmiot metafizyki. Czy niema niejakiej sprzeczności w tem, że przypisujemy największemu wysiłkowi metafizycznej myśli ten sam rezultat co i pierwszym próbom myśli samorzutnej?

Identyczność rezultatów jest jednak pozorną tylko. Pojęcie początkowe jakiejś rzeczy istniejącej jest najniedoskonalsze ze wszystkich, jakie posiadamy; pojęcie metafizyczne, bytu, istniejącego sam przez się, jest przeciwnie najdoskonalszym z tych, jakie są dla nas dostępne. O ile pierwsze jest powierzchowne, mętne, jałowe, o tyle drugie jest głębokie, jasne, płodne.

Wytłumaczmy to.

Rzeczy w naturze mają zawartość zbyt bogatą, nasza zaś władza poznania zbyt jest słabą, aby jakaś rzecz osiąść mogła swój właściwy równoważnik w jakimś pojedynczym pojęciu. Poznanie zarazem jasne i zupełne, jest dla nas możliwe tylko dzięki całemu łańcuchowi rozbiórów i syntez.<sup>1)</sup>

Pierwsze pojęcia o rzeczy są więc z konieczności wadliwe; najpierwsze zaś — najwadliwsze ukazuje rzecz umysłowi w stanie takiego zamieszania, że nic z tego, co rzecz tę stanowi, nie odsłania się wyraźnie; terminem tego pierwszego pojęcia jest w ogóle jakaś rzecz istniejąca; oto wszystko. Po za tem, jako przedmiot pierwszego aktu myśli pojęcie to jest z konieczności izolowanym, to jest bez stosunków z jakimkolwiek innym przedmiotem poznania.

Ze słusznością więc nazwać je możemy powierzchnowym, niewyraźnym, jałowym<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem, sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei quae est primum et proprium objectum intellectus et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari.“ S. Thomas, *Summ. theol.*, 1-a q. 85. a. 5.

<sup>2)</sup> Duns Scot zarzuca, iż pojęcie bytu nie może być niewyraźnym, zważywszy, iż jest ono krańcowo prostem i niezłożonym.

Jan od św. Tomasza streszcza odpowiedź na ten zarzut w następującem rozróżnieniu: „To pojęcie bytu, mówi, jest ze



Na krańcu wprost przeciwnym temu pojęciu początkowemu znajduje się pojęcie, będące rezultatem pracy myślowej metafizyka.

Umysł ludzki, samorzutnie nawet, korzysta z przyrodzonych zdolności do abstrakcyi i syntezy i nadaje wiadomościom zdobytym coraz więcej jasności i treści.

Przybywa namysł (réflexion), który opracowuje nauki poszczególne i uzupełnia je tworząc filozofię.

Ta rozpoczyna wsteczny ruch myśli; ma ona na celu, już nie tylko odkrycie przez rozbiór, czy pośredni czy też bezpośredni, nowych przedmiotów poznania, lecz zdanie sprawy, *syntetycznie*, z rezultatów, otrzymanych na drodze rozbioru.

Syntetyczna ta rola filozofii sprawdza się już w fizyce: albowiem fizyka usiłuje dać zrozumieć, przez pojęcie ogólne ruchu, κίνησις Arystotelesa, zmiany przypadkoweji przekształcenia zasadnicze ciał w naturze.

---

wszystkich najprostszem, o ile idzie o zawartość (*ut quod*), ponieważ nie składa się ono z pierwiastków: jednego niższego, drugiego wyższego, jak to ma miejsce w innych orzeczeniach gatunku i rodzaju; jest ono przytem najmniej wyraźnem pojęciem ze wszystkich, o ile idzie o zakres (*ut quo*), ponieważ staje się ono wtedy orzeczeniem tak wspólnem, że w niem i z jego powodu wszystkie inne pojęcia rozplývają się lub ukazują się mniej wyraźnemi.“

„Illa ratio entis dicitur simplicissima *ut quod*, quia in se inon est aliquid compositum ex aliquo gradu superiori, et inferiori, sicut alia praedicata generica, vel specifica: est tamen confusissimum *ut quo*, quia est praedicatum adeo commune ut in illo, et ratione illius, omnia alia confundantur, seu minus discernantur.“ Ioannes a S. Thoma, *Phil. nat.*, q. 1, Paris. Vivès. 1883. t. II. p. 23.

Matematyka z kolei stosuje pojęcie ogólne ilości do figur geometrycznych i do liczb.

Ale rzeczą jest metafizyki: uzupełnić dzieło syntetyczne myśli,

Jeżeli prawdą jest, że nauka polega na poznaniu rzeczy przez ich zasady—Arystoteles mówi, że nauką jest poznanie rzeczy przez przyczyny—metafizyka posiada w takim razie charakter wybitnie *naukowy*.<sup>1)</sup>

Wszystkie stopnie bytu, rodzajowe i gatunkowe, ruch, ilość, tłumaczą się ostatecznie przez byt, mianowicie przez byt sam przez się istniejący, który jest bytem w najściślejszem i najzupełniejszym znaczeniu tego słowa. Badanie tego bytu, nierozdzielnych pierwiastków, z jakich się składa, jego postaci i zastosowań, jest więc koroną ludzkiej myśli.

W ten sposób zrozumiane pojęcie bytu przenika aż do ostatnich *głębin* istnienia; jest ono wybitnie *wyraźne*; posiada nieograniczoną *plodność*, to jest, *znajduje się ono w stosunku do wszystkich istot, stanowi ostateczną podstawę wyjaśniającą wszystkich istot i tego wszystkiego, co jest w każdej z nich bytem.*

Możemy więc orzec w odpowiedzi na drugą trudność, podniesioną przeciwko przedmiotowi metafizyki, że pojęcie bytu istniejącego sam przez się jest, stosownie do momentu, w którym go rozważamy w rozwoju myślowym, najmniej doskonałym,—to jest najpowierzchniejszem, najmniej jasnym, najbardziej jałowym—lub, przeciwnie, najdoskonalszem, t. j. naj-

---

<sup>1)</sup> Zob. *D. Mercier*, Logika, 4-a część.

głębiej przenikającym, najjaśniejszem i najplodniejszym; zaznacza ono, stosownie do wypadku, pierwsze próby analizy lub też zakończenie syntezy filozoficznej.

### 11. Właściwy przedmiot metafizyki ogólnej.—

Substancja, jako taka, jest przedmiotem głównym metafizyki, nie jest jednak ona jedynym. W istocie, powiedzieliśmy na początku, że metafizyka posiada za przedmiot byt, a więc wszelki byt, jakikolwiek jest. Otóż byt nie jest tylko substancją, jest i *przypadkiem*. Co więcej, byt analogicznie rozumiany być może jako coś wspólnego substancjom i przypadkom, pod nieokreśloną postacią *bytu w ogólności*. Było by to więc nieścisle utrzymywać, że badanie bytu-substancji wyczerpuje przedmiot metafizyki.

Jednak byt-substancja jest *głównym* przedmiotem poszukiwań metafizycznych; albowiem, naprzód: przypadki zrozumieć tylko można w stosunku do ich substancji; ściśle mówiąc, przypadek nie jest prostym i czystym bytem, lecz bytem jakiejś istoty: „accidens non tam ens quam ens entis.“ Następnie analogiczne pojęcie *bytu w ogólności* polega, po pierwsze na pojęciu głównej analogii, to jest, raz jeszcze na substancji. Arystoteles też powiada o substancji, że jest ona bytem w znaczeniu zasadniczem, pierwotnem i najzwyczajszem tego słowa: οὐσία ἢ κοριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη.<sup>1)</sup>

Pójdziemy dalej. Byt substancyalny, który zapożyczamy za pomocą abstrakcji formalnej od rzeczy konkretnych świata zmysłowego, jest głównym przed-

<sup>1)</sup> *Aristote*, *Categ.*, 2, a. 11.

tem *całej* metafizyki. Jeżeli są istoty natury wyższej, aniżeli rzeczy przez zmysły wyczuwane, nie posiadamy żadnego charakterystycznego dla nich sposobu poznawania, zdolnego dostarczyć nam materiałów do nauki specjalnej, nauki o rzeczach niematerialnych.

Ale to wymaga wyjaśnienia. Przystąpmy do dwuznaczności, zawartej w agnostycyzmie, którą podjęliśmy się rozwiązać.

**12. Nauka specjalna o istotach niematerialnych nie istnieje.** Czy teza, którą tu wypowiadamy, nie jest pozytywistyczną? Wielu filozofów przyzwyczajonych do identyfikowania metafizyki ze spirytualizmem Descartesa i Malebranche'a, Gioberti'ego, Rosmini'ego lub Wiktora Cousin'a, gotowi będą sądzić, że tak. My jednakże przekonani jesteśmy, że pomimo formy paradoksalnej teza ta zgodną jest z podstawową ideą Arystotelesa i wielkich doktorów scholastycznych,

Czegóż bo potrzeba, aby założyć naukę specjalną?

Według definicji, podanej przez założyciela liceum i przyjętej ogólnie, nauką jest poznanie rzeczy przez jej przyczyny. Skoro poznaliśmy, pośrednio czy bezpośrednio, czym jest rzecz, na tyle, abyśmy ją byli w stanie zdefiniować, i skoro definicya istoty rzeczy pozwala nam zrozumieć rację wewnętrzną jej własności, możemy pochlebiać sobie, żeśmy posiadli jedną naukę więcej.

Otóż, czy jesteśmy w stanie dać definicyę istoty niematerialnej? Czy znamy zasady, stosujące się do istot niematerialnych, t. j. takie, które stosują się wyłącznie do nich?

Nie, nie posiadamy ani definicji tej, ani tych zasad.

I dlatego właśnie nie wahamy się twierdzić, że właściwie mówiąc, specjalna nauka o niematemeryalnym dla nas nie egzystuje.

Przedewszystkiem nie posiadamy definicji istot niematemeryalnych. Zbyt oczywista to rzecz, iż istoty te wymykają się z pod naszej bezpośredniej intuicji. Oprócz tego oczywistem jest, iż żaden z ich skutków, pośrednio także, dać nam je poznać nie może takimi, jak są; niema bowiem żadnej wspólności natury pomiędzy rzeczami zmysłowemi, podpadającemi pod nasze doświadczenie, a istotami, które, w myśl hipotezy, nie mają nic materjalnego.

Stąd wynika, następnie, że nie posiadamy zasad specjalnych, opartych na naturze lub na charakterystycznych własnościach istot niematemeryalnych.

To też skoro przez szereg określeń dojdziemy do pierwszych pojęć, skoro przez szereg wniosków wzniesiemy się do pierwszych zasad, bezwzględnie nie dających się dowieść, a od których zależą wszystkie nasze rozumowania, zmuszeni jesteśmy zatrzymać się przed transcendentalnemi pojęciami bytu, jedności, i t. p... i przed zasadami w tym rodzaju: To, co istnieje, nie może nie istnieć;—Całość jest większa od swojej części,—i t. p. Niemożliwą jest nauka ludzka, któraby się nie tłumaczyła przez te pierwsze pojęcia, która nie byłaby usprawiedliwiona przez te pierwsze zasady.

Otóż, te pierwsze wiadomości wyprowadzone są przez abstrakcyę z wyobrażeń zmysłowych i dają się

bezpośrednio stosować tylko do przedmiotów, które umysł wytwarza z danych, dostarczonych przez rzeczy zmysłowe.<sup>1)</sup>

Pierwsze więc pojęcia i pierwsze zasady, którym poddana jest z konieczności wszelka myśl późniejsza, nie są w stanie dostarczyć nam ani wytłumaczenia, ani naukowego dowodu przedmiotów, pozbawionych natury zmysłowej.

Teza wydaje się ustalona: Niema nauki specjalnej o niematerialnym.

Ale, powie może ktoś, jeżeli teza ta jest w zgodności z zasadami scholastycznymi, w jaki sposób wytłumaczyć, że Szkoła rozróżnia metafizykę *ogólną*, której przedmiotem jest substancja, rozważana niezależnie od materii, *substantia immaterialis secundum rationem*, i metafizykę *specjalną*, której przedmiotem jest substancja pozytywnie niematerialna, *substantia immaterialis secundum esse*?

W rzeczy samej metafizyka „specjalna“ jest tylko metafizyką stosowaną. Jest ona rozszerzeniem filozofii pierwszej na istoty niematerialne.

Jakkolwiek nie znamy właściwej natury substancji niematerialnych, z ich skutków jednak możemy przekonać się, że one istnieją; mianowicie istnienie Boga objawia się w dziełach Jego.

---

<sup>1)</sup> W *Kryteriologii specjalnej* usprawiedliwimy użytek, jaki robimy z pojęcia bytu i wyprowadzonych z niego zasad, stosowanych do substancji niematerialnych. Tymczasowo odsyłamy czytelnika do dzieła naszego: „Les origines de la psychologie contemporaine“. str. 387 i 407 i następne. Przekł. pol. str. 256 i 257. i nast.

Oprócz tego wiemy, czem one nie są: wiemy, iż wyłączają one te i owe własności, należące do przedmiotów cielesnych, naprzykład rozciągłość, podzielność i inne.

W końcu, wzięwszy pod uwagę stosunki ich z rzeczami zmysłowemi, wyobrażamy sobie pod postacią analogii to, czem powinny być same w sobie, aby posiadały stosunki, które im przypisujemy.

O substancjach niematerialnych posiadamy więc wiedzę, która, nie będąc ani dość pozytywną, ani dostatecznie specjalną, aby utworzyć osobną naukę, jest jednak wystarczającą, abyśmy mogli stosować do nich pojęcia ogólne, które sprawdzają się w zastosowaniu do istot niematerialnych, jak i do każdej substancji.

Metafizyka, zwana specjalną, nie stanowi więc nauki, oddzielnej od filozofii pierwszej, jest ona jednym z jej rozdziałów. Myśl tę sformułowaliśmy w naszym *Wstępie*: Metafizyka tworzy jedną naukę (la metaphysique ne forme qu' une seule science,) albowiem posiada ona przedmiot formalnie jeden.

**13. Przesąd agnostyczny; dwuznaczność.** Ztąd że nie jesteśmy w stanie zbudować nauki pozytywnej, specjalnej o istotach niematerialnych, pozytywiści wywnioskowali, że niematerialne jest niepoznawalnem. Ta formuła Herberta Spencera miała wielkie powodzenie.

Zawiera ona dwuznaczność: zrozumieć łatwo, że człowiek, przyzwyczajony do poszukiwań naukowych, miesza *naukę z poznaniem* w ogóle. Dla niego znać jakąś rzecz, jest to rozróżniać przynajmniej jedną

z jej własności, charakterystyczną dla pewnej klasy i stanowiącą podstawę pewnego prawa. O ile rezultatu tego nie osiąga, nie twierdzi, iż rzecz daną zna, czuje się nawet w obowiązku mówić, że o niej nic nie wie.

Jednak w tej identyfikacji *nauki z poznaniem w ogóle* tkwi nadużycie językowe.

Ujęcie pozytywne tego co jest właściwem jakimś przedmiotom nie wyczerpuje wszystkich środków, jakimi rozporządza myśl nasza. Możemy dostrzegać pomiędzy tak ujętymi przedmiotami a innymi, pozostającymi z niemi w związku koniecznym, stosunki takie, że własności pierwszych są pod pewnemi względami „przekazywalne“ (transportable) na drugie, lub że braki pierwszych są „zaprzeczalnemi“ (niabile) dla drugich; przez użycie podwójnej manipulacji logicznej: analogii i negacji, czynimy tu sobie o rzeczach, wymykających się z pod ujęcia bezpośredniego, pojęcie bardzo niedokładne, bez wątpienia, niższe od właściwego i pozytywnego poznania, liczyć je jednak za nic zupełnie byłoby niesprawiedliwością.

Nasze badania nad wewnętrzną naturą rzeczy, nasze poszukiwania rzeczywistości nadzmysłowych, specjalnie zaś nad istotą absolutu, posługują się zasadniczo tymi niedoskonałymi środkami myśli ludzkiej. Rezultaty, do których te procesy nas prowadzą, nie zasługują na nazwę *nauki* lub *poznania* w spencerowskiem znaczeniu słowa; przecież warte są one nieskończenie więcej, aniżeli zupełna niewiedomość. Są one „niepoznawalne“ w sensie filozofii angielskiej, poznawalnemi są jednak w znaczeniu, jakie filozofia scholastyczna, w zgodzie na tym punkcie z językiem ogólnym, przypisuje słowu *znać*.



Widzieliśmy, jaki jest główny przedmiot metafizyki; jest nim substancja istot natury, πρώτη οὐσία. Co zawiera ten przedmiot?

§ 2.

*Ógólny rozbiór pojęcia substancji pierwszej.*

**14. Substancja pierwsza, τὸδε τί, zawiera treściowość (quidditas) i akt istnienia.** Ten byt istniejący sam przez się, który nazwaliśmy za Arystotelesem *substancją pierwszą*, zawiera w swem pojęciu: pierwiastek *treściowy*, to, czem rzecz jest, czyli esencję, *byt esencyalny* i pierwiastek dodatkowy, egzystencję lub, jeśli kto chce, byt bytny.

Są to dwa przedmioty myśli, „duae rationes objectivae“, ogarnięte oba przez to, co nazywamy *istotą, ens*.

Istotnie, w rzeczy, którą spostrzegamy w naturze, należy rozróżniać *rzecz samą*, która może być postawioną w tym lub owym szeregu rzeczy; potem to, *dzięki czemu rzecz ta istnieje* w naturze; więc z początku *id quod res est*, potem *id quo est*; *esencję i egzystencję*.

Dwa te względy obiektywne w języku francuskim wyrażają się jednym słowem *être*, odpowiadającym łacińskiemu *ens*; aby odróżnić jedno od drugiego, uciekamy się do wyrażen *être essentiel*, *être existentiel*, co odpowiada terminowi οὐσία, *essentia*, εἶναι, *esse*.

Sama *treściowość* (*quidditas*), niezależnie od egzystencji, również nadaje się do podwójnego rozważania: jako byt *esencjonalny* właściwy i jako byt *możliwy*.

Traktować będziemy z kolei o tych dwóch pojęciach, poczynając od bytu bytującego.

### § 3.

#### *Byt bytujący lub bytowanie.*

**15. Pojęcia bytu i aktu.** Byt bytujący Grecy nazywali τὸ εἶναι, Rzymianie *esse*. Arystoteles nazywa go czasem τὸ εἶναι ἀπλῶς, *esse simpliciter*, w przeciwstawieniu do τὸ εἶναι τι. Podobnie Niemcy przeciwstawiają sobie *Dasein* i *Sosein*.

W właściwym znaczeniu słowa pojęcie bytu prowadzi do pojęcia *aktualności i aktu*. Nie możemy wytworzyć sobie pojęcia o rzeczy *możliwej* inaczej, jak *w stosunku* do tego, czemuby była, gdyby ta możliwość była wprowadzona w czyn (akt). Stąd to powiedzenie św. Tomasza: „*Esse* zawiera pewne pojęcie aktu: albowiem mówi się o rzeczy, że *istnieje* nie dla tego, że jest możliwą, ale dla tego, że jest urzeczywistniona (*in actu*).<sup>1)</sup>”

Czy to znaczy, że możnaby *określić* pojęcie bytu przez pojęcie aktu?

---

<sup>1)</sup> „*Esse actum quemdam nominat: non enim dicitur esse aliquid, ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu.*” S. Thomas, I, *Cont. Gent.* XXII, 4.

Nie. Zbliżając do siebie pojęcie bytu i aktu w celu wyświeatlenia ich, można jedynie przedstawić równoległe dwie grupy pojęć współodpowiednich sobie: pomiędzy bytem *możliwym* a bytem *bytującym* jest odpowiedniość taka, jak pomiędzy istotą *w potencyi* a istotą *w akcie*: oto wszystko.

Stosunek *bytu esencyalnego* do istnienia nie jest określony, może on otrzymać je lub nie, jest on przedmiotem niedoskonałym, zdolnym do doskonalenia się; *istnienie* wypełnia jego pojemność, dodaje mu coś, czego mu brakuje. Tę rolę istnienia wyrażamy słowem *akt*, ἐνέργεια. Mówiąc, że istnienie jest *aktem*, chcemy więc oznaczyć, że jest ono zasadą określającą (formalną) esencji, że dopełnia ono ją i udoskonala (ἐντελέχεια).

Słowo *existentia*, którego używa się jako synonimu *esse*, mniej jest ściśle. Etymologia słowa *existentia* (existo) nasuwa na myśl istotę, powstającą ze swoich przyczyn; egzystencję więc przypisywaćby można w tem znaczeniu etymologicznem tylko istotom przychodzącym do istnienia. Słowo *esse* posiada tę wyższość, że nie zawiera pojęcia stawania się, można więc równie dobrze przypisywać je Bogu, jak i istotom przypadkowym. *Deus est*, lecz ściśle biorąc, *Deus non ex-sistit*.

#### § 4.

#### *Byt esencyalny, treściowość, Quidditas*

**16. Byt esencyalny czyli realny w porównaniu z bytem możliwym.** Rozważana oddzielnie od aktu ist-

nienia, rzecz nazywa się *esencją*, *ousia*, *treściowość* τὸ τί ἐστὶ, *quod quid est*, *choses*, *rzecz*, *réalité*, *rzeczywistość*. Byt, jako bytowanie, nazywa się *aktualnym*; rozważany niezależnie od istnienia, nazywa się *realnym*.

Mówiąc ściśle, istnieje różnica pomiędzy bytem realnym a bytem możliwym. I jeden i drugi przeciwstawia się bytowi *bytującemu* czyli *aktualnemu*, lecz w różny sposób.

Można bowiem albo nie brać pod uwagę istnienia pewnej istoty, albo też uważać ją jako nieistniejącą; innemi słowy, umysł może poprzestać na niewłączaniu do swego pojęcia — zasady istnienia, lub może zasadę tę z pojęcia wyłączyć. W pierwszym przypadku abstrakcja jest aktem *dokładności* myślowej, *abstractio praecisiva* (praecidere, retrancher); w drugim — aktem *wyłączenia*, *abstractio exclusiva*. Terminem pierwszej abstrakcji jest *esencja realna*, niezależna od istnienia lub nieistnienia, i z tej przyczyny operacja, która do niej prowadzi, nazywa się także *abstractio secundum indifferentiam*; terminem drugiej abstrakcji jest *esencja* rozważana jako nieistniejąca, *esencja możliwa* jako taka, *czysto możliwa*.

Aby okazać, że te rozróżnienia nie są próżnemi subtelnościami wystarczy wziąć pod uwagę, Istotę boską, Byt boski, będący z konieczności tem, czem jest; może on być rozważany przez abstrakcję jako *esencja*, lecz nie może być uważany bez błędu za *esencję czysto możliwą*.

Określmy pojęcie *esencji* i zbadajmy znaczenie synonimów, służących do jej oznaczenia.

**17. Dokładniejsze pojęcie esencji.** Esencya czyli istota *realna* jest więc w stosunku do *bytowania* albo istoty *aktualnej*, *id quod* w stosunku do *id quo*, podmiotem nieokreślonym, niekompletnym, niedoskonałym, w stosunku do aktu, który go określa, dopełnia i daje mu ostateczną doskonałość.

Esencya przedstawia trzy postacie, odpowiadające potrójnej roli, jaką jej przypisujemy przy badaniu uważnem rzeczywistości.

Naszem pragnieniem pierwszym i stałem jest wiedzieć, czem rzeczy są; zapytujemy w obec każdej rzeczy, jaką nam doświadczenie nasuwa: Co to jest? τί ἐστίν; quid est? Odpowiedź na to pytanie jest *definicją* rzeczy.

Otóż, nie jesteśmy wstanie uchwycić odrazu, przez jeden akt, tego, czem rzecz jest; termin naszego pierwszego ujęcia jest niejasny, wadliwy, nieokreślony; potrzebujemy szeregu wysiłków aby określić kontury pierwszego naszego pojęcia, aby wypełnić w nim przerwy, poznać charakter: rozum ludzki działa pomacku, „*ratio humana venatur rerum essentias*“ mówili dawniej scholastycy; kolejnym aktom ujęcia odpowiadają względy przedmiotowe liczne i rozliczne; te względy przedmiotowe należy uszeregować i wyznaczyć każdemu właściwą rolę w objawie rzeczywistości całkowitej. Tę, którą uważamy jako pierwszą podstawę ustrojową istoty, nazywamy, w ścisłym znaczeniu wyrazu, *esencją*; esencją jest to, co czyni przede wszystkim, iż rzecz jest tem, czem jest, jest to *pierwotny ustrojowy pierwiastek danej rzeczy*.

Powiedzieć wprost, czem rzecz jest, to znaczy, wyrazić zarazem *ubocznie*, czem nie jest, co ją różni od

tego wszystkiego, co nią nie jest. Esencya danej rzeczy jest to więc tem, co czyni ją zasadniczo różną od wszelkiej innej, co ją pomieszcza na danym szczeblu drabiny rzeczy, jednym słowem jest *pierwotną charakterystyką danej rzeczy*.

W końcu, ponieważ esencya jest tem, co uważamy za podstawę rzeczywistości jakiejś istoty, wszystkie udoskonalenia następne, jakie istota dana zdolną jest nabyć lub otrzymać, są dodatkiem lub objawem jej doskonałości esencyalnej, co znaczy, że esencya jest *oryginalnem źródłem* wszystkich uzupełnień danej istoty.

**18. Esencya abstrakcyjna i esencya konkretna.** Myśl ludzka jest abstrakcyjna; skoro rzeczy istniejące się nam przedstawiają, nie są one pojęte zrazu w całej ich realnej rozciągłości; umysł poczyną przez rozróżnianie cech, dających się stosować do danego gatunku albo rodzaju; później dopiero dopełnia pierwsze niedokładne pojęcia i dochodzi wtedy do rozróżniania, w granicach tego samego gatunku, różnych indywidualnych przedmiotów.

Św. Tomasz zwraca uwagę na te esencye abstrakcyjne: „Esencją jest to, co stanowi rzecz z punktu widzenia jej gatunku i jej rodzaju, a co my oznaczamy przez definicyę tej rzeczy, odpowiadającą na kwestyę: „Co to jest.“<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Essentia est illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, et quod significamus per definitionem indicantem quid est res.“ S. Thomas, *de Ente et essentia*, cap. I.

Esencya posiada więc dla nas podwójne znaczenie: esencya *abstrakcyjna*, typ *generyczny* albo *specyficzny*, i esencya *konkretna*, *indywiduum* albo *osoba*.

### 19. Esencya abstrakcyjna: termlny synonimowe.

Esencya, *οὐσία*, *essentia*, której trzy główne postacie staraliśmy się opisać wyżej, ma za synonimy: w greckim języku *τὸ τί ἐστὶ* albo *τὸ τί ἦν εἶναι*, *ειδος*, *φύσις*, *λογος*, w łacińskim scholastycznym *quod quid est*; *quod quid erat esse*, *species*, *natura*, *ratio rei*, *substantia*; we francuskim *la quiddité*, *la nature*, *l'essence spécifique*, *la substance*.

Wyrażenia zapytujące: *τί ἐστὶ τὸδε τι*; *quid est hoc vel illud*? co to jest ta lub owa rzecz? i odpowiedzi *τὸ τί ἐστὶ*, *τὸ τί ἦν εἶναι*, *quod quid est*, *quod quid erat esse*, „*la quiddité d'une chose*,” to czem rzecz jest, każą nam rozważać myśl w jej zetknięciu z rzeczami, które pragniemy poznać lub te rzeczy same, o ile stanowią one przedmiot badania.<sup>1)</sup>

---

<sup>2)</sup> Etymologia wyrażenia *τὸ τί ἦν εἶναι* nie jest łatwą do wytłumaczenia. Wyrażenie *τὸ εἶναι* przypuszcza istnienie 3-ego przypadku np. *τὸ ἀνθρώπων εἶναι*, byt właściwy człowiekowi.

Na pytanie: *τι ἐστὶ τὸ ἀνθρώπων εἶναι*; co stanowi istotę w człowieku? Odpowiadają: *τὸ ἀνθρώπων εἶναι*, istota człowieka, jest to, co daje określenie człowieka.

Czy należy widzieć w formie czasu przeszłego *τί ἦν*; *quid erat*, formę archaiczną wyrażenia *τί ἐστὶ*; *quid est*? Czy należy widzieć w czasie przeszłym *τί ἦν* pojęcie głębsze, mianowicie pojęcie wczesności esencyi idealnej, o ile jest ona w świecie możliwości, względem jej realizaeyi fizycznej w świecie istnienia?

Powstrzymujemy się od rozcięcia tej kwestyi. Patrz Schwegler, *Exkurs.*, I, cytowany przez M. Kappes'a, *Aristoteles-Lexikon*, str. 25. Paderborn, 1894.

Można zrozumieć znaczenie tych wyrażień; nie sądzimy jednak, aby one należały do bardzo jasnych.

Na pytanie: τί ἐστὶ, czem jest to lub owo? odpowiada się, dając jakąś definicyę. Otóż słowo greckie λογος lub też ἡ οὐσία κατὰ τον λόγον, wyrażenie łacińskie *ratio rei*, oznaczają przedmiot tej definicyi.

Słowa εἶδος, *spesies*, esencya specyficzna, która przeciwstawia się τὸδε τι, *individuum*, *suppositum*, oznaczają właściwie, że przedmiot definicyi jest oderwany, że idzie o typ, który ogarnia w swoim zakresie nieograniczoną liczbę przedmiotów indywidualnych lub osób.

Wiadomo, że esencya cielesnych substancyi uważana jest przez Arystotelesa jako złożona z dwóch zasad: jednej, określającej, μορφη lub εἶδος, formy; drugiej, określonej, ὄλη, materyi; otóż tych dwóch zasad konstytucyjnych pierwsza jest o wiele ważniejszą, zważywszy, że wszystkie określenia istoty pochodzą od niej; ztąd wynika, że esencya nosi czasem nazwę εἶδος lub μορφη, *forma*, w podrzędnem znaczeniu słowa.

Esencya w głównem swem znaczeniu jest to *substancya*. Z tego wynika że substancya to jeden z synonimów esencyi.

Istota stworzoną jest do działania; to ustalimy poniżej. Należy więc rozważać esencye z punktu widzenia czynności, których wypełnienie jest ich przeznaczeniem. Nazwy, które dotychczas im nadawaliśmy, dotyczą pierwszego punktu widzenia; nazwa *natury*, φύσις, pochodzi od drugiego. „Natura, pisze



Arystoteles, jest esencją istot, obdarzonych zasadą czynności.<sup>1)</sup> Nie należy jednak sądzić, że użytek słowa *natura* ograniczony jest do wypadków, gdzie myśl odnosi się wyraźnie tylko do działania; faktycznie słowa *quidditas*, *esencya*, *natura* używają się bez różnicy. „*Natura* w znaczeniu zwykłym słowa, pisze św. Tomasz, wskazuje na to, co oznacza definicyę; ta zaś oznacza to, czem rzecz jest; stąd ta sama natura, wzięta w znaczeniu pospolitem nazywa się esencją lub treściowością.<sup>2)</sup>“

Widzieliśmy, czem jest byt *bytujący* albo *aktualny*, czem jest istota *realna* albo *esencya*; przystąpmy do badanie bytu możliwego.

## § 5.

### *Byt możliwy.*

**20. Byt możliwy.** Byt możliwy przeciwstawia się z jednej strony bytowi aktualnemu, z drugiej bytowi rozumowemu (*l'être de raison*). Byt możliwy nie istnieje w naturze, i to go odróżnia od bytu aktualnego, ale on może istnieć w naturze, i to go odróżnia od bytu rozumowego, który tam istnieć nie może.

---

1) Ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ ἀπὸτά. *Met.* IV, 4.

2) „*Natura communis est quam significat diffinitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur.*“ S. Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 1.

*Możliwość* jakiejś istoty możliwej rozważaną być może z dwóch punktów widzenia: jest ona *wewnętrzna* albo *zewnątrzna*, *negatywna* albo *pozytywna*.

*Możliwość wewnętrzna* to brak sprzeczności pomiędzy cechami ustrojowemi danej esencji, jest to nie—*niemożliwość*, w ten sposób, że jeżeli faktycznie istnieje aktualna Istota, posiadająca potęgę konieczną do nadania aktu istnienia esencji możliwej, nie ma żadnych przeszkód, aby ta esencja stała się bytem aktualnym. Epitet *negatywny* charakteryzuje, jak widzimy, tę *możliwość* bardzo dobrze.

*Możliwość zewnętrzną* albo *pozytywną* przypuszcza coś zupełnie innego jak brak sprzeczności, przypuszcza mianowicie aktualne istnienie *Istoty*, będącej wystarczającą racyą wytworzenia się esencji, uważanej za *wewnętrznie* możliwą.

*Możliwość wewnętrzna* pozostawiała nas w świecie idealnym: zdolność do istnienia nie wchodzi formalnie do jej pojęcia.—*Możliwość zewnętrzną* dodaje do przedmiotu, uważanego jako *wewnętrznie* możliwy, zdolność do istnienia i w ten sposób stawia nas wobec świata istnień.

Od czego zależy *możliwość* *możliwości*? Inaczej jaka jest podstawa *możliwości*?

**21. Podstawa *możliwości* zewnętrznej.** Bezpośrednia podstawa *możliwości* zewnętrznej danej istoty może znajdować się tylko w *istnieniu* przyczyny sprawczej, zdolnej ją wytworzyć.

Wszystkie przyczyny sprawcze, jakie nam doświadczenie poznać daje, są przypadkowe: ponad nie—

mi więc musi istnieć istota, która przez samą esencję swoją byłaby aktualną i mogłaby być przyczyną sprawczą. Bóg, Akt czysty, Motor wszechświata, jest również *ostateczną* zasadą zewnętrznąj możliwości istot.

O. Kleutgen w tych słowach wypowiada tę myśl:

„Każda rzecz możliwa wymaga, aby stać się aktualną, innej istoty, któraby była aktualną, nie zaś czysto możliwą tylko.

Albowiem rzecz możliwa, nie mogąc sama przez się stać się aktualną, może być taką tylko przez działanie innej rzeczy. Ta inna powinna być aktualną (czyli istniejącą), aby mógł działać: widocznem jest, że bez działania nie może nadawać żadnej realności. Z tej przyczyny byłoby absurdem twierdzić, iż jakaś rzecz możliwa może sama sobie nadać istnienie.

Nie uniknęło by się absurdu przez przypuszczenie, iż możliwe aktualizuje się w ciągu całej wieczności. Nie przeczymy, iż można pojąć jakąś rzecz sprawianą (*actué*) przez inną rzecz wiecznie—Arystoteles i niektórzy scholastycy przyjęli to pojęcie—w każdym jednak razie pozostanie zawsze sprzeczność, gdy idzie o rzecz, produkującą samą siebie, albowiem aktualizacja wymaga jakiejś aktualności niezależnie od tego, czy ma miejsce w czasie, czy też nie. Najpierwsza z istot jest więc aktualną nie zaś możliwą.<sup>1)</sup>

Uwagi te zgadzają się z doktryną św. Tomasza: „Jakkolwiek to, co istnieje już to potencjonalnie, już to

---

<sup>1)</sup> *Kleutgen*, Die Phil. der Vorzeit, 2-er Bd., 6-e Abh., SS. 55 - 56. Innsbruck, Rauch, 1879.

aktualnie, pisze św. doktor, istnieje, biorąc to w czasie, potencjonalnie wcześniej niż aktualnie, nie mniej jednak rozważana sama w sobie aktualność jest wcześniejszą od potencjalności: istota potencjalna nie jest w stanie sama wprowadzać się w czyn, potrzeba tu, dla zdziałania jej wdania się, czegoś, coby już było aktualnym. Ztąd wszystko, co jest w jakikolwiek sposób potencjalne, posiada coś wcześniejszego od siebie. <sup>1)</sup>

**22. Podstawa wewnętrznej możliwości. Podstawa bezpośrednia.** Esencje, jakie znamy, stanowią syntezę cech, które w zespole swoim tworzą całość niepodzielną.

Skoro istnieje zgodność pomiędzy rozlicznymi cechami jednej esencji mówimy, że esencja jest wewnętrznie możliwa.

Mniejsza o to zresztą, czy ją uważamy za przeznaczoną, czy też nie, do istnienia: jej możliwość wewnętrzna rozważana tu jest niezależnie od wszelkich względów istnienia, od wszelkich stosunków.

Otóż jaką jest podstawa bezpośrednia, ostateczna wewnętrznej możliwości istot możliwych?

Podstawy bezpośrednio wewnętrznej możliwości istot dostarczają nam przypadkowe istoty, poddane naszemu doświadczeniu w naturze. Skoro obser-

---

<sup>1)</sup> „Quamvis id, quod quandoque est in potentia, quandoque in actu prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia; quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se.“ S. Thomas, I *Cont. Gent.*, XVI.

wacya podała nam jakąś istotę, abstrakcyja uchwyciła jej cechy ustrojowe, natychmiast występują stosunki pomiędzy temi cechami: stosunki zgodności albo niezgodności; odrazu widzimy, że cechy, urzeczywistnione w rzeczy istniejącej, są zgodne, i wskutek tego mówimy, że esencye rzeczy istniejących są możliwe.

Widzimy następnie, że pewne esencye, uformowane z cech zapożyczonych od *różnych* istniejących rzeczy, są zgodne pomiędzy sobą i tworzą, z kolei, esencye możliwe. Znany jest ten przykład klasyczny: „Nie widziałem nigdy góry złotej, ale tu widzę górę, a tu złoto“; porównanie danych dostarczonych przez to podwójne doświadczenie pozwala mi powiedzieć, że „góra złota jest możliwa.“

W rezultacie istoty przypadkowe, otaczające nas w naturze i podpadające pod nasze doświadczenie, dostarczają nam bezpośredniego wytłumaczenia wewnętrznej możliwości istot. *Ab esse ad posse, valet illatio.*

Czy nie należy jednak poszukać głębiej podstawy tej możliwości?

**23. Głębsza podstawa wewnętrznej możliwości. Podstawienie kwestyi.** Należy szukać, jak się zdaje, takiej podstawy dla możliwości wewnętrznej istot, któraby poprzedzała ich istnienie, gdyż:

1-o Możliwość objawia się niezależnie od istnienia; w istocie, mogę przypuścić unicestwienie wszystkiego, co istnieje we wszechświecie: światy pozostaną możliwemi.

Nie należy mówić, że pozostają możliwemi, dlatego, że przypuszczam milcząco istnienie i czynność *mojego* umysłu, który uważa je za możliwe.

Rzeczy nie dlatego są możliwemi, że ja uważam je za zrozumiałe; przeciwnie, ja uważam je za zrozumiałe dlatego, że są one możliwe.<sup>1)</sup>

Mogę przypuścić, zresztą, unicestwienie mego umysłu i wszelkiego umysłu skończonego; pozostanie mimo to prawdą, że kamienie, rośliny, zwierzęta i umysły są możliwe.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Prawda nie jest dziełem któregośkolwiek z umysłów mówi św. Augustyn, i nikt niema prawa mówić. „*Moja* prawda, *twoja* prawda“; wszyscy mówić powinni: Prawda. „*Veritatem quam non possis dicere vel tuam vel meam, vel eujuscumque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ulius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?* S. Aug., de lib. arbitrio, lib. II, c. XII.

Św. Augustyn oddaje tę myśl w wydatny sposób w swoim Komentarzu do Genezy: „Można zrozumieć, że niebo i ziemia, które zostały stworzone w sześć dni, przestaną istnieć. Ale nie można zrozumieć, żeby liczba 6 nie była wyrazem sześciu jedności, z jakich została sformowana.“ „*Facilis coelum et terra transire possunt, quae secundum numerum senarium fabricata sunt, quam effici possit ut senarius numerus suis partibus non compleatur.* S. Aug., *Super Genesim ad litteram*, lib. IV, c. VII.

<sup>2)</sup> „Spróbujmy, mówi *Balmès*, ustalić możliwość rzeczy niezależnie od istnienia jakiejś istoty rzeczywiście nieskończonej, zasady wszystkich istot; wynik osądzi metodę, której próbuję. Zastąpię uwagi oderwane przez przykład: „Równość średnic dowodzi równości kół.“

Nikt tej prawdzie nie zaprzeczy. Rozbierzmy ją; jest to zdanie należące do porządku możliwości; rozważamy je w sposób bezwzględny jako niezależne od istnienia średnic i kół, wyjątków tu niema. Zdanie jest powszechne.

2-o Cechy możliwego przeciwne są cechom istniejącego. Rzeczy istniejące są przypadkowe, szczegółowe, zmienne, czasowe, umiejscowione; przeciwnie, esencye możliwe są konieczne, powszechne, niewzruszenie możliwe; ich możliwość nie jest zamkniętą ani w granicach czasu, ani w granicach przestrzeni.<sup>1)</sup>

---

„Widzimy odrazu, że prawda tego zdania nie polega na naszym doświadczeniu; nasze doświadczenie jest i powinno być osobistem: a jakkolwiek jest rozlicznem, jakkolwiek długo trwać może, pozostaje ono nieskończenie odległym od powszechności.

„Prawda ta niezależy wcale od naszego sposobu pojmowania; pojmujemy ją jako niezależną od naszej myśli. Co się z nią stanie, gdy my przestaniemy istnieć? Ona będzie zawsze tem, czem jest; ponieważ ona nie jest winną naszemu istnieniu, nie też nie traci na naszym unicestwieniu. Gdyby zależała od nas wczemkolwiek, nie byłaby, konieczną prawdą, lecz tylko przypadkową.

„Nie zależy też ona od istnienia świata materialnego, świat materyi może zniknąć, ona pozostanie prawdziwą, konieczną, powszechną.

„A co będzie, gdy, unicestwiając wszystkie rzeczy wszystkie ciała, wszystkie wyobrażenia, wszystkie umysły, wyobrazimy sobie powszechną absolutną nicłość? Zdanie nasze pozostanie jeszcze prawdziwem; jest dla nas niemożliwością uważać je za fałszywe. We wszystkich przypuszczeniach nasz umysł widzi związki, których niepodobna rozerwać; gdy warunek zostanie postawiony, rezultat wynika zeń w sposób bezwarunkowy.“ Balmès, *Philosophie fond.* ks. IV, roz. XXVI. Tłum. Manéc; Liège 1852.

<sup>1)</sup> Quidquid corporis sensu tango, veluti est hoc coelum et terra haec, et quaecumquae in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper, neque ullo modo alliquando

3-o Rzeczy istniejące, przynajmniej te, o których istnieniu wiemy, są w liczbie skończonej; a czyż możliwości nie tworzą mnogości nieskończonej? Gdzie kończy się serya istot możliwych?

5-o Wreszcie istnienie jest tak mało koniecznym punktem oparcia dla możliwego, że nawet rozpatrujemy typy możliwe, aby sądzić według nich, czem być powinny rzeczy istniejące.

„Czyż nie mówimy codziennie, pisze św. Augustyn: to ciało jest mniej białem, mniej prawidłowem, aniżeli powinno być; ta dusza niema tej słodyczy lub tej odwagi, jakie mieć powinna? Czyż podobne sądy nie świadczą o obecności w nas pewnej formy, wyższej od rzeczy tego świata i od nas samych, którą wszyscy widzimy, lecz której nikt nie może osądzić.“<sup>1)</sup>

---

septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem.“ S. Aug. de lib. arbitrio, lib. II, c. VIII.

<sup>1)</sup> Św. Augustyn, de lib. arbitrio, ks. II, roz. VIII. Zresztą, podkreśliwszy pojęcie, że stosunek liczby 6 do jedności tę liczbę składających, jest niezależny od istnienia stworzonego wszechświata, św. doktor dodaje; „Racya więc, dla której możemy powiedzieć, iż liczba zwana sześć jest doskonałą, polega nie na tem, że Bóg stworzył dzieło swoje w ciągu sześciu dni, lecz Bóg zechciał świat stworzyć w sześć dni dla tego, że liczba sześć jest doskonałą. A więc nawet wtedy, gdyby świat nie został stworzony, liczba sześć byłaby nie mniej doskonałą; tymczasem, gdyby liczba sześć nie była doskonałą, dzieło boskie nie mogłoby być też doskonałe, jako funkcyą tej liczby.“

Gdzieindziej jeszcze; „jak więc prawdziwemi i niewzruszonymi są reguły, rządzące stosunkami liczb, których esencya i pra-



Czyż z tych rozlicznych rozważań nie wypada oczywistość, iż rzeczy doświadczalne nie wystarczają do zrozumienia rzeczy możliwych i ich charakteru.

**24. Ocena rozstrzygnięcia tej sprawy w egemplaryzmie platońskim.** Ostateczną podstawą możliwości może być tylko boska esencja. Tak mówią nietylko Platonicy; Ontologisci: Malebranche, Gerdil; nietylko Leibniz, Victor Cousin, Balmès, ale prawie wszyscy scholastyczni filozofowie współcześni: Kleutgen, Dupont, Schiffini i inni.<sup>1)</sup>

Esencja boska dostarcza w rzeczywistości i zdaje się sama tylko dostarczać wytłumaczenia rzeczy możliwych i ich charakteru.

Gdy przypuścimy istnienie Istoty koniecznej, znającej się wiecznie taką, jaką jest sama w sobie i w swej naśladowalności *ad extra* przez istoty, które byłyby stworzone w zgodzie z Jej esencją, wszystko da się wytłumaczyć:

1-o Wyobraźcie sobie, że wszelkie przypadkowe istnienie i wszelkie ograniczone umysły znikają: pozostaje Bóg, Istota konieczna, wzór nieuni-  
kniony dla innych istot.

---

wda narzucają się każdemu, kto je rozważa; tak również prawdziwe i niewzruszone są reguły mądrości, których oczywistą prawdziwość poznaliście w paru przykładach.“

<sup>1)</sup> Patrz *V. Cousin, du Vrai, du Beau et du Bien*. 13-e leçon et Kleutgen, *Die Phil. der Vorzeit*, 1-er B-d, n. 476.

2-o Cechy rzeczy możliwych, w przeciwieństwie do cech istniejących, łatwo się tłumaczą, bo rzeczy możliwe są naśladowaniem Istoty koniecznej, niewzruszonej, będącej prototypem wszelkiej rzeczywistości i niezawartej w granicach czasu ani przestrzeni.

3-o Niema granic dla mnogości rzeczy możliwych; zważywszy, że żadna liczba określona istotnie nie może wyczerpać zdolności stania się wzorem, jaką ma Istota nieskończona.

4-o Wreszcie jeżeli jest Bóg, który przewodził stworzeniu świata, jako przyczyna służąca za wzór, to istnieje też oczywiście pewna norma bezwzględna, niewzruszona, wieczna, kierująca istnieniami i regulująca nasze sądy.

Esencya boska jest więc podstawą *dostateczną* dla rzeczy możliwych i ich własności.

Jest ona też dla nich podstawą *konieczną*: albowiem, gdzie znaleźć jeśli nie w Bogu podstawę dostateczną, jakiej szukamy? Istoty skończone niezdolne są nam jej dostarczyć; po za nimi jest tylko Bóg.

**25. Wada tej teorii.** Nie mamy zamiaru oczywiście zaprzeczać, że można przy pomocy różnych argumentów *a posteriori* dowieść istnienia Boga a następnie wykazać, że Bóg, Istota rozumna i nieskończona, winna koniecznie pojmować pratytypy dzieł, które stworzyła lub które może stworzyć.

*Po przeprowadzeniu tego dowodu* rozumiemy, że myśl filozofa podnosi się do wzniosłej koncepcyi, jaką się pieścił geniusz św. Augustyna, św. Bonawentury i Bossueta, a którą Pismo święte tłumaczy przez tę

energiczną i jędrną formułę: „Effudit sapientiam suam Deus super omnia opera sua,“ Wszechmocny wypełnił wszystkie swoje dzieła mądrością swoją.<sup>1)</sup> Filozofia, któraby nie doprowadziła do tego *syntetycznego pojęcia* rzeczy przez mądrość Stwórcy, byłaby niezupełna.

Ale sprawa, którą poruszamy w tej chwili, ma za przedmiot *analityczną* interpretację rzeczywistości.

Rzeczy możliwe wychodzą ze wszystkich stron po za rzeczywiste, przyznajemy to.

Otóż, czy prawdą jest, że ich własności prowadzą logicznie do koniecznego potwierdzenia istnienia Mądrości niestworzonej.

Oto pytanie.

Na to pytanie odpowiedź nasza jest negatywna.<sup>2)</sup>

**26. Prawdziwa teza scholastyczna o podstawie rzeczy możliwych.** *Przedmioty wyprowadzone z doświadczenia przez abstrakcję, zanalizowane przez myśl, są w porządku analitycznym ostateczną podstawą wystarczającą dla rzeczy możliwych i ich własności.*

*Teorya utrzymująca, że jedynie Bóg, prototyp konieczny i wieczny istot, jest podstawą wystarczającą rzeczy możliwych i ich własności, prowadzi logicznie do ontologizmu.*

---

1) *Eccli.* I, 10.

2) Kwestya ta należy także do teodycei, gdzie dyskutowaną jest pod mianem *augustyańskiego* albo *leibnizowskiego argumentu* istnienia Boga.

*Dowód pierwszej części tezy:* Rozpatrzmy rozmaite własności rzeczy możliwych i pokażmy w jaki sposób można zdać sobie z nich sprawę niezależnie od istnienia Boga.

1-o Przedewszystkiem rzeczy możliwe są niezależne od wszelkiego istnienia przypadkowego.

I nic dziwnego. Czyż to nie rola i nie dzieło abstrakcyi—chwycić rzeczy istniejące niezależnie od ich istnienia, niezależnie od wszystkich określeń konkretnych, które mu towarzyszą?

Istnienie myślącego podmiotu jest w porządku ontologicznym, warunkiem *sine qua non* procesu abstrakcyjnego, ale *przedmiot* oderwany nie zawiera w liczbie pierwiastków swoich istnienia umysłu, uprawiającego abstrakcyę. Cóż dziwnego przeto, iż rzeczy oderwane ukazują się nam w stanie esencji, obojętnych na istnienie lub nieistnienie jakiegokolwiek umysłu skończonego?

2-o Wytlumaczenie cech esencji należy *ex professo* do psychologii; ograniczymy się tu do podania tego, co dotyczy specjalnie naszej tezy.

Cecha najwybitniejsza rzeczy możliwych to ich *konieczność* np. kwarc jest możliwy, *koniecznie* możliwy.

Jak wytłumaczyć tę konieczność?

Rzeczy natury nie są konieczne; nasze myśli i ich zawartość również; można pojąć, że jedne i drugie zostaną unicestwione. Konieczność nie jest więc własnością czy to rzeczy, czy to esencji oderwanych, *jak takich*.

Trzeba, aby esencja oderwana została rozłożoną na elementy i aby te zostały porównane jedne z drugimi, aby wyłoniła się konieczność; esencjalnie koniecznymi są tylko *stosunki* pomiędzy cechami oderwanego typu przypuszczalnego i zanalizowanego.

Możliwość wewnętrzna typu wymaga dwóch warunków: pierwszego, aby typ został *dany*, t. j. zrealizowany i spostrzeżony w naturze albo pojęty umysłowo; drugiego, aby został rozłożony na swoje cechy ustrojowe i aby pomiędzy nimi istniała zgodność.

Drugi warunek jest zależnym od pierwszego: znieście pierwszy, a drugi zniknie.

Rozważmy jaki typ w formie abstrakcyjnej; rozwiniemy przed myślą cechy jego: tu oto typ kompletny, a tam cechy wyluszczone przez analizę i widzimy, że z jednej i drugiej strony zawartość jest identyczna.

Cechy typu dają się więc *zjednoczyć*, ponieważ w typie kompletnym są one zjednoczone, są więc one *możliwe razem, współmożliwe (compossibles)*, wedle szczęśliwego wyrażenia, jakim rozporządza język scholastyczny, *współdopuszczalne (compatibles.)*

I jak typ oderwany identycznym jest ze swemi cechami zjednoczonymi, tak też cechy, składające się na zawartość typu, dają się zjednoczyć i tworzą przez połączenie typ całkowity: zasada tożsamości.

Konieczność, która rządzi zasadą tożsamości, rządzi też zgodnością cech każdego z typów, zrealizowanych w naturze, lub też pojętych przez myśl; możliwości przeto zrealizowane lub pojęte są

*koniecznemi* z tego samego tytułu, co i zasada tożsamości.

Tak np. widzimy lub wyobrażamy sobie kwarc: substancja ta składa się z krzemu i tlenu (S i O<sup>2</sup>) i krystalizuje się według trzeciego systemu; mówimy więc: „niech sobie kwarc istnieje albo nie istnieje, kwarc jest możliwym, *koniecznie* możliwym.“

Wyrażając się w ten sposób, co chcemy powiedzieć?

Choćby wszystkie pokłady kwarcu zostały unicestwione na naszej ziemi, pozostanie niemniej prawdziwym, iż jesteśmy w stanie pojąć substancję, złożoną z jednego atomu krzemu i z dwóch atomów tlenu i krystalizującą się według porządku romboedrycznego. Faktycznie biorąc, ponieważ doświadczenie dało nam poznać kwarc, niewątpliwem jest, że *Kwarc* może być pojętym. Własności, zawarte w określeniu typu kwarcu, dadzą się pogodzić ze sobą; możemy pojąć substancję, złożoną z atomu krzemu i dwóch tlenu i krystalizującą się według trzeciego systemu; połączenie tych własności niezawiera żadnej sprzeczności.

Ta nieobecność sprzeczności stanowi *konieczną* *możliwość* typu. Przypuszczają ją w sposób oczywisty, że typ został dany, przynajmniej myślowo; stanowi więc ona *warunkową konieczność stosunków*.

Dobrze, powie ktoś, ale ten typ musi być dany koniecznie. Stąd zgodność cech jego jest bezwzględna.

Ten typ jest koniecznie dany? Skąd możemy wiedzieć o tem? Wiemy, iż on jest dany, ponieważ odnale-

ziliśmy go w doświadczeniu. Gdyby jednak nie znano z doświadczenia ani kwarcu, ani własności odnośnych składających go krzemu i tlenu, czy istnieje na świecie chemik, któryby śmiało oświadczyć *a priori*, że kwarc jest możliwy?

Z pewnością nie. Nie posiadamy w umyśle ani jednego typu, któryby nie pochodził z doświadczenia pośrednio czy bezpośrednio. Gdyby doświadczenie nie pouczało nas ani o typie, ani o jego pierwiastkach składowych, na czym oprzećbyśmy się mogli, aby oznajmić, iż jest on możliwy.

Przypuśćmy, że oponent nie podda się i powie: Nie tylko wtedy, gdyby wszystek kwarc unicestwiono w naturze, ale nawet, gdyby żaden umysł skończony nie myślał o nim, kwarc niemniej przeto pozostałby sam w sobie możliwy.

Przeczymy temu. Jeżeli ani w naturze kwarcu niema, ani umysłu, któryby o nim nie mógł myśleć, wtedy nie będzie ani prawdą ani fałszem to, że kwarc jest możliwy lub że jest niemożliwy.

*Chyba że przypuścimy, iż istnieje ponad naszym wszechświatem stworzonym i umysłami ograniczonymi, inteligencja nieskończona, znajdująca w esencji swojej podstawę dla wszelkiej możliwości. Ale przypuścić to, znaczy się, przypuścić to, o co właśnie w tym sporze chodzi.*

„Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum (posito quod existentia hujusmodi intellectus praecognosceretur). Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.“<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, *de Veritate*, q. I, a. 2.

A więc żadna esencja możliwa nie jest *absolutnie* konieczną. Jedynie rzeczą konieczną jest, że, gdy przyjąć istnienie, czy to w naturze, czy w myśli ludzkiej, danej esencji, tworzą się pomiędzy elementami, składającymi ją, konieczne stosunki tożsamości lub nietożsamości, słowem: — konieczność rzeczy możliwych jest *warunkową koniecznością stosunków*.

Podobnie ich niewzruszalność należy warunkowo do tychże samych stosunków.

Wreszcie rzeczy możliwe są powszechne i wieczne tylko w negatywnem znaczeniu: są one niezależne od wszelkich szczegółowych okoliczności materji czasu i przestrzeni.

3-p Jeden typ oderwany jest podstawą dla nieograniczonej liczby typów możliwych. W istocie, skoro jaka rzecz doświadczalna przedstawia się umysłowi w stanie oderwanym, wystarczy porównać ją przy pomocy refleksyi do typów indywidualnych, które są jej realizacją konkretną, aby zobaczyć, że daje się oną stosować do nich w sposób nieograniczony.

Już przez to samo, że typ oderwany nieprzewiązany jest do żadnego warunku materji, przestrzeni i czasu, daje się on stosować w jakichkolwiek warunkach materji, przestrzeni i czasu. Otóż, powiedzieć, że typ esencyalny daje się stosować w jakichkolwiek warunkach materji, czasu i miejsca, czy to nie znaczy, iż jest zawsze i wszędzie „*nieograniczenie możliwy*?

Dobrze, odpowiedzą nam, stosunki pomiędzy elementami analitycznymi jakiejś esencji abstrakcyjnej są wiecznymi jedynie w negatywnem znacze-



niu, ale czyż rzeczywistość obiektywna, reprezentowana przez oderwaną esencję, nie jest *pozytywnie* niezależna od czasu?

Odpowiemy: ciągle to samo pomieszanie pojęć.

Rzeczywistość obiektywna, reprezentowana przez esencję oderwaną, zaczerpniętą jest z doświadczenia, to jest, od rzeczy zmysłowych, których istnienie jest najwidoczniej *czasowem*.

Jeżeli istnieje jaka Istota boska, pozytywnie wieczna, i gdybyśmy mieli intuicję typów możliwych, jaką Ona mieć powinna, spostrzegalibyśmy w takim razie rzeczy możliwe *pozytywnie* wieczne. Ale czy istnieje Istota pozytywnie wieczna?

Faktem jest, że, jeżeli istnieje — istnienie to jest właśnie przedmiotem niniejszych debatów — my nie jesteśmy wtajemniczeni w nieskończoną wiedzę, jaką posiada ona o rzeczach możliwych wiecznych.

Wieczność rzeczy możliwych może więc być dla nas jedynie *negatywną* i *hypotetyczną*.

4-o Wiem dobrze, iż te poziome wnioski nas rażą. Od dzieciństwa nasza zdolność abstrakcyjna ćwiczy się na danych doświadczalnych. W ten sposób spoufaliliśmy się ze światem typów oderwanych, które sami stwarzaliśmy; *wydają się* nam one modelami *przedistniejącymi* w stosunku do rzeczy i do naszych pierwszych myśli; tworzą one jakby zapas orzeczeń, które posiadamy wszyscy i które stosujemy do przedmiotów, podpadających pod nasze bieżące doświadczenie; stosunki konieczne, powszechne, wieczne, wynikające ze zbliżenia tych typów oderwanych z ich pierwiastkami esencjonalnymi, *wydają się* nam wiecznym systemem zasad i wyników, posiadającym

władzę prawodawczą, której świat stworzony musi się poddać i której posłusznymi muszą być w sposób fatalny w każdym momencie czasu rzeczy konkretne i umysły rozumujące.

Otóż praistnienie wieczne tych typów głównych, które Platon nazywał światem rozumnym, *κόπος νοητός*, władza prawodawcza i wieczna naszych stosunków, to tylko złudzenie optyki myślowej.

Te esencje oderwane są naszym dziełem, również jak zasady na nich oparte.

Skoro wstąpimy w granice spekulacji, dokąd nawet nieuk dostaje się chwilami, a gdzie metafizyk obiera sobie stałą siedzibę, typy oderwane i ich praca konieczne wyprzedzają nas tam już; są one tam niejako na szczycie duszy, oświecając wszystkie nasze usiłowania, jak słońce oświeca nasze życie fizyczne i kieruje wszystkimi naszymi ruchami.

Ale myśl spekulacyjna — zbyt często się o tem zapomina — następuje dopiero po pierwszym samorodnym działaniu umysłu, po pierwszym samorzutnym rozwoju naszego poznania.

Otóż, geneza idei (idéogénie) dowodzi, że pierwsza czynność umysłu przypuszcza dwie tylko rzeczy; ze strony rzeczywistości: rzeczy zmysłowe, przypadkowe, zmienne, czasowe; ze strony myślącego podmiotu: zdolność wyprowadzania z tych danych zmysłowych typów wyzwolonych z pod ograniczeń konkretności, czasu i przestrzeni, i zdolność operowania temi typami oderwanymi, prowadzącego do uogólnienia w myśli i wydobycia z zestawienia pierwiastków ustrojowych związków koniecznych, niewzruszonych, wiecznych.

Zarzucać nam może, iż nie pamiętamy wcale formowania się tych „wiecznych typów“, tych „norm wyższych,“ które oświecają nam dziś naszą rzeczywistość i kierują naszymi sądami.

W istocie, powstawanie typów oderwanych, wy-  
myka się dziś pod naszej pamięci, ale psychologia zda-  
je sprawę z tego faktu. Czynności bezpośrednio albo  
samorzutne, wskutek ich napięcia, szybkości i łatwo-  
ści, z jaką są dokonywane, usuwają się w znacznej  
części z pod świadomości w czasie ich trwania i z tego  
powodu nie zostawiają i nie mogą zostawiać śladów,  
świadczących o ich pochodzeniu.<sup>1)</sup>

Jesteśmy więc skłonni do wyobrażanie sobie, iż  
te typy oderwane nie są naszym dziełem, że istnieją  
w nas lub raczej nad nami, od nas niezależnie, i stąd  
można zrozumieć iluzję psychologiczną, która po-  
dyktowała Platonowi słowa: „Jeżeli ktokolwiek mi  
powie, że tem, co czyni rzecz piękną, jest żywość jej  
kolorów lub proporcya jej części, i inne tym podobne,  
pominę wszystkie te dowodzenia, które mnie tylko wi-  
klają i odpowiem poprostu: piękną ją czyni jedy-  
nie obecność w niej piękna, jej udział w pięknie, w ja-  
kikolwiek sposób udział ten ma miejsce; po nad to nic  
nie poręczam; poręczam tylko, że wszystkie rzeczy  
piękne są pięknymi przez obecność samego piękna,  
τὸ καλὸν τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ. Trzymając się tej zasa-  
dy, nie sądzę, abym mógł się omylić i jestem przeko-  
nany, że mogę odpowiedzieć z całą pewnością, iż pię-  
kne rzeczy są pięknymi przez obecność piękna, i że  
rzeczy wielkie lub małe są wielkimi lub małymi

---

<sup>1)</sup> Rozwiniemy tę ważną uwagę w *Kryteriologii specjalnej*.

z racji wielkości lub małości, w jakich one biorą udział.“<sup>1)</sup>)

Doktryna św. Augustyna o niezmiennych regulach liczb, o nienaruszalnych zasadach mądrości, ogólniej—o prawdzie, natchnioną jest wyraźnie przez idealizm platoński.

Wyprowadźmy *wniosek* z tej pierwszej części naszych badań. Rzeczy możliwe i ich cechy znajdują wytlumaczenie *dostateczne* w rzeczach doświadczenia, pod warunkiem, iż przyznamy umysłowi ludzkiemu zdolność ich pojmowania oderwanego i zdolność operowania nad typami oderwanymi w celu analizy ich, upowszechnienia, ustanowienia, jako norm rzeczy i sądów naszych.

Dowód drugiej części tezy: *Teorya utrzymująca, że Bóg, wieczny i konieczny prototyp istot, jest jedyną podstawą wystarczającą rzeczy możliwych i ich własności, prowadzi logicznie do ontologizmu.*

Wiemy już z poprzedniego, iż nie *jest koniecznem* uciekać się do pojęcia Boga, jako prototypu istot wiecznych, aby wytłumaczyć rzeczy możliwe i ich własności.

---

<sup>1)</sup> *Phedon*. Tłum. E. Saisset. str. 91. Zob. Mercier. *Kryteryologia*. „Natura realna rzeczy, piszę Lotze, jest w istnieniu pierwszym i jedynym elementem; co się tyczy praw koniecznych, są one symbolami tej natury, powtórzeniami drugorzędnymi jej pierwotnego sposobu bycia i działania, i jedynie dla naszego poznania przedstawiają się one wzorami przedistniejącymi, naśladowanymi przez rzeczy.“ *Lotze, Metalizyka*, roz. IV.

Dodajmy w tej drugiej części tezy, że *nie sposób* utrzymywać to idealistyczne tłumaczenie bez popadnięcia w ontologizm.

W istocie, aby uchwycić stosunek podobieństwa, trzeba uchwycić dwa terminy stosunku.

Aby uchwycić stosunek podobieństwa istot stworzonych lub stwarzalnych z ich prototypem boskim i wykazać w konsekwencji, że ten zdaje sprawę z cech tamtych, należałoby widzieć i istoty stworzone lub stwarzalne, i ich prototyp.

Tymczasem prototypu boskiego nie widzimy; jedynie ontologisci utrzymują, że posiadamy jego intuicyę.

Ztąd podobieństwo tych istot z prototypem uchodzi nam, i prototyp ten nie może wytłumaczyć cech esencji skończonych.

Duns Scot spostrzega to doskonale: „Conformitas rerum ad exemplar increatum non potest intelligi nisi illo exemplari cognito, quia relatio non est cognoscibilis nisi cognito extremo; ergo falsum est exemplar aeternum esse rationem cognoscendi.“<sup>1)</sup>

Przypuśćmy na chwilę, że wewnętrzna konieczność rzeczy możliwych nie jest całkowicie hypotetyczną koniecznością stosunków, lecz czemś *absolutnem*.

Własność absolutną posiadać może tylko przedmiot absolutny.

Otóż żadna istota skończona nie jest absolutną

---

<sup>1)</sup> Duns Scot. I *Sent.* Dist. III. q. IV.

Bóg przeto jest subjektem, który posiada konieczność rzeczy możliwych.

Ale wtedy ktokolwiek widzi konieczność rzeczy możliwych, widzi ją w jej tożsamości z Istotą konieczną.

Ontologizm więc musi wypływać logicznie z idealizmu.

Tak samo ta możliwość *pozytywna*, którą przypisują rzeczom możliwym niezależnie od istnień przypadkowych, naszych umysłów i naszych pojęć oderwanych, przypuszcza istnienie jakiegoś subjektu.

Jakim jest ten subjekt?

Jeżeli nie jest nim, ani coś doświadczalnego, ani coś myślowego, to może być tylko Bóg?

Raz jeszcze, teoria prowadzi logicznie do ontologizmu.<sup>1)</sup>

Ztąd *konkluzja ogólna tezy*: Podstawa wystarczająca rzeczy możliwych i ich cech znajduje się w tychże samych rzeczach, o ile stanowią one przedmiot naszej oderwanej myśli.

Błędem jest i nielogicznością utrzymywać, że w porządku analitycznym, podstawa ta może znajdować się jedynie w Bogu, Istocie Koniecznej, mądrości niestworzonej.

**27. Zwrot syntetyczny od esencji boskiej do rzeczy możliwych.** Jakkolwiek esencje rzeczy doświadczalnych, rozważane w ich formie abstrak-

---

<sup>1)</sup> Rozebraliśmy teorię egzemplaryzmu i kryteryologicznego punktu widzenia, tu pomijamy ten punkt widzenia Kryteryologia nr. 92 i 93.

cyjnej, stanowią podstawą dostateczną i konieczną dla rzeczy możliwych i ich własności, w każdym jednak razie, przy badaniu syntetycznym, które scholastycy nazywają *regresywnem*, słusznem jest i nieodzownem powiązać rezultaty analizy z esencją boską i jej niezbędnem wzorowaniu się na niej.

W istocie, skorośmy zdołali sposobem analitycznym dowieść, że Bóg istnieje i że On powinien być przyczyną wzorującą (*cause exemplaire*) wszystkich dzieł swoich, nie da się zaprzeczyć, że wewnętrzna możliwość rzeczy występuje wskutek tego w nowem świetle.

Nie należy jednak przesadzać znaczenia tego oświecenia.

Gdybyśmy znali esencję boską samą w sobie tak dobrze, jak Bóg ją zna, z pewnością odnaleźlibyśmy w niej właściwe ujęcie syntetyczne porządku powszechnego; na to jednak musielibyśmy posiadać intuicję Nieskończonego. Nasze poznanie istoty boskiej, negatywne i operujące analogiami,<sup>1)</sup> może nam bardzo uiedokładnie tylko dopomódz do lepszego zrozumienia, drogą kontrastów, własności rzeczy możliwych i skończonych; jesteśmy zmuszeni poprzestać na niejasnem przeczuwaniu stosunków z konieczności ciemnych pomiędzy analogiem głównym a analogami pochodnemi.

**28. Dodatki do teorii o podstawie rzeczy możliwych.** Rzeczy nie dlatego są wewnętrznie mo-

---

<sup>1)</sup> Patrz D. Mercier, *Psychologia* nr. 180.

żliwe, że są zrozumiałe, lecz, przeciwnie, są zrozumiałe dlatego, iż są wewnątrznie możliwe.

Abyśmy mogli myśleć, potrzebnym jest nam przedmiot myśli; myśl bez przedmiotu nie da się pojąć.

Otóż, skoro pewien przedmiot jest pomyślany i zanalizowany w umyśle, zgodność cech jego skłania nas do powiedzenia, iż jest on wewnątrznie możliwy; stąd jest on zrozumiały; przeciwnie, cechy niezgodne ze sobą są, jako całość, niezrozumiałe. Umysł ludzki jest niezdolny do myślenia o przedmiocie, utworzonym z cech sprzecznych.

Pojmuję istotę żyjącą; pojmuję istotę nieżyjącą; ale jest dla mnie fizyczną niemożliwością utworzenie sobie pojęcia o „żyjącej istocie nieżyjącej.“

*Ztąd wewnętrzna możliwość istot jest logicznie wcześniejszą od ich zrozumiałości.*

*Także i wewnętrzna niemożliwość danej istoty jest logicznie wcześniejszą od jej niezrozumiałości.*

Możliwość *zewnątrzna*<sup>1)</sup> pewnej istoty jest to możność jej istnienia, jej produkcyjność.

Istnienie jest aktualizacją esencji: „esse est id quo aliquid est; esse est ultimus actus.“ Istnienie przypuszcza więc pewną esencję, która otrzymuje akt istnienia.

Ztąd zewnętrzna możliwość istoty lub możność istnienia przypuszcza logicznie uprzednią możliwość

---

<sup>1)</sup> Mówimy tu wyłącznie o zewnętrznej możliwości istot skończonych. W Teodycei wykazemy pod jakimi warunkami i w jakim znaczeniu te pojęcie o wewnętrznej i zewnętrznej możliwości stosują się do istoty nieskończonej.



wewnętrzna typu esencjalnego, zdolnego do istnienia.

Także i niemożliwość powstania istot, czyli ich zewnętrzna niemożliwość, jest logicznie późniejszą od ich wewnętrznej niemożliwości.

W rezultacie, zrozumiałość i zewnętrzna możliwość istot następują w porządku logicznym dopiero po ich możliwości wewnętrznej.

**29. Woluntarystyczna teoria podstawy ostatecznej rzeczy możliwych.** Descartes stworzył niezmiernie śmiałą teorię ostatecznej podstawy istot możliwych. Jeżeli dobrze go pojmujemy, oto bieg jego myśli w tym względzie:

Bóg jest Panem najwyższym: nic nie zdoła ograniczyć jego wszechpotęgi, nic nie może pohamować jego absolutnej wolności.

Otóż, jeżeli się przypuści, że przed aktem woli, który zdecydował o stworzeniu, cokolwiek przedstawiało się myśli Stwórcy, jako złe lub dobre, jako lepsze lub gorsze, akt stworzenia nie byłby wtedy absolutnie wolnym. Albowiem w wypadku tym, Bóg nie mógłby uczynić tego, co byłoby złem, i na odwrót byłby zmuszonym uczynić coś, co byłoby lepszym.

A więc wcześniej od woli boskiej niema ani złego ani dobrego, ani porządku, ani zamieszania; „niema, powiada wyraźnie Descartes, ani porządku, ani prawa, ani zasady dobra i prawdy, któreby nie zależały od woli Boga.“

Zarzuty, jakie można uczynić temu pogładowi, rzucają się w oczy.

Czyż można pojąć, że to, co nazywamy porządkiem lub zamieszaniami, dobrem albo złem, prawdą albo fałszem, narzuca się wyborowi boskiemu z jednakową obojętnością? Czy można uwierzyć w to, że Bóg mógłby uczynić, na przykład „istoty, które byłyby niezależne od niego, i promienie jednego koła, któreby były nierówne sobie, i to, aby dwa razy cztery nie czyniło osiem.“ i t. d.

Na zarzut ten Descartes daje wiele odpowiedzi:

Przyznaję, mówi naprzód, że zdania te są niezrozumiałe, ale cóż to znaczy, skoro skądinąd wiemy, iż nie istnieje nic niezależnego od woli boskiej.

Co więcej, dodaje, sama ta niezrozumiałość jest tylko względną, dotyczy tylko umysłu ludzkiego i może być dziełem Boga. „Łatwym było dla Boga urządzić pewne rzeczy w taki sposób, aby człowiek nie mógł pojąć, iżby urządzone one być mogły inaczej, jak są.“

Ale czyż dla Boga niema nic koniecznego? Czy wolność boska wyzwoloną jest z pod wszelkiego prawa?

Tak, wolność boska jest absolutna. „Choćby i Bóg chciał, aby pewne prawdy były koniecznymi, nie znaczy to, aby był zniewolonym koniecznie chcieć mieć je takimi; co innego jest bowiem chcieć, aby one były koniecznymi zjawiskami, a co innego chcieć *koniecznie*, t. j. być zniewolonym chcieć.

Lecz wreszcie powiedzą, wola boska nie jest samowolną; powinna być ona kierowaną przez pewną myśl, a stąd skrępowaną jest przez wymagania prawdy.

Nie, odpowiada Descartes: „W Bogu, chcieć i wiedzieć to jedno. Bóg zna jakąś rzecz, ponieważ jej chce, i z tego powodu tylko jej chce, ponieważ ona jest prawdziwa.“ Nie powinniśmy przyjmować żadnej wyższości lub pierwszeństwa pomiędzy umysłem Boga a jego wolą; albowiem pojęcie, jakie mamy o Bogu, uczy nas, że jest w Nim tylko działanie nawskroś proste i czyste.“

Oto zresztą dosłowny wykład teorii Descartesa:

„Skoro się rozważa bacznie bezmierność Boga, spostrzega się wyraźnie, iż jest niemożliwym, aby istniało coś, coby nie zależało od niego; stosuje się to nie tylko do tego, co istnieje, lecz do porządku, prawa, zasady dobra i prawdy, inaczej, jak mówiłem poprzednio, nie byłyby swobodnym przy stwarzaniu rzeczy, które stworzył. Albowiem, gdyby jakikolwiek wzgląd na jakieś dobro poprzedzał jego postanowienie, skłoniłyby go one niewątpliwie do stworzenia tego, co byłoby lepszem: tymczasem przeciwnie, rzeczy to przez niego stworzone dlatego są dobre, że Bóg postanowił je stworzyć, to znaczy, że zasadą ich dobroci jest to, iż on chciał je tak stworzyć. I niema potrzeby pytać, w jaki przyczynowy sposób to dobro, i wszystkie inne prawdy, tak matematyczne jak metafizyczne, zależą od Boga; ponieważ rodzaje przyczyn ustalone zostały przez tych, którzy, być może, nie myśleli wcale o tego rodzaju przyczynowości, nie byłoby więc nic dziwnego, gdyby temu rodzajowi nie nadali nazwy żadnej; jednak dali mu nazwę pewną, nazywać bowiem można tę przyczynę sprawczą; w ten sam sposób, jak wolę króla uważać można za przyczynę sprawczą prawa, jakkolwiek prawo samo nie jest istotą naturalną, lecz, jak się mówi w szkole, istotą mo-

ralną. Próżną też rzeczą byłoby pytać, w jaki sposób Bóg mógłby uczynić, na całą wieczność, aby dwa razy cztery nie stanowiło ośmiu, i t. p., bo przyznaję, że tego zrozumieć nie możemy; ale, ponieważ z drugiej strony pojmuję doskonale, że nie może istnieć nic, w żadnym rodzaju, co by nie zależało od Boga, i że bardzo mu było łatwo urządzić pewne rzeczy tak, aby ludzie nie mogli zrozumieć, iż te rzeczy mogłyby być urządzone inaczej, jak są, byłoby więc przeciwnem rozumowi wątpić o rzeczach, które rozumiemy bardzo dobrze, z powodu kilku innych, których nie rozumiemy i które zrozumieć nie jest naszym przeznaczeniem. A więc nie należy „myśleć, iż prawdy wieczne zależą od umysłu ludzkiego albo od istnienia rzeczy“, lecz tylko od woli Boga, który, jako najwyższy prawodawca, ustanowił je i ustalił na całą wieczność.“<sup>1)</sup>

W jednym z listów swoich francuski filozof od-piera zarzuty, na jakie jego teoria się naraża nieu-chronnie. Należy przytoczyć w całości tę stronicę pełną znaczenia.

„Co się tyczy trudności pojęcia, w jaki sposób Bóg miał moc i swobodę sprawić, aby nie było prawdą, iż suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, lub iż w ogóle sprzeczności nie mogą współistnieć, można ją łatwo usunąć, zważywszy, że moc Boga nie może mieć żadnych granic; następnie zaś, zważywszy, iż umysł nasz jest skończony i stworzony w taki sposób, iż może pojąć jako możliwe te rzeczy tylko, które Bóg pragnął mieć prawdziwie możliwemi, ale nie w ten sposób, aby pojąć także jako możliwe *te rzeczy, które Bóg mógł był uczynić możliwemi, lecz które*

---

<sup>1)</sup> *Oeuvres de Descartes*, éd. V. Cousin. T. II. str. 353.

wolał być uczynić niemożliwemi. Pierwsze rozważanie daje nam poznać, że Bóg nie mógł zostać zniewolonym do uczynienia, by prawdą było, że sprzeczności nie mogą współistnieć, i że stąd wypływa, iż mógł uczynić przeciwnie; następnie drugie rozważanie zapewnia nas, że choć prawdą jest to, *nie powinniśmy starać się tej prawdy zrozumieć*, ponieważ z natury swej nie jesteśmy do tego zdolni. I wreszcie, stąd, że Bóg chciał, aby kilka prawd było koniecznemi, nie wypływa, aby chciał tego w sposób konieczny; albowiem *całkiem to inna rzecz chcieć, aby były one koniecznemi, a co innego być zniewolonym do chcenia tego*. Przyznaję chętnie, iż są sprzeczności tak oczywiste, że nie możemy przedstawić ich sobie w umyśle, nie uważając ich jednocześnie za całkowicie niemożliwe. jak ta naprzykład: „iż Bóg mógłby uczynić istoty, które byłyby całkowicie od niego niezależne,“ ale my nie potrzebujemy ich sobie przedstawiać, aby poznać bezmiar jego potęgi, *ani też przyjmować jakąkolwiek wyższość lub pierwszeństwo pomiędzy jego umysłem a jego wolą; gdyż pojęcie, jakie mamy o Bogu, uczy nas, że w nim istnieje tylko proste i czyste działanie.*“<sup>1)</sup>

Pewien filozof szwajcarski, Karol Secrétan, przyjął bez wahania zasadę Descartesa: „Bóg jest absolutną wolnością“ i uczynił z niej podstawę całego systemu filozofii: *Filozofia wolności*.

„Istota rzeczywista, istota prawdziwa, mówi Secrétan, istnieje sama przez się, jest ona przyczyną swojego istnienia, jest ona przyczyną swojego własnego prawa, sama określa sposób, w ja-

---

<sup>1)</sup> Tamże. T. IX, str. 170. Podkreślenia tekstu należą do nas.

ki powstaje. Istota, istniejąca sama przez się, otrzymuje wolność swoją tylko od siebie czyli sama jej sobie udziela. Będąc substancją, nadaje sobie byt. Będąc absolutem, nadaje sobie wolność. Istota nie-  
uwarunkowana jest przyczyną własnej swojej wolności. Wolna nawet względem wolności samej, jest ona tem wszystkim, czem chce być, ponieważ chce tem być... *Jestem tem, czem chce*, oto jest formuła nieuwarunkowanego, jedyna jaka istnieje.<sup>1)</sup>

Postawiwszy tę metafizyczną zasadę, filozof z Lozanny ciągnie dalej:

„Bóg jest bezwzględną wolnością. Dla wolności bezwzględnej wszystko jest możliwe, nawet przeciwieństwa. Przeciwieństwa! wydaje się to niewzruszonym murem, który zmusza nas do cofnięcia się, porzucenia idei, którąśmy dotychczas rozwijali. Wolność nie może rozciągać się aż do sprawienia, aby dana rzecz była i nie była jednocześnie; poddaną więc jest ona pod pewne prawo, mianowicie pod prawo rozumu. Zarzut ten na razie wydaje się nie do odparcia; ale to tylko pozór; baczniejsza rozważa go obali.

„Wolność absolutna nie jest poddana rozumowi, ona jest zasadą rozumu. Bóg jest twórcą naszego rozumu; to my, a nie on podlegamy rozumowi.

---

<sup>1)</sup> Ch, Secrétan. La philosophie de la liberté. Lekcja 1 str. 13 i 17.

Pewien współczesny teolog katolicki, dr. Schell z Wurzburga, wypowiedział myśli podobne do idei Secrétana. Pisze on między innymi te dziwne słowa: *Konieczność przyjęcia przyczyny pierwszej wywołuje pojęcie istoty, która sama siebie stwarza.*“ Schell. Katholische Dogmatik. 1, ss. 268, 277. Paderborn, 1889.

„Oczywiście nie będziemy usiłowali sobie wyobrazić, że Bóg czegoś chce i nie chce zarazem, przez ten sam akt i z tego samego punktu widzenia podobna wola neutralizowałaby sama siebie i niszczyła. Skoro przyznajemy, że Bóg chciał czegośkolwiek, mamy prawo przyjąć za prawdziwe wszystko to, co jest zawarte w pojęciu tej jego woli. Możemy skonstatować przez czystą analizę, opartą na zasadach, obowiązujących myśl, co taki akt zawiera, i przyjąć na wiary tych zasad to, co analiza nam w nim odkryje. Jest więc zawsze konieczność, ale konieczność, pochodząca od wolności. Ta konieczność nie jest czem innym, jak rzeczywistością, przedmiotem naszego twierdzenia. Jest to *dla nas* konieczność myślenia tego, co myślimy; nie jest ona wcale koniecznością dla Boga, nie jest ono prawem, narzuconem Bogu. W istocie, jeżeli nie możemy pojąć przeciwieństw w oderwanem, rozumiemy je doskonale w konkretnem, do tego stopnia, że konkretne istnieje tylko przez przeciwieństwa. Przyznać więc trzeba, iż Bóg może chcieć przeciwności, skoro przypisujemy mu początek konkretnej rzeczywistości.“<sup>1)</sup>)

### 30. Ogólna krytyka teorii woluntarystycznej.

1-o Wyżej wyłożona teoria nie zdaje sprawy z charakteru konieczności, jaką porządek metafizyczny już to spekulatywny, już to moralny, odsłania przed świadomością.

Bez wątpienia jesteśmy w konieczności myślenia, że dwa razy dwa czyni cztery; buntować się przeciwko Bogu wydaje się nam rzeczą złą, absolutnie złą, bez względu na to, w jakich warunkach stworze-

---

<sup>1)</sup> Tamże: *L'idée. Lekeya XVII*. Patrz. *Recherches de la méthode*, mianowicie rozdz. III i IV: *La philosophie.—La conscience morale*.

nie może być postawione. Są to fakty świadomości, których dostatecznej podstawy powinna szukać filozofia.

Otóż, skąd świadomość otrzymuje poczucie tej konieczności?

Z woli boskiej, odpowiadają.

Teorya wymaga w istocie takiej odpowiedzi. Ale jak zrozumieć, że wola, która nie jest wewnętrznie konieczną, stanowi zasadę porządku rzeczy, objawiającego się nam w charakterze konieczności? W jaki sposób pewna przyczyna obojętna *ad utrumlibet* może mieć skutek określony *ad unum*?

Byłoby sprzecznością utrzymywać, iż tak być może.

A skoro woluntaryści nie zaprzeczają, że w porządku, ustanowionym przez wolę boską, zasada sprzeczności włada ludzkim rozumem, nie mogą uniknąć zarzutu sprzeczności, jaki im stawiamy.

2-o Jestto również sprzeczność twierdzić wraz z Descartesem, że pewna Istota konieczna,—to jest, pewna Istota, która jest koniecznie tem, czem jest,—mogłaby być naśladowaną na przeciwne sobie sposoby.

Widoczne jest, że skoro mówimy o jakiej istocie, iż jest naśladowalną, chcemy powiedzieć, że *taka, jaką jest, jest ona naśladowalną i jedynie taką, jaką jest.*

Otóż Bóg jest z konieczności takim, jakim jest.

Więc Bóg jest koniecznie naśladowalny takim, jak jest, i jedynie takim, jak jest.

Postacie naśladowalności Istoty boskiej nazywają się możliwościami.



Stąd wynika że istnieje jeden tylko porządek możliwości, a kto przyjmuje konieczność Istoty boskiej, dopuszcza się absurdu, usiłując pojąć rozmaite porządki możliwości, przeciwne jeden drugiemu.

3-o Nadto, nie szukając w Bogu ostatecznej podstawy ontologicznej dla możliwości istot, widzieliśmy, że esencje, rozpatrywane same w sobie, są konieczne tem, czem są: skoro poddane są pod analizę myśli, wyjawiają się pomiędzy ich pierwiastkami konstytucyjnymi stosunki konieczne.

Cztery a cztery czynią koniecznie osiem: widzimy konieczność tego stosunku niezależnie od konieczności Istoty boskiej. Dlaczego cztery a cztery czynią koniecznie osiem? Ponieważ dwie te części połączone: „cztery i cztery“ są tą samą rzeczą, co całość „osiem.“ Przeczyć stosunkowi: „cztery a cztery czynią osiem“ jest to przeczyć zasadzie tożsamości: „to, co jest, jest.“

I jeżeli później zapytamy, dlaczego rzecz jakaś jest identyczna sama z sobą; dlaczego nie może ona być zarazem tem, czem jest i przeczeniem tego, czem jest, należy odpowiedzieć wraz z Arystotelesem, iż podobna kwestya nie ma żadnego sensu. „Quaerere quare homo est homo, nihil est quaerere“, mówi Arystoteles. Pytać, dlaczego człowiek jest człowiekiem, w gruncie rzeczy jest to pytać o nic, albowiem jedyną zasadą, dla której człowiek jest człowiekiem, jest ta zasada ogólna, iż jakaś rzecz jest tem, czem jest; usiłować przeczyć lub twierdzić, iż to, co jest, jest, to znaczy znosić czynność myśli.

**31. Krytyka kartezyańskiego punktu widzenia.**  
Woluntarystycznej metafizyce Kartezjusza brakuje

podstawy; próba tłumaczenia, którą przedsięwziął filozof francuski, opiera się na dwuznaczności.

Wszepochotęga zwierzchnicza Boga polega na zdolności stwarzania z absolutną niezależnością wszystkiego tego, co jest stwarzalne, to jest, wszystkiego, co się przedstawia myśli Bożej jako wewnętrznie możliwe, a woli Bożej jako wewnętrznie dobre, lecz nie pociąga ona za sobą zdolności uczynienie możliwym tego, co jest niemożliwe, ani też dobrem tego, co jest złe.

Wolno filozofowi powstrzymać się od wszelkiej spekulacji nad życiem boskiem pod pretekstem, że Istota boska niedostępną jest dla bezpośredniej kontemplacji. Ale z chwilą, gdy rozważamy istotę i doskonałość Boże, prawa ideologii rządzić zaczynają naszymi poszukiwaniami. Boga poznawać możemy tylko przez analogie z istotami przypadkowymi i skończonymi, a stąd istoty i prawa świata skończonego z konieczności służyć nam muszą za termin porównania.

Otóż, pomiędzy realnościami skończonymi istnieje esencjalne podporządkowanie możliwości zewnętrznej—zrozumiałości, a tej ostatniej znowu—możliwości wewnętrznej. Możliwość zaś wewnętrzna podporządkowaną jest typowi esencjalnemu, który przypuszcza myśl.

Stąd, *a pari*, należy przyjąć, że w Bogu wola wszechpotężna, przyczyna pierwsza, powszechna istnień, pozostaje pod kierunkiem wszechwiedzy boskiej, i uznać, że ta ma za przedmiot esencję boską i typy esencjalne, których podstawę możliwości stanowi nadsładowalność konieczna Istoty boskiej.

Inaprawdę szuka wyjścia filozof francuski w tem, że „w Bogu chcieć i wiedzieć to jedno; zasadą, dla której

Bóg zna jakąś rzecz, jest to, że chce jej on“. „Ex hoc ipso quod Deus aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera.“

Naprzód, odpowiadamy, można zdanie odwrócić i rzec: „W Bogu chcieć i znać—to jedno; zasadą, dla której Bóg chce jakiejś rzeczy, jest to, iż ją zna; jego inteligencya jest najwyższą podstawą dobra: Ex hoc ipso quod aliquid cognoscit, ideo vult, et ideo tantum talis res est bona.“

Oba zdania są jednakowo wadliwe.

Z pewnością, chcieć i znać są w Bogu jednym i tem samym. Ale ta rzecz jedyna nie jest, formalnie biorąc, ani inteligencyą, ani wolą. Jest ona w rzeczywistości wyższą nad inteligencyę i wolę, substancją wyższą nad wszystkie substancye, o jakich mamy pojęcie, *ὑπερρουσία*, *super-substantia*, jak ją chętnie nazywają Ojcowie Kościoła i Doktorowie Szkoły. Ale ta substancya transcendentna, w swojej treści absolutnej, wymyka się z pod naszych intuicji. Stąd albo trzeba poprzestać na uznaniu jej istnienia i nie starać się zrozumieć, czem jest, albo też trzeba ją traktować według tego, co wiemy przez doświadczenie bezpośrednie o życiu stworzonym.

Jak w stworzeniu wola nie może być utożsamiana z umysłem, ani wola i umysł z istotą, która je posiada, tak i to, co pojmujemy jako wolę w Bogu, nie da się utożsamiać z tem, co pojmujemy w Nim jako stronę umysłową w formie inteligencyi, a z kolei inteligencya i wola nie mogą być bezkarnie pomieszane przez nas z samą Istotą boską.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Franciszek Bouillier przypisuje zbyt wielką wagę, naszym zdaniem, do sądu Descartesa, iż w Istocie absolutnie niezłożonej

**32. Krytyka punktu widzenia Secrétana.** „Absolut jest przyczyną swojego istnienia, przyczyną własnego swego prawa, on sam określa sposób, w jaki się objawia.“

Te słowa filozofa szwajcarskiego zawierają pełną sprzeczność, na którą ledwie że potrzeba wskazywać.

„Być przyczyną własnego istnienia.“ „Stwarzać samego siebie.“ Ależ, aby być przyczyną, potrzeba istnieć. Istota, która byłaby przyczyną swojego istnienia, powinna już istnieć, by wywołać swoje istnienie!

Istota, która przypuszczalnie ma się objawić, nie istnieje, ponieważ ma być dopiero stworzoną.

---

niema różnicy pomiędzy inteligencją a wolą. W 3-iem wydaniu swojej „Historji filozofii kartezyańskiej“ pisze on: „Tak więc, sięgając do głębi doktryny Descartesa o wolności Boga, widzimy, że nie wyzwala on jej od wszelkiego prawidła i podstaw, ponieważ utożsamia on w niej wolę i poznanie i nie oddziela ich od esencji samej.“ I dodaje w uwadze: „Sądzimy, iż w ten sposób zmienić należy po uważnem badaniu sąd nasz poprzedni o sposobie, w jaki Descartes pojmuje wolność Boga.“ T. I, str. 98 i nast.

Nie możemy podzielać optymistycznej interpretacji Fr. Bouillier'a.

Rozumiemy to, iż Descartes usiłuje pogodzić wolność z niewzruszalnością boską, której zaprzeczyć wydaje mu się rzeczą niemożliwą; ale jego sposób pogodzenia jest najwyraźniej bezskuteczny. Jeżeli wola jest źródłem autonomicznem rzeczy możliwych, niewzruszalność porządku metafizycznego i moralnego zagrożoną jest nieuchronnie. Na nic nie przyda się twierdzić z Descartesem, że wola boska jest niewzruszoną; nie nie upoważnia do twierdzenia, iż jest taką.

Nie mniej jednak istnieje, ponieważ zdolną jest działać w sposób twórczy.

Sprzeczność rzuca się w oczy.<sup>1)</sup>

Powróćmy do πρώτης οὐσίας przedmiotu głównego Ontologii.

## § 6.

### *Szczegółowa analiza substancji pierwszej.*

**33. Porządek kwestyi, któremi się zajmować będziemy.** Pierwszy rozbiór powierzchowny bytu istniejącego sam przez się, który podpada pod nasze doświadczenie i stanowi główny przedmiot metafizycznych spekulacji, rozróżnić nam daje akt istnienia, przez który esencja urzeczywistnia się, i esencję, którą byt czyni aktualną.

---

<sup>1)</sup> Secrétan pragnąłby filozofię swoją osłonić powagą Dunska Scota, i liczni komentatorowie Doktora Subtelnego. (Patrz. Płuzzański. *Essai sur la Philosophie de Duns Scot*, roz. IV.) dostarczają mu teorii, które, co najmniej, są przyehylne woluntaryzmowi, jeżeli nawet nie prowadzą wprost do niego koniecznie.

Sądzimy, iż jest to omyłka. Duns Scot nie uczy, że dobro rzeczy ma swe źródło w wolnej woli Boga.

Przeciwnie, mówi on wyraźnie, że przed wszelkim aktem woli Bożej rzeczy przez naturę swoją są takimi, że trzeba ich pragnąć (*bonnes à vouloir*), „*volibilia ex natura sua*.”

Oryginalność jego teorii woli tkwi w czem innem. Wolność, mówi on, polega nietylko na chceniu tego lub owego, ale jeszcze na chceniu lub na niechceniu. Ta wolność chcenia

Co więcej, tę esencję rozważaliśmy pod dwojaką postacią; z początku niezależnie od istnienia: *quidditas*; potem zaś jako wyłączającą istnienie t. j. esencję czysto *możliwą*.

Winniśmy spróbować pogłębić tę analizę pierwotną.

Substancja jakiejś rzeczy doświadczalnej jest przedmiotem podwójnego poznania: przedmiotem pierwszego jest *quidditas* oderwana, τὸ τί ἐστίν, przedmiotem drugiego całość konkretna, τὸδὲ τί. Cóż jest w drugim przedmiocie takiego, czego brak w pierwszym? Jaki jest stosunek jednego do drugiego?

Skoro używamy słowa *individuum* w mowie polskiej, mamy przekonanie, iż ono wyraża idee dość jasne: w istocie stosujemy je samorzutnie do człowieka, a wiemy wszyscy, przynajmniej tak się nam zdaje, co to jest człowiek. Skoro następnie rozciągamy termin *individuum* na zwierzęta, rośliny,

---

lub niechęcia jest wewnętrznie nienaruszalna. Wykonywa się ona nie tylko w obecności dóbr cząstkowych, jak to otrzymuje św. Tomasz, ale nawet w obec dobra zupełnego.

Przyznaję, mówi Scot, że wola nie może odrzucić dobra zupełnego, ale może ona jednak zawsze go niechęcieć. „Non posset forte voluntas nolle bonum perfectum, quia objectum actus nolendi est malum vel defectivum; potest tamen illud non velle, quia in potestate voluntatis est non tantum sic vel sic velle, sed velle vel non velle, quia libertas ejus est ad agendum vel non agendum. Si enim potest alias potentias imperando movere ad agendum non tantum sic et sic, sed ad determinate agendum vel non agendum, non videtur quod minor sit libertas sui respectu sui quantum ad actus determinationem, et hoc posset ostendi per illud Augustini (*I Retractationum*): *Nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.*“ Duns Scotus, *in I Sent. Dist. I, q. IV.*

minerały, wychodzimy zawsze z naszego antropomorficznego pojęcia indywiduum: *jednostki*, należącej do gatunku ludzkiego, tak, że na pierwszy rzut oka w pojęciu indywidualności nie dostrzegamy żadnych trudności.

Skoro zbadamy wszakże rzecz bliżej, poznajemy i trudności, jakie powstają, gdy się chce ściślej określić, na czym polega indywidualizacja, osobników, należących do danego gatunku.

Stąd zagadnienie podwójne:

*Pierwsze zagadnienie:* Na czym polega *indywidualizacja* typu specyficznego? W jaki sposób, na przykład, człowiek, którego wyobrażamy sobie abstrakcyjnie pod pojęciem substancji cielesnej, żyjącej, czującej, rozumnej, staje się tym *przedmiotem*, uformowanym z tej a nie innej cielesnej materii i z tej a nie innej duszy rozumnej, właściwych temu tylko osobnikowi i tego gatunku z wyłączeniem wszystkich innych.

*Drugie zagadnienie:* Na czym polega indywidualność osobnika?

Pierwsze zagadnienie jest znane w historii filozofii pod nazwą: *zagadnienie zasady indywidualizacji*; traktuje ono o pochodzeniu osobnika.

Drugie dotyczy natury osobnika.

Zagadnienie indywidualizacji typu specyficznego stosuje się bezpośrednio do przedmiotów cielesnych, a w szczególności do człowieka. Byłoby jednak właściwem dowiedzieć się, czy stosuje się też i do istot duchowych.

Kwestya druga nabiera szczególnej doniosłości, skoro stosuje się do osobnika *ludzkiego*, który oznaczamy mianem specyjalnem: *osoba*.

Indywiduum i typ specyficzny są jedno i drugi esencją, rozważaną pod dwiema różnemi postaciami.

Pozostanie więc *ostatnie zagadnienie* do zbadania: Jaki stosunek zachodzi pomiędzy esencją a istnieniem?

Przystępujemy do pierwszego z tych metafizycznych zagadnień: *indywidualizacji typu specyficznego*.

Aby zrozumieć, w jaki sposób postawiony jest ten problemat w filozofii scholastycznej, koniecznym jest obeznanie się z pewnymi pojęciami kosmologii.

#### **34. Pojęcia wstępne kosmologii scholastycznej.**

Gdy obserwujemy wzajemne działania ciał, gdy chemik poddaje je reakcyom w swojej pracowni, występuje na jaw różność zmian, jakim ulegają ciała, wprowadzone w styczność. Jedne zmiany są powierzchowne, dotyczą stanu mechanicznego, fizycznego ciał, pozostawiając nienaruszone ich odnośne własności chemiczne. Inne, przeciwnie, dotyczą głębiej ciał reagujących: pod pewnymi określonymi warunkami dwa atomy się łączą i rodzą cząsteczkę o własnościach chemicznych innych, niż odnośne własności atomów pierwotnych.

Atom chloru, gazu zielonkawo-żółtego o zapachu drażniącym i duszącym, mało rozpuszczalny w wodzie, o *bardzo silnem powinowactwie z metalami*, i atom sodu, metalu miękkiego, bezbarwnego, ale obdarzonego *bardzo silnem powinowactwem do pierwiastków negatywnych*, łączą się w cząsteczkę chlorku sodu, ciała białego, stałego, bezwonnego, rozpuszczalnego łatwo w wodzie, o wielkiej stałości i obojętności *chemicznej*.



Chemiczne powinowactwa sodu i chloru ulegają, jak widzimy, głębokim zmianom przez połączenie. Podczas, gdy w stanie wolnym sól rozkłada energicznie wodę w temperaturze zwykłej, łączy się z większością pierwiastków ujemnych, przyczem wydziela wielką ilość ciepła, w związku chemicznym staje się on nieczułym na działanie wody i w ogóle na działanie metaloidów w stanie wolnym. Podobnie i chlor jest teraz obojętnym na wielką ilość metali, z którymi łączył się żywo przed swoim związkiem z sodem.

Ta głęboka zmiana, jakiej ulegają chlor i sól, tworząc chlorek sodu, *dotyczy*, jak mówią scholastycy, *substancyi* chloru i *substancyi* sodu i rodzi nową *substancję*, słowem, jest to zmiana *substancyjalna*.

Otóż, podobna zmiana nie byłaby możliwa, gdyby atomy były proste. W istocie, substancja prosta może być tylko taką, jaką została stworzona, lub może być unicestwioną zupełnie, ale jest rzeczą niemożliwą, aby stała się, *w swej istocie substancyjalnej, inną* jak jest.

Zmiana substancyjalna, jakiej ulegają atomy, tworząc substancję nową—atom chloru i atom sodu, gdy tworzą chlorek sodu—świadczy więc, że są one *w substancyi swojej* złożonemi, a więc w każdym z nich musi być część substancyjalna—Arystoteles i scholastycy nazywają ją *materyą pierwszą*—która może należeć albo do natury atomu pierwotnego, albo do natury cząsteczki złożonej; następnie, musi istnieć druga część substancyjalna, *forma substancyjalna*, która w połączeniu z pierwszą tworzy substancję zupełną. Ta druga część czyni w pierwszym przypadku z materji pierwszej naturę tego lub innego atomu, wcho-

dzącego w skład związku, w drugim przypadku określa naturę cząsteczki.

Nie mamy zamiaru dowodzić teorii hylemorficznej (ὕλη, materya; μορφή, forma) substancji cielesnych, wykładamy ją tylko; dyskusja zasady indywidualizacji substancji cielesnych nie ma na celu dowieść zasadniczości hylemorfizmu, przeciwnie, ona go przypuszcza z góry, i zrozumiała jest całkowicie tylko na zasadzie tej teorii.

Materya i forma substancjalna są esencjalnie zależne jedna od drugiej, tak że tylko ich związek może istnieć.

Połączenie to jedynie posiada własności ciał, a przedewszystkiem ilość.

Każda natura cielesna posiada swe własności, a w pierwszym rzędzie ilość; ta ostatnia wyraża się głównie w układzie i podziale wewnętrznym części, ale od niej także zależy rozciągłość w przestrzeni.

Własności jakościowe ciał przypuszczają ilość i są funkcją ilości; to też scholastycy nazywali ją *pierwszym przypadkiem* substancji cielesnej.

W każdym razie, skoro mówimy, że każde pojęcie posiada *swoją własną ilość*, nie należy brać tego w niewłaściwym znaczeniu. Nie chcemy przez to wyrazić, że natura wydziela każdemu gatunkowi, każdemu indywidualium cielesnemu pewną ilość absolutną, stałą. Ilość, właściwa naturze danej, może się zmieniać, ale zmienia się ona wtedy w pewnych granicach tylko; dla *każdego* gatunku istnieje pewne minimum ilości, po za którym ciało gatunku tego jest niemożliwym fizycznie, a na drugim krańcu pewne maksimum, poza którym niknie właściwość natury danego ciała. *Ilości* podlegają z kolei, co za tem idzie,

wahaniom<sup>1)</sup>), ale te wahania mają granice, których nie przekraczają.

Poznajomiwszy się z terminologią zagadnienia indywidualizacji, przystąpmy do niego.

**35. Ogólny przegląd kwestyi: gatunek, istota konkretna, indywiduum.** Zagadnienie to jest złożonem. Aby uchwycić jego znaczenie, winniśmy rozpocząć od wykazania, że w każdej rzeczywistości cielesnej, podpadającej pod nasze doświadczenie, *τὸδε τί*, hoc aliquid, istnieje potrójny przedmiot, który należy różniam:

*Esencya specyficzna jako taka, gatunek, natura.*

Esencya specyficzna *indywidualizowana*; gatunek rozważany w związku z zasadami esencyalnymi dla jego indywidualizacji; *osobnik, jako osobnik.*

*Osobnik ze wszystkimi faktycznie przynależnymi mu cechami*, już to esencyalnymi, już to przypadkowymi; *ciało konkretne.*

Oto parę wyjaśnień.

Umysł zna swój przedmiot *abstrakcyjnie*. Zmysły, przeciwnie, spozstrzegają go *konkretnie*.

---

<sup>1)</sup> Manifestum est quod in omnibus quae sunt secundum naturam, est certus terminus et determinata ratio magnitudinis et augmenti; sicut enim cuilibet speciei debentur aliqua accidentia propria, ita et propria quantitas licet cum aliqua latitudine propter diversitatem materiae, et alias causas individuales, non enim omnes homines sunt unius quantitatis. Sed tamen est aliqua quantitas tam magna, ultra quam species humana non porrigitur; et alia quantitas tam parva ultra quam homo non invenitur. S. Thomas, *de Anima*, II, lect. 8-a.

Skoro w drodze refleksyi powracamy do tej rzeczy jedynej, ujętej zarazem przez umysł i przez zmysły, możemy w niej odkryć *typ abstrakcyjny i całość konkretną*.

Tak, wyobrażamy sobie z jednej strony dąb, drzewo żyjące, z potężnym pniem, z obfitemi gałęziami, a z drugiej strony ten dąb, jaki oczy nasze widzą w danej chwili, w tej oto alei, dziesiąty z rzędu.

Wyobrażamy sobie z jednej strony człowieka, obdarzonego życiem, ruchem, mową, a z drugiej strony tę osobę oto, która jest tu przed nami w tej chwili, z taką postawą, takimi ruchami, takim brzmieniem głosu.

To poznanie podwójne, jedno *abstrakcyjne*, drugie *konkretne*, tej samej rzeczy pozwala nam rozróżnić w niej podwójny przedmiot formalny: pierwszy nazywamy *quidditas, naturą, typem specyficznym, gatunkiem*, drugi *istotą konkretną* a także *osobnikiem*.<sup>1)</sup>

Istota *konkretna (cum crescere)* zawiera oprócz typu specyficznego cechy określne, w typie tym, wytworzonym przez abstrakcję, pominięte.

Jakie są te cechy?

Byłoby niemożliwem praktycznie wyliczyć je wszystkie; istnieją cechy *jakościowe*, pewna barwa, od-

---

<sup>1)</sup> Abstrakcyjny charakter poznania intelektualnego prowadzi do następującego zagadnienia *ideologicznego*: w jaki sposób zdolność pewna, której czynności zdają się być wyłącznie abstrakcyjnymi, dochodzi do sformowania sobie pojęcia osobnika. Ale nie tu miejsce na to zagadnienie. Skądkolwiek pojęcie to przychodzi nam, nie ulega wątpliwości, że je posiadamy. A stąd znów inne zagadnienie, porządku metafizycznego: *Co to jest osobnik?* Co zawiera *przedmiotowo* pojęcie „indywiduum“, osobnika?

cień koloru, temperatura, dźwięk; istnieją cechy *ilościowe*, pewne rozmiary, barwy, kształty, położenie moment, istnieje wreszcie cecha wybitniejsza od innych: w odróżnieniu od typu abstrakcyjnego, który istnieje tylko w myśli, *istota konkretna posiada istnienie niezależne od myśli.*

Te różne cechy, które czynią z typu gatunkowego coś *konkretnego*, należą faktycznie do indywiduum: dąb, który zmysły nasze chwytają, jest właściwie tym oto dębem, dziesiątym z rzędu w alei; ta oto osoba, którą widzę tu, przed sobą, w tej chwili, w takiej to postawie ruchu.

Ale czy wynika stąd, że wszystkie i każda z cech tych *stanowią* indywiduum?

Nie. Wiele z nich mogłoby zniknąć bez żadnej szkody dla indywidualności osobnika.

Można sobie wyobrazić to samo indywiduum z gatunku *dębu*, posadzone w innej alei, na innym porządkowym miejscu, w jesieni, z liśćmi żółknącymi; można wyobrażać sobie tę samą osobę gdzieindziej w innym wieku życia, wyższą lub niższą, powolniejszą albo żywszą, z innymi rysami twarzy i innym dźwiękiem głosu.

Wszystko to są cechy ilościowe i jakościowe, służące nam w praktyce do poznania osobnika. jednak są *przypadkowemi* tylko w stosunku do niego

Co to znaczy?

Czyż w osobniku niema nic *esencyalnego*?

Zagadnienie jest trudne; osobnik bowiem jest ostatecznie niczem innym, jak tylko zindywidualizowanym gatunkiem. Stajemy więc w obec alternatywy:

Jeżeli cecha, którą uważamy za „esencjalną“, jest obcą esencji gatunkowej, w jaki sposób indywiduum mogłoby być gatunkiem zindywidualizowanym?

Jeżeli cecha „esencjalna“ dla indywiduum należy do esencji samego gatunku, co się stanie z zasadniczem i przyjętem przez wszystkich rozróżnieniem pomiędzy gatunkiem, który jest „*abstrakcyjną* esencją osobników“, a samym osobnikiem?

W istocie, mówi św. Tomasz, skoro porównamy zawartość esencji gatunkowej materialnej z tem, co nie jest zawartem w tej esencji, innemi słowy, skoro porównamy *naturę* z tem, co w stosunku do niej jest *przypadkowem*, przekonamy się, że cechy, zwane przypadkowemi w stosunku do natury, są dwojakie:

Jedne są zmienne co chwilę u tego samego osobnika, jak np. u człowieka gra twarzy, brzmienie głosu, i t. d.. Są one w stosunku do gatunku *przypadkowemi* z całym znaczeniem słowa.

Są i inne, równie przypadkowe dla gatunku rozważanego, jako gatunek abstrakcyjny, które są jednak nie mniej *esencjalne* dla gatunku, w tem znaczeniu, że typ gatunkowy nie da się urzeczywistnić, nie będąc przez nie określonym. Św. Tomasz nazywa tę cechę: *accidens determinativum et designativum alicujus principiorum essentialium essentiae corporeae*.“

Otóż, musi istnieć cecha albo zbiór cech, które określają *esencjalną* podstawę typu gatunkowego w ten sposób, że czynią zeń zindywidualizowaną esencję; w przeciwnym razie, w jakim sposobie dany osobnik mógłby być tem samym w różnych momentach swego istnienia?

Co to za cecha albo zbiór cech? Czem jest ostatecznie osobnik, w porównaniu z gatunkiem?

Oto, w skróceniu, zagadnienie *metafizyczne* zasady indywidualizacji substancji cielesnej.

Zobaczymy, iż zagadnienie indywidualizacji stosuje się, z pewnemi zastrzeżeniami, nawet do czystych duchów. Ale na razie ograniczymy się do substancji cielesnych.

**36. Postawienie zagadnienia indywidualizacji substancji cielesnej.** Z jednej strony osobnik jest właśnie naturą, której dotyczą nasze określenia, i naturę tę wraz ze wszystkimi pierwiastkami zawiera; ten dąb zawiera wszystko, co się mieści w pojęciu dębu; ten człowiek jest człowiekiem i posiada naturę ludzką wraz ze wszystkim, co ją stanowi.

Ale z drugiej strony jest w osobniku coś, czego natura, jako taka, nie posiada: w przeciwnym razie czemużbyśmy przeciwstawiali naturę osobnikowi, mówiąc, że *ma* on naturę? I w jaki sposób odróżnialibyśmy jednego osobnika od drugiego z pomiędzy tych, które mają naturę jeduakową?

Wszakże widzieliśmy, że wiele cech dodatkowych może być usuniętych, a jednak osobnik zachowa swoją indywidualność.

Czyżby to istnienie było *esencjalną* rzeczą dla osobnika? Nie; żaden z osobników, które znamy, nie zlewa się, ani w całości, ani w części, ze swoim istnieniem, *posiada* on istnienie, *otrzymuje* je, ale *nie jest* swoim istnieniem.<sup>1)</sup>

Zagadnienie więc zacieśnia się

---

<sup>1)</sup> Ta podstawowa teza zostanie wkrótce ustalona.

Idzie o odszukanie tego, w czem *indywiduum* różni się od *natury*, która jest w nim zindywidualizowana; w tym celu zaś idzie o odkrycie cechy rozróżniającej, któraby trwała u osobnika, pomimo rozlicznych zmian, przez jakie przechodzą rzeczy konkretne w przyrodzie.

Nasuują się tu nam dwa sposoby poszukiwania:

Ponieważ odróżniamy widocznie jedne osobniki od innych, należących do tego samego gatunku, możemy poszukiwać *podstauy* tego rozróżnienia empirycznego: sposób *indukcyjny, a posteriori*.

Ponieważ indywiduum jest esencją gatunkową zindywidualizowaną, możemy poszukiwać, przez co esencja zostaje zindywidualizowana: sposób *a priori, dedukcyjny*.

Używać będziemy obu kolejno i spodziewamy się, że nasz dowód zostanie stwierdzony przez powagę nauki św. Tomasza.

**37. Rozwiązanie zagadnienia indywidualizacji z indukcyjnego punktu widzenia.** *Zasadą indywidualizacji pewnej substancji cielesnej jest ilość, jakiej potrzebuje materya właściwa ciału i która nadaje ciału jego rozmiary w przestrzeni.*

Nawet, gdyby utrzymywano z Leibnizem, że byłoby rzeczą przeciwną mądrości Boga stworzyć dwie istoty, nie dające się rozróżnić, nie można zaprzeczyć,—i sam Leibniz nie przeczy,—że dwa osobniki, zupełnie i ze wszystkiem podobne, są wewnątrznie możliwe; nie mniej jednak byłyby one *dwoma* osobnikami; każdy z nich zachowuje to, co jest w indywiduum esencyalnego.



Dwa dęby, posadzone jeden obok drugiego w tej samej alei, mogą być we wszystkim podobne, pozostaną jednak oddzielne. Dwaj bliźniacy mogą nie mieć w danej chwili żadnej własności, któraby pozwalała ich rozróżniać, nie mniej są to dwie osoby.

Cóż więc każdy z tych dwóch przedmiotów, osób, ma własnego?

Każdy z nich ma własne oddzielne *pochodzenie* i swoje *położenie* w określonym punkcie przestrzeni.

Dwa dęby powstały z dwóch różnych żołądzi, a żołądzie same pochodzą od dwóch różnych komórek. Dwaj bliźniacy pochodzą od dwóch komórek rodzicielskich oddzielnych.

Ale różność pochodzenia daje nam tylko *zewnątrzne* rozróżnienie osobników; a my poszukujemy zasady *wewnętrznej* ustanowienia, czyniącego z nich oddzielne osobniki.

Zwróćmy się więc do ich względnego położenia w przestrzeni. Jeden z dębów jest *tu*, drugi *tam*; żaden z dwóch braci nie jest *tam*, *gdzie* jest drugi.

Jeżeli istnieje jakie rozwiązanie tego zagadnienia, dotknęliśmy go. Posiadamy, w istocie, dwa wnioski: Potrzebną jest zasada wystarczająca dla indywidualizacji osobnika; żadna z cech jakościowych, wzięta oddzielnie, ani wszystkie, wzięte zbiorowo, nie mogą nam tej zasady wystarczającej dostarczyć; należy więc jej szukać wśród cech ilościowych.

Ale czy zajmowanie określonej przestrzeni może stanowić zasadę ustrojową osobnika?

Osobnik zajmuje określoną przestrzeń, bez kwestyi. Ale własność zajmowania tej albo innej części przestrzeni czemże jest, jak nie własnością *osobnika* zajmowania tej przestrzeni? Ustanowienie

osobnika poprzedza więc przypuszczalnie jego umiejscowienie w przestrzeni.

Zresztą, położenie ciała w przestrzeni określone jest przez jego stosunki z innymi ciałami w przestrzeni; otóż te stosunki są zmienne, bo względne położenia ciał zmieniają się co chwila; czyż powiemy, że indywidualność zmienia się także?

Wreszcie, część przestrzeni, zajmowana przez tego samego osobnika, może być mniej lub więcej znaczna w różnych chwilach jego istnienia. Dojrzała komórka jest o wiele większą, aniżeli młoda: czyż powiemy, że to nie jest ta sama komórka?

Te zarzuty dowodzą zwycięsko, że ilość nie jest *ostateczną* zasadą formalną indywidualizacji.

Ilość, w istocie, jest *własnością przypadkiem*, (accidens, ἑπιπροβεβηκός) stosownie do terminu, uświęconego przez filozofię arystotelesowską. Otóż, przez *osobnika* rozumiemy substancję samą, która jest zindywidualizowaną. A więc ilość, jako taka, nie może być ostateczną zasadą ustanowienia indywidualności substancji.

Ilość jest zasadą indywidualizacji o tyle, że *ogranicza materję* w pewnej części przestrzeni, a co za tym idzie, i w pewnym momencie czasu. „Quantitas determinata est principium individuationis, in quantum determinat materiam ad hic et nunc.“<sup>1)</sup>

W każdym razie ponieważ, ilość dotyczy bezpośrednio i koniecznie esencjalnej materji ciała, jest więc ona zasadą, określającą jego indywidualizację, i faktycznie dla nas, którzy sądzymy substancję po jej objawach,

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, *De principio individuationis* Op. XXV.

rozszerzalność, właściwa danemu ciału, jest znakiem rozstrzygającym jego indywidualizacji.

Dwa ciała mogą być absolutnie podobne, skoro jednak widzimy jedno tu, drugie tam, mamy dowód ich względnej indywidualizacji.

Bez wątpienia rozmiary ciała są zmienne; ich zmienność jest nawet prawem ciał żyjących; bez wątpienia także pozycja ciała w stosunku do innych ciał podlega również zmianom; wynika stąd, że zakres, jako taki, nie jest *jedynym* znakiem indywidualności; nie mniej jest on znakiem głównym.

Pozycja i rozmiary ciała wraz z orszakiem ich stosunków przestrzennych wystarczają do określenia dla *danego momentu* indywidualności cielesnej; ale tożsamość osobnika z samym sobą w różnych chwilach istnienia wymaga, abyśmy wzięli pod uwagę okoliczność *czasu*. To też św. Tomasz mówi, że ilość indywidualizuje materialną substancję o tyle, o ile wiąże ją do danego miejsca przestrzeni w danym momencie czasu: „*quantitas determinata est principium individuationis, in quantum primam substantiam determinat ad hic et nunc.*”

W każdym razie okoliczność czasu gra rolę drugorzędną w indywidualizacji istot cielesnych. Czas, w istocie, jest tylko miarą ruchu, a ruch, rzecz to zrozumiała sama przez się, zależy od położenia przedmiotu w przestrzeni. Stąd, przez fakt, że wiążemy bezpośrednio indywidualizację ciała z jego przestrzennym położeniem, wiążemy ją pośrednio z ruchami, do jakich ciało jest zdolne, a co za tem idzie, z jego położeniem, w czasie.

Wyprowadźmy *wnioski* z tej pierwszej, czysto analitycznej części naszego wywodu.

Ilość jest zasadą określającą bezpośrednią indywidualizacji substancji cielesnych.

Dotywszy ona materji ciała złożonego i daje mu zakres i rozmiary w przestrzeni, jest ona bezpośrednio łożyskiem dla sił mechanicznych, fizycznych i chemicznych, które działają na nasze zmysły i pozwalają nam rozróżnić w ciałach rozmaite własności ilościowe.

Dzięki temu zespołowi cech, formalnie ilościowych lub podległych ilości, które posiada każde ciało w przyrodzie, umieszczamy każde z nich osobno w przestrzeni i odróżniamy jedno od drugiego w łonie jednego i tego samego gatunku.

Podejmiemy tę samą tezę, wychodząc od gatunku i schodząc dedukcyjnie do osobnika.

**38. Rozwiązanie zagadnienia indywidualizacji z dedukcyjnego punktu widzenia.** *Podstawowa zasada indywidualizacji pewnej formy materialnej jest to jej nieunikniona podwładność materji; zależność formy od materji tworzy ciało i z utworzenia ciała pochodzi jego ilość i jego rozmiary naturalne, najbliższa zasada i oznaka indywidualności.*

Powiedzieliśmy powyżej, że, jeżeli ilość, właściwa danemu ciału, jest dla nas wskazówką jego indywidualności, nie jest jednak ona zasadą podstawową indywidualizacji. W istocie, ilościowanie materji przypuszcza z góry pewną materję do ilościowego określenia; stąd tej to właśnie przynależy nazwa indywidualizatora.

Materia pierwsza, jako taka, jest niezdolna do dania formie określoności, zważywszy, że sama przez się nie posiada żadnej formy; ale ciało, które jest

związkiem formy z materią, posiada z konieczności swoją ilość, i w ten sposób zrozumieć można, że materia indywidualizuje z konieczności formę, której służy za przedmiot. „Forma redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia... Materia sub quantitate dimensiva est principium individuationis.“<sup>1)</sup>

Tezy tej dowieść można z dwojakiego punktu widzenia: *celowego* i *genetycznego*.

Zacniemy od pierwszego.

Istoty stworzone, rozważane w ich doskonałości ustrojowej, tworzą dla nas rodzaj drabiny metafizycznej, gdzie każda istota, rozważana w swoim względnym zakresie, zajmuje jeden ze stopni. Doskonałość stopnia wyższego może być uważana jako doskonałość rodzajowa, wspólna przedmiotom stojącym na stopniach niższych; doskonałość tych ostatnich może z kolei uchodzić za spełniającą rolę rodzaju w stosunku do innych gatunków podległych, aż do chwili, gdy umysł zatrzyma się na ostatniej formalnej podziałce, którą nazywa *gatunkiem*.

Skoro idzie o istoty duchowe, to jest, o formy czyste, istniejące same przez się, niema podziału *formalnego*, możliwego poza gatunkiem; a więc niema przyczyny do rozróżniania w tym samym gatunku jednostek indywidualnych, należących do gatunku.

Ale skoro typ gatunkowy jest materialny, rzecz ma się inaczej: forma przeznaczona do połączenia z materią, która jej służy za przedmiot, zawiera w sobie przez samą swą przyrodę dalsze stosunki z ma-

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, *De principio individuationis*, Op. XXV.

teryą; w każdym typie zamaterializowanym forma posiada stosunek specjalny z swoim podłożem materialnym.

W istocie, materya taka, jaka istnieje w rzeczywistości, posiada skłonności określone takie lub inne, jest ona *taką* materyą, *tą* materyą, „*haec materia, tali quantitate dimensiva designabilis*“, „*haec caro*“ „*haec ossa*“, słowem, „*materia signata*.“

Otóż, istnieje naturalny stosunek pomiędzy formą a materyą, pomiędzy *taką* formą a *taką* materyą.

Forma gatunkowa posiada więc pewną postać dlatego, że sama materya jest w pewien sposób usposobioną lub, używając języka technicznego, „*materia signata*“ jest zasadą indywidualizacji formy gatunkowej.

Stąd wniosek, że w świecie materialnym indywidualizacja typów gatunkowych opiera się na podwładności esencjonalnej form rozmaitym przedmiotom materialnym.

Ze związku każdej z form z właściwą jej materyą wypływają pewne określenia szczegółowe rzeczy złożonej, a w pierwszym rzędzie ilość, zakres, położenie w pewnym określonym miejscu przestrzeni. Są to cechy indywidualizacji, „*cechy indywidualizujące*.“

Nie są one zawarte w określeniu esencji gatunkowej, dotyczą jednak bezpośrednio i koniecznie jednej z zasad ustrojowych tej esencji: czynią zaś dość więc obu warunkom, któreśmy uznali za konieczne dla zasady indywidualizującej.

Ta sama kwestya indywidualizacji form materialnych rozważana być może ze względu *prochodzenia*.

Skoro dwa ciała proste tworzą substancję złożoną, nowa forma złożona pociąga za sobą zniknięcie form pierwotnych. Odwrotnie, skoro ciała proste odzyskują swój stan wolności, forma ciała złożonego niknie z konieczności. „Generatio unius est corruptio alterius“ mówi stara formuła scholastyczna.

Otóż, w pierwszym rzędzie, pochodzenie form, które kolejno dają substancjom przyrody właściwe im określenia, nie zależy od przypadku, lecz poddane jest prawu.

Doświadczenie uczy, iż powstanie pewnej formy poddane jest *pewnej predyspozycji materji*, którą forma ma określić „dispositio per quam materia efficitur propria tali formae“, według wyrażenia św. Tomasza. Prawo tej podległości łatwo zrozumieć; pomiędzy naturą pewnego ciała a własnościami, które powinny sprawiać rozwój jego energii, istnieje konieczna zależność wzajemna, a stąd własności ciał, rodzących nową substancję, tworzą nową formę gatunkową, pozostającą w harmonii z temi ciałami i zdolną je uwydatnić.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Św. Tomasz mówi, że w syntezy chemicznej własności pierwiastków ulegają złagodzeniu i z tego ciągłego osłabienia własności pochodzi dyspozycja pomyślna w łonie samej materji do genezy substancjalnej formy ciała złożonego. „Formae elementorum manet in mixto, non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum, sed remissae, in quibus est virtus elementarium formarum; et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti.“ *Summ. theol.* 1-a, q. 76, art. 4, ad 4-m. „Sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae, illa forma

Ale—co zresztą należy do kosmologii—własności dyspozycyjne materji opierają się na ilości i zmieniają się wraz z nią: niema takiej siły mechanicznej, fizycznej lub chemicznej, któraby nie była podległą ilości. Ztąd formuła, odpowiadająca „prawu określonych proporcji:“ *mutata quantitate materiae, mutatur corpus.*

A więc materya lub raczej materya ziłościowana, „haec materia, tali quantitate dimensiva designabilis“ „haec materia signata“ jest racją, dla której forma gatunkowa substancji cielesnej jest *tę* formą indywidualną: materya ziłościowana jest zasada indywidualizacji form cielesnych.

Teorya ta stosuje się w szczególności do indywidualizacji duszy ludzkiej.

Komórka podziałowa, bezpośredni produkt złączenia się komórki męskiej i komórki żeńskiej, rodzi pewien szereg zmian, u którego kresu dusza rozumna urabia formę materyi zarodka.

Otóż własności zarodka w chwili, gdy ostatnia forma zwierzęca ustępuje miejsca duszy rozumnej, określają szczegółowy charakter, jaki ta posiadać powinna, aby zastosować się do przedmiotu, któremu nadaje formę.

---

mixturem, quae est qualitas resultans e qualitibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio ad formam substantialem corporis mixti.“ 4 Sent. dist. 44, q. 1, art. 1, q-la 1-a, ad 4-um. Cfr. Nys, *La nature du composé chimique*; *Revue Néo-Scholastique*, mai 1898.



Stąd własności zarodka — starożytni mówili: *haec caro* „*haec ossa*“ — są zasadą, stanowiącą o stworzeniu pewnej określonej duszy z wyłączeniem wszystkich innych.

Tak więc, raz jeszcze, materya wraz z cechami szczególnymi, wyróżniającymi ją wśród innych, „*materia signata*“ jest zasadą, rozstrzygającą o utworzeniu osobnika ludzkiego“; jest zatem zasadą rozważania się indywiduów w tym samym gatunku.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Najwybitniejsi neoscholastycy utrzymywali wraz z św. Tomaszem, że zasadą indywidualizacji jest *materia signata*; co więcej, zgadzają się oni na to, że *materia signata*, o której mówi św. doktor, zawiera zarazem materię i ilość.

Ale według jednych materya i ilość współdziałają w dziele indywidualizacji, każda na swój sposób; materii to osobnik zawdzięczałby ten stan niepodzielności wewnętrznej, dzięki któremu jest on czemś, co niczemu innemu udzielonem być nie może, ilość zaś wyróżniałaby go pośród innych.

„*Aliqui tenent, mówi Kajetan, quod aggregatum ex materia et quantitate sit intrinsecum individuationis principium, materia dante incommunicabilitatem, sive indistinctionem in se, quantitate dante distinctionem ab aliis, et tale aggregatum dicunt esse materiam signatam.*“ Cajetan, in *De ente et essentia*, q. 5.

Według kardynała Kajetana, którego pogląd wydaje się nam najsłuszniejszym „*materia signata*“ jest poprostu materią, zdolną do ilościowego określenia, innemi słowy, według niego dwie własności osobnika, niemożność udzielania się jego i odrębność od innych, opierają się na tej samej zasadzie: na materii, o ile ona zdolną jest otrzymać określenie ilościowe, wyrażone zewnętrznie przez jej zakres w przestrzeni, jej rozmiary i figurę.

W istocie, mówi bystry Dominikanin, gdybyśmy mogli określić indywidualność wewnętrzną danego osobnika, to w jaki sposób uczynilibyśmy to? Bezwątpienia, wprowadzilibyśmy do naszego określenia materię, rozważaną o tyle, o ile może ona objawiać się w danej ilości, przybierać pewne rozmiary; atu dodałibyśmy, że materya, tak określona ilościowo, stanowi taką włas-

Obiecaliśmy wyłożyć naukę św. Tomasza o zasadzie indywidualizacji. Ten wykład potwierdzi tezę poprzednią i posłuży nam do przejścia od badania indywidualności substancji cielesnych do podobnego badania form niematerialnych.

**39. Doktryna św. Tomasza o zasadzie indywidualizacji.** Aby zrozumieć naukę św. Tomasza o zasadzie indywidualizacji w całej jej rozciągłości, wydaje nam się potrzebnem zestawić dwa ustępy wybitne z jego dzieł: pierwszy z tych ustępów to zagadnienie *quodlibetyczne* <sup>1)</sup>, drugi to dziełko, na które już powoływaliśmy się, *de principio individuationis*.

---

ność osobnika, np. Piotra, że jest rzeczą niemożliwą, aby należała do Pawła. Zasada—„materia signata,“—która czyni indywidualność czemś nie dającym się udzielać, jest także zasadą, wyodrębniającą osobnika od innych.

Co więcej, wydaje się rzeczą dowolną uciekać do dwóch zasad różnych, aby wytłumaczyć wewnętrzną indywidualizację danej substancji i jej odrębność od innych. Przez fakt sam, że dana istota jest sama sobą, jedyną, nieudzielającą się, wydaje się, że jest także z konieczności różna od innych osobników z tego samego gatunku.

Nie będziemy się szerzej rozpisywać o tym sporze; jest on wyłożony szczegółowo u Kajetana. 5-a kwestya jego komentarza. „*De ente et essentia*.“

<sup>1)</sup> Quodlibet II, q. 2, a. 4. Ponieważ nadarza się tu sposobność, powiedzmy więc, czem były te Quodlibeta, z których szydzili niekiedy przeciwnicy scholastyki. Dysputy quodlibetyczne były to dysputy nadzwyczajne, urządzone przez mistrzów raz lub dwa razy do roku, około Wielkiej Nocy i Bożego Narodzenia. Od dysput zwyczajnych różniły się one w tem, że dotyczyły przedmiotów licznych i stawianych swobodnie przez słuchaczy, profesorów. Mistrz uczniów lub bakałarz pod kierownictwem mistrza odpowiadał na różne zagadnienia, stawiane mu we wszel-

W drugiej kwestyi *Quodlibetycznej* św. Tomasz ma na celu porównanie natury i osoby u duchów czystych.

Przyjmuje on jako uznane, iż wszystko to, co istnieje, wszystko to, co jest zdolne bezpośrednio do istnienia, z konieczności jest określone. Jest to prawda, o której nas poucza zdrowy rozsądek. Umysł nie mógłby pojąć istoty, któraby istniała a nie była *taką* istotą, tą lub tamtą; nie można zrozumieć istoty bezpośrednio zdolnej do istnienia, a któraby się nie określała jako *ta* lub *owa*.

Powstaje więc natychmiast to ogólne zagadnienie:

Natura zawiera wyłącznie cechy esencji gatunkowej. Otóż, osobnik dorzuca cośkolwiek do tej esencji; w przeciwnym razie nie przeciwstawiano by osobnika naturze, którą on posiada, i nie różniano by wielu osobników w łonie tego samego gatunku.<sup>1)</sup> Więc zasada indywidualizacji, będąc obcą esencji gatunkowej, jest *przypadkową* w stosunku do niej.

---

kiej materii. Nazajutrz lub dni następnych mistrz rozpatrywał ponownie zagadnienia te i trudności w swojej szkole: grupował przedmioty często bardzo odległe jedne od drugich w możliwie najlepszym porządku i ostatecznie trudności rozstrzygał. Ten ostateczny akt nazywa się „oznaczaniem“ lub „oznaczeniem.“ Liczne pisma, pochodzące z drugiej połowy XIII wieku pod nazwą: „*Quodlibeta*,“ są właśnie temi ostatecznymi oznaczeniami, zawierają w sobie wyniki tych nadzwyczajnych dysput, zwanych *quodlibetycznymi*.

<sup>1)</sup> Natura—mówi w innym miejscu Ś-ty Tomasz—oznacza esencję gatunkową, stanowiącą przedmiot naszych określeń. Gdyby żadna cecha nie przyłączyła się do pojęcia gatunku, nie byłoby żadnej konieczności ustanawiania różnicy pomiędzy naturą i osobnikiem, istniejącym w tej naturze; każda istota,

W jednym tylko Bogu niema nic przypadkowego, „in solo Deo non invenitur aliquod accidens praeter ejus essentiam;“ to też w Nim samym tylko niema różnienia pomiędzy naturą a osobowością.

We wszystkich istotach przypadkowych, czy są to umysły czyste czy substancje cielesne, jest coś jeszcze oprócz esencji gatunkowej, i stąd u jednych i drugich istnieje odrębność rzeczywista pomiędzy naturą a osobnikiem.

„Non solum in compositis ex materia et forma invenitur aliquod accidens praeter essentiam ipsius speciei, sed etiam in substantiis spiritualibus quae non componuntur ex materia et forma, et ideo in utrisque suppositum non est omnino idem quod ipsa natura.“

Jaką jest ta rzeczywistość przypadkowa, która, będąc dorzucona do gatunku, tworzy osobnika?

To zagadnienie metafizyczne jest podwójnem i stosuje się do ciał i do form „odrębnych.“

istniejąca w jakiejś naturze, byłaby zupełnie ze swą naturą identyczną. Summ. Theol., III, q. 2, a. 2, c.

Natura wspólna wielu — powiada on jeszcze — równoznaczną jest przedmiotowi określenia, wyrażającemu, czem jest rzecz; skąd wynika, że natura nazywa się także treścią lub esencją. Wszystko więc, co stosuje się rzeczywiście do natury, pojętej w ten sposób, odpowiada znaczeniu wyrazu „esencja“, nie cała wszakże zawartość substancji poszczególnej zostaje wyrażona w ten sposób. Gdyby bowiem wszystko to, co zawiera w sobie substancja poszczególna, mogło być utożsamionem

Jaką jest ta przypadkowa rzeczywistość u istot cielesnych?

Jaką jest u czystych duchów?

Istnieje w samej rzeczy zasadnicza różnica pomiędzy indywidualicyą pierwszych i drugich.

U istot cielesnych przypadłość, indywidualizująca typ gatunkowy, dotyczy samej esencji osobnika.

„Accidens dicitur quia non cadit in definitione significante essentiam rei, sed tamen est determinativum et designativum alicujus essentialium principiorum.“

Na tem przypadkowem ukształtowaniu esencji szczepią się niejako następnie różne inne cechy, należące niezaprzeczalnie do osobnika, ale nie pozostające już w istotnym stosunku z jego substancją: są to *przydatki*, które posiadają dla nas mniejszą lub większą wartość, jako oznaki, których znaczenie wszakże *ontologicznie* niemoże być przyrównywanem nawet do znaczenia ilości.

---

z naturą wspólną wielu, to nie możliwą byłoby rzeczą rozróżniać substancje poszczególne o jednej i tej samej naturze.

„Natura communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur; non autem quidquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturae.“ *De Potentia*, q. 9, a. 1.

U czystych duchów niema cechy, któraby była jednocześnie przypadkową w tem znaczeniu, że pojęcie gatunku jej nie obejmuje, i esencyalną w tem znaczeniu, że wpływałaby ona na sam ustrój typu gatunkowego. Substancya duchowa w samej rzeczy nie może być ograniczoną przez żadną zasadę materialną, gdyż z przyrody swej już nie podlega ona materji. Jest ona indywidualną sama przez się. Z przyrody swej już nie może ona być uwielokrotnioną, ani też przypisaną przedmiotom różnym.

„Substantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua praeter rationem speciei quae non sunt determinativa essentialium principiorum; non tamen accidunt eis aliqua quae sunt determinativa essentiae speciei, quia ipsa natura speciei non individuatur per materiam, sed per se ipsam, ex hoc quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque pradicabilis de pluribus.“

Jakąż jest u istot cielesnych ta zasada, która nie będąc objętą przez określenie typu gatunkowego, jest przypadkową, a pomimo to wywiera wpływ na samą esencję indywidualizowanego typu?

Na pytanie to odpowiada Ś-ty Tomasz w różnych miejscach swoich dzieł: odpowiedź *ex professo* zaś daje w dziełku *de principio individuationis*. Odpowiedź ta, którą odnajdujemy wyrażoną w sposób bardziej pobieżny w *drugim Quodlibet*, jest podwójną; rozpatruje on w niej zagadnienie w sposób indukcyjny i dedukcyjny.

Zasadą indywidualizacji jest ilość właściwa substancji materialnej: ilość daje przedmiotowi jego *położenie* w przestrzeni i określa jego *moment* w czasie czyli wyznacza go.

Takiem jest rozwiązanie *indukcyjne, a posteriori*.

„Quantitas determinata dicitur principium individuationis, non quod aliquo modo causet subjectum suum quod est prima substantia, sed concomitatur eam inseparabiliter et determinat eam ad hic et nunc.“

Zasadą indywidualizacji jest materia, właściwa osobnikowi.

Takiem jest rozwiązanie *dedukcyjne, a priori*.

„Materia necessario erit primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium individui... Materia sub quantitate determinata est principium individuationis.

Dwie te odpowiedzi uzupełniają się wzajemnie.

Ilość, w samej rzeczy, dotyczy bezpośrednio materii, jednej z zasad ustrojowych substancji cielesnej, i w tem znaczeniu jest ona accidens determinativum (przypadkiem określającym). Stanowi ona podstawę wielu cech powierzchniowych, które tworzą dla nas jak gdyby rysopis zewnętrzny osobnika, i w tem znaczeniu jest ona accidens designativum (przypadkiem wyznaczającym).

Materia pierwsza, rozważana w sposób oderwany, nie posiada żadnego określenia i wskutek tego nie

może być określeniem niczego; rozważana wszakże w swej rzeczywistości, pozostaje ona zawsze w związku z jakąś ilością określoną.

To nieuchronne uiliściowanie (*quantificatio*) materji wyjaśnia nam indywidualizację formy, która jest zawsze z nią połączona, a więc i rozdrobnienie gatunku na wiele osobników.

Ponieważ esencja gatunkowa człowieka zawiera w swem określeniu abstrakcyjnym materję i formę, ciało i duszę, a nie pewną tylko materję i pewną tylko formę, pewne ciało i pewną duszę, więc mamy prawo powiedzieć, że określenie ciała i duszy, właściwych każdemu osobnikowi, są *przypadkowemi* względem *esencji gatunkowej*.

Pomimo to określenia te jednak są *esencjonalne* w tem znaczeniu, że dotyczą bezpośrednio samej esencji i tworzą podstawę dla różnych cech zewnętrznych, służących do jej oznaczenia, „*accidens designativum et determinativum alicujus essentialium principiorum.*”<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Przeciwwstawiają często Ś-temu Tomaszowi Suareza co do ich zapatrywań na zagadnienie zasady indywidualizacji. Być może jednak, zachodzi pomiędzy dwoma doktorami nie tyle sprzeczność, ile różnica w punktach widzenia.

Oto w krótkich słowach teoria suarezowska. Każda istota istniejąca jest osobnikiem na zasadzie samej już swej istności. Niezależnie od tego, czy jest ona prostą, czy złożoną, z chwilą, gdy istnieje, jest zawsze osobnikiem.

Wolno nam rozróżniać w myśli *esencję* oderwaną i osobnika, niema wszakże zasad do szukania zasady indywidualizacji w czemś innem, niż esencji gatunkowej.



#### 40. Indywidualność substancji niematerialnych. Stan zagadnienia.

Czy może być mowa w filozofii tomistycznej o indywidualizacji substancji niematerialnych?

Powtarzają często za Ś-tym Tomaszem, że każdy anioł stanowi sam przez się koniecznie cały swój gatunek, że anioły różnią się pomiędzy sobą, jak ga-

Niepodobna nawet pojąć, aby jedność rzeczy—a indywidualność rzeczy jest właśnie jej jednością—miała mieć swą zasadę w czem innym, niż istność rzeczy.

„Ex hactenus dictis videtur omnem substantiam singularem, se ipsa seu per entitatem suam esse singularem, neque alio indigere individuationis principio praeter suam entitatem, vel praeter principia intrinseca, quibus ejus entitas constat. Nam, si talis substantia, physice considerata, simplex sit, ex se et sua simplici entitate est individua: si vero sit composita, v. g. ex materia et forma unitis, sicut principia entitatis ejus sunt materia, forma, et unio earum, ita eadem in individuo sumpta sunt principia individuationis ejus; illa vero, cum sint simplicia, se ipsis individua erunt... Non enim negat haec opinio, in illa individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet rationem differentiae individualis. Sed tamen addit haec opinio (id quod proprie ad praesentem questionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod principium, vel fundamentum, quod sit in re distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suae individuationis principium. Est igitur vera haec sententia recte explicata.“ Suarez, *Disput. metaph.*, Disp. V, Sect. VI.

Twierdzenie Suareza wydaje się nam słusznem.

Zatrzymuje się on w niem wszakże na progu zagadnienia metafizycznego, postawionego przez Ś-tego Tomasza.

Niewątpliwie każda rzecz istniejąca jest osobnikiem, i indywidualność przysługiwać może jedynie rzeczom istniejącymi, lub też takim, które w danej chwili uważamy za zdolne do ist-

tunki i w ten sposób pozwalają się domyślać, nie wypowiadając jednak tego wyraźnie, że w świecie duchów niema zupełnie osobników.

Twierdzenie to, które przypisują bez wahania Św. Tomaszowi, zostało przyjętem przez wielu zwolenników neo-tomizmu z taką stanowczością i ścisłością, że stało się ono dla wielu umysłów nowoczesnych prawdziwym postrachem.

Należy wyznać, że istotnie razi ono zdrowy rozsądek. Jest nie do pojęcia, aby jakaś rzecz istniała, nie będąc jednak *tą właśnie* rzeczą, odrębną *od tej innej*. Powiedzieć zaś, że ta rzecz jest odrębną *od tej innej*—znaczy tyle, co powiedzieć, że jest ona rzeczą indywidualną, osobnikiem lub osobą, zależnie od wypadku.

nienia. Jest to fakt, i tomiści nie myślą bynajmniej go zaprzeczać.

Nie mniej wszakże zrozumienie, w jaki sposób fakt ten ma miejsce, przedstawia pewną trudność.

Substancya, którą określamy i przypisujemy osobnikowi, nie stanowi jeszcze całego osobnika, lecz jedynie jego część formalną. Jak więc i wskutek *jakiej* zasady wewnętrznej substancya staje się *tą właśnie*, a nie inną substancją indywidualną?

Dlaczego formy materialne mogą być uwielokrotnionemi, a formy duchowe nie?

Forma materialna zostaje wyindywidualizowana przez swe zjednoczenie z materją, i połączenie zostaje wyindywidualizowanem przez swój konieczny związek z ilością i rozciągłością tej ostatniej w przestrzeni.

Formy duchowe są indywidualnemi same przez się, gdyż nie pozostają one w żadnym stosunku z przedmiotami materialnemi.

Rozwiązania te nie sprzeciwiają się twierdzeniu Suareza, lecz uzupełniają je. Tworzą one metafizykę faktu, którego rzeczywistość fizyczną jedynie dostrzega filozof hiszpański.

Następnie duchy działają, działać zaś mogą jedynie osobniki.

Ś-ty Tomasz nie tylko nie zaprzecza tej prawdy zdrowego rozsądku, ale przeciwnie twierdzi i dowodzi—mianowicie, w streszczonej przez nas powyżej mistrzowskiej stronicy. „Zagadnień dowolnych.“ (Quaestiones quodlibeticae), że każda istota rzeczywista, czy to ciało, czy duch, jest odrębną i różną od swej przyrody gatunkowej.

Przyroda lub gatunek, mówi on, obejmują jedynie cechy treściowe—przedmiot naszych określeń.

Każdy zaś przedstawiciel gatunku posiada cechy *przypadkowe*, nie objęte określeniem gatunku.

W każdej więc z tych cech osobnik różni się od przyrody gatunkowej.

Te to właśnie cechy przypadkowe, nie objęte gatunkiem, stanowią o indywidualizacji przedmiotów natury.

Jakimi są przedstawiciele świata duchów?

O pozytywnej części tego zagadnienia Ś-ty Tomasz mówi jedynie w sposób dorywczy. Jest to zrozumiałe. Wstrzeźliwość w podobnym przedmiocie jest mądrością. Gdyby Ś-ty Doktor zaczął dogmatyzować na temat, tak niezmiernie odległy od naszego doświadczenia, ci sami, którzy narzekają na jego milczenie, zarzuciliby mu brak rozwagi.

Jednakże ustanowił on zasadę rozwiązania zagadnienia.

Istnienie nie należy do esencji czystego ducha. Otóż osobnik, *hoc aliquid, tóde τι*, jest zawsze rozważany, jako istniejący: a więc zawiera w sobie istnienie, jako cechę. Esencya gatun-

kowa więc czystego ducha różni się rzeczywiście od jego istności indywidualnej.<sup>1)</sup>

Inne jeszcze cechy — dodaje Ś-ty Tomasz — stanowią właściwość czystych duchów, nie przynależąc jednak do ich przyrody gatunkowej.

Uczony doktor nie wymienia ich, lecz można przypuszczać, że ma on na myśli różne zdolności, nadające myśli duchów mniej lub więcej przenikliwości lub rozległości, uczuciom ich mniej lub więcej natężenia i ich działalności zewnętrznej mniejszy lub większy zakres: są to wszystko stopnie doskonałości z których żadna nie jest zawartą, jak się zdaje, w sposób określony w ich przyrodzie gatunkowej: różne duchy różnią się co do nich tak, że wystarczają one do ustanowienia pomiędzy duchami realnych różnic.

In angelo non est omnino idem suppositum et natura: quia aliquid accidit et praeter id quod est de ratione suae speciei; quia et ipsum esse angeli est praeter ejus essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Nie należy wnioskować z tego tekstu, że Doktor anielski utożsamia *esse i suppositum*. W odpowiedzi na jeden zarzut uprzedza on możliwości nieporozumienia pod tym względem: Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturae; manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem, in quibuscunque res non est suum esse.“ *Quodlib.* 2, a. 4, ad 2.

<sup>2)</sup> *Ibid.* Par. *De substantiis seperatis*, cap. VIII.

Każda substancja niematerialna posiada więc cechy „przypadkowe,“ „indywidualizujące“; jest osobnikiem.

Ale w takim razie, w jakim znaczeniu można twierdzić, że anioł jest gatunkiem?

Dla czego Ś-ty Tomasz nalega tak na to paradoksalne twierdzenie?

#### **41. W jakim znaczeniu anioł jest gatunkiem? Ważność historyczna tego zagadnienia.**

Pomiędzy cechami *przypadkowemi*, indywidualizującymi gatunki *cielesne*, są i takie, które dotyczą samej esencji typu indywidualizowanego w ten sposób, że jedna i ta sama esencja gatunkowa zostaje uwielokrotnioną w osobnikach; materya i ilość do- sięgają w samej rzeczy podłoża substancjalnego istoty cielesnej.

Substancje duchowe nie mogą podlegać podobnemu zróżnicowaniu, a; więc, co zatem idzie, podobnemu uwielokrotnieniu: byłoby sprzecznością dostrze- gać w jakimś stosunku esencjalnym lub zasadni- czym z materyą zasadę, dla której substancja czy- stego ducha jest właśnie tą a nie inną, zważywszy, że samo określenie czystego ducha wyklucza wszel- kie esencjalne stosunki z materyą.

Czy wszakże ta właściwość „odrębnych form“ niepozostawiania w żadnym koniecznym stosunku z ma- teryą i ilością pozbawia je indywidualności?

Bynajmniej nie bezwzględnie. „Odrębne formy“ wskutek samej już niezależności swej od materyi, stanowią same przez się całość zupełną, „hoc aliquid.“

Samawięc przez się przyroda gatunkowa czystego ducha stanowi osobnika.

Ś-ty Tomasz mówi wybornie:

Ipsa natura speciei (in substantiis immaterialibus creatis) non individuatur per materiam, sed *per se ipsam, ex hoc, quod talis forma non est nata recipi in aliqua materia*; unde per se ipsam non est multiplicabilis, neque praedicabilis de pluribus.“<sup>1)</sup>

A w innem miejscu:

„Sicut forma quae est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse.“

„Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui, ita natura hujus angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.“<sup>2)</sup>

W tej samej pracy, odpowiadając na zarzut, powiada.

---

<sup>1)</sup> *Quodlib.* 2. art. 4.

<sup>2)</sup> *Quaest. un. de spirit. creat.*, art. 8, ad 4 et ad 13.

„Individuatio in angelis non est per materiam<sup>1</sup> sed per hoc quod sunt formae subsistentes, quae non sunt uatae esse in subjecto vel materia, ut dictum est.“

Niedawne prace nad filozofią średniowieczną wyświełliły ów sławny spór historyczny i doprowadziły do wniosku, że Ś-ty Tomasz nie wąpił nigdy o indywidualności form odrębnych, lecz że przeczył on, przeciwstawiając te formy duszom ludzkim, aby mogły one być rozdrobnionemi na wiele osobników.

Siger z Brabancyi, główny przedstawiciel łacińskiego aerroizmu w XIII wieku, napisał około 1270 roku rozprawę, zatytułowaną: „*de anima intellectiva*.“ Siger powołuje się w niej na powagę Arystotelesa, którego pojmuje po przez komentarze Averroesa i broni wraz z filozofem arabskim jedności numerycznej umysłu w gatunku ludzkim.

Ażeby uzasadnić owo twierdzenie, powołuje się on szczególnie na jednakowość stanu duszy ludzkiej i innych substancyi odrębnych; te ostatnie zaś wskutek swej niematerialności nie mogą być uwielokrotnionemi w zakresie jednego gatunku, stąd wniosek, że „dusza myśląca“ jest koniecznie jedyną.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Według Sigera dusza myśląca nie jest połączona z ciałem, jako jego forma. Styka się ona z niem jedynie w swem działaniu. Zapożycza ona wtedy obrazów od zmysłów wewnętrznych, ażeby za ich pomocą wykonywać akt pojmowania. Jest to jedyny stosunek, stanowiący łączność duszy myślącej z człowiekiem, przed tem już tworzącym zwierzę zupełne i prze-

Rozprawa Ś-tego Tomasza de unitate intellectus contra Averroistas wymierzona jest przeciw awerroizmowi Sigera z Brabancyi.

Twierdzenie jedności numerycznej umysłu ludzkiego pociąga za sobą liczne konsekwencye. Uczony doktor zrozumiał to odrazu, że twierdzenie to prowadzi do zaprzeczenia osobowej nieśmiertelności duszy i łamie w ten sposób sprężyny życia moralnego. To też Ś-ty Tomasz występuje przeciwko dowodzeniom swego przeciwnika z całą siłą swej dyalektyki, z całym swym apostołskim zapalem.

Natura form odrębnych, do których przyrównywał Siger duszę ludzką—posiada, jak widzieliśmy, dla twierdzenia awerroistycznego szczególną wagę. Jakżeż wyraża się co do tego Siger? Nie tylko twierdzi on, ale i dowodzi, że substancye, wyzwolone od materyi, muszą być pojedynczemi i indywidualnemi. Działają one—powiada on—więc są indywidualnemi: osobnik jedynie zdolnym jest działać.

Wprawdzie, każda z nich jest jedną tylko w swoim gatunku; podobnie, jak niema dwóch Sokratesów, t. j. dwóch przedstawicieli Sokratesostwa, tak samo

---

znaczone do otrzymania tej korony życia umysłowego. Ten sposób połączenia, dodaje Siger i tutaj dotyka właśnie zasadniczego, lecz i najsłabszego punktu swego twierdzenia, wystarcza, ażeby módz powiedzieć, że to nie tylko umysł pojmuje, ale sam człowiek. A to nie dlatego, że obrazy lub czynność pojmowania pozostają w ciele, ale dlatego, że w akcie pojmowania umysł jest czynnikiem wewnętrznym, działaczem wewnętrznym w stosunku do ciała, a w takich wypadkach można przypisywać czynność całemu połączeniu i można nawet powiedzieć o podobnym działaczu, że jest on formą ciała.\* P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, Fribourg. 1899, p. CLXXXVI.



niema dwóch przedstawicieli jednego i tego samego gatunku aniołów; i podobnie, gdyby teoria idei platońskich była uzasadnioną, każda idea byłaby tylko jedną i nie mogłaby być rozdrobnioną na osobniki, a w porządku logicznym nie mogłaby być im przypisaną.

Wszystkie te wnioski, powiada Ś-y Tomasz, są zupełnie uzasadnione, aż dotąd logika Sigera jest bez zarzutu.

Dusze ludzkie nie są wszakże jednakowemi pod wszystkimi względami z czystymi formami niematerialnymi: te ostatnie są zupełnemi same przez się, same sobie wystarczają do normalnego rozwoju życia umysłowego; dusze zaś, przeciwnie, potrzebują być połączonemi z materią, aby znaleźć w niej siły pomocnicze, niezbędne do ich zupełnego rozwoju. Pierwsze nie mogą być uwielokrotnianemi, drugie zaś mogą.

Ten ostatni wniosek był punktem, do którego Ś-ty Tomasz kierował całe swe dowodzenie; różność natury form niematerialnych „oddzielnych“ i dusz ludzkich posłużyła tu za dźwignię.

Co do tego zasadniczego punktu niezgoda pomiędzy Ś-ty m Tomaszem i Sigerem była bezwzględna.

Co się tyczy zaś indywidualizacji form czysto niematerialnych, to nie stanowiła ona bezpośrednio przedmiotu sporu i nie była podawaną w wątpliwość ani przez Sigera, ani przez Ś-tego Tomasza.

I jeden i drugi zgodzili się na twierdzenie, że formy te tworzą każda dla siebie podmiot indywidualny zupełny, i że, co za tem idzie koniecznie, natu-

ra gatunkowa każdej z nich uwielokrotnianą być nie może.

Pewien odcień wszakże różnił i tu dwóch za-  
paśników. Dla Sigera wielość duchów jednego i te-  
go samego gatunku stanowiła sprzeczność<sup>1)</sup>. Ś-ty To-  
masz jest mniej kategoriycznym: nie jest dla nie-  
go rzeczą samą przez się oczywistą, ażeby dzia-  
łania nadprzyrodzone nie mogło wytworzyć wie-  
lu umysłów oddzielnych jednego i tego samego ga-  
tunku.

Nie jesteśmy pewni, czy dobrze rozumiemy co  
do tego punktu myśl Ś-tego Tomasza. Ścisłość lo-  
giczna wszakże myśli tomistycznej zostaje tu, jak się  
nam zdaje, zachwiana, i wniosek Sigera wydaje się  
nam bardziej pozostawać w zgodzie z podstawową  
zasadą o niemożności wielokrotniania form niemaa-  
teryalnych.

---

<sup>1)</sup> Quod si quis dicat: cum sit anima intellectiva aliqua  
in me, Deus potest facere aliam similem ei, et erunt plures.  
Dicendum quod Deus non potest contradictoria et opposita. Si-  
militer, nec potest Deus facere quod sint plures homines quo-  
rum quilibet sit iste Socrates. Sic enim faceret quod ipsi  
essent plures {homines et unus, plures et non plures, et  
unus et non unus. Quod si anima intellectiva de sui ra-  
tione est aliquid individuatum, per se subsistens et sicut So-  
crates; facere aliam animam intellectivam ejusdem speciei cum  
aliqua quae nunc est, esset illam factam esse aliam et eam-  
dem cum alia. In separatis enim a materia, individuum est  
ipsa sua species; et ideo aliud individuum esse sub specie est  
et ipsum contrarium sub illo individuo, quod est impossibile.\*  
Siger de Brabant, *Quaestiones de anima intellectiva*. Patrz. Mandon-  
net, *Siger de Brabant*, Appendice, pp. 108—109.

Oto w dosłownem brzmieniu stronnica, przez nas rozpatrzona:

„Non est verum quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod; alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit. Unde et de idea Aristoteles dicit, quod si idea esset separata, esset quaedam substantia individua, quam impossibile esset praedicari de multis. Individuae ergo sunt substantiae separatae, etsingulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari aliquo. ita quod sit actus alicujus materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam.“

„Valde autem ruditer argumentatur, ciągnie dalej Ś. Tomasz, ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa: sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum; tamen grave esse sursum non includit contradictionem; sed grave esse sursum secundum naturam suam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus si naturaliter esset unus omnium quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex super-

naturali causa; nec esset implicatio contradictionis.“<sup>1)</sup>)

Do czegoż więc się sprowadza żarcik, tak ulubiony w polemikach antyscholastycznych: każdy anioł jest całym swym gatunkiem?

Idzie tu tylko o uwzględnienie różnicy pomiędzy formą „materyalną“, tj. wewnątrznie podległą materyii formą „niemateryalną“, wystarczającą sobie samej do istnienia i działania.

W zakresie gatunku materyalnego są zawsze konieczne *osobniki, podporządkowane gatunkowi*, gdyż forma gatunku materyalnego pozostaje w koniecznym związku z materją.

Przeciwnie pod formą niematerjalną niema już osobników, gdyż forma niematerjalna, będąc zupełną przez samę swą naturę gatunkową, wyklucza wszelki stosunek zależności od materyii, i podział form niematerjalnych nie opuszcza się niżej gatunku.

„Anioł jest więc niewątpliwie gatunkiem“, ale gatunek ten jest osobnikiem.

„Ile duchów, tyle gatunków“ — niezawodnie, ale także: „ile gatunków, tyle osobników.“

„Ex eo quod essentiae rerum compositarum recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed, cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio; et ideo non oportet quod inveniuntur plura individua unius speciei in illis substan-

---

1) De unitate intellectus. Opusc. XV.

tiis; sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse.“<sup>1)</sup>

Zapytywano nieraz niegdyś: „Po co te spory o gatunkach niematerialnych? Czyż nie wszystko jedno, czy dają się one uwielokrotnić czy też nie?“

Dziś podobnych odezwań nie podobna zrozumieć.

Od czasu ogłoszenia Kartularza Uniwersytetu, przez O. Denifle i Chatelain, od czasu, gdy dzięki uczonym pracom O. Mandonneta, znamy rozprawę Sigera z Brabancji: „*de anima intellectiva*“, i gorące walki, wzniecone przez awerroistycznych komentatorów metafizyki Arystotelesa, rozumiemy już całą wagę, nadawaną przez współczesnych „przyrodzie“ form odrębnych.

Czyż celem głównych usiłowań Sigera nie było utożsamienie duszy ludzkiej „z formą odrębną“ i wynikający stąd wniosek, że jest ona numerycznie jedną, jak i te formy? Widzieliśmy przecież, że stawką w tym, tak niewinnym na pozór sporze, była nieśmiertelność osobista, tworząca podstawę życia moralnego.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *De ente et essentia*. Zgodność tego dziełka, które powstało w pierwszych latach jego działalności, z dysputami dowolnymi (*Disputes quolibétiques*) świadczą o jedności poglądów Ś-ego Doktora na to zasadnicze zagadnienie.

<sup>2)</sup> Zestawienie powierzchowne nauki Ś-ego Bonawentury z poglądami Ś-ego Tomasza na indywidualność form odrębnych mogłoby doprowadzić do przekonania, że pomiędzy pierwszą a ostatnimi zachodzi sprzeczność.

Ś-ty Tomasz poucza, w samej rzeczy, że substancje odrębne są prostymi, Ś-ty Bonawentura uważa, że składają się one z materii i formy.

Ś-ty Tomasz wnioskuje stąd, że gatunki anielskie nie mogą być uwielokrotnianami; według Ś-ego Bonawentury wielokrotność ta jest możliwa.

Obydwa te badania, przeprowadzone nad indywidualizacją substancji materialnych i form odrębnych, wymagają przyjęcia jakiegoś pojęcia, „osobnika,“ tymczasowego zresztą.

Pojęcie to stawało się coraz to zupełniejszym i dokładniejszym w miarę tego, jak rozwiązywaliśmy dotyczące go zagadnienie metafizyczne.

---

Pomimo to jednak sprzeczność jest tylko pozorna. Dla Doktora anielskiego materya jest pierwiastkiem ustrojowym substancji cielesnych jedynie: rodzi ona z siebie ilość, i ta ostatnia jest znakiem, po którym ją rozpoznajemy. Substancje duchowe wykluczają ilość, a więc wykluczają materję. Są one więc w całym znaczeniu wyrazu „proste“, „niematerialne.“

Materya więc—należy rozumieć materję *podległą ilości*, nie może być zasadą uwielokrotniania form duchowych w osobniki, należące do tego samego gatunku duchowego.

Doktor seraficzny nie przeczy ani zasadzie tomistycznej, ani logice jej konsekwencyj.

Mówi on wyraźnie: „*Hoc certum est, aliquas compositiones a substantia angeli removeri, utpote compositionem ex partibus quantitativis, compositionem ex partibus heterogeneis et compositionem ex natura corporali et spiritali, qualis est in homine.*“ (II Sent. Dist. III. P. 1. art. 1, Quaest. 1).

Ale rozszerza on znaczenie wyrazu materya i czyni zeń synonim przedmiotu potencjalnego i w ten sposób dochodzi do twierdzenia, że wszelka substancja przypadkowa, nie wyłączając substancji duchowej, zawiera w swym składzie materję.

Natychmiast po ustępie przytoczonym—a możnaby przytoczyć inne nie mniej znaczące—dodaje on w samej rzeczy.

„*Sed de compositione materiae et formae sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removeretur ab angelo. Sed cum in angelo sit ratio mutabilitatis non tantum ad nonesse, sed secundum diversas proprietates; sit iterum ratio possibilitatis, sit iterum ratio individuationis et limitationis, postremo ratio essentialis compositionis*

Połączmy teraz wyniki naszych poszukiwań analitycznych i zamiast wniosku postawmy pytanie: *czem jest osobnik?*

**42. Pojęcie filozoficzne osobnika i osoby.** Nie dajemy określenia osobników. Charakter abstrakcyjny myśli ludzkiej czyni ze wszelkich wypracowywa-

---

secundum propriam naturam: non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum *actualis et possibilis*, et ita materiae et formae. Et ideo positio illa videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma.“ *Ibid.*

I w swoim ostatnim dziele (Hexaem serm. II et serm IV), pozostaje on wiernym swoim pierwszym poglądom: Omnis substantia creata distinguitur „reali distinctione principiorum, quorum unum activum, alterum passivum.“ „Necesse est enim eum in omni creatura potentia activa conjuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa *principia rei.*“

Ponieważ substancje anielskie składają się z „materji“, są więc one z zasady tej uwielokrotnianemi: „Personalis proprietates (angelorum) causatur ab actuali conjunctione principiorum (substantiae angelicae) et in se est aliquid substantiale“. (II *Sent.* Dist. III, P. 1, art. II, Quaest. II).

Śty Tomasz z Akwinu przyznaje również, że duchy czyste są w pewnym znaczeniu złożonemi z formy i materji; ich esencja w samej rzeczy jest według Ś-tego Tomasza różną od ich aktu istnienia: „Natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma (ad modum corporum), est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominatur materia“ *De spiritualibus creaturis*, art. 1. Cfr. *de substantiis separatis*, cap. VII.

nych przez nią określić formy gatunkowe. Możemy wszakże badać, co jest wspólnem wszystkim osobnikom, co nadaje im indywidualność.

Gdy działalność naszej myśli zostaje rozbudzo-  
ną przez zetknięcie naszych zmysłów z rzeczami, wy-  
obrażamy sobie przedewszystkiem przedmiot istnie-  
jący konkretny, tę *właśnie is'niejącą rozciągłą i za-  
barwioną rzecz*, τὸδε τι, o którym mówiliśmy tak często,  
i przedmiot ten nazywamy *osobnikiem*; *suppositum*  
(przekład greckiego wyrazu ὑπόστασις).

Z tego przedmiotu, spostrzeganego początkowo  
w sposób niejasny, wyodrębniamy przez następujące  
po sobie akty abstrakcyi—cechy, tworzące esencye ga-  
tunkowe przedmiotów doświadczalnych.

Esencye gatunkowe są więc *wytworami pochod-  
nemi* przedmiotu pierwszego wyobrażenia umysłowe-  
go. Arystoteles i scholastycy mają słuszość, mówiąc:  
„Gatunki i rodzaje są *drugimi* substancjami δεύτεραι  
οὐσίαι.

Przedmiot, który myśl ujmuje początkowo, nie  
jest oczywiście substancją bez przypadłości; umysł  
wszakże nie rozróżnia w tym początkowym momencie  
tego, co jest substancjalnem, od tego, co jest przy-  
padkowym. Te domieszki, zwane przez Szkołę przy-

Ale S-ty Bonawentura, jak się zdaje, wymaga więcej,  
i według niego sama esencya anioła składa się z możliwości  
i aktu, a więc z materyi i formy: „Ergo, pisze jeden z jego ko-  
mentatorów, juxta Doctorem Seraphicum in angeli *essentia est una  
res, per quam ipse se movet, et alia res, per quam ipse move-  
tur; et primam rem dicimur formam, secundam dicimus materiam.*“  
„Cf S. Bonaventurae opera omnia, t. II, pp. 92 et seq., Quarac-  
chi, 1885.



padłościami, ἐπισυμβεβηκότα, są spostrzeżonemi przez czynność myśli, następującą po tych pierwszych danych poznania.

Co za tem idzie, gatunki, rodzaje i przypadłości opierają się w porządku ontologicznym na tym przedmiocie istniejącym sam przez się i konkretnym, jaki nazywamy substancją pierwszą.

To też spostrzegamy, zestawiając w porządku logicznym wszystkie te różne formy, których zbiorowość powinna być całkowitym wyrazem rzeczywistości, że przedmiotem, do którego odnoszą się bądź pośrednio, bądź też bezpośrednio, wszystkie orzeczenia naszych sądów—jest właśnie ta pierwsza substancja.<sup>1)</sup>

*Osobnik* jest tą substancją, która jest pierwszą zarówno w porządku logicznym, jak i ontologicznym. W porządku ontologicznym wystarcza ona samej sobie, podczas gdy istności rodzajowe i gatunkowe muszą się opierać na niej koniecznie<sup>2)</sup>. W porządku logicznym jest ona podmiotem i tylko podmiotem, podczas gdy wszelkie rodzaje i gatunki są w stosunku do niej orzeczeniami.

Osobnik jest więc rzeczywistością *zupelną sama przez się*, a więc niezależną od żadnego innego podmiotu. Niezależność od niczego innego jest cechą *negatywną* bytu osobniczego; jest to cecha najbardziej wydatna; doskonałość wszakże pozytywna, właściwa osobniko-

<sup>1)</sup> Par. Logikę № 26, Kryteryologią ogólną № 126.

<sup>2)</sup> Unicestwicie pierwszą substancję, mówi Arystoteles, a zginie wszelka rzeczywistość. Μῆ ὁδοῦν τῶν πρώτων ὁδοῦν, ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. Categ. c. 5.

wi, polega na tem, że wystarcza on samemu sobie i wzięty sam w sobie, jest czemś całkowitem.

Podmiot, który jest całkowitym i niezależnym, musi być też koniecznie odrębnym od wszystkich innych: każdy osobnik cielesny zajmuje w rzeczy samej określone położenie w czasie i przestrzeni i da się oznaczyć w sposób, wykluczający wszystkie inne.

Sciendum est quod individuum apud nos in duobus consistit. Est enim individuum in sensibilibus ipsum ultimum in genere substantiae, quod de nullo alio praedicatur; immo, ipsum est prima substantia et primum fundamentum omnium aliorum... Aliud est in quo salvatur ratio individui apud nos, determinatio scilicet ejus ad certas particulas temporis et loci, quia proprium est esse sibi hic et nunc, et haec determinatio debetur sibi ratione quantitatis determinatae.<sup>1)</sup>

Osobnik jest więc całością zupełną i odrębną.

Ani gatunki, ani rodzaje, ani przypadłości (accidens), ani części istot, czy to całkujące, czy też ustrojowe, nie odznaczają się tu doskonałością.

Rodzaje potrzebują być uzupełnionemi przez cechę gatunkową, gatunki cielesne potrzebują być wyindywidualizowanemi przez materję; jedne i drugie mogą być przypisywane podmiotom niższym od siebie.

Przypadłości muszą być przypadłościami jakiejś substancyi.

<sup>1)</sup> S. Thomas, *De principio individuationis*.

Części przynależą zawsze do jakiejś całości, której stanowią część i od której zależą.

*Tylko* osobnik więc odznacza się tą podwójną doskonałością, że wystarcza sam sobie i nie potrzebuje przynależać do czegokolwiek innego.

Osobnik jest zupełnym po pierwsze: pod względem swej *substancyi*, skąd wynika, że jest zupełnym pod względem swego działania, gdyż—jak to wykazemy w odpowiednim miejscu, wszelka substancya stworzona przeznaczona jest do działania, i rzeczywistość, jaką otrzymuje w udziale, odpowiada roli, jaką ma spełnić w przyrodzie.<sup>1)</sup>

1) Nie możemy tu pominąć w milczeniu postaci, jaką przybrało pojęcie osobnika w *Monadologii* Leibniza.

Monada jest, jak wiadomo, substancją, która jest jednocześnie siłą rozprzestrzeniania się i siłą oporu, której działanie jest wewnętrznem, a której stany są wyobrażeniami. Sprężyną jej jest dążność do przechodzenia od jednego wyobrażenia do innego. Wszystkie istoty powinniśmy sobie wyobrażać na wzór naszego „Ja”. Wymagają tego i prawa analogii i zasada ciągłości.

Każda monada ma względy, wyrażające wszystkie inne, i skutek tego jest jak gdyby zwierciadłem ustawicznym całego świata; mogłoby się zdawać stąd, że wszystkie monady powinny być jednakowe. Z drugiej strony, wszakże jest niepodobieństwem, aby istniały także dwie nawet, z których jedna byłaby powtórzeniem zupełnem drugiej; monada jest *osobnikiem* koniecznie odrębnym od wszystkich innych. Zasada tożsamości nierozróżnialnych jest wyrazem tej konieczności.

Na czem może polegać odrębność osobników, jeżeli „ujmują” one „jedną i tę samą treść”. Różnią się one więc nie przez ich przedmiot, ale przez sposób ujęcia przedmiotu, tj. przez stopień jasności i dokładności. w jakim wyobrażają sobie wszech-

Osobnik, obdarzony myślą, nazywa się *osobą*. Osobowość jest więc doskonałością, mocą której istota myśląca wystarcza samej sobie i nie potrzebuje przynależć do żadnej innej, aby istnieć i działać.<sup>1)</sup>

Stwierdzać swą osobowość czyż nie znaczy to wykazywać, że jest się „samym sobą“, składać dowody oryginalności i niezależności?

Czyż w porządku *!*moralnym osobowość nie polega na zdolności do *samodzielnego* kierowania *samym sobą*, ku *własnemu swemu* celowi? Czyż nie polega ona w porządku prawnym na tym, aby być „*sui juris*“ w przeciwstawieniu do niewolnika, który jest „*juris alieni*“ i który według czynionego wyrażenia prawa rzymskiego jest nie osobą, lecz rzeczą, „*res*.“

Poprzestaniemy tu na wzmiankowaniu o zastosowaniu metafizycznego pojęcia osobowości do psy-

---

świat. Materyja jest w istocie zasadą oporności przeciwko zaborom, różniących się pomiędzy sobą idei.

Stosunek więc między postrzeganiem niedostrzeżonemi i postrzeganiem wyraźnemi, stanowiącemi udział wszelkiej monady, jest zasadą ich indywidualności: Patrz *Leibnis, Monadologie* 14—22 i 60—62. Por. *Windelband, Geschichte der Philosophie*, IV, § 31; *Cl. Piat, Leibnis, La Monadologie. Paris, Lecoffre, 1900.*

<sup>1)</sup> Goudin wyraża to doskonale. „*Perfectio, per quam substantia ita completur, ut sistat in se ipsa, sitque sui ipsius et non alterius, dicitur subsistentia, quasi in se ipso sistentia... Subsistentia est actualitas, qua natura ita sustentatur in se ipsa, ut non egeat communicari alteri ad essendum et operandum.*

„*Dico non egeat, dodaje autor, quia natura divina, quamvis sit subsistens in se ipsa, est tamen alterius communicabilis tribus personis, non quidem ex necessitate, sed ex infinita foecunditate... Suppositum autem seu hypostasis est concretum subsistentiae, sicut vivens est concretum vitae.*“ *Metaph.*, art. 4.

chologii, nauki moralności i prawa; gdzie indziej będziemy mówić o tym niezmiernie doniosłym użytku, jaki czyni z niego teologia.

Pewne umysły, odzwyczajone od spekulacji metafizycznych, mogą poczytywać za bezużyteczne usiłowania wyjaśnienia pojęcia osobnika.

Chcielibyśmy więc dowieść za pomocą przykładu, że myśl naukowa nie może się wyzwalać bezkarnie od metafizyki.

Przy obecnym swym stanie biologia napotyka nieuchronnie zagadnienie pierwszorzędnej wagi, które nie może być rozstrzygniętem inaczej, jak przez określenie osobnika.

**43. Teorya biologiczna „osobnika-kolonii.“** Wiadomo, że przyrodnicy współcześni uważają jednozgodnie komórkę za zasadniczy pierwiastek morfologiczny istot organicznych i że wskutek tego wszelka masa żyjąca albo jest komórką, albo też składa się z komórek, pochodzących od jakiejś komórki pierwotnej.

Stąd powstała myśl podzielenia wszystkich istot żyjących na *pierwotniaki*—istoty jednokomórkowe, i *tkankowce*, —istoty wielokomórkowe, przy czem często sądzić, że tkankowce powstały z kolonii pierwotniaków.

Według tego poglądu organizmy powstawałyby i rozwijały się jak gdyby według progresyi arytmetycznej, i *osobniki* wyższe byłyby tylko zbiorowościami osobników niższego rzędu.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Patrz. Busquet *Les êtres vivants*, ch. III. Paris, Carr et Naud, 1899.

Edmund Perrier, który poświęcił wiele bardzo pracy na obronę tej teorii „kolonii zwierzęcych“, doszedł w ten sposób do rozróżniania „osobników kilku stopni.“

Uczony, którego prace, przez wiele lat nieznanne, pozyskały dziś pewien rozgłos, Durand de Gros, broni także poglądu, według którego „organizm ludzki jest całością, złożoną z wielu organizmów prostych, w zasadzie jednak zupełnych“ i że obejmuje on wskutek tego tyleż różnych dusz, różnych „ja“, różnych świadomości: *polyzoizm i polypsychizm* oto są znaczące terminy, za pomocą których określa on swoją teorię.<sup>1)</sup>

Zwolennicy tych poglądów „polizoistycznych“ powołują się niezależnie od komórkowego pochodzenia wszystkich organizmów na ten fakt, że u wielkiej ilości organizmów niższych osobniki żyją w społeczeństwie, i że często jest trudną lub nawet niewykonalną rzeczą przeprowadzić granicę pomiędzy osobnikami w zwykłym znaczeniu słowa i właściwymi związkami kolonjalnemi.<sup>2)</sup>

Otóż, można zrozumieć, że porównuje się niekiedy zróżniczkowane narządy wyższych ustrojów do

---

<sup>1)</sup> Durand de Gros. *Essais de physiologie philosophique* p. 391 i nast. *Ontologie et psychologie physiologique*, p. 186. Dobry rozbiór tych prac dał Parodi w studyum zatytułowanym: *Idealiam naukowy*. *Revue philosophique*, t. XLIII, pp. 144 et 280.

<sup>2)</sup> W obec trudności, jakie napotyka lub wywołuje pojęcie osobnika, wielu przyrodników przyszło do przekonania, że należy dać określenie dostatecznie ważne, któreby dało się rozciągnąć na wszystko i w rezultacie nie określało nic. Tak, — Edmund Per-

prostych komórek, któreu pierwotniaków prowadzą życie samodzielne; ale porównanie niczego nie dowodzi, i twierdzenie, o ile tylko nadajemy ściśle znaczenie naszym wyrazom, że narządy te są koloniami pierwotniaków, zawiera w sobie sprzeczność.

Wyrazem „osobnik“ oznaczamy *jedność*, tworzącą *odrębną całość*. Twierdzić, że *jedność* jest kolonią, jest to twierdzić, że *jedność* jest wielością—sprzeczność jest oczywista.

„Wyraz osobnik, powiada wybornie p. Le Dantec, rozumiemy instynktywnie jako oznaczający *jedność*, i mówić, że *jedność* składa się z *jedności* niższego rzędu, jest to uprawiać rozmyślną grę słów, i to właśnie ma miejsce najczęściej przy stawianiu zagadnienia, dotyczącego osobników różnych stopni. Czy można uważać dany osobnik za składający się z wielu osobników niższego rzędu? Albo wyraz „osobnik“ ma jakieś znaczenie, albo też nie ma on go

rier pisze: „Uważany za osobnik lub organizm, każdą zbiorowość części, zdolną do samodzielnego życia, utworzoną z pierwiastków plastycznych o jednym i tem samym pochodzeniu i połączonych ze sobą przez proste zetknięcie lub też przez pośrednictwo materii biernej, wytworzonej przez nie. Wypływa stąd, że to, co nazywamy zwykle kolonią polipów hydr, kolonią koralowców, kolonią mszywiolów, kolonią zachw, jest osobnikiem i organizmem na tej samej zasadzie co i robak, owad lub ryba.

Inni, zaniechawszy usiłowań w celu osiągnięcia stałego określenia tego pojęcia, z umysłu pozostają w zawieszaniu. „Umyślnie nie dałem określenia osobnika, pisze p. Yves Delage, który zresztą jest przeciwnikiem teorii polyzoizmu tkankowców, „gdyż równałoby się to przenoszeniu roztrząsania bardzo pozytywnego zagadnienia na grunt metafizyki.“ *Delage, Revue scientifique*, 29 czerwca 1896 r.

wcale, i jeżeli ten ostatni wypadek ma miejsce, to należy zaniechać zupełnie posługiwania się tym wyrazem; jeżeli jednak przypisujemy temu wyrazowi znaczenie, to w chwili, gdy jakieś ciało uważaem jest za osobnika, nie możemy uważać go za złożone z wielu osobników. Człowiek np. jest osobnikiem. Co do tego jesteśmy zupełnie pewni, gdyż zaczerpnęliśmy z historii naturalnej człowieka samo pojęcie osobnika, które pragniemy teraz rozciągnąć na świat zwierzęcy i roślinny. Nie jest to więc właściwem postawieniem kwestyi, gdy zapytujemy, czy człowiek składa się z wielu osobników; należy zapytywać raczej, czy można człowieka podzielić na części, z których każda odpowiadałaby morfologicznym osobnikom mniej złożonym. Na pytanie, postawione w ten sposób, histologia odpowiada natychmiast twierdzeniem: Człowiek składa się z kilku trylionów komórek, i znamy osobniki—pierwotniaki, które są prostymi komórkami. Byłoby jednak śmiesznie mówić, że człowiek składa się z wielu trylionów pierwotniaków; z wielu trylionów pierwotniaków można stworzyć tylko pierwotniaki, nigdy człowieka<sup>1)</sup>.\*

Bezspornie istnieją gatunki kolonialne, t. j. takie, których osobniki odznaczają się tą własnością, że żyją pomiędzy sobą w związkach społecznych. Związki te polegają niekiedy na tem tylko, że osobniki te żyją *obok* siebie, niekiedy jednak istnieją pomiędzy osobnikami *połączenia* powierzchniowe i przemieszczające lub głębokie i stałe. Różnice morfologiczne

---

<sup>1)</sup> *Le Dantec. Revue philosophique*, styczeń 1901 r. ss. 20-21.



pomiędzy członkami kolonii mogą być tak wielkie i wydatne, że często trudno jest rozpoznać oddzielne osobniki. Wynikająca wszakże stąd dla przyrodnika trudność *podmiotowa* w rozróżnianiu i rozpoznawaniu jednostek, wchodzących w skład takich skupień, nie osłabia jednak w niczem tego faktu, że jednostki indywidualne, przedmiotowo różniące się pomiędzy sobą i odrębne jedne od drugich, istnieją w przyrodzie i tworzą przez swe połączenie nie osobnika kolonialnego, lecz kolonię osobników.

W rzeczywistości, osobnik jest całością zupełną, wystarczającą samej sobie do istnienia i wypełniania pewnych czynności charakterystycznych, na podstawie których zaliczamy go do tego lub innego gatunku.

Osobnikiem takim jest atom w ciałach prostych, drobina w ciałach złożonych: atomy i drobiny są osobnikami gatunków mineralnych.

U pierwotniaków — osobnikiem jest komórka, u tkankowców, zbiorowość komórek, w której prawidłowem funkcyonowaniu biorą udział wszystkie części tej zbiorowości, a żadna z tych części nie jest wystarczającą sama przez się do tego życia.

Takiem jest *ogólne, teoretyczne* pojęcie osobnika.

Jakież *skupienia* żyjące czynią zadość warunkom, w pojęciu tem zamkniętym, tj. w jakich skupieniach części współdziałają solidarnie i wytwarzają całość niezależną?

Jest rzeczą przyrodnika odpowiedzieć na to pytanie, ale mniejsze lub większe powodzenie jego ba-

dań nie może wpłynąć w niczem na przekształcenie samego pojęcia osobnika.

Powiedzą nam: w przyrodzie nie istnieje nic takiego, coby odpowiadało wyłożonemu tu pojęciu osobnika. Komórka żyjąca może się dzielić na dwie komórki, z których każda zdolną jest żyć takim samym życiem, jakim żyła komórka pierwotna. Wiadomo przecież, że Tremblay krajał Hydry na kawałki i że z każdego takiego kawałka powstawała hydra zupełnie normalnie zbudowana. Czyż fakty te nie mogą uchodzić za dowód materyalny tego, że w przyrodzie niema jedności żyjących i że polyzoizm jest zasadniczem prawem ustrojowem istot organicznych?

Fakty te wszakże stanowią trudność dla tych tylko, co widzą w niepodzielności organizmu zasadę ustrojową i cechę znamioną jego indywidualności.

Gdyby indywidualność zasadzała się na niepodzielności, lub gdyby tylko zależała od niej,—to oczywiście podzielność jakiegoś żyjącego skupienia dowodziłaby, że nie jest ono osobnikiem.

Indywidualność polega wszakże na *jedności* przyrody osobnika. Wymaga ona *nieoddzielania się rzeczywistego* części zasadniczo niezbędnych do utrzymania i rozwoju życia całości, daje się pogodzić wszakże z pewną podzielnością. Doświadczenie poucza w rzeczy samej, że pewne części różne u różnych gatunków nie są niezbędnymi do życia całości, że jest ono możliwem i bez tych części; doświadczenie poucza nas, że liczne istoty żyjące rozmnażają się przez pączkowanie. Nieoddzielanie się więc rzeczywiste, jakiego wymaga normalne wykonywanie czynności

życiowych, nie wyklucza więc pewnej, potencjalnej przynajmniej *wielorakości* części.<sup>1)</sup>

To rozpatrzenie polyzoistycznego poglądu na osobniki żyjące nie może być uważane za zboczenie od głównego przedmiotu niniejszego dzieła: posłuży ono do wyjaśnienia pojęcia osobnika, a prócz tego pozwoli dostrzedz, że teorie metafizyczne, najbardziej nawet abstrakcyjne, wywierają zawsze wcześniej czy później wpływ na rozwój samej nauki.

Zajmowaliśmy się dotychczas stosunkiem pomiędzy osobnikiem a naturą gatunkową.

W toku tych rozważań pozwoliliśmy spostrzedz, że chociaż istota konkretna jest zawsze osobnikiem, to jednak pojęcie osobnika nie wyczerpuje całej treści pojęcia istoty konkretnej.

Rozważmy teraz stosunek tych dwóch pojęć.

#### 44. Osobnik i istota konkretna.

Istota *konkretna* jest to istota, stanowiąca przedmiot doświadczenia w danej chwili. Zawiera ona w sobie treściowość gatunkową, zasadę indywidualizacji, istnienie i wszelkie właściwości, przynależne istocie, bądź to na zasadzie tego, co ma ona i czym jest sama przez się, bądź też w skutek wpływów i oddziaływań środowiska zewnętrznego.

Istota konkretna, to istnienie zupełne, τὸ σύνολον, zawarte w Arystotelesowskiem τὸδε τι lub καθ'ἑκάστον.

Ażeby dać odpowiedź zupełnie wystarczającą na pytanie: „Czem jest to? Quod est hoc aliquid, ażeby

---

<sup>1)</sup> Por. *Psychologia*, n. 32.

określić to, co scholastycy oznaczali bardzo wydatnie wyrazem: „haecceitas“ „oznaczonością“ jakiejś rzeczy, (tj. że jest ona tem właśnie, czem jest, a nie czemś innym), trzebaby ująć w ich jedności wszystkie byty cząstkowe, jakie rozróżniamy i wyodrębniamy w rzeczy, która jest przedmiotem doświadczenia.

Nie daje się to osiągnąć.

Musieliśmy za pomocą następujących po sobie abstrakcyi rozłożyć całkowitość istnienia tego konkretnego przedmiotu, wyodrębniliśmy od niego najpierw *trzęciowość gatunkową*, potem *przypadłość*, czyniącą z niej osobnika, *ilość*. Dalej do substancyi, obdarzonej ilością, dołączają się w rzeczywistości zawsze różne inne przypadłości, opierające się na materyi i ilości; materya i ilość nie zależą wszakże od nich.

Właściwości te, wypadkowe w całym znaczeniu tego wyrazu, nie tylko są różnemi w różnych osobnikach, ale zmieniają się u jednego i tego samego osobnika z upływem czasu: one to stanowią różnicę pomiędzy osobnikiem a istotą konkretną.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Psychologowie, Binet i Henri, Kraepelin, Sharp zapoczątkowali pod nazwą „psychologii indywidualnej“ badania doświadczalne nad różnicami, zachodzącymi pomiędzy różnemi osobnikami; psycholog niemiecki p. L. Stern proponuje nazwę „psychologii różniczkowej“ dla oznaczenia tego działu badań psychologicznych. Badania dotychczasowe w tej dziedzinie są nader niepełne, ale stwierdzają, że przedmiot ich zasługuje na uwagę. L. W. Stern, *Ueber Psychologie der individuellen Differenzen*. (Ideen zu einer differentiellen Psychologie). Leipzig, Barth 1900; Binet *L'année psychologique*, 1900, p. 583.

**45. Jedność istoty konkretnej. — Zagadnienia ostateczne, domagające się wyjaśnienia.**

Ustanowienie pojęć substancji indywidualnej i istoty konkretnej prowadzi do kilku zagadnień.

*Pierwsze:* Jaki stosunek zachodzi pomiędzy substancją i przypadłościami, obejmowanymi przez nią w jej konkretnej rzeczywistości?

*Drugie:* Jedność jest nieoddzielną od istoty konkretnej; istota konkretna, ta lub inna, jest zawsze jedną istotą: nie podobna zrozumieć w niej *wielości*. Jaką jest zasada formalna tej jedności istoty konkretnej?

*Trzecie:* Istota konkretna *istnieje*; czy możemy utożsamiać substancję istoty z jej istnieniem, czy też należy rozróżniać jedną od drugiego. Jaki stosunek zachodzi pomiędzy *esencją* a istnieniem.

Niezaprzeczalnie, istota konkretna jest *jedną*. Rozróżniania, jakie uczyniliśmy pomiędzy esencją a substancją, pomiędzy esencją gatunkową a esencją indywidualną, również jak wspomniane przez nas różnice pomiędzy substancją a jej przypadłościami, pomiędzy esencją a istnieniem, powinny być pojmowane w ten sposób, aby jedność przedmiotu konkretnego została zachowaną.

Nie należy więc tych różnych przedmiotowych terminów, jakimi się myśl nasza posługuje, uważać za tyleż istności odrębnych, które wspierałyby się jedna na drugiej, jak materiały, tworzące fundament gmachu.

Typ gatunkowy jest przedmiotem, podlegającym dalszym określeniom, i zostaje określonym przez ilość

substancja indywidualna podlega również określeniom i określeniem jej są przypadłości. Później—w trzeciej części, bliżej zbadamy, przeciwstawiając substancję przypadkom, w jaki sposób te ostatnie określają pierwszą i jaki pomiędzy nimi zachodzi stosunek. Tutaj badanie to byłoby nie na miejscu, gdyż przedmiotem zasadniczym, nas tu zajmującym, jest analiza samej substancji, jako takiej.

Drugie zagadnienie, dotyczące zasady formalnej jedności istoty konkretnej, jest przedmiotem sporu.

Pewni komentatorowie tomizmu i to nie najmniej wybitni, sądzą, że substancja konkretna posiada w sobie samej, niezależnie od aktu istnienia i przed nim zasadę ustrojową swojej jedności.

Przeciwstawiają oni istnieniu wszystkie pierwiastki treściowości i twierdzą, że już w samym porządku treściowym substancja powinna stanowić jedność—osobniczą (indywidualną) lub osobistą, ażeby móżd otrzymać istnienie. Istnienie w rzeczy samej, mówią oni, nie dorzuca nic do rzeczywistości, jedyną jego sprawą jest przeprowadzenie tej ostatniej taką, jaką się ją przyjęło z góry z dziedziny możliwości do dziedziny bytu.

Inni sądzą, że istnienie, tj. ostateczne urzeczywistnienie substancji konkretnej, wypełnia dwie role: sprawia ono, że substancja ta istnieje, i przez to samo czyni z niej całość zupełną, wystarczającą samej sobie.

„Quidam dicunt, pisze Goudin, subsistentiam et existentiam solum virtualiter distingui, et esse duo munera unius entitatis, quae quatenus sistit naturam, et eam ita terminat, ut non sit alterius, nec alteri com-

municabilis, vocatur *subsistentia*. Quatenus vero ultimate complet rem ipsam, et eam ponit extra causas, vocatur *existentia*. Quidam vero dicunt esse duas modalitates ejusdem rei. Quidam demum tenent esse duas actualitates realiter distinctas. Hae omnes opiniones sua possunt habere fundamenta etiam in doctrina D. Thomae.<sup>1)</sup>

Na razie wystarczy tu ustanowić punkty zasadnicze tego sporu, którego pierwiastki w najlepszej części zapożyczonemi są z teologii wcielenia; powrócimy jeszcze do tego przedmiotu.

*Pozostaje* zagadnienie trzecie i ostatnie, dotyczące stosunku pomiędzy esencją a istnieniem.

Zagadnienie to uważamy za podstawowe.

Przed postawieniem go wskażemy w krótkości, jakimi są różne rozróżnienia, jakie umysł może ustanawiać lub spostrzegać pomiędzy istotami.

#### 46. Przedwstępny rzut oka na różne postacie rozróżnień.

Niezadługo, z powodu *jedności*, która jest jedną z metafizycznych właściwości istoty, będziemy musieli zbadać *ex professo*, jakimi są różne rozróżnienia, bądź to urzeczywistnione w przyrodzie, bądź też dające się pomyśleć.

Te, które przyroda urzeczywistnia i które w skutek tego niezależnemi są od myśli, nazywają się *realnemi*, tak np. rozróżnienie zdolności myślenia od samej myśli.

---

<sup>1)</sup> Goudin. *Phil. D. Thomae, Metaphysica*, q. 1, art. 4.

Te, które istnieją jedynie w zależności od rozumu, nazywają się rozróżnieniami logicznymi lub rozumowymi, tak na przykład, rozróżnienie „pojęć człowieka i zwierzęcia rozumnego, duchowości duszy ludzkiej i jej nieśmiertelności.

Rozróżnienie logiczne lub rozumowe może być wytworem pojęciowym wyłącznie podmiotowym; nazywa się ono wtedy rozróżnieniem *czysto-logicznem* lub *czysto rozumowem*: takim jest rozróżnienie pojęć: człowiek i zwierzę rozumne; lub też może ono opierać się na rzeczywistości w tem znaczeniu, że jedna i ta sama rzeczywistość może stanowić przedmiot wspólny dla dwóch różnych pojęć formalnych; rozróżnienie nazywa się wtedy *wirtualnem*. Tak np. w przytoczonym powyżej przykładzie dusza ludzka, zależnie od punktu widzenia, z którego się ją rozpatruje, może stać się powodem wytworzenia dwóch różnych pojęć, z których jedno przedstawia jej istnienie niezależne, czyli jej duchowość, a drugie jej zdolność przeżywania ciała, które ożywia.

Rozróżnienie logiczne, opierające się na rzeczywistości, nazywa się rozróżnieniem o podstawie realnej, *distinctio cum fundamento in re*, lub też krócej rozróżnieniem wirtualnem.

Dawniejsi scholastycy oznaczali te dwa rozróżnienia w języku niezbyt ciceronowskim zapewne, mianem *rationis ratiocinantis i rationis ratiocinatae*.

Z którym z tych rozróżnień mamy do czynienia, rozróżniając esencję od istnienia?

**47. Rozróżnienie esencji i istnienia. Stan zagadnienia.**



Należy niezaprzeczalnie rozróżnić esencję *οὐσία* od istnienia *εἶναι*. W samej rzeczy, gdy mówimy o istotach otaczających nas w przyrodzie, mówimy, że esencja ta ma istnienie, posiada istnienie; nikt zaś nie mówi, że esencja *jest* istnieniem.

Rozróżniamy więc oczywiście *pojęcie* istnienia i pojęcie *esencji*, i podstawy przedmiotowe tych pojęć są różne.

Lecz nie o to tu idzie.

Nie idzie nam tu także o rozróżnianie esencji, *abstrakcyjnie* ujmowanej myślowo jedynie, i tejże samej esencji, rozważanej w chwili jej urzeczywistnienia w przyrodzie; oczywiście zachodzi różnica realna pomiędzy istotą bytującą w przyrodzie i istotą, która istnieje jedynie przez swe uprzedmiotowienie w myśli.

Mówimy tu jedynie o esencji indywidualnej jakiejś rzeczy w porównaniu do jej istnienia, gdy esencja jakiejś rzeczy istniejącej zostaje zestawioną z aktem, w skutek którego istnieje ona; pozostaje pytanie, czy istnienie urzeczywistnione może być istotnie utożsamianem z esencją, którą urzeczywistnia, czy też różnią się one realnie pomiędzy sobą.

Należy wszakże wystrzegać się pomieszania rozróżnienia realnego z rozłączalnością.

Rozłączalność jest jedną z oznak odrębności realnej, ale nie jest ani określeniem tej ostatniej ani też jej koniecznym skutkiem. Dwie rzeczy rozłączalne są realnie odrębnymi jedna od drugiej; ale możliwymi są dwie istności realnie odrębne jedna od drugiej, a jednak nie rozłączalne, tj. nie mogące istnieć jedna bez drugiej.

Tak np. sądzimy, że wola i umysł różnią się realnie pomiędzy sobą i są, jeden i druga, czemś odrębnym i różnym od substancji duszy ludzkiej, a jednak nie mogą one istnieć jeden bez drugiej.

Na postawione tutaj przez nas i w ten sposób określone pytanie dane były różne odpowiedzi.

Znaczna liczba pisarzy z Suarezem<sup>1)</sup> przedewszystkiem na czele utrzymują, że rozróżnienie esencji i istnienia jest logicznem. Niektórzy dochodzą nawet do tego, że twierdzą, iż jest ono czysto logicznem.<sup>3)</sup>

Większa wreszcie część pisarzy dawniejszych jest za rozróżnieniem realnem. Ś-ty Tomasz<sup>2)</sup>, Egidyusz Rzymianin, Hervé, Capreolus, a także Kajetan, Franciszek z Ferary, Jan od Ś-tego Tomasza i cała szkoła dominikanów są jednomyślni co do tego przedmiotu.

---

<sup>1)</sup> Pomiędzy pisarzami dawniejszemi Aleksander de Halès, Henryk z Gandawy, niektórzy przedstawiciele szkoły Seotowskiej opierają się uznaniu za realne rozróżnienia energii i istnienia; od czasu Suareza większa część pisarzy, należących do zakonu Jezusowego, Vasquez, Grzegorz z Walencyi i w czasach bliższych do nas, Frauzelin, Tongiorgi, Palmieri są zwolennikami tego samego poglądu. Wielu wszakże z współczesnych—pomiędzy innymi Liberatore, De San, Cornoldi, Schiffini, de Maria uznają rozróżnienie to za realne.

<sup>2)</sup> Est omnino evidens, pisze kardynał *Franselia*, in re posita extra suas causas, in statu actualitatis, ne ratione quidem abstrahi posse formalem existentiam.<sup>4</sup> *Tract. de Verb. Incarn., th. XXXVI.*

<sup>3)</sup> Przytoczymy w dalszym ciągu tego rozważania kilka tekstów Ś-tego Tomasza, które wydają się nam rozstrzygającymi.

Przyłączamy się do poglądu tomistycznego; sądzimy, że niezależnie od wszelkiego podmiotowego rozważania w myśli, *esencya realna i calkowita* jakiejś rzeczy, t. j. to, na zasadzie czego zajmuje ona pewne miejsce w takiej a nie innej kategorii istot przyrody, różni się *realnie* od aktu, w skutek którego dana jest ona, jako istniejąca i trwająca.

Dowiedziemy tego twierdzenia za pomocą dowodów pośrednich i bezpośrednich i zakończymy przez wytłumaczenie stosunków pomiędzy esencją realną a jej istnieniem.

#### **48. Odrębność realna esencji od istnienia. Bezpośredni dowód twierdzenia.**

Analiza pojęć przedmiotowych esencji i istnienia, zarówno jak analiza konsekwencji, które wypłynęłyby z ich utożsamiania, dostarczą nam pierwszego bezpośredniego dowodu; związek logiczny twierdzenia z wieloma ustalonymi skądinąd punktami filozofii scholastycznej dostarczy nam dowodu pośredniego. Zaczniemy od dowodu bezpośredniego.

I. argument. Esencya—t. j. to, czem rzecz jest—obejmuje cechy, które staramy się zawrzeć w naszych określeniach. Istnienie jest istnieniem; nie da się ono zastąpić przez żadne inne pojęcie równoznaczne.

A więc, z jednej strony określenie jakiegos przedmiotu nie zawiera w sobie nigdy jego istnienia, i można wyobrazić sobie jakąś rzecz nie tylko z jej cechami gatunkowymi, ale i z temi, które stanowią jedynie własność jej, jako osobnika, można przypisać jej wszystko to, co należy do odpowiedzi na pytanie: czem jest ta rzecz? τί ἐστίν; a pomimo to rzecz ta pozostaje

stanie jednak i nadal pozbawioną istnienia, będzie ona zdolną do istnienia, lecz jeszcze nie istniejącą.

Z drugiej strony cecha istnienia jest jedną i niepodzielną, istnienie jest tylko istnieniem, tak że nawet nie jesteśmy w stanie wskazać synonimu tego wyrazu i chcąc przedstawić jego pojęcie w sposób bardziej wyraźny, musimy poprzestać na przeciwstawianiu go nietytowi lub nicości.

A więc ani esencja nie zawiera w sobie istnienia, ani istnienie esencji: zachodzi pomiędzy nimi całkowita różność, odpowiadają one na dwa różne pytania zauważa Ś-ty Tomasz: istnienie na pytanie: *czy jest* esencja na pytanie: *czem jest*;<sup>1)</sup> to też chociaż spotykają się w jednej całości, są one jednak przedmiotem realnego rozróżnienia.

---

<sup>1)</sup> Quolib. 2, q. 2. a. 3.—Nulla essentia, pisze w innym miejscu Ś-ty Tomasz. sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc, quod aliquid intelligatur de esse suo facto: possum enim intelligere, quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res, cujus quidditas sit sum esse, et haec res non potest esse, nisi una et prima.“ *De ente et essentia*, c. V.

A w swoich objaśnieniach do książki *de Sententiis*: „Quandocumque aliqua duo sunt idem realiter, oppositum unius non praedicatur de altero, ut patet; quia, ex hoc quod diffinitio et diffinitum sunt idem secundum rem, non potest diffinitio praedicari de opposito diffiniti. Si ergo essentia et esse existentiae sunt idem, tunc non-esse existentiae nunquam poterit praedicari de essentia; quod patet esse falsum: quia, nulla rosa existente, haec est vera: essentia rosae non existit nec est: vel: essentia rosae est non existens. Ergo, cum non-esse vere praedicetur de

Niech nam nikt nie zarzuca, że argumentacya nasza dowodzi zbyt wiele, a więc nie dowodzi nic. Argumentacya ta dowodzi zbyt wiele, mogliby mówić przeciwnicy, gdyż nawet tam, gdzie jawnie nie może być mowy o rozróżnieniu realnem, rozum rozróżnia jednak pojęcie zupełnie odrębne jedno od drugiego.

---

essentia rosae, non est idem, in rosa, essentia rosae, et ejus esse existentiae.“

Dowodzenie to, mówi Capreolus, mogłoby być wyrażonem w następujący jeszcze sposób:

„Illud quod non est de intellectu essentiae, immo est tale quod essentia potest vere intelligi sub opposito illius, non est idem realiter cum essentia; sed esse existentiae non est de intellectu essentiae creatae, immo essentia cujuslibet creaturae potest intelligi sub non esse; ergo nulla creata essentia est realiter idem, quod suum esse.“ *Capreolus, I, Sent. Dist. VIII, b. 1.*

Argumentacyi tej—ciągnie dalej Capreolus, Godefroid de Fontaines, uczynił jeden zarzut: „Ad hanc rationem respondet Godefroidus, in *Quodlibetis*, dicens quod, accipiendo essentiam et esse uniformiter, et utrumque in actu, vel utrumque in potentia, non potest essentia intelligi sub non esse vere; quia esse in actu non potest esse sub opposito ejus quod est in actu nec esse in potentia sub opposito ejus quod est in potentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi non esse; quia essentia in potentia potest intelligi non esse in actu. Unde tot sunt esse, quod sunt essentiae.“

Książę wszakże Tomistów odpowiada mu doskonale: „Sed ista responsio non valet, propter duo. Primum est, quia contradictio implicatur in distinctione quam facit; quia dicere quod esse actualis existentiae, quandoque sit in actu, quandoque sit in potentia, est dicere quod sit et non sit. De ratione enim actualis existentiae est actualitas essendi, scilicet quod sit... Secundo deficit solutio; quia certum est quod intellectus vere potest intelligere essentiam sub non esse; unde vere intelligo modo rosam non esso. Sed esse existentiae non possum intelligere sub non

Rozróżnienie więc nawet zupełne nie może upoważniać do wniosku, że ma tu miejsce rozróżnienie realne.

Przykład: O człowieku mówi się, że jest on substancją cielesną, żyjącą, zmysłową i rozumną; każde z tych pojęć jest odrębnem od innych, i substancjalność nie zawiera w sobie cielesności, ta znowu nie obejmuje życia, życie nie obejmuje zaś z kolei zmysłowości, ari zmysłowość rozumu. Czyż, powie ktokolwiek, że substancjalność, cielesność, życie, zmysłowość, rozum są w człowieku tylomaż oddzielnymi istnościami? Są to tylko formy, z których każda przedstawia w sposób niezupełny jedną i tę samą indywidualność.

---

esse; quia, sicut non possum intelligere quidditatem lapidis sub negatione talis quidditatis, sic nec esse existentiae sub non esse existentiae. Ergo, cum possim intelligere rosam sub non esse existentiae, planum videtur quod essentia rosae non est suum esse.—Nec valet si dicatur quod esse existentiae in potentia potest intelligi non esse, sicut rosa in potentia intelligitur non esse. Non valet, inquam: quia tale esse, ut dictum est, non est aliud quam actualitas essendi. Actualitas autem non est in potentia ad esse, vel ad actualitatem essendi; unde non dicitur proprie, quod forma sit in potentia ad formam, sed quod aliquid aliud, scilicet materia, est in potentia ad formam. Ergo multo minus existere, quod est actualitas formae, vel compositi, est in potentia ad seipsum. Non enim est intelligibile quod rosa sit in potentia ad rosam.—Unde, ex hoc posset fieri novum argumentum pro conclusione: Quia essentia est in potentia ad esse existentiae actualis. Sed esse existentiae non est in potentia ad esse existentiae actualis. Ergo essentia non est realiter ipsum existere, vel esse in actu.“ *Capreolus, loc. cit.*

*A priori*, czyż esencya realna i istnienia nie są tylko dwoma niedoskonałemi ujęciami jednej i tej samej rzeczy, którą jest istota istniejąca?

Utożsamienie wszakże tych dwóch wypadków, na którym opiera się zarzut, pozbawionem jest podstawy.

Nie jest dokładnem twierdzić, że *stopnie* metafizyczne jakiejś istoty były zupełnie odrębnemi jedne od drugich. Przeciwnie, stopnie niższe zawierają w sobie zasadniczo doskonałość stopni wyższych; te zaś ze swojej strony są nieokreślonemi co do swej esencji i wymagają uzupełnienia przez doskonałość niższych stopni.

Rozum wymaga zmysłowości, ta znowu życia organicznego, które z kolei znowu wymaga cielesności, ta ostatnia zaś wreszcie wymaga, jako podłoża, substancyi. Odwrotnie, substancya jako taka przedstawia się umysłowi, jako pojęcie niezupełne: jest ona koniecznie organiczną lub nieorganiczną, substancya cielesna organiczna zaś jest koniecznie wrażliwa lub niewrażliwa, a substancya organiczna wrażliwa jest wreszcie koniecznie bezrozumna lub rozumna.

Przeciwnie, istnienie i esencya należą do różnych porządków. Do pierwszego porządku należy fakt istnienia lub nieistnienia; do drugiego zaś esencya, która nawet wtedy, gdy jest indywidualną i w porządku swym zupełną, nie zawiera w sobie nigdy istnienia.

Stosunek więc pomiędzy esencją indywidualną a istnieniem nie może być utożsamiony ze stosunkiem, zachodzącym pomiędzy różnemi stopniami metafizycznemi istot, a więc zarzut, opierający się na rozważa-

niu tego ostatniego stosunku, nie ma żadnej siły w zastosowaniu do, pierwszego.

*Drugi argument.* Istoty, stanowiące przedmiot naszego doświadczenia, są ograniczone i liczne.

Otóż istotą, której esencja zlewa się rzeczywiście z istnieniem, może być tylko istota nieskończona i jedyna.

Zatem esencja istot, stanowiących przedmiot naszego doświadczenia, jest realnie odrębną od ich istnienia.

*Większa przesłanka* nie wymaga ani tłumaczenia, ani dowodu.

*I. Dowód mniejszej przesłanki. Pierwsza część. Istotą, której esencja zlewa się z istnieniem, może być tylko istota nieskończona.*

Ś-ty Tomasz dowodzi tego w sposób zwięzły. „Esse subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente.“<sup>1)</sup>

Byt, *jako taki*, posiada koniecznie wszystko to, co zawiera w sobie pojęcie bytu; posiada więc cały byt, możliwy; a więc jest bytem bez żadnej granicy, bytem nieskończonym.

Przypuśćmy niemożliwe, mówi Ś-ty Tomasz z przypuśćmy, że białość istnieje w stanie białości bezwzględnej, t. j., że niema prócz niej żadnego innego przedmiotu, który mógłby ją przyjąć; czyż ta, istniejąca sama przez się, białość nie zniósłaby całej wartości pojęcia białości?

---

<sup>1)</sup> *Cont. Gent.*, II, 52



Ciało białe posiada tylko pewien stopień białości: jest ono mniej lub więcej białem: białość wszakże nie jest białą w żadnym stopniu określonym i wykluczającym wszystkie inne stopnie; *białość* nie może ustalić żadnej granicy dla *białości*. Tak samo rzecz się ma z mądrością, dobrocią i wszelką inną doskonałością, rozważaną w esencji swej. W stanie oderwanym, wszelka doskonałość jest nieograniczoną.

Wprawdzie przypuszczenie Ś-tego Tomasza musi być uznane za niemożliwe: oderwane nie istnieje samo przez się.

Bardzo dobrze, ale czegoż to dowodzi? Tego, że doskonałości istot znanych należą koniecznie do przedmiotu, który jedynie może sprawić, otrzymując istnienie, aby i one istniały wraz z nim.

Istota istniejąca sama przez się posiada więc inną przyrodę, niż te istoty, które stanowią bezpośredni przedmiot naszego doświadczenia. Zgadzaemy się na to.

Musi ona w samej rzeczy należeć do innego porządku, musi ona jednoczyć w jednej jedynej doskonałości, jakie rozróżniamy pod różnemi nazwami w świecie stworzonym. To też istota istniejąca sama przez się nie nosi żadnej z tych nazw, jakie możemy nadawać rzeczom znanim, jest ona zawsze „niewypowiedziana“, jest substancją ponad substancjami „*ὑπερσυστάς*“, jest transcendentną, jest Bogiem.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam e-sendi potestatem; sicut si esset aliqua albedo separata. nihil ei deesse posset de virtute albedinis. Nam alicui aliquid de vir-

Istota istniejąca sama przez się jest więc całkowicie bytem.

To też czy nie byłoby sprzecznem przypuszczać, żeby ten, czyją esencją jest właśnie istnienie, mógł ulegać—niebytowi? Czyż nie znaczyłoby to twierdzić, że byt, *jako byt już*, jest wewnętrzną przyczyną *niebytu*.

Niebyt—wszędzie, gdzie go spostrzegamy, musi mieć swą dostateczną podstawę poza samą istotą; zależy on w samej rzeczy od tej przypadkowej okoliczności, że istnienie ograniczone należy zawsze do przedmiotu, którego esencja zakreśla mu granice.

To też podstawa wewnętrzna ograniczoności, właściwa istotom skończonym, może być uważaną za nowy dowód na korzyść poprzedniej argumentacji.

Podstawą dostateczną ograniczoności, właściwej istotom skończonym, jest, że nie są one bytem, na zasadzie którego istnieją: posiadają one istnienie, lecz nie są niem.

W rzeczy samej, przez to już, że są one przedmiotami, którym istnienie jest danem, mogą one otrzymać istnienie tylko w takiej ilości, w jakiej zdol-

---

tute albedinis deesse potest, ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum suum modum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse... Si calor esse per se subsistens, non posset aliquid ei deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit " *Cont. Gent.*, I, 28; *Summ. theol.*, 1-a, q. 4, a. 2.

nymi są do jego przyjęcia. Niepodobna sobie wyobrazić, aby zawartość posiadała większe rozmiary niż zawierające.

Ograniczoność więc istot skończonych jest nieuniknionym następstwem ich przypadkowości.

Stąd ten podwójny wniosek? Istota, która jest swą własną substancją, musi być nieskończoną; przeciwnie zaś, ograniczoność istoty skończonej wypływa z różnicy realnej pomiędzy jej istnieniem a jej esencją.

Nastręcza się wszakże pewien zarzut. „Można by powiedzieć: że dowodzenie nasze opiera się na przypuszczeniu, że istota, istniejąca sama przez się, jest koniecznie bytem, wziętym w całym jego zakresie. .

Nic nie przeszkadza wszakże wyobrazić sobie byt istoty pewnego określonego rzędu, byt anioła np. który istniałby sam przez się bez czegokolwiek, do czegoby należał.

W przypuszczeniu tem, dowodzenie straciłoby siłę: jeżeli byt anioła istniał sam przez się, zawierałby w sobie, przyznajemy chętnie, wszystko, co istota anioła zawiera w sobie, ale w przypuszczeniu tem, argument straciłby całą swą wartość dowodową: w samej rzeczy, jeżeli anioł istnieje sam przez się, to naturalnie zawiera to istnienie w sobie wszystko to, co właściwie jest aniołowi; dlaczegożby wszakże miało ono zawierać w sobie coś więcej, dlaczegoż miałyby zawierać wszelki byt możliwy?

Dowodzenie więc Ś-ego Tomasza opiera się na mylnem założeniu i mylnym jest wypływający zeń wniosek, że istota, istniejąca sama przez się, musi być nieograniczoną.“

Na zarzut ten odpowiadamy: Istota, istniejąca sama przez się, t. j. istota, w której niema różnicy pomiędzy istnieniem a przedmiotem, istnienie to otrzymującym, nie może posiadać istnienia tylko w pewnym określonym stopniu; musi ona być *bytem* w całej jego rozciągłości.

Jeżeli więc oponent zgodzi się z nami, że można na tej podstawie, że jakaś istota istnieje sama przez się, wnioskować w sposób logiczny, że jest ona nieograniczoną, to musi on także przyznać, że żadna istota nie może istnieć sama przez się, nie będąc nieograniczoną.

Dlaczego?

Istota istniejąca sama przez się— to już, jak wynika z samego określenia, taka istota, w której nie można rozróżnić przedmiotu istniejącego od samego istnienia, która zatem jest o tyle tylko istotą, o ile jest bytem.

Otóż byt, jako byt—nie jest ani *tym* ani *owym* bytem, ani bytem anioła, ani bytem człowieka, ale jest wprost tylko bytem bez żadnych ograniczeń.

Byt, istniejący sam przez się, nie może być więc ani *tym* bytem, ani *iunym* jakimś, ani bytem człowieka, lub anioła; musi więc koniecznie być bytem w bezwzględnej znaczeniu tego wyrazu.

W ten sposób utrzymuje się pierwszy wniosek: byt, istniejący sam przez się, jest koniecznie nieograniczonym.

Oponent zapomina, że mówiąc o *bycie anioła*, przyjmuje on to właśnie, co pojęcie bytu istniejącego sam przez się wyklucza z siebie, t. j. *przedmiot*, otrzymujący *byt*. Przeczy on samemu sobie, gdyż z jednej strony przypisuje mu byt, który jest własnym swym bytem,

a z drugiej strony przypisuje ten byt innemu przedmiotowi. Innymi słowami, byt nie może być jednocześnie bytem jakiegoś przedmiotu i bytem istniejącym sam przez się, i odwrotnie: byt istniejący sam przez się nie może być bytem jakiegoś przedmiotu, lecz tylko swoim własnym.<sup>1)</sup>

*II. Dowód mniejszej przesłanki. Druga część. Istota, której esencja jest jej istnieniem, jest koniecznie jedyna.* 1) Istoty różnią się pomiędzy sobą nie przez to, że są, lecz przez to, czym są. Wielość istot wynika z wielości przedmiotów, obdarzonych istnieniem: takich, jak kamień, roślina, człowiek.

Przypuściwszy wszakże, że niema różnicy pomiędzy *tem co* istnieje i samem istnieniem, nie mielibyśmy już żadnej podstawy różnorodności istot; byłaby wtedy jedna tylko istota.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> „Nullus actus qui, in quantum talis, non habet formales differentias per quas dividatur, potest dividi, nisi per susceptivum ejus, quod habet in se quamdam divisibilitatem... Sed si esse aliquid subsisteret sic quod non reciperetur, non haberet aliquid formale distinctivum, nec materiale. Et sic, nullo modo posset dividi, et per consequens nullo modo contrahi; omnis enim contractio alicujus communis quodammodo ipsum dividit in multa; nec potest intelligi contractio sine divisione. Si autem nullo modo esset contractum, esset subsistens secundo modo et penitus infinitum. *Capreolus, in I Sent., dist VIII, q. 1. Cfr. Summ. theol., I-a, q. 4, a. 2; Cont. Gent., I, 28.*

<sup>2)</sup> Dowodzenie to jest tylko przykładem następujących zdań Ś-tego Tomasza z Akwinu: *Esse autem, in quaatum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum.* „*Cont. Gent., II, 52.*

2-o Avicebron (Avengebrol) utrzymywał, że nie można przyjmować wielości substancyi duchowych, ponieważ nie składają się one z materyi. Ś-ty Tomasz odpowiada mu, że jedyność jest udziałem nie istot duchowych, lecz tylko istoty, istniejącej sama przez się. Oto jego dowodzenie.

Każdy akt sam w sobie, t. j. niezależnie od przedmiotu, odrębnego od niego, jest koniecznie jedynym.

Rozważamy gatunek w abstrakcyi, jedynie odrębnie od osobników, rozmieszczonych w zakresie gatunku: gatunek rozważany odrębnie jest jedyny.

Niewątpliwie, gatunek jest jedynym w myśli tylko; form gatunkowych, odrębnych, istniejących w naturze, jako takie, — niema wcale. Gdybyśmy przypuścili wszakże, że forma gatunkowa istnieje od-

---

W innem miejscu w objaśnieniach do książki Boecjusza: *de Hebdomadibus* czytamy w sposób bardziej wyraźny: „Considerandum est quòd circa quodecumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se extraneum aliquid, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album; non autem est homo aliquid, formaliter loquendo nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et, similiter, non est aliquid album, formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi. Et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem, vel album albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his. Et ideo homo et album possunt aliud habere quam humanitatem et albedinem.“ *Op. cit.*, lect. 2.

rębnie, tak jak jest ujmowaną przez myśl odrębną, musielibyśmy przyznać, że jest ona jedyna.

A więc akt istnienia, istniejący odrębnie, a nie w postaci zasady uzupełniającej tylko jakąś przyjętą esencję, musi być *jedynym*<sup>1)</sup>

*3-ci Dowód, oparty na przeciwieństwie Boga i stworzeń.* Trzeci ten dowód nie różni się zasadniczo od poprzedniego, lecz ukazuje go w nowym świetle.

1-o Filozofowie spirytualistyczni przyjmują, że Bóg jest Istotą „konieczną, nieograniczoną, jedyną, gdy stworzenia są przypadkowe i wielorakie.

---

<sup>1)</sup> „Quarta ratio (Avicbron) efficaciam non habet. Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam. inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie. quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur: ita esset una secundum esse, si per se subsisteret vel existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum.“ *De ente substantiis seperatis*, cap. VIII. O dziełku tem. wymierzonym specjalnie przeciwko Avicbronowi i pewnym członkom szkoły franciszkańskiej, u których można było zauważyć podejrzaną sympatyę dla teoryi filozofa arabskiego, można przeczytać z pożytkiem D-r Wittmann., *Die Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol* w *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, ogłoszonych przez uczonego C-ra A. Baenkera. B-d III, Heft III, Münster 1900.

Przeciwieństwo to musi mieć jakąś zasadę podstawową. Jakąż jest ona?

Twierdzenie, którego bronimy tutaj, podaje ją, i niepodobna dostrzedz żadnej innej.

Zasada podstawowa przeciwieństwa pomiędzy atrybutami Boga a atrybutami istot odrębnych od niego polega na tem, że Bóg jest istotą istniejącą sama przez się, przez samą swą esencję, „ens per se,” podczas gdy inne istoty są esencjami, obdarzonymi istnieniem, „entia per participationem.”

W samej rzeczy istota, istniejąca sama przez samą esencję, „ens per se” jest koniecznie taką, jaką jest, zważywszy, że niema w niej nic, coby było zdolnem *stać się*; niema w niej, mówiąc językiem szkoły żadnej „potencjalności.”

Przeciwnie u istot, których esencją nie jest istnienie, nic nie przeszkadza esencji stać się inną, niż jest.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem: lux enim praedicatur de corpore illuminato participative. sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est sum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est. Quandoquidem autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur; et ideo in qualibet creatura quae habet esse, et ipsum esse ejus: et hoc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomad., quod



Istota, istniejąca przez swą esencję, jest koniecznie—całym istnieniem—wykazaliśmy to powyżej, podczas gdy esencya, obdarzona istnieniem<sup>1)</sup> może posiadać jedynie stopień istnienia, określony przez esencję w akcie istnienia.

Wreszcie istota, istniejąca, przez swą esencję, jak to także było przedmiotem poprzedzających wywodów, jest jedyną — przedmiot zaś odrębny od istnienia może być wielokrotnianym tyle razy, ile razy istnienie spada nań i urzeczywistnia go.<sup>1)</sup>

Brak rzeczywistej różnicy w Bogu pomiędzy istnieniem a esencją, i obecność tej różnicy w stworzeniach tłumaczy i zdają się jedynie zdolnymi do tłu-

---

*in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.*” S. Thomas, *Quodlib.* II, q. 2, art. 3

<sup>1)</sup> „Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum qualibet res participet per assimilationem primum actum inquantum habet esse: necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsam, sicut actus ad potentiam.“ *Quaest. un. de spiritualibus creaturis*, art. I.

maczenia przeciwieństwa, powszechnie uznawanego pomiędzy pierwszym a drugimi.

2-o Skąd pochodzi dalej, że Bóg nie jest zupełnie skutkiem; lecz jest jedynie przyczyną „causa incausata“, podczas gdy wszystkie inne istoty są skutkami pierwszej przyczyny?

Oto przyczyna tego! U istot przypadkowych esencja nie utożsamia się z istnieniem; byłoby rzeczą sprzeczną samej sobie, aby istota, której esencja nie utożsamia się z istnieniem, posiadała istnienie, które nie byłoby jej danem przez istotę istniejącą sama przez się i zdolną udzielać istnienie istotom przypadkowym. Istota więc przypadkowa ma przyczynę, i tylko ona ma ją.

Zasada przyczynowości: „istota, której esencja nie utożsamia się z istnieniem, zależy koniecznie od

---

<sup>1)</sup> Zasada, na której opiera się ten argument, została jasno sformułowaną przez Ś-tęgo Doktora. Jest niepodobieństwem — mówi Ś-ty Tomasz, aby pierwiastki ustrojowe esencji były dostateczną podstavą jej istnienia. Pojmujemy, że esencja jest źródłem własności istoty, ale istnienie nie wypływa z głębi istoty, lecz musi mu być nadanem przez przyczynę zewnętrzną. „Impossibile est quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum.“ Dalej dla wypróbowania tego argumentu Ś-ty Tomasz dodaje: Tak więc ten, który na mocy określenia jest pierwotną przyczyną, nie ma przyczyn i esencja jego nie może być tworzoną na wzór tych, które skąd inąd otrzymują swe istnienie; jego istnienie musi być innego rzędu i utożsamiać się z istnieniem. „Oportet ergo quod illud cuius esse est ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse et aliud ejus essentia.“ *Summ. theol.*, 1-a, q 3, a. 4.

rzeczyzny“, znajduje więc w odrębności realnej esencji i istnienia swe ściśle znaczenie i swe uzasadnienie.

**49. Odrębność realna esencji i istnienie. Pośredni dowód twierdzenia.** Dowód ten polega na związku logicznym twierdzenia o odrębności realnej esencji i istnienia i pewnych zasadniczych twierdzeń filozofii spirytualistycznej lub scholastycznej.

W filozofii scholastycznej panuje zgoda co do tego, że istnieją istoty *złożone, realne*, obdarzone *jednością*.

Otóż jest rzeczą niemoliwą, aby pierwiastki wielorakie składały się rzeczywiście na utworzenie prawdziwej jedności; innemi słowy, jest niemożliwem, aby przez *zjednoczenie wewnętrzne* części tworzyła się istotnie *jedna* całość złożona, jeżeli niema *różnic* realnych pomiędzy *esencją* a *istnieniem*.

Przekonanie więc, że pomiędzy esencją a istnieniem zachodzi różnica *realna*, wiąże się w sposób nieunikniony z zasadniczą nauką, ustaloną w filozofii scholastycznej.

To dowodzenie ogólne stosuje się do 1) zjednoczenia substancyjalnego ciała, 2) do zjednoczenia substancyjalnego istoty ludzkiej, która jest złożoną. 3) do nauki o władzach duszy.

1-o Ta całość złożona substancyjalna, jaką nazywamy *jednem* ciałem, *jedną* substancją cielesną, jest *jedną, wewnątrznie jedną*.

W utworzeniu tego—wewnątrznie jednej całości złożonej biorą udział dwa składniki: materia pierwsza i forma substancyjalna.

Materya pierwsza nie jest istnością czysto logiczną, wytworem umysłu jedynie, stanowi ona *rzeczywiście* część ustrojową wszelkiej całości złożonej.

Forma substancjalna jest drugim przedmiotem ustrojowym *rzeczywistym* tej całości, jest to *pierwsza* zasada aktualności i energii całości złożonej.

Pomiędzy temi pierwiastkami ustrojowemi całości złożonej zachodzi różnica realna, gdyż w razie ich tożsamości, na czemże zasadzałyby się tożsamość?

Mam więc całość złożoną rzeczywistą, utworzoną z dwóch składników, realnie różniących się pomiędzy sobą.

Jeżeli ktoś utrzymuje, że wszystko, co jest rzeczywistem, posiada istnienie, to i materya, pierwszą będąc, posiada je, zarówno jak i forma substancjalna. W jaki sposób jednak *dwie* istoty *istniejące* mogłyby tworzyć *jedną* tylko? Jeżeli jest ich dwie, to nie mogą one tworzyć jedności wewnętrznej.

Być może, że utrzymanie jakiegoś systematu, którego się nie chce porzucić, wymaga tego, byśmy nazywali jednością wewnętrzną to, co jest właściwie tylko zbliżeniem się do siebie dwóch rzeczy, z których każda posiada własne istnienie; posługując się jednak tą nazwą, w ten sposób przekraczamy granicę, w obrębie których jedynie słowa nasze posiadają jakieś znaczenie *rozumne*.

b) Jeżeli materya pierwsza jest czemś rzeczywistem, i jeżeli posiada ona istnienie odrębne od istnienia formy, forma, która połączy się z nią dla jej ukształtowania, będzie tylko *formą wypadkową*, zjednoczenie dwóch składników przestanie być zjednoczeniem substancjalnem.

c) Co więcej, czyż można zrozumieć, że materya pierwsza istnieje bez wszelkich, właściwych sobie określeń? Czy można zrozumieć istnienie jakiejś istności nieokreślonej? A tym czasem pogląd, że forma substancjalna jest zasadą wszystkich *określeń*, jest przyjmowanym jednomyślnie w całej filozofii scholastycznej. Jak pogodzić teraz to przekonanie z powyższą trudnością?

Zdaje mi się, że odeprzeć te konsekwencye jest niepodobieństwem dla ludzi, utożsamiających esencję z istnieniem.

Przypuśćmy, przeciwnie, że dwie rzeczy mogą różnić się *realnie* w swej esencji, nie tworząc pomimo to dwóch bytów, a jedność wewnętrzną substancji cielesnych da się wytłumaczyć.

Esencya materyi różni się *realnie* od esencji formy: żadna z nich wszakże nie jest *rzeczywiście* substancją całości złożonej; mamy więc złożoność substancjalną rzeczywistą, w której biorą udział dwa rzeczywiste składniki; pomimo to jednak całość złożona jest jedną, gdyż i dla formy i dla materyi jest tylko jedno istnienie, a mianowicie istnienie całości.<sup>1)</sup>

---

1) In substantiis compositis ex materia et forma, est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse." *Cont. Gent.*, II. 54.

In natura rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae et

Przyjęcie istnienia istot wewnętrznie złożonych zawiera więc w sobie jednocześnie *podwójność istności, składających się na coś, i pojedynczość bytu*, a więc przyjęcie różnicy realnej pomiędzy esencją a istnieniem.

Twierdzenie to jest prawdziwem w całej swej powszechności, szczególnież wszakże ocenić można jego znaczenie przy wyjaśnianiu substancjalnej całości złożonej, tworzącej istotę ludzką.

2-o Człowiek jest istotą złożoną, której świadomość świadczy w sposób niezaprzeczalny o jej jedności.

Otóż, z jednej strony niepodobna utożsamiać w ciele ludzkim materyi i duszy rozumnej, nie uduchawiając pierwszej lub nie materyalizując drugiej..

Niepodobieństwem wszakże jest z drugiej strony, przyznawać materyi i duchowi—dwa różne od siebie istnienia, nie narażając poważnie jedności całości. W samej rzeczy bowiem, dwie istoty, któreby istniały każda niezależnie od drugiej, nie mogłyby nigdy utworzyć jednej istoty; mogłoby tam mieć miejsce zjednoczenie pierwiastków, mniej lub więcej ściśle do siebie zbliżonych, o jedności istoty wszakże nie mogłoby być mowy.

A więc raz jeszcze stwierdzamy, że nauka o jedności substancjalnej istoty ludzkiej nie daje się odzielić od rozróżniania realnego esencji i istnienia.

---

forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus.“ *De spirit. creat.*, art. 1.

Henryk z Gandawy spostrzegł doskonale zależność logiczną, na jakiej się tu opieramy, i uznawał ją najzupełniej.

Stąd, że materya pierwsza posiada własną swą istność, wywodził on, że posiada ona swoje własne istnienie. „Esse sunt diversa, pisał on, quorumcunque essentiae sunt diversae.“<sup>1)</sup> Mogła ona być więc stworzoną sama jedna tylko i, Bóg mógłby ją zachować obnażoną z wszelkiej substancyjalnej formy.<sup>2)</sup>

Ponieważ wszakże całość złożona posiada, jak się zdaje, jedno tylko istnienie, a więc Dokór Uroczysty (Solennis) widział się zmuszonym do przyjęcia podobnie jak to uczynił później Suarez<sup>3)</sup>, istnień niezupełnych, jak gdyby istnień cząstkowych, zaczątków istnienia (inchoatio entis).

Czemże wszakże mogłoby być takie istnienie cząstkowe? półistnieniem?.. Pomędzy bytem i niebytem niczego pośredniego niema.

---

<sup>1)</sup> *Quodlib.*, I, 10.

<sup>2)</sup> „Immo ipsa est susceptibilis esse per se, tanquam per se creabile.“ „Ipso etiam Deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu qualem habet in composito sub forma: quia actus suus proprius est in potentia ad illum actum ulteriorem.“ *Quodlib.*, I l. c.

<sup>3)</sup> „Sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra essentia ejusdem substantiae componitur ex partialibus existentibus materiae et formae.“ Suarez, *Metaphys.* XIII, sect. 4, n. 13.

„Nego non posse dari actum subsistentem incompletum, nam ipsamet essentia materiae subsistens est propria substantiae partiali, et cum illo addito potest appellari actus secundum quid... Dicimus materiam esse veluti quamdam inchoationem entis, quae naturaliter inclinatur et per se conjungitur formae et completi integrum.“ *Ibid.*, sect. 5, n. 14 et 16.

Trudno przeczyć, że pomiędzy *władzami* duszy, nawet temi, które są wyłącznie duchowe, zachodzą różnice realne: co innego jest myśleć, a co innego chcieć; a w samej czynności myślenia co innego jest wytwarzać pojęcia, które mają doprowadzić myśl do poznania, a co innego poznać rzeczywiście. Czynności różnią się tak dalece jedna od drugiej, że zachodzi pomiędzy nimi stosunek przyczyny do skutku. Władze więc, które te czynności wytwarzają muszą być realnie odrębnymi jedna od drugiej, gdyż czynności gatunkowo różne mogą zależeć jedynie od władz różnego gatunku.

Pomimo wszelkich różnic, jakie pomiędzy nimi zachodzą, należą jednak wszystkie władze niezaprzechalnie do jednej duszy.

Jak pogodzić tę wielość *zdolności* z jednością zasady, z której wypływają one i do której pozostają w stosunku orzeczeń do połmiotu?

Czy przyznamy i duszej i każdej z jej władz odrębny byt? W cóż obróci się w takim razie jedność istoty?

Czy odmówimy go im, trzymając się zasady, że niema realnej wielości bez wielości bytów? Ale ponieważ wielości tej niema, nie byłoby sposobu zachowania rzeczywistej odrębności poszczególnych władz, i w ten sposób powstawałby niewytłumaczony fakt ich wzajemnego na siebie oddziaływania.

Zdaniem naszym jedno tylko rozwiązanie tego zagadnienia da się pogodzić ze wszystkimi faktami; polega ono na uznaniu, że wszystkie władze są odrębnymi jedna od drugiej, jako *realności*, lecz że *jedność* ich wszystkich zostaje wytworzona przez jedność aktu istnienia, który obejmuje substancję wraz z jej przypadłościami.



Powrócimy do tego punktu jeszcze, rozpatrując stosunki odrębności, zachodzące pomiędzy substancją a przypadłościami.

Wiążąc razem wszystkie te różne wnioski tego dowodzenia, powiemy zatem, że złożoność substancjalna ciał, a szczególnie zjednoczenie wewnętrzne złożonej istoty ludzkiej, zarówno jak odrębność rzeczywista władz duszy dowodzą, iż odrębność, zachodząca pomiędzy esencją a istnieniem, jest *realna*.

Nie było też rzeczą zbyt trudną wykazać, że wiele innych punktów doktryny scholastycznej pozostaje w zgodzie z twierdzeniem o odrębności realnej esencji i istnienia. Trzeba jednak na tem poprzestać, tembardziej, że dowodzenia, które mamy na myśli, opierają się na wywodach, należących z prawa do teologii naturalnej. Bez uwzględnienia tej ostatniej wykład nasz byłby niezrozumiałym.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> W przedmiocie tym można przeczytać z przyjemnością i pożytkiem bardzo staranną pracę W. O. del Prado, O. P.: *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Placentiae 1899.

Zwróćmy uwagę, nie wchodząc w szczegóły, na dowód natury teologicznej, zaczerpnięty z objaśnienia katolickiego dogmatu wcielania.

Są w Chrystusie dwie natury i jedna tylko osoba. Jak wytłumaczyć sobie tę tajemnicę?

Według jednych jedność hypostatyczna Chrystusa jest wynikiem istnienia. Według ich zdania człowieczeństwo nie ma w samej rzeczy w Chrystusie własnego swego substancjalnego bytu, lecz istnieje tylko na mocy istnienia, nadanego mu przez Słowo, zastępującego w sposób więcej niż doskonały—istnienie stworzone, którego mu nie staje.

Gdy się rozważa całą doniosłość, jaką posiada w filozofii Ś-go Tomasza odrębność realna esencji i istnienia, staje się trudnem do zrozumienia, jak mogą niektórzy neo-tomiści podawać w wątpliwość myśli Ś-go Doktora w tej materji.

---

Według bardziej przyjętego poglądu szkoły dominikańskiej, zasadą jedności hypostatycznej jest nie jedność istnienia, gdyż istnienie wprowadza w czyn rzeczywistość i nie ma żadnej innej roli. Istnienie aktualizuje jeno rzeczywistość, lecz nie ma mocy sprawiania jedności pomiędzy rzeczywistościami, które są same przez się wielorakie. Pomimo to, i dla szkoły dominikańskiej z jedności hypostatycznej wypływa jedność istnienia.

Tak więc, z jednej strony obydwie szkoły przyznają zgodnie Chrystusowi jedno tylko istnienie; z drugiej strony rzeczą jawną jest, że esencja ludzka Chrystusa nie jest esencją Boskiego słowa. Stąd wynika, że zachodzi odrębność realna pomiędzy esencją ludzką Chrystusa a istnieniem Jego.

Oto w tym przedmiocie godna uwagi stronnica Billota.

„Ponit igitur doctrina s. Thomae (III, dist. 6. q. 2, a. 2, et q. 3, a. 2), quod non est in humanitate Christi substantiale esse creatum, sed quod communicatur ei esse Verbi, eo modo quo communicari potest esse subsistens; ideo esse Verbi supplet esse creatum, sed modo eminentiori. Supplet inquam, quatenus praestat humanitati consistere in natura rerum, id est existere, non quidem tribuendo illi realitatem in linea essentiae (quod esset penitus absurdum), sed vices gerendo alterius comprincipii sine quo realitas illa extra causas esse nullatenus potest. Supplet autem eminentiori modo, quia esse Verbi nec recipitur in humanitate, nec contrahitur ad ipsam, nec quolibet alio modo mutatur, sed semper subsistendo in seipso (idem enim est in Verbo quod subsistit et quo subsistitur) sustentat naturam creatam. Verbum igitur extendit ad humanitatem suam actum subsistendi per hoc ipsum quod humanitas producta est et conservatur a Deo non sub suo, esse proprio, sed ut communicata hypostasi Verbi cuius esse ei est loco esse proprii. Hinc, cum omnis natura substantialis, in se considerata, sit ut quo subsistitur tanquam ra-

Cóż bardziej jasnego w samej rzeczy, jak przytoczone w toku naszego dowodzenia teksty?

Czyż cała szkoła dominikańska, naturalna spadkobierczyni nauki doktora z Akwinu, nie wyznawała i nie przypisywała Mistrzowi nieustannie poglądu, którego powagę usiłują dziś zachwiać.

Skąd pochodzi ten opór wielu neotomistów przeciwko pogładowi tak uzasadnionemu i tak niewątpliwie mającemu Ś-go Tomasza za Twórcę?

Za źródło należy, jak się zdaje uważać uprzedzenia i dwuznaczności.

### **50. Uprzedzenie przeciwko odrębności realnej esencji i istnienia.**

Opór przeciwko uznaniu odrębności realnej esencji i istnienia ma często za źródło nieporozumienie, pod którym ukrywa się błąd logiczny, *petitio principii*.

Wyrazowi *rzeczywistość* nadajemy znaczenie rzeczy istniejącej, a ponieważ niedorzecznem byłoby wyobrażać sobie rzecz istniejącą, pozbawioną istnienia, wyprowadzany więc wniosek, że rzeczywistość nie jest czemś odrębnem od istnienia, i odwrotnie.

---

tione exigitiva subsistentiae, contingit ibi aliquid omnino singulare; nam alias, natura est suo proprio individuo ratio subsistendi in hac vel illa specie; hic autem humanitas non est suo individuo ratio subsistendi, quia proprium esse substantiale ei non adjungitur, sed est Verbo ratio subsistendi secundum ipsam, quia proprius actus subsistendi suppletur per subsistentiam Verbi; unde tandem fit ut humanitas sit simpliciter ut quo Verbum est habens esse secundum naturam humanam, et per consequens est homo.“ Billot, *De Verbo incarnato*, th. 7-a.

W ten sposób dadzą się streścić zarzuty naszych przeciwników. *Petitio principii* nie trudno tu jest rozpoznać.

Esencję wszelkiej istoty stworzonej można rozpatrywać w dwojakim stosunku do jej przyczyn: jako pozostającą już nazewnątrz od nich lub też nie. W tym ostatnim wypadku jest ona tylko możliwą, w pierwszym zaś jest urzeczywistnioną i nie brak jej niczego do istnienia. Esencya urzeczywistniona istnieje więc, i wskutek tego pomiędzy esencją a istnieniem odrębność realna nie zachodzi.

Niewątpliwie, odpowiadamy, esencya istoty stworzonej, dopóki nie jest ona jeszcze nazewnątrz od swoich przyczyn, jest tylko możliwą.

Niewątpliwie także wszelka esencya, oddzielona już od swoich przyczyn, jest istniejącą. Nie ulega to wątpliwości.

Zagadnienie wszakże polega nad tem, aby rozstrzygnąć, czy esencya, oddzielona od swoich przyczyn i przyjęta, jako istniejąca, jest czy nie jest identyczną z istnieniem, mocą którego istnieje? W Bogu esencya istniejąca utożsamia się z istnieniem, ale u istot stworzonych esencya istniejąca jest przedmiotem, któremu istnienie zostało nadanem, a więc nie można istnienia utożsamiać tu z esencją.

Zarzut więc nie posiada logicznej wartości i polega właściwie na *petitio principii*.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Wszystkie zarzuty Suareza (*Disp. Metaph. Disp. XXXI*) jak to wykazuje p. Comet de Vorges, dadzą się sprowadzić do zarzutu powyżej rozpatrzonego. Byłoby rzeczą zbyteczną roztrząsać je szczegółowo.

Spostrzegł to już i uwydatnił Kajetan. Trudność, wpływającą z utożsamienia rzeczywistości z istnieniem, usuwa w następujących słowach:

---

Pomimo to przytaczamy odpowiedzi Gounoda:

„*Objicies primo*: Existentia non potest recipi in essentia; ergo non distinguitur ab ea. *Probaturs antecedens*: Existentia non potest recipi in nihilo: sed essentia exclusa existentia est nihilum; ergo existentia non potest recipi in illa.

„*Respondeo negandó antecedens*. Ad probationem, respondeo, concessa majore, distinguendo minorem: Essentia praecisa existentia est nihil, nihilitate existentiae concedo; nihilitate essentiae nego. Cum enim distinguamus in ente duo principia consitutiva scilicet essentiam et existentiam; seclusa existentia, essentia non est aliquid existens, ideoque potest dici nihil nihilitate existentiae; sicut materia seclusa forma non est aliquid actu. Attamen sicut materia praecisa forma habet realitatem essentiae potentialis, ita quoque essentia praecisa existentia habet realitatem propriam, quamvis non existentem ex se ipsa, sed solum potentem existere, seu quae sit subjectum existentiae.

„*Objicies secundo*: Existentia creata, sicut et aliae res, propriam habet essentiam; sed non distinguitur realiter a propria existentia, alias existentiae daretur existentia in infinitum; ergo saltem aliqua essentia creata non distinguitur a sua existentia.

„*Respondeo*: dum dicimus essentiam creatam distingui ab existentia, nos loqui, non quidem de ipsa essentia existentiae, sed de essentiis aliarum rerum, quae participant existentiam, puta hominis, Angeli etc. Sicut enim omne agens creatum agit per actionem distinctam, actio vero ut agat non eget alia actione, sed suo modo agit per seipsam; ita et omne creatum quod existit, eget existentia a se distincta, qua fiat existens, attamen ipsa existentia, qua res existunt, non eget alia existentia sed per se ipsam suo modo existit.“ Goudin, *Metaph.* b. 1, art. 3

„Sicut esse est duplex, scilicet existentiae et essentiae, ita duplex est realitas essentiae et existentiae: et licet nulla res componat cum sua realitate, tamen cum hoc stat quod componat cum realitate existentiae; unde, essentia hominis, absolute, in reali praedicamento, substantiae scilicet, reponitur: posita autem in rerum natura fit realis realitate existentiae“<sup>1)</sup>).

Drugie uprzedzenie przeciwko odrębności realnej esencji i istnienia pochodzi stąd, że uporczywie wyobrażamy sobie jako *oddzielne* istności, które pomimo swej odrębności tworzą koniecznie jedność.

Odrębność realna nie jest bynajmniej rozdzielnością fizyczną.“ Istota naturalna, w której różniamy istnienie i esencję, jest fizycznie i niepodzielnie jedną. Wszecmoc Boża nawet nie mogłaby stworzyć istnienia oddzielnego od wszelkiej esencji, gdyż istnienie istoty na mocy określenia, to właśnie, co czyni esencję istniejącą.<sup>2)</sup> Prawem zasadniczym naszego umysłu jest wszakże to, że niezdolnym on jest od razu objąć całej zawartości złożonej jedności. Analizuje on, by rozumieć.

---

<sup>1)</sup> *Comm. in op. de ente et essentia*, V, q. 11, art. 4.

<sup>2)</sup> „Sicut accidentia, et formae, et hujusmodi quae non subsistunt, magis sunt coexistentia quam entia, ita debent dici magis concreata quam creata. Proprie vero creata sunt subsistentia.“ 1-a. q. 45, a. 4. Capreolus, komentując ten ustęp, dodaje trafnie: „Ex quo patet quod, cum, secundum Aquinatem, esse quo creatura formaliter est, non subsistat, quod ipsum non creatur proprie, sed concreatur. Et consequenter, non est proprie creatura, sed concreatum quid.“ *Ibid.*

Wynikami tej analizy są pewna określi ona treściowość i jej aktualizacje. Aktualizacja jest nie możliwą bez treściowości, która może być zaktualizowana; skąd nie wypływa jednak, aby zachodziła pomiędzy nimi tożsamość.

Ale, mogą powiedzieć wreszcie, jeżeli esencja jest czymś innym, niż istnienie, istota istniejąca nie jest więc *je nią* istotą, lub też, jeżeli zachować jedność esencji istniejącej, to jakże pogodzić ją z odrębnością realną, zachodzącą jakoby pomiędzy esencją i istnieniem?

## 52. W jakich stosunkach pozostają do siebie esencja i istnienie?

Skłonni jesteśmy wyobrażać sobie istnienie jako powłokę zewnętrzną esencji. Esencja jest czymś jednym — powiadamy — istnienie czymś drugim; wyobrażamy sobie, że pierwsza jest czymś *spodniem* a drugie czymś *wierzchniem* i napróżno męczymy się nad rozstrzygnięciem pytania: jak mogą dwie rzeczy, w takich pozostające stosunkach, tworzyć jedność.

Wyobrażenia nas tu uwodzi.

Wyobrażać możemy sobie to tylko, co jest postrzeżaniem przez zmysły. Zmysły zaś nie postrzegają ani istnienia, ani esencji, ani substancji bez przypadłości, ani przypadłość bez substancji; postrzegają one tylko przedmioty pojedyncze, konkretne, obejmujące w sobie jednocześnie esencję, — t. j. substancję wraz z przypadłościami, i istnienie. Wyobrażenia nie nadaje się zupełnie do rozwiązywania zagadnień metafizycznych.

Avicenna czynił z istnienia pewien rodzaj przypadłości substancji. Ś. ty Tomasz wyrzuca mu to.

Istnienie—mówi on, nie jest zwykłą przypadłością, której substancya ulega, ma ono swe podstawy w głębi istoty.<sup>1)</sup>

Nie można go też porównywać pod wszelkimi względami do formy istot złożonych i cielesnych.

Forma substancjalna w samej rzeczy musi się złączyć z materją, aby istnieć; ale ani sama forma, ani forma z materją złączona, nie są zasadami istnienia; substancya cielesna zupełna jest dopiero przedmiotem potencjalnym, którego urzeczywistnieniem jest istnienie. „Esse est ultimus actus.“

Forma prosta substancji niematerialnych jest również przedmiotem potencjalnym, potrzebującym urzeczywistnienia“ „Esse est actualitas omnis formae.“<sup>2)</sup>

Aby uchwycić stosunek, w jakim pozostaje esencya do istnienia, należy wznieść się ponad stosunki materji i formy, tworzących przez swe zespolenie istoty cielesne; trzeba wznieść się aż do pojęć możliwości i aktu, których szczególnem zastosowaniem są jedynie materya i forma. „Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam“<sup>3)</sup> In omni creato essentia differt

---

<sup>1)</sup> „Esse rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae; et ideo hoc nomen, ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.“ S. Thomas, in IV *Metaph.*, lect. 2.

<sup>2)</sup> *Summ. theol.*, 1-a q. 3, a. 4.

<sup>3)</sup> *Ibid.* Patrz *Lorenzelli*, *Phil. theor. Institut.*



ab ejus esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum.“<sup>1)</sup>

Stosunki materji i formy przy stworzeniu ciała stanowią przedmiot fizyki—lub jak dzisiaj to nazywają--kosmologii; podobnie stosunki możliwości i aktu; przeciwnie, stosunki przedmiotu zdolnego do udoskonalenia, i zasady udoskonalającej, a więc--esencji i istnienia—stanowią przedmiot filozofii<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.*, I-a. q. 54, a. 3.

<sup>2)</sup> „Non est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit compositio ex actu et potentia... (Etenim) esse non est proprius actus materiae sed substantiae totius... Unde in compositis ex materia et forma ipsa substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens. In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est; ipsum autem esse est actus quo est. Et propter hoc, in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur, ex *quod est* et *esse*, vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima, quidem, ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia, jam composita, et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse, vel ex quod et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio materiae et formae. Unde, materia et forma dividunt substantiam materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque consequuntur potentiam et actum, in quantum hujusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quaecumque vero sunt propria materiae, et formae, in quantum hujusmodi, sicut generari et corrumpi, et alia hujusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.“ *Cent. Gent.*, II, 54.

Pomówimy jeszcze o możliwości i *akcie* w trzeciej części.

**52. Zasada jedności istoty. Istnienie samo przez się i istnienie zależne (subsistentia et existentia)—Pogląd S-go Tomasza.**

Esencja indywidualna wraz ze wszystkimi swemi przypadkami jest realnie odrębną od istnienia. Uważamy to za ustalone.

Pomiędzy innemi dowodami, które jak zdawało się nam, prowadzą do tego wniosku, był i fakt, że *przedmioty złożone* posiadają pomimo złożoności swej—jedność. (49)

Substancje cielesne składają się z materyi i formy; do substancyi ich dołączają się różne przypadłości; substancje duchowe również obejmują wielość przypadłości w swej jedności. Zaznaczyliśmy, że gdyby każda rzeczywistość posiadała swe istnienie, byłoby niemożliwem, aby rzeczywistość była obejmowana przez *jedną* istotę.

Substancja indywidualna istot stworzonych nie może być utożsamianą realnie z istnieniem.

Po przyjęciu wszakże tego zasadniczego twierdzenia, pozostaje otwartem jedno zagadnienie jeszcze. Wzmiankowaliśmy o tem powyżej. Oto to zagadnienie:

Jaką jest zasada formalna jedności istot złożonych? Czy jest nią istnienie? Czy też jest nią coś wcześniejszego od aktu istnienia, to, co w języku szkoły nosi nazwę istnienia samego przez się—„substencyi“?

Wielu z poważnych pisarzy przychyli się na stronę pierwszego rozwiązania. Capreolus np. usiłuje

je zastosować je do objaśnienia jedności osobistej Słowa Bożego z naturą ludzką Chrystusa. Sądzi on, że w Słowie wcielonym jedność istnienia jest zasadą jedności osoby: spotkaliśmy odgłos tego tłumaczenia u O. Billota:

Według poglądu, przyjętego przez szkołę dominikańską, jedność istoty wymaga zasady wcześniejszej niż istnienie w samej rzeczy; uczy ta szkoła, akt istnienia, urzeczywistnia to, co jest, lecz nie dodaje do niego nic i urzeczywistnia on esencję, taką, jaką jest; jeżeli jest ona wieloraką, będzie istnieć wiele rzeczywiście, jeżeli zaś jest ona jedną—jedną. Jeżeli nie chcemy spaczyć pojęcia o akcie istnienia, trzeba przyjąć, że wszelka istota istniejąca jest jedną w skutek jedności, wcześniejszej niż istnienie.

Teologowie, wypowiadający to ostatecznie przekonanie, tłumaczą jedność hypostatyczną, mówiąc, że natura ludzka nie ma w Jezusie Chrystusie swej własnej subsystencji, gdyż zastępuje ją istnienie drugiej osoby Trójcy S-tej. Jedność subsystencji pociąga więc jako konieczne następstwo, jedność istnienia.

Esencya więc, krótko mówiąc, wraz z jej cechami przypadkowymi jest pełnią rzeczywistości; obejmuje ona porządek treściowy. Rozważana w tej swojej pełni, nazywa się ona istotą indywidualną, osobową, osobnikiem lub osobą, *suppositum*, *subsistens*, *hypostasis*, *subsistentia*.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „In supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei... Omne igitur quod inest alicui personae sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona.“ *Summ. theol.*, q. 3-a, q. 2, a. 2.

Z *Esse*, istnieniem wstępujemy do innego porządku, różniącego się od porządku rzeczywistości; substancja istniejąca sama przez się podporządkowana zostaje pod istnienie, *sub suo esse sistens*; w stosunku bowiem do wszelkiej rzeczywistości—czy to substancjalnej, czy to przypadkowej, istnienie jest *ostatnim aktem: esse est ultimus actus*.

Pogląd ten, odznaczający się logiczną ścisłością, jest, jak się zdaje, podzielanym przez Ś-tego Tomasza. „Quod est, pisze, dicit ipsum suppositum habens esse.<sup>1)</sup> In creatis aliud est essentia quam hypostasis vel suppositum, quia hypostasis addit supra naturam, determinationem materiae vel aliquid quod loco materiae se habet, per quod natura communis individuatur et determinetur ad hoc singulare.“<sup>2)</sup>

W *Sumie* przeciw Poganom powiada on wyraźnie, że różnica pomiędzy substancją a istnieniem jest równoznaczną z różnicą pomiędzy *quod est* i *esse*, lub też, co na jedno wychodzi, pomiędzy *quod est* i *quo est*. *Compositio ex substantia et esse etiam dici potest ex quod est et esse lub quod est i quo est*<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> I *Sent.*, dist. 8. q. 5, a. 2.—Porównać co do tego z nauką Ś-tego Tomasza o wieleniu, *Summ. theol.* III, q. 16, a. 1.; q. 17, a. 2 etc.

<sup>2)</sup> I *Sent.*, dist., 34. q. 1, a. 1.

<sup>3)</sup> *Cont. Gent.*, II, 54.—Ażebym wprowadzić zgodę pomiędzy pewnemi ustępami Ś-tego Tomasza pozornie niezgodnemi, trzeba przyjąć w rachubę, że istota istniejąca, *id quod est*, może być rozważana z punktu widzenia formalnego i konkretnego. Z konkretnego punktu widzenia znajdujemy w niej istnienie, z formalnego zaś przeciwstawia się ona istnieniu jako *id quod*, przeciwstawia się *id quo*. „Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, mówi S. Tomasz, quia tamen pertinet ad suppositum, et non

Ukończyliśmy naszą analizę metafizyczną substancji pierwszej. Zestawmy jej wyniki.

### 53. Streszczenie analizy metafizycznej substancji pierwszej.

To coś konkretnego τὸδε τι — podpadającego pod doświadczenie i tworzącego pierwszy przedmiot metafizyki, jest substancją indywidualną, wystarczającą samej sobie do istnienia, wykonywania pewnych czynności charakterystycznych, i obdarzoną istnieniem.

Substancja tak pojęta odpowiada przed wszystkim innym pojęciu istoty.

Wyraz ten ma jeszcze i inne znaczenie, które wskażemy pokrótce, zamykając w ten sposób tę część pierwszą.

## § 7

### *Różne sposoby pojmowania słowa „być.“*

### 54. Znaczenie zasadnicze i pochodne wyrazu istota.“

Wyrazy „istota“, „byt“ mają wiele różnych znaczeń, zauważa Arystoteles;  $\tau\iota\ \delta\epsilon\ \acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$ <sup>1)</sup>)

---

est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in illis in quibus res non sunt suum esse.“ *Quodlib.* 2, q. 2, a. 4. Patrz Capreolus, in III, dist. 5, q. 3, circa finem.

<sup>1)</sup> Met. IV, 2. Por. Brentano *Von der mannigfaltigen Bedeu-*

I. Bytem w zasadniczem znaczeniu tego wyrazu jest coś konkretnego τὸδε τι. Gramatycznie oznaczonym bywa przez *imię rzeczowne*.

Rozróżniać tu można trzy znaczenia:

1-o Istota jest całością złożoną, obejmującą jednocześnie i substancję, która istnieje, i akt, mocą którego ona istnieje: τὸδε τι, τὸ σύνολον, po łacinie *ens* pojęte jako rzeczownik; *ens* jest bezimiennem konkretnem, oznaczającym *aliquid habens esse*, coś posiadającego istnienie.

2-o Istota jest rzeczą, οὐσία, *res, esencya*, która istnieje i należy do jednej z dziesięciu kategorii. Hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit esse, sic significat *essentiam rei* et divitur per decem genera.“

3-o Istota jest *istnieniem*, τὸ εἶναι, *esse, actus essendi*. Istota w tem znaczeniu może być oznaczona po łacinie przez wyraz *ens*, ale w tym wypadku *ens* ma znaczenie imiesłowu wziętego w czasie teraźniejszym i jest ściśle jednoznaczne z *existens* „Hoc nomen *ens* imponitur ab actu essendi“<sup>1)</sup>

---

*tung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Br. 1862.—Kaufmann, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, s. 15. Luzern, 1897.

<sup>1)</sup> Sylwester z Ferrary rozróżnia skrupulatnie te dwa od-cienie łacińskiego *ens*, pojmowanego to jako rzeczownik, to jako imiesłów. „Considerandum, pisze, quod licet *ens* tam nominaliter quam participialiter sumptum, importet esse, utroque enim modo *ens* significat quod habet esse; tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim *participialiter* sumatur ut idem est absolute quod *existens*, esse importatur tanquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum hujus concreti: *ens*; id autem quod habet esse importatur secundario tanquam susceptivum esse, sicut album, primo et formaliter importa

W drugim znaczeniu istota, ἡ οὐσία, oznacza albo esencję *gatunkową*, albo też *osobniczą* i *osobową*.

Esencya gatunkowa stanowi przedmiot bezpośredni myśli abstrakcyjnej i jest materją naszych określeń. Arystoteles nazywa ją ἡ κατὰ λόγον οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι; scholastycy oznaczają ją wyrazami *quidditas*, *esencya*, *substancya*, *natura*.

Substancje cielesne są złożonemi, οὐσία σύνθετος, częściami składowemi ich *materya* i *forma* (ἔλλα i εἶδος, μορφή); ponieważ urzeczywistnienie substancji cielesnej wymaga połączenia materji z formą, a więc noszą one także nazwy οὐσία ὡς ἔλλα, ὡς ὑποκειμένη, substancya materyalna, οὐσία κατὰ τὸ εἶδος, — substancya formalna.

Esencya *osobnicza* lub *osobowa* jest treściowością wraz ze wszystkimi właściwemi jej przypadłościami, zjednoczoną i bezpośrednio zdolną do istnienia, τὸδε τι, τὸ καθ' ἕκαστον, ὑπόστασις.

Gdy porównywa się esencję indywidualną z esencją oderwaną, to pierwszej nadaje się nazwę οὐσία πρώτη, substancji pierwszej, substancji we właściwym znaczeniu tego słowa, pierwiastkowem i zasadniczem, οὐσία ἡ κριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα

albedinem, quod est ejus abstractum, secundo autem importat subjectum, eo quod ipsam albedinem significat per modum alteri inhaerentis. Si autem *nominaliter* sumatur, sic esse non est ejus abstractum sed essentia, ideo principaliter ejus significatum non est esse, sed essentia: esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur; sic si lapis dicatur esse quod offendit pedem offensio pedis importatur secundo, tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem ejus tanquam principale significatum.“ Fr. de Sylvestris Ferrariensis, in I *Cont. Cont.*, cap. XXV

λεγμένη, podczas gdy esencye oderwane są *ὄντια δευτέραι*, w przenośnem, pochodnem znaczeniu wyrazu. Substancyjami w przenośnem znaczeniu wyrazu są *gattungki* i *rodzaje*, τὰ εἶδη καὶ γένη.

4-o Można także porównywać substancję indywidualną z przypadłościami, jej właściwemi i modyfikującemi ją; i oznacza się ją wtedy odrębnym wyrazem τὸ ὑποκειμένον, podmiot, podczas gdy to, co jest w istocie tylko przypadkowym lub okolicznościowym, oznacza się przez ὄν κατὰ συμβεβηκός.

Właściwie mówiąc, substancya jedynie zasługuje na miano istoty; przypadłości są istotami o tyle tylko, o ile się przyjmuje podmiot, do którego należą; ich właściwe nazwy powinny być nie *istoty*, lecz *należące do istoty* ὄν ὄντος *ens entis*<sup>1)</sup>

W rozpatrzonych tu przez nas znaczeniach istota jest *rzeczywistą*, *res ens ratum*; czy to uważamy ją za istniejącą, czy uważamy ją niezależnie od istnienia, czy to wreszcie rozważamy ją za możliwą; zawsze jest ona tem, co jest, niezależnie od myśli, która ją rozważa: ta istota rzeczywista, czy też urzeczywistniona w naturze, jest istotą *realną*: jest ὄν ἔξω τῆς διανοίας, τὸ ἔξω ὄν.

1) Przypadłości te nazywają się istotami, gdyż istotą jest to, co je posiada, mówi Arystoteles. Τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητος εἶναι, τὰ δὲ ποιότητος, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι ταιούτων. *Met. lib. VI, cap. I.*



Istocie rzeczywistej przeciwstawia się istota nierzeczywista, *wyrozumowana*, [której] przedmiotowość jest całkowicie dziełem myśli.

Umysł w samej rzeczy jest w stanie wyobrażać sobie *przedmioty*, które ani są, ani mogą być urzeczywistnionymi w naturze, które są przedmiotami wyobrażalnymi i niczem więcej; przeciwstawia się je *rzeczom*, lub *entia rata*; „ens rationis, cum in re nihil ponat et in se non sit ens, formatur tamen seu accipitur ut ens a ratione.“<sup>1)</sup> Zaprzeczenie, np. pozławienie wzroku, *stosunki*, nazywane *stosunkami* rozumowymi, a więc *stosunki* powszechnego do przedmiotów, którym może być przypisywane, wszystko to są pojęcia oderwane, nie odpowiadające żadnej pozytywnej rzeczywistości. Arystoteles nazywa je *ὄν ἐν δὲ ψυχῇ*, scholastycy *ens rationis, ens in mente*.

S-ty Tomasz porównując istotę rzeczywistą z istotą rozumową, pisze: „Philosophus primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente.“<sup>2)</sup>

---

1) „Aliquid interdum objicitur seu consideratur a ratione quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam objeci intellectui seu rationi de illo cogitanti et hoc propriissime vocatur in rationis, quia est aliquo modo in ratione scilicet objective et non habet alium nobiliorem ac magis realem essendi modum, unde possit ens appellari. Et ideo recte definiiri solet ens rationis esse illud, quod habet *esse objective tantum in intellectu*, sed esse id, quod a ratione excogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat.“ Suarez, *Met.*, Disp. LIV, sect. 1; cfr. sect. 6.

2) S. Thomas, in V *Met.*, lect. 9. Por *Meretier*, *Logika*, № 19. nota 1.

III. Istota niezależnie od tego, do jakiej kategorii należy, oznacza bądź to coś, *urzeczywistnionego*, ὄν ἐνεργείᾳ, bądź też coś *możliwego*, ὄν δυνάμει.

Istota rozumowa nawet może być rozpatrywaną z tego podwójnego punktu widzenia, jako *rzeczywista możliwa*.

i „Ponit (Aristoteles) distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu. In omnibus enim praedictis terminis, quae significant decem praedicamenta, aliquid dicitur in actu et aliquid in potentia. Et ex hoc accidit quod unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur. Et sicut in rebus, quae extra animam sunt, dicitur aliquid in actu et aliquid in potentia, ita in actibus animae et privationibus quae sunt res rationis tantum.“<sup>1)</sup>

IV. 1-o Często wyrażenie *to, co jest*, oznacza to, co jest *prawdziwem*, a *to, czego niema*; *to, co jest błędem*. Ἔτερον δὲ τὸ ὄν ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὄν ὡς τὸ ψεῦδος. Tak mówimy: całość jest równą sumie swych części—mówimy, że *to jest*; *jest* także to, że część nie jest równą swej całości; przeciwnie *nie jest* to, że całość równa się jednej ze swych części.

Co w tych wyrażeniach uważane jest za istniejące lub nie istniejące?

---

<sup>1)</sup> V. *Met.*, lect. 9.

Orzeczenie jest identycznym podmiotowi, lub należy do podmiotu; przeczenie nie jest identycznym podmiotowi, nie należy do podmiotu; orzeczenie więc powinno jednoczyć się z podmiotem lub też być od niego oddzielonem. Wyrazy *jest*, *nie jest* oznaczają stosunek tożsamości lub nietożsamości, przynależności lub nieprzynależności pojęć jakiegoś twierdzenia, a więc *jedność* lub *odrębność* podmiotu i atrybutu; mają tu znaczenie „kopulacyjne.“

Byt kopulacyjny jest bytem rozumowym. Byt kopulacyjny jest drugorzędnym w stosunku do bytu rzeczywistego; możemy w układzie naszych myśli łączyć lub rozdzielać pojęcia podmiotowe dlatego tylko, że istoty rzeczywiste istnieją. „Ex hoc enim quod aliquid in rerum natura est, sequitur veritas vel falsitas in propositione, quam intellectus significat per hoc verbum *est*, prout est verbalis copula.“<sup>1)</sup>

Pomimo to, można rozważać, jako rzeczywistość pozytywną to, co samo przez się jest niczem i w ten sposób przypisywać byt kopulacyjny istotom rozumowym, „Sed, quia aliquid, quod est in se non ens, intellectus considerat ut quoddam ens, sicut negationem, et hujusmodi, ideo quandoque dicitur esse de aliquo hoc secundo (secundum quod esse et est significant compositionem propositionis) modo. Dicitur enim quod caecitas est, ex eo quod vera est propositio quâ dicitur aliquem esse caecum.“<sup>2)</sup>

Byt kopulacyjny wyraża się niekiedy w formie imienia jak i w przytoczonym przykładzie: całość

---

<sup>1)</sup> *In V. Met.*, lect. 9.

<sup>2)</sup> *Ibid.*

równa się sumie swych części,—oto coś, co *jest*, coś prawdziwego; częściej wszakże wyraża się w formie czasownika: całość *jest* równa sumie swych części, ślepotą jest złem.

2-o Bywają wypadki, w których słowo „być“ nie jest użytem wyłącznie w znaczeniu kopulacyjnem, lecz wyraża oprócz związku pomiędzy podmiotem i atrybutem, także *przyznanie istnienia aktualnego* podmiotowi zdania.<sup>1)</sup>

Przykłady: „Ja *jestem*, Piotr *jest*—znaczy to to samo, jak gdybyśmy mówili: ja *jestem* istotą istniejącą, Piotr *jest* istotą istniejącą.

Wyraz „być“—jest więc *czasownikiem i imieniem*.

Jako *imię* oznacza on albo istotę rzeczywistą, albo też istotę przedmiotową, rozumową jedynie.

Istota rzeczywista, to—w zupełnem znaczeniu tego wyrazu—*rzeczywistość istniejąca*, lub też w znaczeniu częściowem, oderwanem—bądź *esencya*, niezależnie od istnienia, bądź też istnienie niezależnie od esencji.

---

<sup>1)</sup> „Esse dupliciter dicitur... Uno modo, secundum quod est *copula verbalis* significans compositionem eujuslibet enuntiationis, quam anima facit; unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis. Et sic *esse* attribuitur omni ei, de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis: dicimus enim caecitatem esse. Alio modo *esse* dicitur *actus entis*, in quantum est ens, id est, quo denominatur aliquid eius actu in rerum natura; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum, per decem genera dividitur.“ *Quodlib.* 9. q. 2, a. 3. Por. *Summ. theol.*, 1. q. 48. a. 2, ad 2.

*Esencya* jest *esencją gatunkową* lub *osobniczą*, albo *osobową*. *Esencya* oznacza zasadniczo *substancję pierwszą*, ale oznacza także—*esencję*, należącą do którejś bądź kategorii, gdyż dziesięć kategori odnosi się do substancji pierwszej.

Wszelka istność czy rzeczywista, czy rozumowa, może być rozważana, jako urzeczywistniona, lub jako możliwa.

Jako czasownik, *być* ma dwa znaczenia: kopulacyjne, wyrażające się w związku pomiędzy orzeczeniem a podmiotem naszych sądów, i substancyjne—w przyswojeniu istnienia danemu podmiotowi.<sup>1)</sup>

### 55. Powrót do przedmiotu metafizyki ogólnej.

Metafizyka nie zajmuje się ani czasownikiem *być*, ani bytem rozumowym *ὄν ἐν διανοίᾳ*, gdyż przedmioty te należą do gramatyki ogólnej i do logiki, metafizyka zajmuje się tylko *rzeczywistością*.

Nie zajmuje się ona bezpośrednio *bytem przypadkowym*, *τὸ ὄν κατὰ συμβεβηχός*. W samej rzeczy przedmiotem jej właściwym jest byt, jako taki, wspólny wszystkim istotom. Byt zaś przypadkowy nie należy koniecznie do bytu, tak pojętego, bytu, wspólnego wszystkim istotom. Nie jest więc byt przypadkowy bezpośrednim przedmiotem badań metafizycznych.

Wchodzi on tu wszakże w rachubę w sposób pośredni, t. j. o tyle, o ile substancja pierwsza, właściwy przedmiot metafizyki, ulega wpływom rzeczywistości przypadkowych.

---

<sup>1)</sup> Na str. 183 patrz tablicę różnych znaczeń wyrazu „być.“

Stąd wniosek: Metafizyka ma za przedmiot substancję pierwszą, *πρώτη οὐσία*, w całej jej pełni, że bada zarówno jej esencję gatunkową i indywidualną, jak i istnienie.

Przedmiot ten rozpatrzyliśmy w pierwszej części w sposób ogólny.

W częściach następnych poddamy rozbirowi różne jego strony, stosunki, podziały i przyczyny.

istota istniejąca, τὸ σύνολον, τὸδε τι, ens existens, ens.

esencya złożona,  
ὁδσία σύνθετος, τὸ ἐξ  
ἀμφοῖν.

ὄν δυνάμει  
ὄν ἐνεργείᾳ

esencya części składowych

materya,  
ὁδσία ὡς ὄλη  
forma ὁδσία  
κατὰ τὸ εἶδος

treściowości gatunkowa.

ἡ κατὰ λόγον ὁδσία, τὸ τί ἦν  
εἶναι, δεύτερα ὁδσία, τὰ εἶδη  
καὶ γένη.

esencya,  
ὁδσία

Istota rzeczystwa  
ὄν ἐξ ὧ τῆς  
διανοίας.

To eo jest, τὸ ὄν.

substancya, τὸ ὑποκείμενον

przyпадności substancyi, ὄντα κατὰ  
συμβεβηχός.

esencya indywidualna i konkretna, πρώτης ὁδσία, τὸ  
καθ' ἑκάστων

istnienie, εἶναι, esse.

istota rozumowa, ὄν ἐν διανοίᾳ.

*Nota Bene.* Tablica powyższa rozpatruje *byť* tylko jako imię. Jako czasownik wyraża on, bądź *byť* ko-  
pujący, bądź—istnienie.

## Część druga.

### WŁASNOŚCI TRANSCENDENTALNE BYTU

#### § 1.

*Przedwstępny rzut oka.*

*Pojęcia transcendentalne.*

**56. Przedmiot tej drugiej części.** Widzieliśmy na stronicach poprzednich, że przedmiotem metafizyki jest byt rzeczywisty i wszystko, dotyczące tego bytu, jako takiego. Rozważaliśmy byt rzeczywisty w jego znaczeniu zasadniczym, poddawaliśmy go analizie i zestawialiśmy ze sobą różne rzeczywistości, obejmowane przez jego zupełną jedność.

Z esencją istoty wiążą się zawsze różne *własności* czyli *atrybuty*, — pewne stany, *πάθη*<sup>1)</sup>, że posłuży-

---

<sup>1)</sup> Wyrazy: *własność*, *atrybut*, któremi posługujemy się tu, jak synonimami, oznaczają rzeczywistość, która aczkolwiek nie może być utożsamiana, ani w całości, ani częściowo z esencją istoty, lecz opiera się na przyjęciu tej esencji i należy do tej



my się tu wyrażeniem Arystotelesa i filozofów ze szkoły *perypatetyków*; własności te i stany, należąc do istoty, jako takiej,—słusznie noszą nazwę własności *metafizycznych*.

Ponieważ własności te należą do bytu, wspólne więc są wszystkim istotom, i zakres ich przekracza zakresy wszystkich poszczególnych gatunków i rodzajów, „*transcendunt omne genus*,” są więc *transcendentalnymi*.

Własności te stanowią przedmiot drugiej części *Metafizyki ogólnej*.

---

przyjętej esencji koniecznie i całkowicie. Wyrażenie scholastyczne *passiones entis*, odznacza się tem właśnie, że poddaje tę podwójną myśl.

Po *pierwsze*, mówiąc *passio, passio*, przyjmujemy już przez to samo przedmiot, ulegający stanowi, oznaczonemu tym wyrazem: aby oznaczać stan (pati)—trzeba istnieć; następnie wyraz ten oznacza coś objętego przez tę rzecz istniejącą.

Po *drugie* to, co zostaje przyznanem bytowi, jako takiemu, *passio entis*, jest właściwem wszelkiej istocie i nie może brakować go żadnej.

Wyraz *własność*, *proprium*—na liście *praedicabilia* łączy w sobie ten wyświetlony tu podwójny charakter. Ale przede wszystkim, jest to termin *Logiki* raczej, niż *Ontologii*; następnie zaś w ścisłym znaczeniu oznacza on coś towarzyszącego koniecznie *gatunkowi*, lub *rodzajowi*, a *byt* nie jest ani rodzajem, ani gatunkiem.

Wyraz *trybut* posiada też, właściwie mówiąc, znaczenie logiczne; jest on zresztą mniej ścisłym, niż wyraz *własność*, gdyż nie oznacza jedynie i wyłącznie cech, *koniecznie* przywiązanych do przedmiotu.

Pomimo jednak, że wyrazy *trybut* i *własność* są niezaprzeczalnie niedokładne, bardziej niedokładne niż stary wyraz *passio*, przyjmujemy je, gdyż ten ostatni ma dziś pewne ustalone znaczenie, różniące się bardzo od tego, jakiegoś mu tu chcieli nadać.

Badanie ich posiada charakter wybitnie *naukowy*. Czyż w samej rzeczy dowodzenie naukowe nie zasadza się na tem właśnie, aby przyjąć za średni termin—określenie esencji przedmiotu i wykazać, jak esencya ta tłumaczy wszystkie własności z niej wypływające?<sup>1)</sup>

**57. Wyliczenie własności transcendentálnych bytu.** Ś-ty Tomasz wykazuje na mistrzowskiej stronie swego traktatu, *I e Veritate*, że zależnie od punktu widzenia, z jakiego rozważa się byt, można podzielić go na rodzaje „*diversa rerum genera*“, czyli przypisać mu własności transcendentálne.

Zajmiemy się „rodzajami bytu“ w *trzeciej części*. Tu zajmujemy się badaniem tego, co jest *transcendentalnem*.

Z tego punktu widzenia każda istota może być rozpatrywana *albo sama w sobie, bezwzględnie, albo też w stosunku do innej jakiej rzeczy, względnie*.

Rozważany *sam w sobie, bezwzględnie*, byt jest: *pozytywnie*,—*esencją, rzeczą; essentia, res*.

*negatywnie*, rzeczą *nie podzieloną i niepodzielną, jedną*: jedność w samej rzeczy nie jest niczem innym, jak niepodzielnością.

Rozważany *w stosunku do czegoś innego, względnie*, byt jest: *negatywnie*—*różnym od wszystkiego innego, odrębnym* „*divisum ab alio*.“ „*aliud*“, według wyrażenia Ś-tego Tomasza.

---

<sup>1)</sup> *Logika* № 131 i nast.

*przytłonię*, jest *prawdziwym i dobrym* : prawdziwym, to znaczy, że w stosunku do umysłu, jest on zrozumiałym taki, jakim jest; jest *dobrym*, to znaczy, że zestawiony z naturalnej dążnością woli, *odpowiada on jej*.

Oto ta piękna stronica Ś tego Tomasza *in extenso*:

„Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia, et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens; ut Avicenna dicit in principio Metaphysicæ suæ (lib. 1, cap. 9.) Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in 3 Metaphys. (com. 1), quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quæ significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiæ exprimitur quidam specialis modus essendi, scilicet per se ens; et ita est

in aliis generibus. Alio modo, ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus *dupliciter* accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens *in se*, alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens *in ordine ad aliud*. Si, primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid *affirmative vel negative*. Non autem invenitur aliquid *affirmative* dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi *essentia* ejus, secundum quam esse dicitur: et sic imponitur hoc nomen *res*, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. *Negatio* autem, quae est consequens omne ens *absolute*, est *indivisio*; et hanc exprimit hoc nomen *unum*: nihil enim est aliud unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet *secundum ordinem unius ad alterum*, hoc autem potest esse dupliciter. Uno modo, *secundum divisionem unius ab altero*, et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; dicitur enim aliquid, quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, inquantum est ab aliis divisum. Alio modo, *secundum convenientiam unius entis ad aliud*; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 37). In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. *Convenientiam* ergo entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum*; ut in principio Ethic. dicitur: Bonum est quod

omnia appetunt. *Convenientiam* vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*<sup>1)</sup>

**58. Podział drugiej części.** Ś-ty Tomasz przyjmuje więc sześć pojęć transcendentalnych: *ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*.

Pojęcia, oznaczone przez *ens* i *res*, były rozpatrywane w *pierwszej części*, są bowiem nie własnościami bytu, lecz samym bytem; do tej drugiej części pozostają więc nam pojęcia, oznaczone przez wyrażenie: *aliquid, coś odrębnego od innej rzeczy, unum—jedno, verum—prawdziwe i bonum—dobre*.

*Odrębność od innej rzeczy jest raczej atrybutem* negatywnym, nie własnością bytu w ścisłym znaczeniu tego słowa; będzie ona stanowiła przedmiot kilku krótkich uwag (§ 2).

Nastąpi dalej zbadanie trzech *własności metafizycznych* bytu: *jedności* (§ 3), *prawdy* (§ 4) i *dobra* (§ 5).

Następnie rozważymy, czy podział, do którego Ś-ty Tomasz doszedł, jest zupełnym, i zbadamy, w *jakim znaczeniu* własności transcendentalne mogą być przypisywane bytowi i wszystkim istotom.

Wreszcie zajmiemy się *Pierwszemi zasadami*, wpływającemi z ogólnego pojęcia bytu.

*Druga część*, mająca za główny swój przedmiot—*własności transcendentalne bytu*, podzieli się na 7 paragrafów:

§ 1. Przedwstępny rzut oka. Pojęcia transcendentalne.

---

<sup>1)</sup> *De verit.*, q. 1, art. 1.

§ 2. Odrębność od innej rzeczy.

§ 3. Jedność, pierwsza własność metafizyczna bytu.

§ 4. Prawda -- druga własność metafizyczna bytu.

§ 5. Dobro -- trzecia własność metafizyczna bytu.

§ 6. W jakim znaczeniu atrybuty transcendentalne mogą być przyznawane bytowi.

§ 7. Pierwsze zasady, wpływające z pojęć o *bycie* i *niebycie*.

## § 2.

### *Odrębność od innej rzeczy.*

**59. Powstanie pojęć niebytu, odrębności, wielości.** Pierwsza czynność myśli dokonywa się pod wpływem wrażeń zmysłowych i ma za przedmiot nieokreślone pojęcie *bytu*.

Przypuśćmy, że pod wpływem innych wrażeń zmysłowych tworzy się inna czynność myślowa, której przedmiotem jest znowu byt.

Aby mówić dokładniej, przypuśćmy, że jakieś dziecko wytwarza sobie pojęcie o *bycie, rzeczy*, przez zetknięcie z jakimś ciałem chłodnym i chropawym.

Przypuśćmy, że w innym jakimś momencie, przy zetknięciu z ciepłą i pieszczotliwą ręką matki, dziecko znów tworzy sobie pojęcie *bytu* lub *rzeczy*, tym razem związane z przedmiotem nowych swych czuć.

Tak więc w dwóch różnych wypadkach powstało w umyśle dziecka pojęcie *bytu* lub *rzeczy*, skojarzone wszakże za każdym razem z innymi wrażeniami zmysłowymi.

Byt, wyrażony przez pierwsze z tych wrażeń, nie jest bytem, wyrażonym przez drugie; *jedno nie jest drugim*. Umysł nie łączy, nie zlewa ich, lecz je rozróżnia przed innym, *dis* — oznacza rozdzielanie, a *cernō*, *κρίνω* — znaczy: rozdzielać, rozróżniać, czyli według silnego wyrażenia grecko-lacińskiego, *wyodrębnia* je jeden od drugiego (*distinguit*), t. j. nakłuwa je na szpilki oddzielnie (*distinguere* — *dis* i *stinguere* — z greckiego *στίζω*, — kłuć, skąd rzeczownik *στίγμα*, znak po ukłuciu).

W ten sposób wyjaśnia się mniej lub więcej na pierwszy rzut oka niezrozumiałe powstanie pojęć *niebytu*, *nicości*, *zaprzeczenia*.

*Nicość* jest na mocy samego określenia zaprzeczeniem *bytu*; po włosku *niente* (*ne ente*), skąd *néant*, *niebyt*; po angielsku *nothing*; *no-thing*, t. j. żadna rzecz.<sup>1)</sup>

Zaprzeczenie pewnych bytów, lub pewnych stopni bytu jest *nicością częściową*; zaprzeczenie, rozciągnięte na wszystkie rodzaje bytu — *nicością zupełną*. *Nicość* bezwzględna jest zaprzeczeniem nie tylko ist-

---

<sup>1)</sup> Łaciński wyraz *nihilum*, *non hilum*, jest obrazowym, ale mniej wyraźnym. *Hilum* (po francusku — *hile*, punkt zetknięcia, w którym ziarno zrasta się z błonką i przyjmuje soki odżywcze) — oznacza czarny punkcik, zaledwie dostrzegalny na końcu bobu. Skąd wyrażenie: nawet nie tyle co ten punkcik, *non hilum*, *nihilum*.

nienia, lecz nawet możliwości, jest to całkowite przeciwstawienie bytu.

Pojęcia te nicości i zaprzeczenia wzbudzają zagadnienie psychologiczne.

Jeżeli się przyjmuje, że wszystkie pojęcia powstają z doświadczenia, jak wytłumaczyć powstanie pojęć, którym w doświadczeniu nie odpowiada żadna rzeczywistość pozytywna?

W samej rzeczy, pojęcia te *niebytu* lub zaprzeczenia nie wnoszą do umysłu żadnej uowej treści. Powstają one w skutek odczucia, że jakiś lub jakies przedmioty powinny być usuniętymi z myśli.

Gdy myślę o murzynie i mówię, że nie jest on *białym*, odczuwam, że aby wyobrazić sobie murzyna takim, jakim jest, muszę oddalić od siebie myśl o białości. Gdy mówię: ta topola nie jest dębem, chcę przez to wyrazić, że wyobrażenie topoli nakazuje mi wyzbyć się wyobrażenia dębu.

Pojęcie więc *zaprzeczenia* ma za źródło doświadczenie odrębności, ustanowienie, który pomiędzy kilkoma przedmiotami, jednocześnie obecnymi w naszej myśli, zostaje odczuty, jako konieczny: ma więc ona za źródło rzeczywistość pozytywną.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ponieważ pojęcie nicości nie odpowiada żadnemu pozytywnemu przedmiotowi doświadczalnemu, scholastycy słusznie nazwali nicość *istotą wyrozumowaną*. Zdolność, jaką posiada umysł do przeciwstawiania istocie realnej — istoty wyrozumowanej, zasługuje na uwagę. Pewien filozof włoski robi słuszną uwagę, że zasadniczy błąd panteizmu heglowskiego polega na utożsamianiu zaprzeczenia, który jest jedynie stosunkiem myśli, z *określeniami realnymi* bytu (*Pr. Caroli, Logica* st. 45. Napoli 1883.



Życie nasze codziennie wprowadza nas bardzo często w styczność z rzeczami, nie dającymi się pogodzić jedna z drugą, — których nie możemy uprzytamniać sobie jednocześnie, *pate-cum*—tak, że czujemy się zmuszonymi do wyodrębniania każdej z nich od innych, gdy chcemy sobie wyobrazić którąś z nich oddzielnie. Takimi są np. światłość i ciemność, hałas i cisza, ciepło i chłód, ruch i spoczynek, to co poprzedza i to, co następuje.

Odróżnienie jakiejś rzeczy od tego, co nią nie jest, daje nam pojęcie o tem, czem jest *to coś innego*; rzecz jest czemś innym od tego, czem nie jest, *aliud quid, odrębne od innego*; to, co nie jest nią, jest w ogóle czemś innym, niż ona.<sup>1)</sup>

Anglicy posiadają wyraz, niezmiernie szczęśliwie wyrażający ten atrybut nieokreślony, na podstawie którego rzeczy przeciwstawiają się jako *inne*: wyrazem tym jest *otherness*.

To pierwsze wyodrębnienie, na mocy którego istota jakaś jest oddzielona od wszystkiego innego, wystarcza do wytworzenia *pewnego niejasnego pojęcia wielości*.<sup>2)</sup> Podkreślamy wyrażenie: pewne niejasne pojęcie wielości, gdyż jak to zobaczymy, wyraźne pojęcie wielości, jest podporządkowanem pojęciu, któregośmy dotychczas w analizie swej nie napotkali:—mianowicie,<sup>1)</sup> pojęciu jedności.

---

<sup>1)</sup> „Divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primò cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens.“ *Summ. theol.* 1-a. q. 11. art. 2, ad 4.

<sup>2)</sup> „Sic igitur patet quod pluralitatis vel divisionis ratio prima sive principium est ex affirmatione et negatione, ut talis

§ 3.

*Jedność, pierwsza własność metafizyczna bytu.*

**60. Przedmiot § 3.** Wyłożymy przedewszystkiem pojęcie jedności i wykażemy, że jest to własność, wspólna wszystkim istotom (I).

Następnie wykażemy, w jaki sposób złożoność wewnętrzna jakiejś istoty da się pogodzić z jej jednością (II.)

Wreszcie zestawimy, aby je przeciwstawić jedną drugiej, jedność transcendentálną i jedność orzekalną (III.)

I.

*Jedność transcendentálna i pojęcia jej pokrewne*

**61. Jedność jest niepodzielnością bytu.** Czem są rzeczy, które odróżniamy od innych same w sobie? Czy można i je także z kolei dzielić na jedną jakąś rzecz i na coś od niej innego?

Być może. Wszakże jest pewnem, że z chwilą, gdyśmy istotę jakąś wyodrębnili od tego, co nią

---

ordo originis pluralitatis intelligatur: quod primò snt intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, et per hoc sunt plura.“ *Boethii de Trinitate*, q. IV, a. 1. in C.

nie jest, powstaje w myśli chwila spoczynku, podczas której istota ta wydaje się nam *niepodzielną*. Istotę, rozważaną w sobie samej jako niepodzielną, nazywamy *jedną*. „Unum nihil aliud significat quam indivisum.“<sup>1)</sup> Ujmować jakąś rzecz, jako nieprzedstawiającą żadnych wewnętrznych podziałów, jest to ją ujmować w jej jedności. *Unum non est aliud praeter ens: est enim unum ens indivisum.*<sup>2)</sup> Jedność rzeczy jest to właśnie jej niepodzielnność wewnętrzna: „ex hoc quod aliquid dicitur esse unum negatur divisio ipsius in multa.“<sup>3)</sup> Arystoteles pisze w swojej *Metafizyce*: τὸ εἶναι τὸ ἀδιαπέτω ἐστὶν εἶναι, być jednym jest to być niepodzielnym.<sup>4)</sup>

Czy znaczy to, że jedność jest tylko zaprzeczeniem, zaprzeczeniem podzielności?

Należy się porozumieć. Jedność pod względem *materiałnym* obejmuje bez wątpienia rzeczywistość pozytywną, której przyznajemy jedność; ale jedność w jej pojęciu *formalnym*, *ratio unius*, nie jest niczem innym, jak niepodzielnością.

Innemi słowami, istota konkretna, którą uważamy za jedną, przedmiot, do którego odnoszą się atrybuty, jest *rzeczywistością pozytywną*, samą *substancją* istoty; w zestawieniu wszakże z istotą, *jedność* nie przydaje jej nic prócz zaprzeczenia.

„Unum ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis.“<sup>5)</sup> „Unum quod

---

1) *Summ. theol.*, 1-a, q. 11, a. 1, in C.

2) *In IV Metaph.*, lect. 2.

3) *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 3.

4) *Metaph.*; IX, 1.

5) *De potentia*, q. 9, a. 7, in C.

convertitur cum ente non addit supra ens nisi negationem divisionis. Non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim *unum* idem quod ens indivisum<sup>4)</sup>)

Musimy więc wykazać, po pierwsze, że jedność jest własnością transcendentalną bytu, że w skutek tego, jedno z tych pojęć może być postawione na miejscu drugiego, *unum et ens convertuntur*; po drugie, że jedność nie przydaje istocie doskonałości pozytywnej, lecz tylko proste zaprzeczenie,—*niepodzieloność* istoty.

**62. Każda istota jest jedną.** O każdej istocie powiedzieć można, że jest ona prostą, tj. nierozkładalną, lub też nie jest nią.

Jeśli jest ona nierozkładalną, to oczywiście jest *nierozłożoną*, czyli *jedną*.

Jeżeli jest ona rozkładalną, to rozdział ten może być uważany za niedokonany, lecz możliwy, lub też za dokonany.

W pierwszym wypadku części istoty złożonej są uważane *formalnie jak części*, t. j. jako należące do pewnej tej samej całości, której są częściami składowymi, i w takim razie mamy do czynienia przynajmniej z jednością *całości złożonej*.

W drugim wypadku, wychodzimy właściwie po za przypuszczenie nasze: mamy do czynienia nie z istotą rozkładalną, lecz z istotą rozłożoną. Pomimo to rozpatrzmy to nowe przypuszczenie: w danym wypadku niema mowy już właściwie o częściach jed-

---

<sup>4)</sup> Ibid.

nej i tej samej całości, mamy tylko wyniki dokonane-go rozkładu; zagadnienie jedności istoty zaznacza tu się z powodu każdej oddzielnej części: czy są one nierozkładalne, czy też nie? Jeżeli tak, to stanowią one tyle jedności, ile ich jest. Jeżeli nie, ich części przez to samo właściwie, że są częściami, tworzą w innem połączeniu *jedną całość złożoną*, i to w tym więc wypadku przedmiot jest jednym i może być tylko jednym.<sup>1)</sup>

**63. Jedność nie dodaje istocie żadnej doskonałości pozytywnej.** Gdybyśmy przypuścili w samej rzeczy, że jedność dodaje istocie jakąś doskonałość pozytywną, byłaby ona czemś *realnem*, istotą, ta istota byłaby *jedną*, ponieważ każda istota jest jedną. W takim razie wszakże jedność tej nowej, dodanej istoty zaszczepionaby była na poprzedniej i tak moglibyśmy ciągnąć to bez końca, waląc doskonałość na doskonałość dla wytłumaczenia jedności pierwszego przedmiotu.

---

<sup>1)</sup> W całym tym wykładzie posłużyliśmy się tylko wolnym przekładem następujących zdań Ś-tego Tomasza: „Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum, Et ex hoc ipso apparet quod unum convertitur cum ente. Nam omne ens aut est simplex aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est, quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione: et inde est quod unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.“ *Summ theol.*, 1-a, q. 11, a, 1, in C.

Niepodobna przyjąć tego rodzaju konsekwencji. Skąd wniosek: jedność transcendentalna nie daje istocie niczego, coby miało jakąś rzeczywistość pozytywną. Jest ona niepodzielną istotą i niczem innym.<sup>1)</sup>

**64. Powstanie pojęcia wielości.** Przedewszystkiem więc ujmujemy istotę; następnie za pomocą zaprzeczenia ujmujemy ją odrębnie od tego, co nią nie jest, odróżniamy ją od tego, co w stosunku do niej jest niebytem: wyodrębnienie bytu i niebytu jest pierwszym zaczątkowym podziałem: dalej, rozważana w swej niepodzielności, istota jest ujęta jako *jedna*.

Odróżnianie bytu i niebytu daje wprawdzie początek pewnemu niejasnemu pojęciu wielości (59); w każdym razie, przez sam prosty fakt zaprzeczenia, niebyt nie jest w stanie dostarczyć myśli, jakiegokolwiek *treści pozytywnej*, a tem mniej treści pozytywnej, określonej wyraźniej.

---

<sup>1)</sup> „Dicunt ergo quod unum quod convertitur cum ente, nihil positive addit ad id cui adjungitur, eo quod res non dicitur esse una per aliquam dispositionem additam; quia sic esset abire in infinitum, si ista etiam dispositio, cum sit una, per aliquam aliam unitatem una esset. Unde dicunt, quod unum claudit in intellectu suo ens commune, et addit rationem privationis vel negationis ejusdam super ens, id est, indivisionis. Unde ens et unum convertuntur, sicut quae sunt idem re, et differunt per rationem tantum, secundum quod unum addit negationem super ens. Unde si consideretur ratio unius quantum ad id quod addit supra ens, non dicit nisi negationem tantum.“ *In I Sent.*, Dist. XXIV, q. 1, a. 3, in C.

Niechże z chwilą pozyskania wszakże pojęcia jedności, rzeczywistość, usunięta początkowo w myśli przez zaprzeczenie, staje znowu przed nią, i niechże umysł wyobrazi sobie ją jako niepodzieloną, tj. jako jedność; niech wyobrazi sobie potem inne istoty w stanie niepodzieloności; t.j. inne jedności; niech zestawia te *różne jedności* ze sobą i spostrzeże, że każda z nich jest odrębną od innych, a będzie miał pojęcie *mnożości*. Jedności bezwzględne i ich względna różność—oto pierwiastki tego pojęcia. „Multitudo addit supra entia, quae dicuntur multa, quod unumquodque est in se unum, et quod unum eorum non sit alterum.“<sup>1)</sup>

*Jedność* zawiera *jedno zaprzeczenie*: niepodzieloność wewnętrzną istoty. *Mnożość* zawiera dwa zaprzeczenia: niepodzieloność wewnętrzną istot do niej należących i odrębność każdej z nich od innych.

**65. Wielość nieokreślona i mnożość.** Co innego więc jest pierwsze nieokreślone pojęcie wielości, a co innego—wyraźne pojęcie mnożości. Pierwsza z nich wymaga jedynie przyjęcia pozytywnego pojęcia istoty i zaprzeczenia, przez które umysł przeciwstawia w sposób nieokreślony bytowi niebyt; drugie z tych pojęć, oprócz tego pojęcie pozytywne jedności, zebranych w mnożość.

W samej rzeczy, ażeby przeciwstawić istotę temu, co nią nie jest, zbytecznym jest wiedzieć, co wykluczamy w ten sposób, i czy wykluczamy jed-

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, *de Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

ną, czy też wiele rzeczywistości pozytywnych; ażeby rozumieć wszakże różność, właściwą oddzielnym pierwiastkom zbiorowości, niezbędnem jest ujmować pozytywnie te pierwiastki, zestawiać je, i w ten sposób spostrzedz, że każdy z nich nie jest żadnym innym.<sup>1)</sup>

**66. Streszczenie nauki tomistycznej, co do tego zagadnienia.** Rozważanie poprzedzające—dotyczące powstania pierwszych pojęć w naszym umyśle: istoty niebytu, odrębności od innej rzeczy, jedności, mnogości i pierwszych czynności ujmowania, zaprzeczania, rozdzielania, w zaczątkowym znaczeniu wyrazu; zaprzeczenia podziału wewnętrznego, obejmowania różnych jedności w jedną mnogość, są jedynie wyjaśnieniem następującego, godnego uwagi ustępu Ś-go Tomasza z Akwinu.

„Tem, co podpada przedewszystkiem pod działanie umysłu, jest byt; potem zaraz idzie zaprzecze-

---

<sup>1)</sup> „Talis ordo originis pluralitatis intelligendus est, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc sunt plura, Unde sicut primum ens, in quantum indivisum est, statim invenitur unum; ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitatis primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem sequitur ratio diversitatis. Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas: quia divisio non requirit utrumque condvisorum esse, cum divisio sit per affirmationem et negationem; sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem. Unde nullo modo potest esse quod pluralitatis primorum causa sit diversitas, nisi diversitas pro divisione sumatur.“ *In Boeth. de Trinit.*, q. 4, a. 1, in C.



nie bytu, z zestawienia tych dwóch pojęć wynika pojęcie oddzielności, (gdyż stąd, że się wie, iż rzecz jest tem, a nie czemś innym, powstaje pojęcie jej jako odrębnej od tego, czem nie jest ona.) Po czwarte, gdy zdajemy sobie sprawę, że istota najpierw rozważana nie jest podzieloną, powstaje pojęcie jedności. Wreszcie, dwie istoty, które ukazują się nam jako odrębne jedna od drugiej, a z których każda jest jedną sama w sobie, dają nam pojęcie mnogości. Obydwa te warunki są do tego niezbędne: gdyż próżno umysł ujmowałby istoty, jako odrębne od siebie; gdyby nie ujmował każdej z nich, jako jednej w sobie, nie pozyskałby pojęcia mnogości.<sup>1)</sup>

**67. Dwie trudności.** *Pierwsza trudność.* Jedność jest niepodzielnością. Ale pojęcie niepodzielności następuje dopiero po pojęciu podzielności. Czyż to ostatecznie pojęcie zaś nie wymaga pojęcia jedności?

Nie dzielimy przecież niczego innego, jak tylko to, co jest *jedną* podzielną całością.

*Druga trudność.* Metafizyka Arystotelesa czyni z jedności własność wspólną *wszystkim* istotom. Otóż

---

<sup>1)</sup> „Primum quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab illo). Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum. Quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumque enim aliqua intelligantur divisa non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum.“ *De Potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

Arystoteles rozróżnia w istocie: *jedno i wiele*. W jaki sposób całość (jedno-transcendentalne) może być utożsamiana z jedną ze swoich części (*jednością*, jako pierwszym członkiem podziału istoty). Innymi słowami: jeżeli każda istota jest jedną, jak można mówić o bycie, któryby był wielością?

**68. Rozwiązanie pierwszej trudności: następność logiczna pojęć podziału i jedności.** Podział może być pojmowany w dwojaki sposób: jako poprzedzający pojęcie jedności i jako następujący po tem pojęciu. Różnica pomiędzy temi dwoma sposobami pojmowania, którą zresztą już zaznaczyliśmy; posłuży nam do rozwiązania pierwszej trudności.

Odróżniać za pomocą prostego przeczenia tę oto istotę, ten kamień, to drzewo i tp. od innych istot, jakimikolwiekby były—jest to dokonać pierwszego *podziału*; nie *wewnętrznego* podziału tej istoty, tego drzewa, tego kamienia, na części, lecz podziału *czysto zewnętrznego*, oddzielenia tej istoty, tego kamienia, drzewa, od wszystkiego tego, co jest po za nią. Pojęcie początkowe oddzielenia bytu od niebytu zawiera jedno pojęcie pozytywne, pojęcie tej istoty, o którą idzie, i jedno pojęcie negatywne;—pojęcie nieokreślone tego, co jest innem od tej istoty; to drugie negatywne pojęcie wszakże nie stawia przed umysłem różnych istot realnych, jako tyleż jedności odrębnych; wyłącza ona je wszystkie w sposób nieokreślony w polu świadomości.

Mamy więc pierwszy podział, t. j. proste zaprzeczenie, nie wymagające pojęcia jedności, która ma być dzielona: podział ten wymaga pojęcia bytu i żadnego innego.

Sam fakt wyłączenia niebytu, wyłączenia np. cech dębu z pojęcia topoli, rodzi w umyśle *ogólne pojęcie rozłączności*.<sup>1)</sup>

Uzbrojony w pojecie to, umysł prowadzi dalej swoje dzieło i bada z kolei, czy rzeczywistość pozytywna jest podzielna.

Istoty przyrodzone wydają się nam zrazu niepodzielonemi, wtedy nawet, gdy są już podzielone same w sobie: wielorakie ukazuje się nam zrazu jako niejasna jedność, zanim wystąpi wyraźnie jako wielość<sup>2)</sup>. W ten sposób powstaje w umyśle pojęcie niepodzieleności wewnętrznej, — czyli jedności.

Niezaprzeczalnie to ostatnie pojęcie jest późniejszym, niż ogólne pojęcie rozłączności; ponieważ to ostatnie oznacza prostą przeciwstawność bytu i niebytu; a więc obywa się zupełnie bez pojęcia jedności.

Rozłączność określa się początkowo nie jako zaprzeczenie jedności, ale jako zaprzeczenie bytu; i wskutek tego nie kręcimy się w błędnem kole, określając jedność jako zaprzeczenie rozłączności.

**69. Rozwiązanie drugiej trudności: jedność i wielość w bycie.** W porządku ontologicznym każda istota jest jedną i wszystko co jest jednym, jest istotą, *unum et ens convertuntur*. (62)

---

<sup>1)</sup> „Divisio cadit in intellectum ex ipsa negatione entis.“  
*Summ. theol.*, 1-a, q. 11, a. 2. ad 4.

<sup>2)</sup> *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15.

Pochodzenie wszakże wszystkich naszych pojęć jest zmysłowe. Otóż powstaje pytanie, czy rzeczy, które poddają zmysły naszemu umysłowi, posiadają zawsze jedność.

Na pierwszy rzut oka,—tak. Nigdy bowiem nie jesteśmy w stanie myśleć o różnych rzeczach, nie ogarniając ich w jedno wspólne ujęcie, nazywane przez anglików tak dobitnie „one grasp.“ Czy wszakże przedmiot tego „mental grasp“ jest w rzeczywistości jednym, czy też wielorakim?

Jeżeli przedmiot ten jest jednym, tworzy on to, co nazywają *unum per se*, t. j. przedmiotem prawdziwie, *substancyalnie* jednym—*substancją*.

Jeżeli jest wieloraki, to mamy do czynienia właściwie z wieloma istotami, *rozważanemi przez umysł tak, jak gdyby stanowiły one jedną*. Co usprawiedliwia takie ogarnięcie wielu istot w jednym ujęciu przedmiotowym? *Przypadek*: jak np. styczność dwóch ciał lub wspólne umiejscowienie zewnętrzne, lub związek fizyczny pomiędzy różnemi substancjami lub różnemi częściami składowemi jednej i tej samej substancji. Istoty zjednoczone przypadkowo tworzą to, co się nazywa *jednością przypadkową*, *unum per accidens*.

Tak np. materya i forma drobinny chemicznej, ciało i dusza człowieka tworzą jedną substancję, *unum per se*.

Grudka ziemi, pole, dom, miasto, kwitnący krzak róży, drzewo, obciążone owocami—oto przykłady jedności przypadkowej.

Po tych uwagach przedwstępnych rozwiązanie drugiej trudności jest bardzo proste: w rzeczywis-

stości każda substancja jest *jedna*, doświadczenie zmysłowe wszakże łączy często substancje różne i przedstawia je umysłowi w tem połączeniu; i wtedy ten ostatni obejmuje je w jedno ujęcie, tak jak gdyby stanowiły jeden przedmiot; wynika stąd, że rzeczy, które zdają się posiadać jedność, albo posiadają ją w *rzeczywistości*, albo też są *wieloma* istotnie, a jedną pozornie.<sup>1)</sup>

Pomówimy jeszcze o jedności substancjalnej i przypadkowem jednoczeniu istot. Tymczasem powróćmy do pojęcia jedności transcendentalnej i pojęć pokrewnych. Ustanowiliśmy już kolejność logiczną pojęć, bytu, niebytu, odrębności, mnogości. Powiedzmy kilka słów o *jedyności* i tożsamości i zastanówmy się nad różnemi formami jedności transcendentalnej.

**70. Jedyność.** Jedyność jest pojęciem zaprzecznem; jest zaprzeczeniem wielości lub mnogości.

Rozróżniamy jedyność *faktyczną* i *esencjonalną*. Przypuśmy, że zbiorowość istot materialnych, oddziaływających jedna na drugą i podległych jednemu i tym samym prawom ogólnym, nazwiemy *wszechświatem*, i przypuścmy, że wszystkie istoty istniejące podle-

---

<sup>1)</sup> „Sic ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente nisi contineretur aliquo modo sub uno. Quae sunt multa partibus, sunt unum toto; et quae sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; quae sunt multa numero sunt unum specie; et quae sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quae sunt multa processibus, sunt unum principio.“ S. Thom., *Summ. theol.*, 1-a, q. 11. a. 1. ad 2. (Cfr. Cajetanum, in h. l.)

gają tym prawom: powiemy wtedy, że wszechświat jest *jedynym*.

Ale jedyność wszechświata będzie tylko *faktyczna*, gdyż nie byłoby niemożliwem dla Boga stworzyć drugi, w którym rządziłyby inne prawa.

Bóg zaś przeciwnie jest *koniecznie* jedynym, *esen-  
cyalnie* nie może być wielorakim.

**71. Tożsamość.** Umysł może rozważać rzeczy z różnych punktów widzenia: może rozważać w nich substancję, czy to indywidualną, czy to gatunkową lub rodzajową, ilość lub jakość.

Ze względu na swą ilość rzeczy są *równe* lub *nierówne*, ze względu na *jakość podobne* lub *niepodobne*, ze względu na substancję—*te same* lub *różne*.

Zaprzeczenie różności jest *tożsamością*. Zaprzeczenie różności gatunkowej—jest *tożsamością natury*.

Zaprzeczenie różności indywidualnej jest *tożsamością* we właściwym znaczeniu wyrazu.

Drzewa te różnią się pomiędzy sobą indywidualnie, są więc *różne*; ale gdy się wyobrazi jedno drzewo dwa razy, zestawii przedmiot tych dwóch wyobrażeń, spostrzeżemy, że jest on *ten sam*, t. j. *identyczny*.

**72. Różne rodzaje jedności transcendentalnej.** Byt, jakim zajmuje się przeważnie metafizyka ogólna—to substancja. Każdy byt substancjalny jest *jednym* i jedność jego polega na *niepodzielności*. Substancją zaś jest albo treściowość oderwana rodzajowa lub gatunkowa, albo też ten lub ów przedmiot indywidualny całkowity.

Co innego więc jest *jedność formalna*—rodzajowa lub gatunkowa jakiejś treściowości oderwanej, a co innego *jedność indywidualna*—właściwa każdemu osobnikowi.

Ponieważ materya to indywidualizuje substancje cielesne: *jedność* więc indywidualna ich została nazwaną—*materyalną*; nazywają ją także *numeryczną*.

Kajetan słusznie zwraca uwagę na to, że w jednej i tej samej istocie indywidualnej jest tyleż *jedności formalnych*, ile jest cech treściowych, dających się rozróżnić i mogących służyć jako orzeczenie w naszych sądach. „Oportet secundum numerum praedicatorum essentialium esse numerum unitatum formalium in quolibet individuo“.

Przeciwstawmy tu, korzystając ze sposobności—*jedności transcendentalnej*, stanowiącej atrybut bytu rzeczywistego, *jedność logiczną*, t. j. powszechność bytu oderwanego, który może być przypisywanym nieograniczonej liczbie przedmiotów indywidualnych.

*Jedność transcendentalna* bytu rzeczywistego jest przede wszystkim *jednością substancji*. Przypadłość, w samej rzeczy, jest właściwie mówiąc, nie bytem, ale istnością dodatkową, wymagającą uprzedniego przyjęcia substancji, *non tam ens quam ens entis*. Co więcej, *jedność przypadłości* opiera się bezpośrednio na *jedności substancji*, stanowiącej podmiot tej przypadłości.

*Jedność formalna* i *jedność indywidualna* substancji zostały dostatecznie zbadane w *Pierwszej części*, z wyjątkiem jednego subtelnego punktu: t. j. różnych postaci jednej i tej samej istoty pojedynczej

w ich stosunku wzajemnym jednej do drugiej, czyli „stopni metafizycznych“ bytu. Zagadnienie to wszakże wiąże się z zagadnieniem *składu istot*, którem musimy się zająć najpierw.

**73. Jedność złożoności: zagadnienia do rozwiązania.** Jedność nie jest niezłożonością. Istota prosta nie jest podzielna; a nie tracąc jedności, istota może być złożona, a więc podzielna; aby była *jedną*, wystarcza, aby była *nie podzieloną*. Rozróżniają w skutek tego *jedność*, polegającą na niepodzieleniu, właściwą istotom podzielnym, lecz nie podzielonym, *ens indivisum actu*, i *jedność niezłożoności*, właściwą istocie niepodzielnej i niepodzielonej, *ens indivisum actu et potentia*.

Jest rzeczą łatwą do zrozumienia, że istota niepodzielna, nie mająca i nie mogąca mieć części, jest *jedną*. Trudniej już zrozumieć, jak może być *jednem* coś złożonego, w skład czego wchodzi różne *istności*.

Jak więc godzi się złożoność istot z ich jednością?

*Pierwsze zagadnienie.* Esencja składa się z kilku części, które noszą nazwę *metafizycznych*: jak godzi się jedność esencji z istnieniem części metafizycznych?

*Drugie zagadnienie.* Istoty przyrodzone składają się z części fizycznych: substancyalnych i przypadkowych: jak godzi się jedność istoty ze złożonością fizyczną?

Roztrząsanie tych dwóch subtelnych zagadnień wymaga przedwstępnego wyjaśnienia kilku pojęć, co będzie przedmiotem następujących rozdziałów.



**74. Ogólne pojęcie złożoności.** Pojęcie złożoności, wzięte w całej swej rozciągłości, jest potrójne: *logiczne, fizyczne i metafizyczne.*

Złożoność logiczna nie zajmuje nas tu bezpośrednio. Wspominamy tu ją tylko, korzystając ze sposobności, ażeby wyjaśnić przez przeciwstawienie jej pojęcia złożoności *fizycznej i metafizycznej.*

Złożoność logiczna jest wyłącznym dziełem umysłu. Umysł nasz nadaje znaczenie powszechne pojęciom, wytworzonym abstrakcyjnie z doświadczenia; nadaje powszechność np. pojęciu człowieka, przypisując *naturę ludzką* wszystkim osobnikom ludzkim: pojęcie powszechne *ludzie w ogóle, wszyscy ludzie* staje się w ten sposób całością logiczną, i każdy z osobników, objętych przez zakres tego powszechnego pojęcia, staje się *częścią logiczną* tej całości.

Metafizyka zajmuje się wyłącznie bytem rzeczywistym i wskutek tego tylko złożonością rzeczywistą, bądź to fizyczną, bądź też metafizyczną.

Kiedy części jakiejś całości złożonej są odrębnymi jedna od drugiej *fizycznie*, t. j. w samej naturze swej niezależnie od myśli, nazywają się one częściami *fizycznymi*, i mamy do czynienia ze złożonością *fizyczną*, składającą się na całość fizyczną.

Kiedy części są jedynie różnymi ujęciami jednej i tej samej rzeczy, to złożoność może być albo czysto *logiczną*, albo *metafizyczną*.

Złożoność czysto logiczna nie wymaga, aby dana rzecz była już złożoną przed aktem myśli i niezależnie od myśli.

Złożoność metafizyczna wymaga pewnej podstawy w samym przedmiocie i zależy od dwóch przy-

czyn: od bogactwa treści, jaką przedstawia dana rzecz do zrozumienia i od względnej niudolności poznającego. W samej rzeczy, gdy chcemy zdać sobie zupełnie sprawę ze złożonej całkowitości jakiejś istoty przypadkowej, musimy posługiwać się wielorakimi pojęciami, które udoskonalają się stopniowo w formie rodzajów i różnic; złożoność tych pojęć nazywa się *metafizyczną*, i wynikiem jej jest *całość metafizyczna*.

Jest rzeczą niemal zbyteczną—mówić, że całością, której badaniem zajmować się będziemy—jest *substancya*, która jedna tylko urzeczywistnia pojęcie jedności (*unum simpliciter*); dla uzupełnienia tylko wykładu mówić będziemy o ustroju istot, posiadających jedność *względną* tylko lub *przypadkową* (*unum secundum quod, unum per accidens*).

Musimy podkreślić ściśle znaczenie pojęć powyższych, gdyż terminy: *logiczny, fizyczny, metafizyczny*, w zastosowaniu ich do złożoności istot, bywają tłumaczonemi przez różnych pisarzy w sposób często bardzo niejednakowy.

Jakiemiż są *rozmaite typy złożoności fizycznej i metafizycznej?*

**75. Typy złożoności fizycznej. I.** Jak to wykazuje kosmologia, substancya cielesna zawiera dwa pierwiastki współsubstancyalne, z których każdy sam przez się jest niezupełny i które uzupełniają się wzajemnie, wytwarzając całkowitą rzeczywistość substancyalną—ciało.

Dwie części ustrojowe substancyi cielesnej—to materya pierwsza i forma substancyalna, lub mówiąc

krócej: materya i forma: dwie części *fizyczne* przyrodzonych substancji złożonych.

2-o Natura cielesna posiada jako pierwszą własność—rozciągłość w przestrzeni. Co jest rozciągłem, jest i podzielne. Części, powstające przez podział ciała rozciągniętego, są częściami *fizycznymi*, *ilościowymi* lub *integralnymi*. Nazywają się one bardziej specjalnie *ilościowymi* w ciałach złożonych nieorganicznych, a *integralnymi*, gdy rzecz idzie o pierwiastki organiczne, wytwarzające razem całość jednego ustroju żyjącego.

Te dwa pierwsze typy złożoności cielesnej są dla niektórych pisarzy jedynymi, uprawniającymi całkowicie nazwę *złożoności fizycznej*. Dla innych, a do ich rzędu należymy i my, nazwa ta powinna się rozciągać na wszystkie typy złożoności *rzeczywistej*, niezależnie od tego, czy całość jest czy też nie cielesną. Stąd zaliczamy pomiędzy typy złożoności fizycznej pewne postacie, nazywane przez innych metafizycznymi. Wymieńmy je.

3-o Zgodnie z wyłuszczoną uprzednio teorią indywidualizacji substancji cielesnych, zachodzi pomiędzy *esencją formalną* i *osobnikiem* różnica rzeczywista, i stąd w całości indywidualnej mamy nowy typ *złożoności fizycznej*.

4-o Wiemy, że złożoność podobnego rodzaju zachodzi w naturze pomiędzy *esencją* i *istnieniem*.

5-o Wreszcie może mieć miejsce, jak to zobaczymy, złożoność fizyczna pomiędzy *substancją* i *przy padłościami*.

**76. Złożoność metafizyczna.** Nie wszyscy pisarze nadają złożoności metafizycznej jedno i to sa-

mo znaczenie: ci, którzy uważają złożoność cielesną za jednoznaczną ze złożonością fizyczną, nazywają złożonością metafizyczną — taką złożoność, której pierwiastki niedostępne są dla doświadczenia zmysłowego. Taką złożonością byłaby naprzykład złożoność esencji i istnienia, substancji i pewnych przypadłości.

Dla nas, którzy nazywamy złożonością fizyczną wszelką złożoność realną, złożoność metafizyczna jest podziałem tylko złożoności logicznej.

Przedmioty natury w stosunku do naszych wyobrażeń oderwanych i powszechnych, przedstawiają względem naszego umysłu pierwiastki, dające się doskonalić za pomocą dalszych swych zasad przedmiotowych: każdy z tych pierwiastków oderwanych i powszechnych, każda z tych przedmiotowych zasad, *rodzaj* albo *różnica* tworzy to, co nazywamy stopniem *logicznym*, a raczej *metafizycznym* istoty; pomiędzy temi stopniami, lub ściślej mówiąc, pomiędzy różnemi pojęciami oderwanymi i powszechnymi, zapomocą których usiłujemy wyczerpać poznawalność jakiegoś przedmiotu natury, wywiązuje się właśnie rodzaj złożoności, zwanej *metafizyczną*: i na złożoności tej opiera się rozróżnienie, zwane *metafizycznym*.

Pojmujemy np. naturę ludzką, jako substancję, obdarzoną życiem i wrażliwością z rozumem, jako różnicą gatunkową.

Jakiż stosunek zachodzi pomiędzy *rodzajem najwyższym*:—substancją, a *rodzajem pośrednim*: życiem, albo pomiędzy dwoma *rodzajami pośrednimi*: życiem a wrażliwością lub wreszcie pomiędzy *rodzajem najbliższym*: zwierzęcością a *gatunkiem* ludzkim?

Natura złożoności, właściwa związkom tych różnych stopni doskonałości bytu, była w przebiegu historyi filozofii—przedmiotem długich i zawikłanych sporów. Uwzględniamy wyniki ich, mówiąc, że pomiędzy różnemi stopniami danej substancyi zachodzi złożoność *metafizyczna*.

Uzasadnimy nasze zapatrywanie na tę sprawę.

Znamy już teraz złożoność *substancyi* i wiemy, jakie ona może przybierać postacie; zbadamy następnie w ten sam sposób różne sposoby połączeń *przy-  
padkowych*, spotykanych w naturze; przedtem wszakże musimy wyjaśnić pojęcie pokrewne pojęciu *złożoności*: *odrębność*. Dotknęliśmy go już powyżej, wracamy teraz do niego, by się zająć niem *ex professo*.

**77. Odrębności.** I. W łonie substancyi *jednej*, ale fizycznie *złożonej*, zachodzi *odrębność rzeczywista* pomiędzy częściami fizycznymi, składającymi ją. Odrębność ta jest *realną*, ponieważ niezależnie od wszelkich rozważań myślowych mamy tu wielość pierwiastków, z których każdy jest różnym od wszystkich innych; zachodzi więc w naturze samej odrębność *inter rem et rem*, odrębność realna. Tak naprzykład odrębność realna zachodzi pomiędzy myślą a zdolnością myślenia: w samej rzeczy, chociaż myśl nie może istnieć bez zdolności, która jest jej siedliskiem, myśl posiada pomimo to z samej natury rzeczy *rzeczywistość* aktualną własną, inną niż ta, jaką ma zdolność myślenia.

2. Odrębność *logiczna* czyli rozumowa istnieje przeciwnie jedynie i wyłącznie w zależności od aktu ujęcia myślowego, ma ona miejsce wtedy, gdy dwa

różne od siebie pojęcia służą nam do przedstawienia jednej i tej samej rzeczy.

a) Jest ona *czysto* rozumową wtedy, gdy dwa pojęcia mają jeden i ten sam przedmiot, nie tylko *materyjalnie*, ale i formalnie, pomimo że przedstawiają go w niejednakowym stopniu jasności: takimi są pojęcia: człowiek i zwierzę rozumne.

b) Jest ona *uzasadnioną, wirtualną*, lub inaczej jeszcze „metafizyczną“, wtedy gdy dwa pojęcia odpowiadają jednej i tej samej rzeczywistości wprawdzie, ale takiej, która równoznaczną jest wielu, i gdy przedstawiają ją umysłowi w *różnych formalnie postaciach*. Dwa pojęcia mają wtedy materyjalnie ten sam przedmiot, ale wyrażają różne jego cechy,

Odrębność wirtualna może być *zupelna* lub *niezupelna*.

α) jest ona *zupelna* wtedy, gdy przedmiot formalny każdego z różnych tych pojęć może być samoistnie w naturze urzeczywistnionym.

β) jest ona *niezupelna* wtedy, gdy każde z tych dwóch odrębnych pojęć różni się *wyraźnie* od drugiego, lecz jednocześnie zachowuje z niem pewną łączność i oddzielnie urzeczywistnionem być nie może.

Tak np. odrębność wirtualna zachodzi pomiędzy pojęciami duszy roślinnej i duszy myślącej, zapomoścą których możemy zdać sobie sprawę o duszy ludzkiej. Nie tylko bowiem przedmiot formalny każdego z tych dwóch pojęć składa się z różnych cech, co stanowi możliwość niezbedną, aby odrębność wirtualna miała miejsce, ale oprócz tego przedmiot każdego z tych dwóch pojęć może istnieć niezależnie sam przez się. Życie roślinne możliwym jest u istot nie posia-

dających rozumu, a rozum może istnieć niezależnie od istot organicznych.

Odrębność wirtualna niezupełna znajduje w sposób wybitny zastosowanie w poznaniu Boga, wytwarzaniem za pomocą zaprzeczenia, transcendencji i sumowania.

Przypisywanie doskonałości stworzonych Bogu musi w samej rzeczy unikać dwóch niebezpieczeństw, jeżeli niema ono być niedokładnym i bezużytecznym: z jednej strony pojęcia tych doskonałości nie mogą przedstawiać rzeczywistości różnych (*odrębność realna*), zważywszy, że Bóg jest rzeczywistością bezwzględnie *jedną*; z drugiej strony wszakże przedmiot tych pojęć nie może być bezwzględnie jeden ten sam (*odrębność czysto logiczna lub czysto rozumowa*), gdyż w takim razie napróżnobyśmy pomnażali je, nie pouczyłyby one nas niczego; jest więc koniecznym, aby pojęcia *doskonałości stworzonych* były różnymi postaciami rzeczywistości, w zasadzie swej identycznej z samą sobą; innymi słowy, muszą one być odrębnymi *wirtualnie*.

Odrębność ta wirtualna może być wszakże tylko niezupełną; pojęcia całkowicie odrębne, z których jedno nie zawiera drugiego i nie wymaga go (*odrębność wirtualna zupełna*) nie mogłyby być bez błędu zastosowaniami do Boga.

W samej rzeczy doskonałość wtedy tylko może być właściwą Bogu, gdy jest nieskończoną i co za tem idzie, równoznaczną wszystkim możliwym doskonałościom.

Sprawiedliwość np. może stać się *attributem Istoty Boskiej* pod tym warunkiem tylko, że pojmuje się jako zawierająca w sobie, *implicite* przynajmniej,

wszystkie doskonałości możliwe (odrębność wirtualna niezupełna). Wyobrażać sobie sprawiedliwość jako doskonałość *boską*, znaczy to samo, co wyobrażać sobie naturę transcendentną i nieskończoną Boga, jako arcywzór sprawiedliwości stworzonej, przyczynę najwyższą wszelkiej sprawiedliwości, istniejącej w świecie stworzonym. Doskonałość, która byłaby pojętą oddzielnie od nieskończonej pełni natury boskiej, nie byłaby wyłącznie właściwą Bogu, i co za tem idzie, nie zasługiwałaby na nazwę doskonałości *boskiej*.

Odrębność wirtualna więc, jaką ustanawiamy tu pomiędzy pojęciami doskonałości boskich, jest *niezupełną*.

Czy niema innych odrębności, jak te, tu przez nas wymienione?

Duns Scot sądzi, że pomiędzy odrębnością *realną* z jednej strony, a odrębnością *rozumową* z drugiej jest miejsce dla trzeciego rodzaju odrębności: odrębności pośredniej, którą oznacza nazwą odrębności *formalnej* albo aktualnej z *samej natury rzeczy*, *distinctio formalis vel actualis ex natura rei*.

Odrębność tego rodzaju miałyby miejsce według niego pomiędzy stopniami metafizycznymi bytu istot stworzonych, pomiędzy esencją boską a atrybutami boskimi; pomiędzy różnymi temi atrybutami we wzajemnem ich zestawieniu.

W samej rzeczy, dwa pierwiastki odrębne od siebie, niezależnie od rozważającej je myśli, mogą być różnymi rzeczami, zdolnymi do samoistnej, oddzielnej aktualizacji; wtedy odrębność, zachodząca pomiędzy porównywanymi pojęciami, jest *realna*; ale mogą one



być także różnemi formami tylko jednej i tej samej rzeczy: tak u człowieka życie w zestawieniu z wrażliwością, a wrażliwość, zestawiona z rozumem. Te „rzeczywistości“ lub „formy“ byłyby więc aktualnie odrębnymi jedna od drugiej z samej natury rzeczy i niezależnie od wszelkiego wdania się myśli; z jednej strony odrębność, zachodząca pomiędzy nimi, byłaby czemś więcej, niż zwykłą odrębnością rozumową z pewną rzeczywistą podstawą; z drugiej strony zaś nie byłoby też odrębności realnej we właściwym znaczeniu tego wyrazu, gdyż rzeczywistości rozróżniane tutaj są utożsamiane w jednej i tej samej rzeczy; odrębność więc nie jest ani *realną*, ani *rozumową*, ale formalną z samej natury rzeczy, *formalis ex natura rei*.

W dalszym wykładzie wyjaśnimy dokładniej, jakie znaczenie chce nadać Duns Scot tej odrębności, i postaramy się wykazać, że jest ona zbyteczną i utworzoną zresztą z danych, sprzecznych pomiędzy sobą.

Uzupełnijmy wykład ten przez wyliczenie po-  
bieżne złożoności przypadkowych, którym przyznają  
także, chociaż w sposób *drugorzędny* niejako, *jedność*.

**78. Jedność w znaczeniu drugorzędnem czyli przypadkowym.** Przyznajemy bez wahania atrybut *jedności* osobnikom odrębnym jeden od drugiego, połączonym wszakże przez myśl lub postrzeżenie niedokładne w jedno skupienie czyli w jedną zbiorowość: *jeden* las, *jeden* tłum, *jedna* osada. Jest nietrudnem do spostrzeżenia, że podobna jedność jest tylko pozorną.

Natomiast istnieje jedność *rzeczywista*, ale *przypadkowa*: I-o pomiędzy dwoma lub wieloma substancjami, lub pomiędzy wieloma przypadłościami, które przez zespolenie swych działań wytwarzają jeden proces całkowity: taką jest jedność dwóch koni pociągowych, zaprzęgniętych do jednego wozu, jedność pomiędzy robotnikiem i jego narzędziem, taką jest jedność różnych sił przyrody, współdziałających ze sobą.

Jedność ta może być nazwana *dynamiczną*. Wspólność działania jest albo konieczną, gdy idzie o czynniki fizyczne, albo wolną, gdy idzie o czynniki moralne: w pierwszym wypadku jedność ta jest *fizyczną* lub *dynamiczną*, w ściślejszem znaczeniu tego wyrazu; w drugim wypadku zaś—*moralną*.

Ta ostatnia polega na wspólności dążności, właściwych działającym, dążącym do określonego celu: rodzina, społeczeństwo, Kościół tworzą jedności tego rodzaju, której nadaje się zazwyczaj nazwę „*istoty moralnej, ciała moralnego* lub *osoby moralnej*.”

2-o Oprócz jedności dynamicznej, istnieje jeszcze inny rodzaj jedności przypadkowej, spotykany w *substancji stworzonej*, rozważanej w połączeniu z przypadłościami realnymi, przyłączającemi się do niej: np. substancja cielesna w połączeniu z rozciągłością; ciało rozciągnięte w połączeniu ze swemi cechami naturalnymi—oto dwa przykłady złożoności przypadkowej. .

Powróćmy do jedności transcendentalnej substancji, t. j. jedynej, obchodzącej, właściwie mówiąc, metafizyka, i zajmijmy się rozwiązaniem pytania: jak godzi się złożoność metafizyczna esencji abstrakcyjnej z jednością tejże esencji, jak godzi się złożo-

ność fizyczna, substancyjalna lub przypadkowa przedmiotów natury z ich jednością indywidualną?

## II.

*Jak godzi się jedność istot z ich złożonością.*

**79. Teza pierwsza: złożoność metafizyczna istoty godzi się z jej jednością esencyjalną.** Ponieważ złożoność logiczna sprowadza się w istocie swej do wielości różniących się pomiędzy sobą ujęć jednego i tego samego przedmiotu, więc właściwie nie może ona pod żadnym względem uchodzić za przeszkodę dla jego jedności realnej, gdyż pomiędzy częściami metafizycznymi zachodzi tu jedynie odrębność wirtualna.

Odrębność aktualna, wymyślona przez Dunsa Scota, jest zbyteczną i wydaje się nam wytworzoną z pierwiastków sprzecznych pomiędzy sobą.

*Znaczenie tezy.* Gdy chcemy zdać sobie sprawę z tego, co zawiera w sobie jakiś konkretny przedmiot przyrody, np. co zawiera w sobie esencja Piotra lub Pawła, rozróżniamy wtedy *stopniowo* w niej różne *formy*: Piotr jest rozumny, wrażliwy, obdarzony życiem, cielesnością, substancyjalnością. Różne formy te nazywają się *częściami metafizycznymi* lub inaczej jeszcze, *stopniami metafizycznymi istoty*.

Czem są te „stopnie metafizyczne?” W jakim znaczeniu wchodzą one w skład istoty?

Duns Scot i Ś-ty Tomasz zgadzają się na to, że różnica pomiędzy stopniami istoty nie jest tego samego rodzaju, co różnica pomiędzy dwiema różnymi rzeczami; dla Dunsy Scota różne stopnie istoty należą do jednej i tej samej istoty; rozum i wrażliwość np. należą do jednego i tego samego przedmiotu, *una res*, któremu nadajemy miano *człowieka*. Nie uznaje więc on *odrębności realnej* pomiędzy metafizycznymi częściami istoty, i co za tem idzie, złożoność metafizyczna nie jest wstanie według poglądu dwóch wielkich współzawodniczących ze sobą szkół, zagrażać jedności realnej istoty.

Jakżeż jednak w takim razie należy pojmować tę jedność, np. jedność człowieka, który jest jednocześnie czemś wrażliwym i czemś rozumem? Jeden i ten sam przedmiot bowiem—mówi Duns Scot, i to jest jego najglówniejszy argument, nie może być przedmiotem orzeczeń sprzecznych ze sobą. Otóż to, co jest zasadą wrażliwości zwierzęcej, nie jest źródłem zdolności rozumowania. Źródłem tej zdolności jest to, co stanowi *rozum*. To więc, co stanowi u człowieka rozum, i to, co stanowi u niego wrażliwość zwierzęcą—nie może być *jedną*, lecz dwiema różnymi *formami*.

Skąd dylemat następujący:

Albo przyznajemy, że stopnie metafizyczne istoty są różnymi *formami* w łonie tej samej rzeczy: tak np. wrażliwość zwierzęca i rozum—w łonie jednej i tej samej natury ludzkiej, i wtedy unikamy sprzeczności, wzmiankowanej przed chwilą, lecz natomiast jedność realna istoty wydaje się zagrożoną.

Lub też przyjmujemy, że różność stopni metafizycznych istoty istnieje jedynie w myśli, i wtedy

ocalamy jedność realną istoty, ale oplacamy to nieuniknioną sprzecznością.

Według Doktora subtelnego, rzeczy zawierają w sobie z przyrody już swej, a więc niezależnie od myśli tego, co je rozważa—różne formy, z których każda jest odrębną od innych, i wskutek tego rzeczy mogą być podmiotami orzeczeń, które, gdyby były przypisane jednemu i temu samemu podmiotowi, stanowiłyby sprzeczność. Duns Scot uważa tę odrębność, jaka według jego przypuszczenia zachodzi pomiędzy różnymi formami jednego i tego samego przedmiotu natury, za pośrednią pomiędzy odrębnością realną a odrębnością rozumową i nazywa ją *distinctio formalis actualis ex natura rei*.

Tomiści nie uznają tej odrębności, uważają ją za zbyteczność niezrozumiałą. Co zaś do sprzeczności, jaką im zarzucają, unikają jej oni, mówiąc, że chociaż przedmiot natury taki, jaki jest, jest jeden w rzeczywistości, to pomimo to możemy go poznać jedynie zapomocą wielu różnych pojęć. Różnym zaś względem przedmiotowym jednego i tego samego przedmiotu mogą być przypisywane takie atrybuty nawet, które gdyby były przypisywane jednemu i temu samemu przedmiotowi pod jednym i tym samym względem, byłyby sprzeczne pomiędzy sobą.

Odrębność, jaką uznają tomiści pomiędzy częściami metafizycznymi istoty, jest więc odrębnością różnych ujęć przedmiotowych jednego i tego samego przedmiotu, słowem, *odrębnością rozumową*, opartą na naturze istoty,—a więc *odrębnością wirtualną*<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Goudin zestawia z wielką jasnością te współzawodniczące ze sobą poglądy Scota i Ś-ego Tomasza. Píše on w swojej *Metafizyce*

Jest zupełnie jasnym, że odrębność ta nie zagraża pod żadnym względem jedności realnej istoty.

*Dowód tezy.* Sam wykład tezy zawiera jej dowód pozytywny.

W samej rzeczy, psychologia uczy nas, że nie ujmujemy od razu przez intuicję esencji rzeczy przyrodzonych. Rzeczy te oddziałują na naszą wrażliwość, my odpowiadamy na to ich działaniem: one oddziałują na nas w sposób rozmaity, i my także odpo-

---

„Duplex est sententia. Prima Scoti, qui vult tales gradus v. g. animalitatem et rationalitatem in homine distingui actualiter ante opus intellectus, distinctione illâ quam vocat *formalem ex naturâ rei*; ita ut, licet concedat in homine animalitatem et rationalitatem esse eandem rem, velit tamen esse duas formalitates actu et de facto independenter ab intellectu.

„Secunda sententia est D. Thomae et communiter aliorum qui tenent gradus illos distingui quidem actualiter per intellectum; antè operationem verò intellectus solum fundamentaliter et virtualiter; quatenus scilicet eadem simplex formalitas, licet in se una, quia tamen aequivaleret pluribus, praebet occasionem intellectui distinguendi in ea varios conceptus: quibus non correspondet in re nisi unica simplex entitas diversimode concepta; sicut in circulo, diversis lineis a circumferentia ductis correspondet idem centrale punctum virtualiter solum multiplex“. Gondin, *Metaph.*, q. 2, art. 2, § 1.—Cfr. Thomas, *Summ. theol.*, 1-a q. 76, a. 3.

Pomiędzy różnemi doskonałościami, przypisywanemi przez nasz ograniczony umysł Istocie nieskończonej, Ś-ty Tomasz nie uznaje również odrębności aktualnej Skota, tak, jak nie uznaje jej pomiędzy różnemi stopniami istoty. O atrybutach Boskich mówi on: „Sicut diversis perfectionibus creaturarum respondet unum principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum.“ 1-a, q. 13. a. 4, ad 2

wiadamy w sposób niejednakowy i wyprowadzamy wniosek, że ażeby wywoływać wszystkie te różnorodne wyniki, do których przypisywania im czujemy się zmuszonymi, muszą one zawierać doskonałość równoważną wielości. Tłumacząc wniosek ten na język filozoficzny, powiadamy, że aby być *jednym aktualnie*, przedmiot natury musi być *wielorakim wirtualnie*. Innemi słowami, ustanawiamy odrębność wirtualną pomiędzy różnemi formami, jakie doświadczenie każe nam rozróżniać w jednej istocie.

Nie wątpimy np., że jeden i ten sam osobnik ludzki—jest substancją cielesną, żyjącą, wrażliwą, rozumną; ale istnieją w świecie substancye cielesne, które nie są ani żyjącemi, ani wrażliwemi, ani rozumnymi: są istoty żyjące, pozbawione wrażliwości, zwierzęta pozbawione rozumu; jest więc naturalnem, że pojmujemy oddzielnie każdą z tych doskonałości, w nich urzeczywistnionych; pojęte zaś każda oddzielnie, stanowią one przedmiot odrębnych pomiędzy sobą pojęć. Kiedy jeden i ten sam przedmiot ujawnia przez różność swych uzewnętrznień, że posiada w sobie wiele doskonałości, gdzie indziej rozsianych w przyrodzie każda oddzielnie od drugich, jest rzeczą słuszną przypisać mu je wszystkie, i wtedy różne przedmiotowe ujęcia łączą się w umyśle dla wytworzenia wyobrażenia, przedmiotowi równoważnego.

Odrębność wielu form, w ten sposób pojęta, nie naraża w niczem jedności istoty, która jest form tych przedmiotem, i co zatem idzie, złożoność metafizyczna esencji godzi się z jej jednością.

Na zarzut, że jedna i ta sama rzecz nie może być podmiotem orzeczeń sprzecznych pomiędzy sobą, można odpowiedzieć:

*Przyznajemy*, że jedna i ta sama rzecz, rozważana pod jednym i tym samym względem, nie może być podmiotem orzeczeń sprzecznych.

Zaprzeczamy zaś, aby rzecz, równoważna wielu rzeczom, rozważana pod jakimś względem, nie mogła być przedmiotem orzeczenia, które wyłącza ona pod innym względem.

Idziem wzdłuż po linii A B, powiada dowcipnie Ś-ty Tomasz. Zależnie od tego, czy idziecie z prawej strony do lewej, czy z lewej w prawą, jeden i ten sam punkt A będzie początkiem lub końcem waszej linii. A czyż pomiędzy początkiem a końcem nie zachodzi sprzeczność?

„De illo quod est idem secundum rem, sed ratione differens, nihil prohibet praedicari contradictoria, ut dicit Aristoteles 3 Physicorum; sicut patet quod idem punctum re, differens solum ratione est principium et finis; secundum enim quod est principium non est finis, et eo contrario.“<sup>1)</sup>

Słynna więc *distinctio formalis ex natura rei* Dunsza Scota nie jest więc niezbędną dla uniknięcia sądów sprzecznych ze sobą.

Oczywiście nie wrażliwość to zwierzęca darzy człowieka rozumem; byłoby więc sprzecznością twier-

---

<sup>1)</sup> *De Potentia* q. 7, a. 1, ad 5.



dzić, że *pod jednym i tym samym względem formalnym* człowiek jest zwierzęciem i istotą rozumną.

Pomimo to, można przyznawać osobie ludzkiej, wziętej w jej konkretnej rzeczywistości, obydwie te atrybuty: *zwierzęcości* i *rozumu*, gdyż osoba ta łączy w sobie doskonałości zwierzęcości i doskonałości rozumu.

Odrębność więc Skotowska jest niepotrzebna. Jest zresztą niezrozumiała.

Co mają oznaczać te formalności wielorakie, które nie są jednak rzeczywistościami?

Wyrazy *formalność*, *formalitas* oznaczają w mowie oderwanej to samo, co konkretnie nazywamy *formą*, *forma*. Czemże jest forma w filozofii scholastycznej, jeżeli nie tem właśnie, co czyni rzecz każdą tem, czem ona jest? Czemże więc jest formalność, jeżeli nie zasadą, przez którą każda rzecz posiada właściwą sobie istność? Ponieważ forma jest *rzeczą*, *res*, formalność jest więc czemś realnem, i niepodobna zrozumieć, jak mogą formalności aktualnie odrębne nie być istnościami realnie odrębnymi pomiędzy sobą.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Equid enim tandem sibi vult (Scotus) per formalitatem? Formalitas id ipsum est in abstracto quod forma in concreto: cum igitur forma sit quæ res determinatur ad certam essendi rationem, formalitas nihil aliud est, quam determinatio rei ad propriam essendi rationem: ac proinde ubi est unica res determinata ad unum essendi modum, est unica quoque non modo forma, sed formalitas illi formæ proportionata: nisi velimus relicta soliditate rerum evanescere in inanitates et abstractionum abstractiones.—Deinde sicut forma est res, ita et formalitas est realitas; vana ergo subtilitas est inducere in formis distinctionem formalem non realem, seu formalitatum et non realitatum. Sicut igitur unius entis est una forma æquivalens pluri-*

Wreszcie niema nic pośredniego pomiędzy *istotą rzeczywistą* i *istotą rozumową*. Istota realna jest czemś poprzedzającym wszelką działalność myślową, a istota rozumowa istnieje *tylko dzięki* czynności myślowej: pomiędzy nimi nie może być nic pośredniego. Albo więc pojęcia przedmiotowe odrębności skotowskiej są istotami realnymi, istniejącymi przed wszelką czynnością myślową, i w takim razie odrębność jest realną w całym znaczeniu tego wyrazu, albo też te pojęcia przedmiotowe stanowią w rzeczywistości jeden i ten sam przedmiot realny i posiadają wielość aktualną jedynie w myśli, i wtedy odrębność jest *rozumową*.

Wszelka odrębność, słowem, musi być albo *realną*, albo *rozumową*, i wszelkie usiłowania zlania ich dążyłyby do zjednoczenia rzeczy wprost sobie sprzecznych. Taka więc pośrednia kombinacya, łącząca w sobie zasady przedmiotowe, na podstawie których przeciwstawiamy je sobie, jest niemożliwa. (Por. Kryteryologia Przekł. pol. str. 407—412).

**80. Druga teza. Złożoność fizyczna istot daje się pogodzić z ich jednością substancjalną.** Niewątpliwie, że rzeczywistości wielorakie, z których każda byłaby czemś zupełnem w sobie, pociągałyby za sobą konieczny skutek—*wielość*. Części fizyczne wszakże przedmiotu złożonego są każda sama przez się czemś niezupełnem, gdyż tylko całość złożona jest przedmiotem istniejącym. *Część* więc przez samo już

---

bus, ita et una formalitas aequivalens pluribus.“ Goudin, *Metaph.*, q. 2, a. 2, § 2.

swe określenie, jest czemś *zdolnem* do utworzenia rzeczywistości złożonej. Ta jej *zdolność*, ten jej charakter *potencyalny*, w stosunku do wszystkiego, w rzeczywistnieniu czego bierze ona udział, jest niedoskonałością, charakterystyczną dla wszystkiego, co nazywamy częścią jakiejś złożonej całości; z drugiej strony zależność przedmiotu złożonego od swych części jest oznaką jego niedoskonałości.

Istota prosta wymyka się z pod zależności, i wyższość jej nad istotą złożoną na tem właśnie się zasadza.

Z pomiędzy wyliczonych przez nas powyżej pięciu rodzajów przedmiotów złożonych, trzy tylko:— a mianowicie substancje cielesne, złożone z materji i formy, złożoności substancji wraz z jej przypadłościami i esencji z istnieniem, mogą stanowić przedmiot badań metafizyki ogólnej. Dwie pozostałe, złożoność części ilościowych czyli integralnych, złożoność substancji materialnej i indywidualizującej ją ilości, należą raczej do kosmologii.

Materia pierwsza zaś jest przedmiotem zdolnym do esencyjalnego udoskonalenia przez formę substancjalną, a forma jest *aktem* materji i całkiem od niej zawisła.

Złożoność materji i formy z kolei jest rzeczywistością in *potentia* w stosunku do istnienia, które jest jej *aktem*<sup>1)</sup>; istnienie to dopiero dopełnia istoty, *esse est ultimus actus*.

---

1) Co do pojęć *potentia*, *actus*, por. część *trzecia*.

Cóż znaczy więc, że mamy w esencji wiele rzeczywiście, dających się odróżnić jedna od drugiej: dopóki rozważamy esencję, mamy do czynienia nie z istotą natury, ale tylko z *możliwością, która może być urzeczywistniona*. Z chwilą, gdy przyjmujemy w rachubę akt istnienia, wielość rzeczywiście, składających się na istotę, staje się potencjalną jedynie. Rzeczywistość jest wtedy objęta cała przez jedność jednego i tego samego aktu istnienia; dopóki trwa istnienie, jedność aktualna przedmiotu jest zabezpieczoną. Unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.<sup>1)</sup>

Co się tyczy przypadłości, to każda z nich jest aktem dodatkowym drugorzędnym, na swój sposób uzupełniającym i udoskonalającym esencję substancjalną.

Gdyby można było dopuścić, że posiadają one z substancją istnienie wspólne, stałoby się zrozumiałem naturalnie, że nie mogą one zagrażać jedności, do której należą.

Jeżeli zaś przypuścimy, że każda przypadłość, urzeczywistniana w naturze, posiada swoje własne istnienie, to powstaną przez to, trzeba wyznaczyć, nowe trudności. Nie jest rzeczą łatwą *do* zrozumienia, w jaki sposób wielorakie przypadłości, z których każda ma swoje istnienie, mogłyby być objęte w jedności aktu istnienia substancji. Zbadanie tej trudności zachowujemy dla *części trzeciej*.

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.* I, q. 11, a. 11.

**81. Trzecia teza: złożoność przypadkowa wielu substancji nie zagraża w niczem względnej jedności każdej z nich.** Samo sformułowanie tego trzeciego i ostatniego twierdzenia powinno wystarczyć; długie dowodzenia są tu zbyteczne.

Złożoność przypadkowa polega, jak to wypływa z samego określenia, na styczności wielu substancji lub też na przynależności ich do jednego i tego samego związku wzajemnego na siebie oddziaływania. Rzecz oczywista, że ani styczność ani oddziaływanie wzajemne różnych substancji nie przeszkadzają żadnej z nich zachowywać swą jedność. Dopóki substancja nie traci własnego istnienia, zachowuje ona swą jedność. *Unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.*

Jedność transcendentalna istoty jest atrybutem zarówno istot złożonych, jak i istot prostych. Zbadaliśmy jedność złożoności, przejdziemy teraz do jedności istot niezłożonych.

**82. Prostota (simplicitas).** Prostota jest rzeczywistością pozytywną, którą poznajemy drogą przeczenia. Istotą prostą jest dla nas istota, wyłączająca złożoność.

Nie mówimy tutaj o *prostocie* punktu matematycznego, który jest zaprzeczeniem rozciągłości podzielnej i ciągłej; w ten sposób zrozumiana, prostota dotyczy pojęcia orzeczeniowego *ilości*, a nie zaś pojęć transcendentalnych.

Prostota, o której my tu mówimy, oznacza wykluczenie *złożoności wewnętrznej*.

Istota może być *prostą*—czy to fizycznie, czy to metafizycznie, zależnie od tego, czy natura jej wyłącza złożoność z części *fizycznych* tylko, czy też i z części *metafizycznych* także.

Prostota istot stworzonych jest zawsze tylko *względna*.

Bóg tylko wyłącza bezwzględnie wszelką złożoność, zarówno fizyczną, jak i metafizyczną i jest *bezwzględnie prosty*.

W samej rzeczy, wszelka złożoność, zarówno fizyczna jak i metafizyczna, zawiera w sobie stosunek ogólny pomiędzy *możliwością*, która może być doskonała, i formą *aktu*, który ją doskonali. Istota konieczna zaś wyklucza z siebie wszelką potencjalność, jest czystym *Aktem*. Wyklucza więc wszelką złożoność.

Możemy tu tylko dotknąć tego przedmiotu, który właściwie należy do *teodycji*.

### III.

#### *Jedność orzeczeniowa.*

**83. Podwójne znaczenie tego wyrazu: „jedność:“** *jedność transcendentálna i jedność miary*. Wyraz *jedność* ma dwa znaczenia: *bezwzględne* i *względne*. Pierwszem z tych znaczeń jest *jedność transcendentálna*, którąśmy rozpatrywali; drugim *jedność ilościowa*, a co zatem idzie, wyłącznie *orzeczeniowa*, którą zajmujemy się. Istota obdarzona *jednością* w bez-

względem znaczeniu wyrazu jest istota nie podzielona; jednością istoty jest jej niepodzieloność. W tem znaczeniu, każda istota jest *jedną*, nawet, jak to zauważa Kajetan, jedną jest każda z formalności istoty: rodzaj, gatunek, osobnik i t. p.

Jedność więc tak pojęta posiada znaczenie transcendentalne.

Posługujemy się wszakże w potocznej mowie wyrazem *jedność* w innym jeszcze znaczeniu—w znaczeniu względem i ograniczonym do pewnej tylko kategorii przedmiotów. Tak np. nazywamy *jednościami* metr, centymetr, kilogram, pozorny obrót słońca w ciągu doby; metr i centymetr są jednościami długości, kilogram, gram—jednościami masy, przeciętny dzień słoneczny, sekunda—jednościami czasu.

W tych różnych przykładach jedność ma znaczenie *miary*, a więc pozostaje w zasadniczym stosunku do przedmiotów, mających być mierzonymi: to znaczy, że jest tu ona przyjmowana w znaczeniu *względem*. Rzeczy, mające być mierzonymi, jak np. długość, masa, czas, są to wielkości; wszystkie one należą do kategorii lub orzeczenia *ilości*.

Jedność więc w drugim swem znaczeniu wyrazu jest *orzeczeniem*, jest to jedność *orzeczeniowa*.

**84. Ściślejsze pojęcie miary. Liczba.** Rzeczy, podpadające pod nasze doświadczenie, są złożone: są one złożonemi w swym ustroju wewnętrznym i są niemi także w swych własnościach zewnętrznych najbardziej widocznych. Cóż naturalniejszego, że chcąc zadowolnić naszą nienasyconą potrzebę poznania, rozkładamy je? Ku temu właśnie zwracają się pierw-

sze wysiłki dziecka, nad tem także pracują z całą uporczywością i bystrością fizyk albo chemik, geolog lub mineralog. Ponawiane podziały doprowadzają wreszcie do pierwiastków, jeżeli nie niepodzielnych, to przynajmniej tymczasowo uważanych za takie, i pierwiastki te nazywamy *jednościami*.

Gdyby analiza chemiczna mogła doprowadzić nas do materji jednorodnej, pierwiastkowej, gdyby istniały bezwzględnie minimalne ilości tej materji, posiadalibyśmy prawdziwe jedności materjalne, *atomy* w ścisłym, etymologicznem (*ἄτομος*) znaczeniu wyrazu. Wszelka materja wyczuwalna byłaby wielokrotną w stosunku do atomu. Zmierzyć ilość materji znaczyłoby to policzyć atomy.

Jak wiadomo, rzeczy się mają inaczej. Ani rozbiory chemiczne, ani żadne inne metody rozkładania ciał, nie doprowadziły do pierwiastkowej materji jednorodnej: ilości materji, jakie doświadczenie pozwala nam szacować, nie są więc bezwzględne, lecz *proporcyonalne*.

Chemik zestawia stosunek, zachodzący pomiędzy wagą a objętością jakiegoś ciała, pewnego określonego rodzaju: np. węgla ze stosunkiem podobnym, zachodzącym w innem jakimś ciele, np. *wodorze*; zestawienie tych stosunków—może doprowadzić go do ustanowienia *zrównań*, tj. *proporcji*: więcej wszakże uczynić on nie może; oznaczenie ilościowe różnych gatunków ciał, obejmowanych przez to imię zbiorowe: „*materja*,” jest tylko *proporcyonalnem*.

A jakżeż oznaczymy materję jednorodną, właściwą każdemu rodzajowi ciał?

Uznajemy, że jest utworzona z części *ustrojowych*: pierwszej materji i formy gatunkowej; części



te wszakże są niedostępne dla naszych bezpośrednich postrzeżeń i ujawniają się za pośrednictwem własności substancji cielesnych: najbardziej podstawową zaś z tych własności jest rozciągłość.

Do jakichże wyników doprowadza nas rozbiór rozciągłości? Czy daje on nam bezwzględne *minimum* rozciągłości, *atom*, pojmowany teraz w fizycznym lub mechanicznym znaczeniu? Nie; wszelka materia rozciąglą jest ciąglą, a wszystko co ciągle jest podzielne.

Wynika stąd, że jednością miary materji może być zawsze tylko ilość materji ciąglą, a więc podzielna, chociaż w rozważaniach naszych przyjmujemy ilości materji, którym przypisujemy niepodzielność.

Na tej jedności miary umysł ludzki musiał się zatrzymać. Mierzyć jakąkolwiek ilość jest to badać, ile razy jakaś minimalna ilość, której przypisujemy tymczasowo niepodzielność, zawiera się w ilości znaczniejszej od siebie. Wyraz, oznaczający *miarę* tej znaczniejszej ilości, utworzony z jedności, nazywamy *liczbą*.

Liczba ta wyraża, ile razy ilość minimalna, uważana za jedność, jest zawartą w wielkości, mającej być zmierzoną. Liczba wytwarza się przez kolejne dodawanie jedności jednej do drugiej, i jak jedność, która służy za miarę, jest ilością, tak samo ilością jest liczba—suma jedności.

Mensura, mówi doskonale Ś-ty Tomasz, nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur: quantitas vero rei cognoscitur per unum et numerum. Per unum quidem, sicut cum dicimus unum stadium.

vel unum pedem; per numerum autem, sicut cum dicimus tria stadia vel tres pedes; ulterius autem omnis numerus cognoscitur per unum, eo quod unitas aliquoties sumpta quemlibet numerum reddit.“<sup>1)</sup>

### 85. Jedność miary jest ilościowa, orzeczeniowa.

Licznymi są rzeczy, jakie mierzymy: trzy wymiary przestrzeni: długość, szerokość i głębokość; linie, powierzchnia, objętość, masa, waga, gęstość, ruch, czas, siła, praca i ich wielorakie zastosowanie do faktów mechanicznych, fizycznych lub chemicznych.

W rzeczywistości wszakże trzy są tylko *wielkości pierwszego stopnia*: *długość*, *masa* i *czas*, i trzy jedności podstawowe: centymetr, gram i sekunda.

*Długość* jest jawnie częścią przestrzeni, centymetr np. jest jedną bilionową częścią ziemskiego kwadrantu.

*Ruch* jest ciągłym szeregiem następujących po sobie położzeń ciała w przestrzeni; pojęcia *masy* i *czasu* są więc nieodłącznymi od pojęcia *ruchu*.

*Czas*, jakkolwiek go określimy, jest nieuniknionym pierwiastkiem miary *szybkości* i *przyśpieszenia*, których pojęcia określają ściślej wyobrażenie ciała, które się porusza.

*Masa* wyraża się przez stosunek siły i przyśpieszenia. *Siła* mierzy się przez przyśpieszenie, jakiego udziela pewnej określonej masie. W ruchu prostolinijnym, jednostajnie wzrastającym—przyśpieszenie jest *szybkością*, udzieloną jedności masy po upływie sekundy, a *szybkość* ruchu jednostajnego jest

---

<sup>1)</sup> In *Metaph.*, lib. X, lect. 2.

stosunkiem przestrzeni przebieżonej do czasu, w ciągu którego przebieżoną została, czyli co wychodzi na jedno, przestrzeń, przebieżona w jednostkę czasu.

A więc trzy jedności zasadnicze: centymetr, gram i sekunda, mierzą przestrzeń lub przynajmniej zależą od miary przestrzeni.

Wszystkie inne jedności miary są pochodniami w stosunku do tych zasadniczych: nie jesteśmy w stanie udowodniać twierdzenia tego przez rozpatrywanie nieskończonych powikłań jego zastosowań; kilka przykładów wszakże pozwoli nam ocenić jego doniosłość.

*Sila* mierzy się przez przyśpieszenie, jakiego udziela danej masie. Tak np. miarą siły *ciężkości* jest 9 m, 81, gdyż 9 m, 81 jest to szybkość, udzielona przez ciężkość jedności masy po upływie sekundy.

*Praca*, a co zatem idzie, siła żywa, zużyta na jej wykonanie, ma za miarę iloczyn siły przez drogę, przebieżoną w kierunku siły.

*Gęstość* jest tylko stosunkiem wagi i objętości. Zmiany w ciśnieniu i temperaturze mogą być mierzone przez zmiany w położeniu jakiegoś ciała, np. słupa rtęci na skali, zaopatrzonej w podziałkę.

Siła elektryczna mierzy się swym równoważnikiem mechanicznym.

Gama dźwięków opiera się na liczbie drgań dźwięczącego ciała; gama barw na liczbie falowań ciał świecących w ciągu jedności czasu.

Siły chemiczne wreszcie mierzy się przez ich objawy mechaniczno-fizyczne.

W rezultacie, mierzymy zawsze tylko *ilości*, a co za tem idzie, jedność miary, t. j. zasada liczby, i liczba,

wyraz miary, stosują się, właściwie mówiąc, tylko do kategorii ilości.

Jedność więc—pierwiastek liczby, ma znaczenie orzeczeniowe i musi być starannie odróżnianą od jedności transcendentalnej.<sup>1)</sup>

Pojęcie miary rozciąga się pomimo to, przez analogię, na orzeczenia inne, niż ilość: mówimy np. w mowie przenośnej, że rzeczywistość jest miarą naszego poznania, a ideał artysty jest miarą jego dzieła, a Istota Najwyższa miarą wszystkiego istniejącego. Te zastosowania pochodne stwierdzają tylko naszą tezę, nie osłabiają jej w niczem.

**86. Jedność oderwana miary. Liczba oderwana.**  
W wykładzie poprzedzającym rozróżnialiśmy kilka

---

<sup>1)</sup> Ś-ty Tomasz dobrze uwydatnił tę różnicę w następujących słowach w swoich *Komentarzach do Metafizyki Arystotelesa*:

„Unum quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit, supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate. Et dicitur per privationem vel negationem divisionis, quae est secundum quantitatem continuam. Nam numerus ex divisione continui causatur. Et ideo numerus ad scientiam mathematicam pertinet, cujus subjectum extra materiam esse non potest, quamvis sine materia sensibili consideretur. Hoc autem non esset, si unum quod est principium numeri, secundum esse a materia separaretur, in rebus immaterialibus existens, quasi cum ente conversum.“ *In Met.* IV, lect. 2.

jedności miary: jedność długości, jedność masy, jedność czasu: wszystko to są jedności konkretne, stosujące się do ilości oznaczonych.

W samej rzeczy, ażeby mierzyć długość, trzeba wziąć długość, ażeby mierzyć masę,—trzeba jedności masy; dla mierzenia czasu,—jedności czasu.

Umysł wszakże wznosił się ponad te oznaczenia miar poszczególnych i wyodrębnił pojęcie *miary w ogóle*; z pojęć jednostki długości, czasu, masy,—wyprowadził przez abstrakcję pojęcie *jedności* i podobnie z liczb metrów, sekund, gramów—utworzył pojęcie oderwane *liczby w ogóle*.

Jedność, wyzwolona w ten sposób ze swych określeń materialnych, bywa oznaczona symbolicznie znakiem 1.

Będzie ona przedstawiała dla nas wszelką ilość, która może służyć nam za miarę jakiejś innej ilości.

Z kolei zaś liczba, wyrażająca miarę ilości mierzonej, będzie się wyrażać przez sumę jedności: jak np.  $(1+1)$ ,  $(1+1+1)$ ,  $(1+1+1+1)$  i t. d.

Czy chcemy powiedzieć przez to, że liczba oznacza zawsze miarę ilości?

Nie, liczba posiada dwa różne od siebie znaczenia.

**87. Drugie znaczenie liczby.** Jedność w transcendentalem znaczeniu tego wyrazu może być stosowaną nie tylko do ilości, ale do wszystkiego: do rodzajów, gatunków równie dobrze, jak i do osobników; dusze, jak ciała, posiadają swą jedność.

Jedności różne jedna od drugiej tworzą razem mnogość. Jedności, różniące się pomiędzy sobą, po-

łączone w pojęcie *całości*, tworzą pojęcie *mnogości liczbowej* czyli liczby, w ogólnem znaczeniu wyrazu.

Dla wytworzenia liczby takiego rodzaju obejść się można bez mierzenia: jedności takich liczb nie mierzą się, lecz liczą.

Wielości jakichkolwiek jedności, połączonych w jedną całość—tworzą liczbę.

Jedności, z jakich liczba taka się składa, nie są jednakowego rodzaju ilościami, lecz należą do różnych kategorii, wszystko jedno, czy są to substancje jednego i tego samego gatunku, czy istoty o jednakowych własnościach, stosunki jednego i tego samego porządku.

Duchy nawet mogą być liczonemi.

Arystoteles liczy substancje oddzielone, teologia chrześcijańska oblicza chóry i hierarchie duchów niebieskich.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Averrościści pragnąc dowieść jedności duszy myślącej dla całej ludzkości, utrzymywali, że jedyną podstawą liczby może być podzielność materii. Przeciwnie, mówi Ś-ty Tomasz w swojej odpowiedzi Sigerowi z Brabancji, każda substancja oddzielona jest jednością i tworzy część liczby. „Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec verum est quod omnis numerus causatur a materia: frustra enim Aristoteles quaesivisset numerum substantiarum separatarum. Ponit etiam Aristoteles in 5 Metaphysic. quod multum dividitur non solum numero, sed etiam specie et genere.“ *De unitate intellectus, contra Averroistas*,

W innym miejscu Ś. Tomasz pisze: „Cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo iudicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem con-

Określmy ściślej te pojęcia tymczasowe; w tym celu rozpatrzmy bliżej liczbę w zestawieniu z mnogością, aby dobitniej rozgraniczyć dwa sposoby pojmowania liczby.

**88. Liczba i mnogość.** Liczba i mnogość są zbiorowościami jedności. Zachodzą jednak pomiędzy nimi dwie różnice.

Po pierwsze, dla mnogości nie jest zasadniczym warunkiem, aby była ona całością *zamkniętą* przez *ostatnią* jedność, podczas gdy liczba jest całością skończoną i określoną przez tę jedność *ostatnią*.

Po drugie, jedności mnogości nie konieczn­ie pozostają w stosunku pomiędzy sobą, podczas gdy taki stosunek, albo dowolnie ustanowiony, albo też nawet przedmiotowo konieczny, jest jedną z cech zasadniczych jedności liczby.

Znak I jest symbolem jedności; znak II, III, IV oznaczają wielość, mnogość jedności oddz. ch. Znak + wyraża ich zjednoczenie w całości. Wyrażenia  $(1+1)$  albo 2,  $(1+1+1)$  czyli 3,  $(1+1+1+1)$  czyli 4 i t. d. symbolizują ogólne znaczenie liczb.

Liczby przedstawiają porządek określony. Przez położenie swoje w szeregu, jedność wyraża pierwszą jedność, „pierwiastek liczby,“ a więc miejsce, zajmowane przez 2 zaraz za 1, przez liczbę 3 za 2, przez 4 za 3, określa stosunek porządkowy liczby w szeregu.

Przedewszystkiem, mówimy, istota liczby polega na tem, że łączy ona jedności w jedną całość,

sequens et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis.“ *De Potentia* q, X, a. 7, c.

której są częściami, i ma jedność ostatnią, która określa jej charakter gatunkowy; to są pierwiastki określenia liczby, pojętej w jej odrębności od mnogości.

Liczba sześć nie jest to właściwie  $2 \times 3$ , mówi Arystoteles, lecz  $1 \times 6$ , „sex non est bis tria, sed semel sex.“ Ś-ty Tomasz pisze:

„Si unitas addatur ternario, surgit quaternarius, qui est alia species numeri: si vero abstrahatur ab eodem, remanet binarius, qui est etiam alia species numeri. Et hoc ideo, quia illa ultima unitas dat speciem numero.<sup>1)</sup>”

Następnie jedności mnogości nie pozostają konieczne w stosunku pomiędzy sobą, podczas gdy stosunek taki czy to dowolnie ustanawiany, czy to przedmiotowo konieczny, jest zasadniczym dla jedności liczby.

Liczba 2 wymaga koniecznie uprzedniego przyjęcia liczby 1; została ona wytworzona w samej rzeczy przez dodanie jedności do przyjętej jedności początkowej, jest tylko skróconym wyrazem  $1 + 1$ .

Liczba 3 opiera się na uprzednim przyjęciu liczby 2, gdyż jest równoważna liczbie 2, zwiększonej o 1 jedność i oznacza  $2 + 1$ , i tak jak 2 wymagało uprzedniego przyjęcia jedności, tak samo wymaga jej koniecznym następstwem i 3.

---

<sup>1)</sup> *Metaph.*, lib. VIII, lect. 3. Cfr. 4 *Sent.* Dist. 8, q. 2, art. 3, ad 7.



Z kolei liczba 4 wymaga uprzedniego przyjęcia 3, a więc i 2; i za pośrednictwem 2 i 3 wiąże się z jednością początkową.

W ten sposób powstaje stopniowo szereg liczb, rozpoczynający się od jedności ich pierwiastku; każdy stopień tego szeregu zawiera w sobie stopień poprzedni + jedność, wszystkie stopnie następują po sobie, rozpoczynając od jedności:

1, 2, 3, 4, 5, 7, 7, 8, 9.

Szereg może być tak przedłużany w sposób nieokreślony: po wszelkiej liczbie  $n$  można wyobrazić sobie następną, utworzoną przez liczbę  $n$ , zwiększoną o jedność,  $n+1$ .

Stosunek porządku, zasadniczy dla liczby rozważanej w jej przeciwstawności z mnogością, zmienia się w zależności od tego, czy mamy do czynienia z liczbą utworzoną z jedności transcendentálnych, czy też z liczbą w ścisłym znaczeniu wyrazu, utworzoną z jedności ilościowych.

Istoty tego samego gatunku i o tych samych własnościach, istności jakichkolwiek kategorii mogą być połączonemi przez myśl w jedną całość, umiejscowione w jakimś określonym szeregu porządkowym i tak utworzyć liczbę w rozległym znaczeniu wyrazu.

Istoty duchowe nawet przedstawiamy sobie w jakiejś wyobraźalnej przestrzeni lub czasie, i umysł wyszczególnia je w pewnym porządku kolejności.

Porządek ten wszakże jest wybrany dowolnie, i stosunek, ustanowiony pomiędzy różnemi zbiorowościami jedności, jest czysto podmiotowy.

Inaczej przedstawia się sprawa, kiedy idzie o liczby, wyrażające miarę ilości ciągłych lub przyjętych za takie. W tym wypadku utworzyć liczbę jest to obrać za jedność miary jakąś liczbę, wyliczyć, ile razy musi być ona powtórzona dla dorównania ilości mierzonej.

Gdy chcemy wyrazić za pomocą liczby miarę jakiejś wielkości wybieramy jakąś jedność umówioną, np. wzór metra, wymierzony przez Delombre'a i Borda, przechowywany w Instytucie międzynarodowym Sewrskim i wyliczamy, ile razy mieści się on w wielkości, którą mierzymy. Miejsce, w którym przykładamy metr po raz pierwszy, jest określone przez jeden kraniec mierzonego przedmiotu, miejsce drugiego przyłożenia się jest określone przez pierwsze i t. d., każde z następných przyłożeń metra na wielkości, której o zmierzenie idzie, jest bezpośrednio oznaczone przez przyłożenie poprzednie, i wszystkie są zależnemi pierwszego pomiaru.

Następujące po sobie jedności, które wyrażają metry, zawarte w mierzonym przedmiocie, idą po sobie w porządku, narzucającym się umysłowi.

Jedności, t. j. znaki ilości wymierzonych i równych są, właściwie mówiąc, jednościami liczby czyli jednościami matematycznemi.

Zsumowanie jedności, przyjmowanych jako równe i idące za sobą w pewnym określonym porządku kolejności, tworzy liczbę we właściwym znaczeniu, czyli przedmiot arytmetyki.

Przedmiotem bezpośrednim arytmetyki, w samej rzeczy jest liczba w ścisłym znaczeniu tego słowa, jako wyraz miary jakiejś ilości.<sup>1)</sup>

Dowodem tego jest, że arytmetyka zajmuje się nie tylko całymi liczbami, lecz także ułamkami i liczbami niewspółwymiernymi. Jest zaś rzeczą oczywistą, że tylko ilości mogą być ułamkowymi i że one tylko mogą nie mieć wspólnej miary.<sup>2)</sup>

**89. Uzupełnienie.** *Pojęcie krańca należy więc do określenia liczby, ale nie do określenia mnogości. Liczba w ścisłym znaczeniu tego słowa wyraża miarę jakiejś ilości. Rzecz oczywista, że ilość, która została zmierzona, jest ograniczoną, gdyż zmierzyć ilość*

---

1) Wyraża to dobrze sama nazwa. Wyraz ἀριθμός, skąd ἀριθμητική, ma za pierwiastek *ar*, który tworzy wyraz *ἀρ* porządkuję, ustanawiam porządek. Ἄριθμός oznacza więc uporządkowane, a arytmetyka jest nauka o ἀριθμός.

2) Numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis; unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Unde Philosophus dicit quod numerum cognoscimus divisione continui; et hic tantum numerus est sub arithmetica, ut etiam Avicenna dicit. " I *Sent.* dist. 24, q. 1, a. 3.

„Unitas et numerus quae considerat arithmeticeus, non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. In hoc enim possunt inveniri omnes illae passionis in numeris, quae arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio, et aggregatio, et hujusmodi, quae fundantur super divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero. Et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus.“ *Ibid.*, art. 1, ad 2.

to wyliczyć, ile razy jedna ilość ograniczona i znana mieści się w mierzonej, lub też ile ilości określonych i znanych trzeba od niej odjąć; by ją wyczerpać.

Nawet w najszerszym znaczeniu wszakże, liczba jest koniecznie czemś ograniczonem, gdyż jest zawsze zbiorem jedności, określonym przez ostatnią.

Nie jest rzeczą oczywistą, że wszelka mnogość musi być w ten sposób zakończona przez ostatnią jedność,

Arystoteles, Ś-ty Tomasz i wielu innych wybitnych doktorów zgadzają się co do tego, że pojęcie nieskończonej mnogości nie zawiera w sobie sprzeczności.

Nie przeczymy, że zagadnienie to jest sporne. Nie można go załatwić twierdzeniem ryczałtowem, że każde nagromadzenie jedności jest z konieczności ograniczone. Pomieszanie liczby z mnogością jest nie rozstrzygnięciem sporu, lecz błędem (petitio principii.)

Czy jedność orzeczeniowa, którą zajmowaliśmy się na stronicach poprzedzających, jest identyczna z jednością numeryczną lub z jednością ciągłości?

Naprzód, co nazywają metafizycy jednością numeryczną?

**90. Jedność numeryczna.** Gdy się rozważa wyrażenie to z wyłącznie etymologicznego punktu widzenia, można sądzić, że jedność numeryczna oznacza wszelką jedność, stanowiącą lub mogącą stanowić część liczby. Jedność numeryczna oznaczałaby więc właściwie jedność miary, a przerośnięcie jedność transcendentalną, która może stosować się zarówno do rodzaju i gatunku, jak i do osobnika.

W rzeczywistości wszakże posługujemy się przeważnie wyrażeniem „jedność numeryczna“ dla oznaczenia jedności transcendentalnej, właściwej osobnikowi.

Esencja rodzajowa urzeczywistnia się w samej rzeczy w każdym gatunku rodzaju, a gatunek (materiałny) z kolei urzeczywistnia się w każdym z należących do niego osobników; osobnik zaś przeciwnie jest samym sobą i tylko samym sobą. Jedność więc, właściwa rodzajom i gatunkom, jest tylko logiczną; skoro tylko esencja rodzajowa lub gatunkowa zostaje urzeczywistnioną w przyrodzie, lub nawet, gdy jest tylko pomyślana, jako taka, traci ona swoją jedność i uwielokrotnia się w ucieleśniających ją osobnikach. Tylko osobniki zachowują swoją jedność zasadniczą i uwielokrotniane być nie mogą. „Każdy człowiek liczy się za jednego, mówił dowcipnie moralista angielski Bentham, żaden człowiek nie liczy się więcej, niż za jednego. Jedność numeryczna jest więc właściwą osobnikowi. To też wyrażenia *jedność numeryczna i jedność indywidualna są równoznaczne.*

Ponieważ uwielokrotnienie typu gatunkowego ma za zasadę połączenie formy gatunkowej z materią ułisciowaną, jedność numeryczna osobnika bywa nazywana także jednością materiałną, w przeciwstawieniu do jedności gatunkowej i rodzajowej, która nazywa się *formalną* (72).

**91. Jedność ciągłości.** Czy jedność miary, właściwa liczbie i stanowiąca jej pierwiastek, może być utożsamianą z jednością ciągłości?

Nie. Opiera się ona na przyjęciu jedności ciągłości i obejmuje ją w swem pojęciu, ale dorzuca do niej *stosunek miary*.

*Ciągłość* jest *niepodzielonością* rozciągłości, a więc, co za tem idzie, jej jednością: jest więc jednym z zastosowań jedności transcendentalnej.

Ta ostatnia jest w rzeczy samej niepodzielonością istoty, dającą się stosować do wszelkiego bytu, czy to substancyi, czy to przypadłości. Ciągłość jest niepodzielnością, właściwą rozciągłości. Jedność transcendentalna więc zawiera w swoim zakresie jedność ciągłości: ta ostatnia jest jednością transcendentalną dodatkową, dołączającą się do jedności substancyi.<sup>1)</sup>

Pojęcie miary jest późniejszym, niż pojęcie rozciągłości: opiera się ono na przyjęciu wielu ciągłości i porównuje je.

Jedność ciągłości posiada charakter bezwzględny, jedność miary—charakter względny, opierający się na pierwszym.

Pierwsza z tych jedności może być zastosowana do *wszelkiej* ilości ciągłej, druga tylko do jedności ciągłej minimalnej niepodzielnej, lub uważanej za taką.

Jedność ciągłości więc i jedność jako pierwiastek liczby nie mogą być utożsamiane.

**92. Streszczenie i zakończenie.** Przedmiotem § 3 była *jedność transcendentalna*; jest ona atrybutem absolutnym istoty, jako takiej, i polega na jej nie-

---

1) O naturze złożoności, wynikającej z połączenia substancyi z przypadłościami, pomówimy w *części trzeciej*.

podzieloności: bez różnicy, czy nie niepodzieloność ta jest stanem obecnym istoty tylko, czy też wyłącza ona nawet możliwość podziału. Jedność ta właściwa więc jest istocie, jako takiej, przekracza zakresem swym wszystkie rodzaje, słusznie więc nosi nazwę transcendentальной. (I)

I złożoność metafizyczna i złożoność fizyczna dają się pogodzić z jednością istoty. (II)

Jedność, polegająca na niepodzieloności wewnętrznej wszelkiej istoty, nie może być utożsamiana z jednością, która służy za miarę ilości podzielnych i jest w ten sposób pierwiastkiem liczby. Pierwsza z tych jedności jest *transcendentálna*, druga *orzeczeniowa*. (III.)

#### § 4.

*Prawda, druga własność metafizyczna bytu.*

**93. Przedmiot § 4.** W paragrafie tym rozpatrzmy pojęcia: „prawdziwe“ i „prawda metafizyczna“. (I)

Wykażemy, że prawda jest własnością transcendentálną. (II)

Rozpatrzmy kilka zagadnień pobocznych i pomocniczych. (III)

I.

*Rozbiór pojęcia prawdy.*

**94. Co oznaczają pojęcia „prawdziwe“ i „prawda.“** Oto wytwór, któremu chemik nadał wszelkie pozory wina naturalnego: ta sama barwa, ten sam aromat, ten sam smak; publiczność zostaje wprowadzoną w błąd, kupuje i spożywa ten wytwór chemiczny, jako *prawdziwe* wino. Chemik jednakże, który go wytworzył, wie, że nie jest to wino prawdziwe.

Policja zatrzymuje człowieka, posądzonego o zabójstwo na zasadzie poważnych poszlak; tłum gromadzi się naokoło niego, przypatruje mu się, przyklaskuje aresztowaniu i rozchodzi się, wołając: „*ma prawdziwą twarz zbroja.*“

Metageometry podali w wątpliwość ustalone przez tradycję pojęcie linii prostej i wyobrazili linię prostą, która, przeprowadzona na kuli o nieskończenie wielkim promieniu, wracałaby do swego punktu wyjścia. Przeciwnicy geometrii nie-euklidesowskiej odparli: linia prosta, któraby powracała do swego punktu wyjścia, nie byłaby prawdziwą linią prostą.

Co w przykładach tych, których listę łatwoby było przedłużyć, oznacza atrybut „prawdziwy?“

Co chcą wyrazić ludzie, mówiąc o *prawdziwości* wina, twarzy zbrodniarza, linii prostej?

Co należy rozumieć przez prawdziwość istoty?

Winem nazywa się płyn alkoholiczny, powstający przez fermentowanie soku winnych jagód; przefermentowany sok jagód winnych oto prawdziwe



wino; wszelka substancja, która nie jest tym prefermentowanym sokiem, nie jest *prawdziwem* winem, stąd wnioskuje, że wszelki wytwór sztuczny nie jest winem *naprawdę*.

Charakter człowieka odbija się zwykle w jego rysach: pewien dowcipny człowiek powiedział, że po czterdziestu latach jest się odpowiedzialnym za swą fizyognomię. W rzeczy samej twarz, postawa, ruchy wyróżniają uczciwego człowieka od przestępcy. Kiedy tłum powiada o osobniku, zatrzymanym przez policję: „ma on prawdziwą twarz mordercy“, posługuje się on swoim zwyczajnym sprawdzianem: ma on wyobrażenie typowe o twarzy uczciwego człowieka i wyobrażenie o twarzy zbrodniarza; twarz zatrzymanego nie odpowiada pierwszemu z tych wyobrażeń, a odpowiada drugiemu. Stąd sąd: oto prawdziwa twarz zbrodniarza.

Wiemy lub też sądzimy, że wiemy na podstawie wszystkich wyobrażeń symbolicznych, rysowanych lub wyobrażanych przez nas, czem jest linia prosta; wyobrażaliśmy ją sobie zawsze, jako linię oddalającą się nieokreślenie od swego punktu wyjścia: linia więc, która—według hipotezy metageometrów, okrążyłaby kulę o nieskończenie wielkim promieniu i powróciłaby do swego początkowego punktu, nie byłaby zgodną z naszym ustalonym wyobrażeniem linii prostej; wyprowadzamy stąd wniosek, że nie byłaby to *prawdziwie* prosta linia.

Płyn jest więc prawdziwem winem, gdy czyni zadość określeniu, za pomocą którego wyrażamy przyrodę wina; wytwór, który nie odpowiada temu określeniu, nie jest *prawdziwem* winem.

Fizyognomia podobna do tej, jaką uważamy za typową fizyognomię uczciwego człowieka, lub też za fizyognomię zabójcy, jest *prawdziwą* fizyognomią uczciwego człowieka, lub *prawdziwą* fizyognomią zabójcy.

Wreszcie, jeśli się uważa, że własnością specjalną linii prostej jest jej oddalanie się nieokreślone od punktu wyjścia, linia, powracająca do swego początkowego punktu, nie posiadałaby tej własności, nie byłaby więc *prawdziwą* linią prostą.

Nazywamy więc *prawdziwą* rzecz, która jest zgodna z pojęciem, jakie ma się o jej przyrodzie.

Wiemy, lub sądzimy że wiemy, jaką jest przyroda wina, jaką jest fizyognomia charakterystyczna uczciwego człowieka lub zbrodniarza, jakim jest określenie prostej linii; nazywamy wytwór jakiś *prawdziwem* winem, gdy myślimy, że urzeczywistnia on naturę wina, którą uważamy za znana; fizyognomię nazywamy *prawdziwą* fizyognomią zuchnego człowieka lub zbrodniarza, gdy sądzimy, że urzeczywistnia ona typ przyjęty, jako znany przez nas, uczciwego człowieka lub przestępcy; linię nazywamy *prawdziwą* prostą, gdy widzimy, że urzeczywistnia uznane przez nas określenia istoty linii prostej.

Gdy przeciwnie jakaś substancja, fizyognomia, linia, nie odpowiadają pojęciom, jakie mamy o naturze wina, fizyognomii zbrodniarza, o cechach zasadniczych linii prostej, twierdzimy, że substancja ta nie jest *prawdziwem* winem, ta fizyognomia *prawdziwą* fizyognomią zbrodniarza, linia *prawdziwą* linią prostą.

Rzeczywiście więc, *prawdziwą* nazywa się rzecz, uważana w danej chwili za zgodną z pojęciem o na-

turze danej rzeczy. Rzecz rozpatrywana „stwierdza“, „potwierdza“, — mówimy zaś — pojęcie wytworzone o jej naturze.

*Prawda* jest więc zgodnością rzeczy rozważanej w danej chwili z naturą jej, uważaną za znaną.

*Prawdziwość* jakiejś rzeczy, nazywa się *prawdą ontologiczną* czyli *przedmiotową*: w ten sposób zaznacza się, że prawda ta jest atrybutem nie *myśli*, lecz *istoty* lub *przedmiotu*, o których myślimy.

Nazywają ją także *prawdą metafizyczną* lub *transcendentalną*, żeby wskazać, że jest ona atrybutem bytu, jako takiego, wspólnym wszystkim istotom.

Charakter transcendentalny prawdy zostanie udowodniony poniżej, teraz zaś ciągnijmy dalej naszą analizę.

**95. Prawda ontologiczna jest stosunkiem zgodności z typem idealnym.** Nikt nie powie, że wino jest prawdziwe; można powiedzieć tylko, że substancja ta, która jest przefermentowanym sokiem winnych jagód, jest prawdziwym winem. Nikt nie nazwie fizyognomii prawdziwą<sup>1)</sup>, ale można powiedzieć o fizyognomii, że jest ona prawdziwą fizyognomią uczciwego człowieka, lub prawdziwą fizyognomią zbrodniarza. Geometry nie mówią o linii, że jest prawdziwą, lecz mówią, że taka linia jest lub nie jest prawdziwą prostą.

---

<sup>1)</sup> Można powiedzieć o fizyognomii, że jest prawdziwą lub fałszywą, lecz w tym wypadku „prawdziwy“, i „fałszywy“ będą wyrażeniami skrótowymi dla oznaczenia stosunku fizyognomii ze stanem wewnętrznym duszy.

Atrybut *prawdziwy* nie może być zastosowany do żadnej rzeczy, wziętej bezwzględnie; zachowujemy go dla rzeczy rozważanych w ich stosunku do typu idealnego, który przyjmujemy, jako znany nam skąd inąd, w razie zgodności ich z tym typem.

*Prawda ontologiczna* jest więc stosunkiem tożsamości, pomiędzy jakąś daną nam rzeczą i przyjętym przez nas jej typem idealnym.

Oto znaczenie powszechnie przyjętego określenia prawdy: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

Przez *res* należy rozumieć rzecz, postrzeganą lub wyobrażaną przez nas w danej chwili.

Przez *intellectus* należy rozumieć pojęcie uprzednie postrzeganej lub wyobrażanej rzeczy.

Zgodność ścisła *adaequatio vel conformitas*, przedmiotu postrzeganego lub wyobrażanego z jego typem myślowym—oto prawda.

Rozpatrzmy drobiazgowo wskazania świadomości lub mowy, a stwierdzimy ten fakt, mający tutaj pierwszorzędne znaczenie, że ilekroć mówimy o jakiejś rzeczy, nie że jest prawdziwą, bo tego nie mówimy nigdy, lecz że jest prawdziwie, naprawdę *taką a taką* rzeczą, rozumiemy zawsze przez wyrażenie: „*taka a taka rzecz*“ naturę, znaną już nam, co do której jesteśmy pewni, że nie błądzimy, zestawiamy z tem posiadaniem przez nas pojęciem rzeczywistość, stanowiącą obecnie przedmiot naszego doświadczenia.

Gdy spostrzegamy, że zachodzi tożsamość pomiędzy rzeczywistością w danej chwili doświadczaną, a typem, z którym ją zestawiamy—stwierdzamy wtedy prawdę ontologiczną, t. j. stwierdzamy, że rzeczywistość jest naprawdę ta sama, co i typ, z którym ją porównywaliśmy.

Gdy widzimy zaś, że rzeczywistość, doświadczana przez nas w danej chwili, jest inna niż typ, z którym ją zestawiamy, mówimy, że nie jest ona prawdziwie tem, co ten typ wyraża.

Kiedy zaś nie znamy żadnego typu, z którym rozpatrywana przez nas rzecz mogłaby być jawnie utożsamiana, powstrzymujemy się od sądu, czy dana rzecz jest, czy też nie jest prawdziwie tem i tem, i oświadczamy, że nie wiemy, czem jest ona na prawdę, pozostajemy w wątpliwości co do jej prawdziwej natury.

Od czasu słynnego odkrycia Röntgena, wiadomo, że istnieją promienie niewidzialne, przenikające przez ciała nieprzezroczyste dla innych promieni i oddziałujące na klisze fotograficzne; pomimo to jednak wszyscy stwierdzają zgodnie, że prawdziwa ich natura jest nieznaną, i nazywają je tymczasowo promieniami x, gdyż dotychczas fizykom nie powiodło się umieścić ich w żadnej dotychczas znanej kategorii. W dniu, w którym ich natura wewnętrzna zostanie określona, nadamy jej nazwę *własną*, jej *prawdziwą* nazwę i za każdym razem, gdy gdzieś odnajdziemy tę samą naturę, będziemy jej dawać to jej *prawdziwe* miano.

Tak więc prawdziwość jakiejś rzeczy jest stosunkiem zgody pomiędzy nią i pojęciem o niej, uprzednio istniejącem w myśli.

Stąd wypływa, że poznać prawdziwość jakiejś rzeczy, jest to stwierdzić ten stosunek, a ponieważ niepodobna go stwierdzić, nie mając przed sobą obydwóch zestawionych w nim ujęć, więc poznanie prawdy ontologicznej jest z konieczności złożoną czynnością umysłu, i nie może być też niem czynność, którą lo-

gicy nazywają prostem ujęciem, lecz ta, którą nazywają „zestawianiem” i „oddzielaniem,” t. j. sąd.

Ale jakimże jest ten typ idealny, który jest jakby kamieniem probierczym w naszych sądach o prawdzie ontologicznej? Do jakiej dziedziny należy?

Rozwiązanie tego zagadnienia pozwoli nam posunąć głębiej naszą analizę prawdy i wprowadzi nas w styczność z rozmaitemi sposobami pojmowania jej.

**96. Jakim jest ten typ idealny, norma sądów o prawdzie ontologicznej?** Te typy idealne, mówił *Platon*, posiadają istnienie wieczne, niezależne od myśli. Panują one nad wszelkiem doświadczeniem i kierują nim. Byt sam w sobie, prawda sama w sobie, wymyka się naszym zmysłom, stanowi przedmiot bezpośredni naszego umysłu; rzeczywistość przemijająca, która podpada pod doświadczenie, staje się zrozumiałą wtedy tylko, gdy jest przezeń rozświetlona, i o tyle tylko, o ile światło jego na nią pada. Czem jest słońce w zakresie widzialnego w stosunku do jego przedmiotów, tem jest dobro w dziedzinie idealnej w stosunku do rozumu i istot, które przez rozum mogą być poznane.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Platon, Państwo* t. VI tłum. Saisseta. Idea dobra jest tu rozważana jako najwyższa z idei. W *Filebie*, *Platon* każe mówić Sokratesowi: „Jeżeli nie możemy objąć dobra w jednej idei, ujmijmy je w formie trzech: piękna, miary i prawdy, i mówmy, że trzy te rzeczy oznaczają właściwie tylko jedną.“

Jaką jest natura idei platonowskich? Jak należy pojmować ich stosunek do rzeczywistości doświadczalnej, do bytu Boga?

Zawile zagadnienia, które niewątpliwie zawsze będą stanowiły przedmiot sporu pomiędzy egzegietami Akademii.

Według Ś-go Augustyna, niezmiennie typy rzeczy, „incommutabilia vera“, jak nazywa je w swoim pełnym siły języku, posiadają istnienie rzeczywiste w myśli Bożej, jako wzór substancyalny istot stworzonych. Rozumowanie prowadzi nas w sposób niechybny do stwierdzenia tej najwyższej rozumnej przyczyny wszelkiego porządku i wszelkiej prawdy; stosunki liczbowe, zasady metafizyczne dostarczają nam przesłanek wystarczających, ale jednocześnie niezbędnych dla tego dowodzenia.

*Ontolociści* uznali za zbyt techniczne to rozumowanie i utożsamiali: Byt, Prawdę, Piękno i Dobro z bytem Bożym i co za tem idzie, uznali, że postrzeganie prawdy bezwzględnej utożsamia się z bezpośrednią intuicją Boga. Kiedy mówimy o prawdzie, dobru i pięknie, słowem, o istocie rzeczy, to czynimy to zawsze ich zdaniem w zależności od postrzegania bezwzględnego bytu.

Teorie te, które oznaczamy jedną nazwą rodzajową „idealizmu“, ażeby przypomnieć ich pokrewieństwo z pierwotną nauką o „Ideach“ platonowskich, wykrzywiają pojęcie prawdy ontologicznej.

Idealem, na podstawie którego sądzimy o prawdziwości rzeczy, jest zawsze rzeczywistość doświadczalna, opracowana przez myśl abstrakcyjną i rozwinięta przez refleksję.

Ani idealizm Platona, ani augustynowski egzemplaryzm, ani ontologizm nie są niezbędnymi do udowodnienia, że prawda jest własnością metafizyczną bytu.

**97. Ideał, norma sądów o prawdzie, jest pojęciem oderwanem, wyprowadzonym z doświadczenia.** Przefermentowany sok winnych jagód posiada pewne własności charakterystyczne; plantator winnic wyrabia sobie przez doświadczenie, porównywanie, uogólnianie pojęcie dość ściśle o naturze wina; zwykle może on powiedzieć napewno, czy dany wytwór jest naturalnem winem, czy też fałsyfikatem; gdy w substancyi, która wydawała mu się wątpliwą, rozpozna własności przefermentowanego soku winnych jagód, orzeknie on, że jest to wino *prawdziwe*.

Wiadomo z doświadczenia, że zbrodniarze mają powiększej części rysy twarzy, wyróżniające ich od uczciwych ludzi; te rysy wyróżniające zostały wyodrębnione z doświadczenia zapomocą abstrakcyi i wytworzony z nich został typowy obraz przestępcy; ludzie podobni do tego portretu muszą być, mówi się, *prawdziwymi* zbrodniarzami.

Wyłączna znajomość geometryi euklidesowskiej przyzwyczaiła nas do łączenia z pojęciem linii prostej obrazu linii, oddalającej się nieokreślenie od swego punktu wyjścia; ta własność oddalania się nieokreślonego od punktu wyjścia stała się dla nas słusznie czy błędnie, cechą charakterystyczną linii prostej; po niej poznajemy prostą linię; linia, która jej nie ma, nie jest *prawdziwie* prostą.

Różne te przykłady wykazują, że pomimo woli uznajemy za prawdę rzeczy jej zgodność z typem



idealnym, wytworzonym przez nas na podstawie doświadczenia.

Któż zdaje sobie sprawę z dostrzegania ponad światem przemijających rzeczywistości świata trwających esencji i z odwoływania się do tego świata dla orzeczenia, czy dany wytwór jest czysty, ten człowiek uczciwy—dana linia—prosta?

Kto posiada intuicyę Istoty Bożej i idei boskich; i kto posługuje się tą intuicyą w ocenie prawdziwości natury rzeczy?

Kto wreszcie podporządkowuje swe sądy o prawdzie rzeczy dowodom istnienia Boga, Jego nieskończonej mądrości, Jego idealnego, odwiecznego wyobrażenia istot stworzonych?

Któż powie, że dla ateusza niema prawdy?

Wbrew teoryom idealistycznym sądzimy, że idee-typy, według których sądzimy o prawdzie ontologicznej, zostały wytworzone z doświadczenia przez myśl abstrakcyjną.

Pogląd ten napotyka pewne trudności.

**98. Trudności. — Odpowiedzi.** Przedewszystkiem, według naszej teorii, powiadają, prawda ontologiczna jest zależną od zestawienia rzeczy z jej typem idealnym, który uprzednio już istnieje w myśli. Ale prawda ontologiczna zdaje się poprzedzać myśl, którą powinna kierować.

Następnie, według naszego objaśnienia, prawda ontologiczna byłaby zależną od różnic i zmian w myśli osobistej: ile osób myślących, tyleż norm prawd, tyleż różnych prawd ontologicznych. A przecież prawda ontologiczna nie może zależeć od tych zmian; jest jedna i niezmienna.

Prawda więc rzeczy nie może się zasadzać na zgodności ich z typem idealnym, wyprowadzonym przedtem przez umysł zmienny i podległy błędom z doświadczenia.

*Rozwiązanie pierwszej trudności.* Prawdziwość rzeczy, a co zatem idzie. *rzeczy same*—poprzedzają czynności myśli w tem znaczeniu, że poprzedzają sądy umysłu i że prawda tych ostatnich jest przez nią kierowana. Ale mylnem jest twierdzenie, że prawda jakiejś rzeczy objawia się nam przed pierwszą czynnością myśli, t. j. przed pierwszym ujęciem, wyrażającym treściowość tej rzeczy.

Prawda jakiejś rzeczy, taka, jak ją pojmuje świadomość ludzkości, polega na zgodności rzeczy z ideą-typem, jakiśmy sobie o niej wytworzyli; może więc ona być spostrzeżona jedynie w zależności od tej idei-typu i po niej.

Jeżeli ktoś chce przypisywać *rzeczy samej* w jej stanie bezwzględnym wyrażenia „prawdziwy *podstawowo*, prawda *podstawowa*“, nie będziemy się temu opierać, ale trzeba pamiętać, że prawda podstawowa jest prawdą tylko potencjalnie, że nie jest to prawda aktualna, formalna.

Gdyby rzecz i prawda były czemś identycznym pod wszystkimi względami, dlaczegóż we wszystkich językach wytworzyłyby się dla nich po dwa wyrazy dla ich różróżnienia?

*Rozwiązanie drugiej trudności.* Niewątpliwie pojęcia, jakie ludzie wytwarzają sobie o naturze gatunkowej istot, są różne u różnych osobników i w różnych epokach, a zastosowanie ich do przedmiotów doświadczalnych prowadzi do nieuniknionych sprzeczności; to, co jest winem dla mieszkańca kraju, pozbawio-

nego winnie, nie byłże niem dla doświadczonego znawcy; dana linia nie jest prostą dla wyznawcy geometryi wyłącznie Euklidesowskiej, a jest nią dla zwolennika metageometryi.

Dla mieszkańca Północy, jak i dla południowca, istnieje wszakże zespół własności, służących do określania natury specyficznej wina; dla zwolennika geometryi euklidesowskiej, jak i dla wyznawcy metageometryi typ oderwany, linii prostej jest koniecznie tem, czem jest.

Cóż dziwnego, że każdy z nas, rozmyślając o pojęciu, jakie sobie wytworzył o naturze jakiejś istoty, uznaje w niem zbiorowość cech koniecznych, które powinnyby znajdować się w rzeczach doświadczalnych, jeżeli mają one być prawdziwie tem, za co je wydają?

I gdy metafizyk, snując nic swych rozmyślań, stara się wyprowadzić z różnych typów już tak oderwanych, z których każdy został wytworzony przez bezpośrednią syntezę myśli—pojęcia jeszcze bardziej oderwane „ratio veritatis“, „naturę prawdy“, to cóż zdumiewającego, że dochodzi on do określenia, niezależnego od warunków przypadkowych, jedyne*go* i niezmiennego?

Ale mogą nam zarzucić, jeżeli każdy ma swój sposób pojmowania natury rzeczy, jeżeli dalej są rzeczy prawdziwemi lub nieprawdziwemi, zależnie od tego, czy zgadzają się one lub nie z naszymi osobistemi pojęciami, to jak pogodzić z wielością i zmiennością tych ostatnich uporczywą wiarę w jedno*ść* i niezmienno*ść* prawdy?

Sądy, wygłaszane przez ludzi co do natury rzeczy, różnią się pomiędzy sobą i są zmiennemi nie co do wszystkich punktów; jest w ich przedmiocie co*ś*,

co do czego zgoda umysłów jest powszechna i stała. Ten sfalszowany wytwór, któremu powierzchowny spostrzegacz nadał przez pomyłkę nazwę wina, jest substancją cielesną, działającą na nasze zmysły, podlegającą wpływom środowiska otaczającego: własności cielesne, substancjalności, działanie, podległość działaniu, są *naprawdę* właściwemi temu wytworowi, i nikt nie myli się, przypisując mu nazwaną w nich treściowość *rodzajową* czyli *transcendentalną*.

Co się tyczy przyrody gatunkowej istot, to staje się ona istotnie przedmiotem różnic w poglądach i błędów, gdyż ażeby dojść do nich, umysł musi dokonać zawilej i subtelnej pracy wnioskowania; różnice te wszakże nie są ostatecznemi, a błędy mogą być poprawionemi.

Tak np., kiedy teoretycy egzemplaryzmu ukazują podniosłość atrybutów prawdy, kiedy Ś-ty Augustyn wzywa nas do postrzegania poza przypadkami świata i wahaniem naszych sądów osobistych — Prawdy Najwyższej, rozciągającej panowanie swe nad naszymi umysłami. o jakiej prawdzie mówią oni? Nie jest ona niczem innym, jak bytem, jednością, dobrocią, prawami możliwości, zasadami moralności, prawami liczb i t. d.; jednym słowem tem, co my nazywamy treściowością *rodzajową* lub *transcendentalną* istot.

Trudności, na jakie nasza teoria zdawała się być narażoną, zostały usunięte, i uważamy się za uprawnionych do utrzymania naszego wniosku: Typ idealny, służący za normę prawdy ontologicznej, jest zaczerpniętym z doświadczenia, i to jego pochodzenie doświadczałne godzi się z zasadniczymi cechami prawdy.

Dajmyż wreszcie określenie ogólne prawdy i prawdziwości!

**99. Określenie prawdziwości i prawdy. Zestawienie prawdy ontologicznej i prawdy logicznej.** Prawdziwą nazywamy rzecz, którą uważamy za zgodną z wyobrażeniem umysłowym jej natury.

Prawda ontologiczna w ogóle jest stosunkiem zgodności istot z pojęciem oderwanem ich natury. Mówimy o rzeczy, że jest ona „podstawowo“ prawdziwa, w tem znaczeniu, że jest ona podstawą prawdy ontologicznej, ale jest to sposób wyrażania się niedostatecznie ścisły; „formalnie“ rzecz jest prawdziwa wtedy tylko, gdy jest rozważana w *stosunku z uprzednią ideą* natury tej rzeczy. Prawda ontologiczna nie jest atrybutem bezwzględny istoty, lecz atrybutem względnym, jest ona formalnie stosunkiem pomiędzy istotą postrzeganą lub wyobrażaną i uprzednim pojęciem o naturze tej istoty.

To też czynność umysłowa, która wyraża prawdę, nie jest prostą czynnością ujęcia, lecz złożoną czynnością, „zestawiania lub oddzielania“ — czyli sądem. Umysł poznaje prawdę, spostrzegając taką, jaka jest, zgodność danej rzeczy z uprzednim pojęciem o jej naturze. Idea uprzednia jest orzeczeniem sądu; rzecz, którą umysł uznaje za zgodną z nią, jest podmiotem: przypisanie orzeczenia podmiotowi — czynnością formalną sądu.

Gdy umysł przypisuje jakiemuś przedmiotowi naturę mu właściwą, jest to twierdzenie zgodne z wymaganiami prawdy ontologicznej, sąd jest prawdziwy, obdarzony prawdą logiczną.

Gdy umysł przypisuje przedmiotowi naturę niewłaściwą mu, twierdzenie sprzeciwia się wymaganiom prawdy ontologicznej, sąd jest błędny, spaczony przez błąd logiczny.

Tu jeszcze raz, zauważmy, korzystając ze sposobności, stwierdza się pojęcia ogólne prawdy ontologicznej.

Jaką jest w samej rzeczy natura umysłu ludzkiego, lub ogólniej, jaką jest natura istoty, stworzonej do poznawania? Natura ta oczywiście polega na wyobrażaniu sobie rzeczy poznawanych takimi, jakimi są.

A więc powiedzieć o umyśle, że zna on jakąś rzecz taką, jaką jest ona, znaczy to powiedzieć, że czynność jego jest tem, czem być powinna, odpowiada pojęciu, jakieśmy sobie wytworzyli o jej przeznaczeniu, możemy więc ze słusnością nazwać ją prawdziwą.

Rzeczywistość nigdy nie jest nieprawdziwą, jak to wyjaśnimy zaraz, błąd jest wyłącznie dziełem umysłu, źle sobie zdającego sprawę z rzeczywistości.

**100. Wsteczny rzut oka na teorye idealistyczne.** Wydaje się prawie zbyt cennym raz jeszcze formułować twierdzenie, że prawda ontologiczna nie zawiera w sobie zestawienia z wiecznymi Ideami, niezależnie od umysłu ludzkiego, lub też z Istotą Boską, której bezpośrednio postrzeganie byłoby udziałem naszego umysłu. Platon nie mógł wierzyć, by Idee były naszym dziełem, gdyż nie posiadamy świadomości ich wytworzenia, gdyż mówił on, rozświe-

tlają one swym blaskiem pierwsze już kroki naszego umysłu.

Gdzieindziej odpowiedzieliśmy na to dwoma argumentami.

Pozyskanie idei najważniejszych jest sprawą samorzutnej czynności; dzieło to wymyka się naszej wyraźnej świadomości w chwili swego dokonania, i jest więc rzeczą zrozumiałą, że nie pamiętamy, kiedy dokonało się ono.

Oto dlaczego nasze idee ogólne wydają się nam dzisiaj czemś wcześniejszem od rzeczywistości, którą ukazuje nam wyraźnie doświadczenie i na której skupia się cała nasza uwaga obecna.

Fakt wszakże, że obecny rozwój naszego poznania jest zależnym od doświadczenia, nie dowodzi jeszcze, ażeby i na początku pierwsze nasze poznania zaczerpniętymi miały być z tego samego źródła.

Twierdzenie, że Istota boska jedynie może dostarczyć zasady dostatecznej dla jedności i niezmienności prawdy metafizycznej, opiera się na nieporozumieniu: w porządku ontologicznym Myśl najwyższa jest przyczyną i wzorem wszelkiej rzeczywistości, i słusznem jest wyprowadzić stąd wniosek, że każda istota jest prawdziwą wskutek zgodności swej z ideą boską: nie mamy zamiaru zaprzeczać istnienia tego porządku ontologicznego i tego, co z niego można wyprowadzić, gdy się go raz już racjonalnie ustali.

Trzeba wszakże zacząć od tego ustalenia.

O istnieniu Boga dowiadujemy się nie przez intuicję, i musi ono być udowodnione. Przyjęcie tego istnienia powinno być dla nas nie zasadą, lecz przeciwnie wnioskiem.

Istnienia Boga można dowieść w takim tylko razie, jeżeli po pierwsze istnieją zasady, których prawda jest niezależną od uznania istnienia Boga, a po drugie, jeżeli istnieją istoty przypadkowe, podległe tym pierwszym zasadom, których prawda metafizyczna oparta jest na czemś innym, niż esencya Boga.

Filozofowie idealistyczni popełnili błąd metodologiczny, nie odróżniając porządku analitycznego od ontologicznego.

Jedność, niezmienność, wieczność prawdy metafizycznej, nie mają nic wspólnego z jednością, koniecznością, wiecznością Istoty bożej i idei boskich.

Można wytłumaczyć pierwsze, nie przyjmując zupełnie w rachubę drugich. Co więcej, różność atrybutów boskich i atrybutów prawdy metafizycznej jest tak wielka, że gdybyśmy znali pierwsze, nietylko nie wytłumaczyłyby nam one drugich, lecz wykazałyby w pełnym świetle zasadniczą i zupełną sprzeczność swą z niemi.

## II.

*Prawda jest własnością transcendentálną bytu.*

**101. Prawda jest własnością transcendentálną bytu: dowód indukcyjny.** Przebiegnijmy myślą kategorye bytu: niema żadnej pomiędzy niemi, której nie przypisywalibyśmy prawdy.



Przypisuje się ją substancjom: czyż nie mówi się potocznie: *prawdziwe* złoto, *prawdziwy* dyament, *prawdziwy* kryształ skalny?

Przypisuje się ją *ilości*: prawdziwa liezba zmysłów zewnętrznych nie jest pięć, gdyż to, co nazywamy dotykiem, obejmuje właściwie kilka różnych zmysłów.

Przypisuje się ją *jakościom*: powinowactwo jest *prawdziwą* właściwością chemiczną. *Prawdziwem* poświęceniem się jest narażać życie w obronie ojczyzny

Przypisuje się ją stosunkom: talent stanowi *prawdziwą* wyższość.

Przypisuje się ją miejscu i czasowi: sfera działania czystego ducha nie jest *prawdziwem* miejscem; przedłużanie jego trwania nie jest *prawdziwym* czasem.

Przypisuje się ją *działaniu* i *uleganiu działalności*: czy ciężenie jest zależnem od *prawdziwego* wzajemnego przyciągania się ciał, czy też raczej od *prawdziwego* popychania z zewnątrz jednych ku drugim?

Przypisuje się wreszcie *postawie* czynnej (*habitus*) i *nieprzechodnim stanom biernym*: on ma *prawdziwą* postawę żołnierza; ktoś jest *prawdziwie* zmiażdżonym przez ciężar.

Przypisuje się ją rzeczom natury i wytworom przemysłu lub sztuki: *prawdziwy* chronometr, *prawdziwy* portret, *prawdziwy* pałac, *prawdziwy* teatr. Przypisuje się ją nawet istotom rozumowym, np. gdy się pytamy, czy analogia jest *prawdziwą* abstrakcją, czy może ona zrodzić *prawdziwą* powszechność.

W różnych wyliczonych tu przykładach łatwo dostrzedz, że określenie prawdy ontologicznej, dane na wstępie tych badań zostaje stwierdzone: Istoty wszyst-

kich kategorii prawdziwe są wtedy, gdy są zgodne z ideą, jaką musimy sobie wytworzyć o ich naturze.

**102. Prawda jest własnością transcendentálną bytu. Dowód a priori.** W przyrodzie są dwa przedmioty współzależne: z jednej strony byt istniejący lub możliwy, którego jedyną granicą jest niebyt.

Z drugiej strony umysł ludzki, którego zdolność rozciąga się tak daleko, jak i byt sam, „intellectus potens omnia fieri,“ mówi Arystoteles.

Niema rzeczy, któraby w pewnych warunkach nie mogła stać się dla umysłu jawną: nicosć tylko, tj. to, co nie istnieje jest niepojęte; niema rzeczy, której poznać naturę, umysł byłby fizycznie niezdolny.

Z chwilą, gdy coś rozbudziło w umyśle pojęcie tego, czem jest, wystarczy tylko zestawić to pojęcie idealne z przedmiotem przez nie obejmowanym, a natychmiast spostrzeżemy prawdę ontologiczną.

Każda rzecz więc jest przedmiotem prawdy metafizycznej. Nie, zarzuci nam zwolennik idealizmu: ten wniosek jest zbyt rozległy. Jedyne wniosek, logicznie wypływający z przyjętych przesłanek, polega na tem, że wszystko *może* być prawdziwe.

Przyjmujemy to zastrzeżenie.

W rzeczy samej, zgodność *obecna* umysłu ludzkiego z rzeczami nie jest esencjalną. Zasadniczem jest to tylko, że rzeczy mogą zrodzić tę zgodność w umyśle, to jest, że możliwość ta zależy od różnych warunków, które wynikają z zasad działalności umysłu.

Zastrzeżenie to wszakże zawartem jest w formie, ukrytej w samej mowie potocznej.

Ażeby twierdzić, że wszystkie rzeczy pozostają w aktualnym stosunku zgodności z jakąś myślą, trzeba by przedtem wiedzieć, że istnieje myśl, której ujęciu nic nie uchodzi. Nie przeczemy, że myśl taka istnieje, w tej chwili jednakże powinniśmy postępować, jakbyśmy nie wiedzieli jeszcze nic o niej, i w samej rzeczy, w chwili wypracowywania pierwszych pojęć metafizycznych nic o niej nie wiemy.

Przypominamy, sobie na jakiej podstawie opiera Ś-ty Tomasz podział pojęć transcendentálnych (57): Umysł rozważa rzecz z punktu widzenia bezwzględnego, lub też ze względnego punktu widzenia; z tego drugiego punktu widzenia istota jest negatywnie różną od każdej innej, a pozytywnie prawdziwą i dobrą. Otóż jest rzeczą niemożliwą, powiada Ś-ty Tomasz, aby stosunek jakiś był właściwym pozytywnie wszystkim istotom, o ile nie przyjmuje się istnienia przedmiotu, zdolnego wchodzić w stosunek ze wszystkimi istotami; przedmiotem tym jest dusza ludzka ze swą podwójną zdolnością poznawania i kochania wszystkiego.

„Si ens consideretur secundum ordinem unius ad alterum, potest considerari negative, in quantum est aliquid, i. e. ab aliis divisum, vel positive, secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3 de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit

hoc nomen bonum. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.<sup>1)</sup>“

**103. Czy błąd istnieje w przyrodzie?** Oczywiście nie; ponieważ wszystko co istnieje, jest prawdziwe.

Aktor, grający w teatrze Hektora, jest nieprawdziwym Hektorem, powiadają. Tak, odpowiada Ś-ty Augustyn ale ten „fałszywy Hektor jest prawdziwym aktorem<sup>1)</sup>, ten fałszywy dyament jest prawdziwym strasem „fałszywy“ faryzeusz prawdziwym hypokrytą.

Każda istota posiada własności gatunkowe, pozwalające nam odróżnić jej prawdziwą naturę; ale własności dwóch istot, gatunkowo różnych, bywają niekiedy powierzchownie podobnymi do siebie, co staje się powodem pomyłek, jeżeli nie zwrócić na to uwagi, i w takim wypadku sądzimy o naturze istot na podstawie mylnych pozorów; mówimy, że rzeczy nas „wprowadzają w błąd“, że są „fałszywe.“ Ściślejsem byłoby powiedzieć, żeśmy pobłądzili.

„Res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis; eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam<sup>3)</sup>. Res notitiam sui facit in anima per ea quae de ipsa exterius apparent... Et ideo quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates demonstrantes naturam quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa... Nec tamen

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 1, art. 1.

<sup>2)</sup> *Solil.*, 2, c. 10.

<sup>3)</sup> *Summ. theol.*, 1 a, q. 17, art. 1, ad 2.

res et hoc modo causa falsitatis in anima, quod necessario falsitatem causet.<sup>1)</sup>“

**104. Uwaga.** Ś-ty Tomasz zwraca uwagę na to, że właściwie mówiąc, należy rozróżnić tylko dwa rodzaje prawd: prawdy rzeczy i prawdy naszego poznania. W samej rzeczy, mówi on, niema zasady wyodrębnić czy to postępów, czy to słów, bo prawda postępowania jest prawdą rzeczy, a prawda odpowiedzi—prawdą poznania. „Veritas in creatis invenitur in duobus: in rebus ipsis et in intellectu; veritas enim actionis sub veritate rei comprehenditur, et veritas enuntiationis sub veritate intellectus quam significat.“<sup>2)</sup>

### III.

#### *Roztrząsanie pewnych zagadnień pomocniczych.*

**105. Prawda logiczna.** Ponieważ prawda ontologiczna polega na stosunku zgodności pomiędzy rzeczą aktualnie obecną w myśli i ideą natury tej rzeczy—a więc poznanie prawdy ontologicznej musi być poznaniem stosunku.

Poznanie stosunku zaś wymaga poznania przedmiotów, pomiędzy którymi stosunek zachodzi.

---

1) *De Verit.*, q. 1, a. 10, C. Cfr. *Summ. theol.*, 1 a, q. 17, a. 1, C.

2) *De Verit.*, q. 1, art. 6, C.

Poznanie prawdy wymaga więc podwójnego ujęcia i łączy ona lub rozdziela przedmioty, zależnie od tego, czy godzą się ze sobą, czy też nie.

Poznanie prawdy nie jest więc czynnością prostego ujęcia, lecz czynnością złożoną, którą scholastyki nazywają „compositio et divisio“ i którą potocznie nazywamy sądem.

Kiedy połączenie lub rozdzielenie dwóch wyrazów sądu jest dokonane zgodnie z wymaganiami stosunku ontologicznego, poznanie jest prawdziwe.

Prawda poznania nazywa się prawdą logiczną i polega ona na zgodności formuły sądu ze stosunkiem, stanowiącym prawdę ontologiczną.

Zwracaliśmy uwagę powyżej, że prawda ontologiczna w swej największej nieokreśloności jest stosunkiem tożsamości: to co jest—jest, co nie jest—nie jest.

Również i prawda logiczna według wyników naszej analizy polega na zgodności naszych sądów wprowadzonych do ich najprostszego wyrazu ze stosunkiem tożsamości: „to co jest, jest,“ „co nie jest, nie jest.“

Uzasadnienie tego twierdzenia stanowi główny przedmiot *kryteriologii* ogólnej.

**106. Bóg i prawda. Nauka Ś-go Tomasza z Akwinu.** Na poprzedzających stronicach zajmowaliśmy się analizą prawdy, nie uciekając się do pomocy pojęć, których geneza nie została uprzednio uzasadniona. Odmówiliśmy sobie mianowicie oparcia pojęcia transcendentnego prawdy na pojęciach istnienia Boga i Jego nieskończonej mądrości. Ale pozostawić ją jakąś teorię na stronie, nie znaczy to jej zaprzeczać,

abstrahentium nou est mendacium," powiada pewne przysłowie Szkoły.

Jest rzeczą pierwszorzędną doniosłości zwrócić się ponownie ku zagadnieniom metafizycznym prawdy, dowiódłszy lub przyjąwszy za dowiedzione podstawowe zasady Teodycei. S-ty Tomasz wspaniale roztrząsał zagadnienie prawdy z tego syntetycznego punktu widzenia w swojej *Sumie teologicznej* w dziełku *de Veritate*.

Streścimy kilka punktów jego nauki; można przedstawić jej zasadniczą treść w ten sposób:

Bóg istnieje: Istota nieskończona, nieograniczony; rozum Boga zna się w sposób nieograniczony. Jego rozumienie jest równoważnem jego zrozumiałości.

Bóg nie tylko jest zrozumiałym taki, jakim jest sam w sobie, ale także i jako taki, który może być naśladowany, bardzo niedoskonale zresztą, przez istoty skończone.

Mozliwe wzorowania się na esencji boskiej są jakby ideami kierowniczymi zewnętrznych dzieł Bożych.

Rzeczy przyrodzone zostały stworzone na wzór idei boskich, tak jak dzieło sztuki urzeczywistnia się według ideału, wytworzonego przez artystę przed jego wykonaniem.

W Bogu nie może być ani błędu w pojęciu, ani pomyłki w wykonaniu.

A więc, wszystkie rzeczy stworzone odpowiadają równoważnie wiecznej idei, jaką Bóg ma o ich naturze: ta odpowiedniość równoważna jest ich prawdą.

Prawda ta jest, jak widzimy, względem nich *esencyalną*. W stosunku do niej prawda, która zasa-

dza się na zgodności rzeczy z umysłem ludzkim, jest tylko drugorzędną i przypadkową.

Jest *drugorzędną*, gdyż oczywiście nic nie może poprzedzać zależności, w jakiej pozostaje istota w stosunku do przyczyny, która sprawia jej istnienie, czyni ją wszystkim, czem jest

Jest *przypadkową*, gdyż jest rzeczą przypadkową samo istnienie jakiegoś umysłu stworzonego, i przypadkową jest rzeczą także nawet to, że istniejąc już, poznaje on tę lub inną rzeczywistość.

Co więcej, prawdziwość poznania ludzkiego jest tylko odblaskiem prawdy, rozlanej przez Boga w jego dziełach.

Idee boskie są miarą prawdy rzeczy, a potem rzeczy stają się miarą prawdy ludzkiego poznania,

Słowem, że, krótko mówiąc, w zasadzie „*idee praktycznego umysłu Boga*,” czyli krócej, mądrość Boga są podstawą wszelkiej prawdy.

Prawda więc przebywa przedewszystkiem w myśli Bożej, która wiecznie obejmuje ideę swych dzieł. To właśnie wyraża Ewangelia słowami „*Quod factum est, in Ipso vita erat.*” Następnie prawda przynależy rzeczom, o ile są urzeczywistnionymi zgodnie ze swym wiecznym prawzorem.

Z rzeczy już przechodzi prawda do poznania ludzkiego, o ile przedstawia ono rzeczy takimi, jakimi są.

Wreszcie prawda wyraża się w naszych czynach, dziełach i słowach, o ile wyrażają wiernie nasze myśli.

„*Sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellec-*



tus enim practicus causat res, unde est mensura rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mesurant intellectum nostrum: sed sunt mesuratae ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus: res autem naturalis mesurans et mesurata; sed intellectus noster es mesuratus; non mesurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur: secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum.... Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio permaneret.<sup>1)</sup>“

Jeżeli chce się wyprowadzić z tej zasadniczej teorii kilka wniosków uzupełniających i zawsze

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 1, a. 2.

z punktu widzenia, na którym pozostaje Ś-ty Tomasz, postawimy pytania:

Czy prawda jest jedna, czy wieloraka?

Czy jest wieczna, czy doczesna?

Czy jest zmienna, czy niezmienna?

To zostaniemy doprowadzeni do następujących na pytania te odpowiedzi.

### 107. Czy prawda jest jedna, czy wieloraka?

W logicznym znaczeniu wyrazu jest niewątpliwą rzeczą, że prawda jest wieloraka: jest w tem znaczeniu tyle prawd, ile jest umysłów, a dla jednego i tego samego umysłu jest ich tyle, ile jest rzeczy poznanych.

W ontologicznym znaczeniu wyrazu, prawda jest jedna lub wieloraka, zależnie od zajętego punktu widzenia. Jest jedna tylko prawda ontologiczna w tem znaczeniu, że zgodność zasadnicza i pierwiastkowa rzeczy z myślą bożą, która przewodziła ich stworzeniu, opiera się w Bogu na jedynej idei, zawsze jednej i tej samej.

Kiedy mówimy „o ideach boskich“, używamy z konieczności wyrażenia niewłaściwego: wielość tych idei jest tylko wielością stosunków rzeczy z jedną i tą samą ideą nieskończoną.

Ale jest wiele prawd ontologicznych w tem znaczeniu, że prawda przypadkowa i drugorzędna rzeczy jest uwarunkowana przez idee—typy naszych umysłów stworzonych.

Veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus, secundum quod ordinatur ad intellectum divinum.

Si ergo loquamur de veritate prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno eodemque intellectu secundum plura cognita.

Si vero loquamur de veritate secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae.<sup>1)</sup>

Si ergo accipiatur veritas proprie dicta secundum quam omnia principaliter vera sunt, sic omnia sunt vera una veritate, id est veritate intellectus divini. Si autem accipiatur veritas proprie dicta secundum quam res secundario verae dicuntur, sic sunt plurium verorum plures veritates in animabus diversis.<sup>2)</sup>

**108. Czy prawda jest wieczna, czy doczesna?**  
Jeżeli mowa o myśli Bożej i jej przedmiotach—to tak: prawda tych przedmiotów z tego punktu widzenia jest wieczna.

Jeżeli jednak pozostawić na stronie myśl bożą, to prawdy wiecznej niema wcale.

Intellectus divinus adaequari potuit ab aeterno his quae ab aeterno non fuerunt, sed in tempore sunt facta; et sic ea quae sunt in tempore, denominari possunt vera ab aeterno a veritate aeterna.

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.*, 1-2, q. 16, a. 6, C.

<sup>2)</sup> *De Verit.*, q. 1, a. 4, C.

Si autem accipiamus veritatem pro veritate creatorum verorum eis inhaerente, quam invenimus in rebus et in intellectu creato, sic veritas non est aeterna, nec rerum, nec enuntiabilium: cum ipsae res vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint ab aeterno. Si autem accipiatur veritas verorum creatorum, qua denominantur omnia vera, sicut extrinseca mensura, quae est veritas prima, sic omnium et rerum et enuntiabilium et intellectuum, veritas [est aeterna.<sup>1)</sup>

Samowolną więc jest teoria metafizyczna pewnych teologów i filozofów nowoczesnych, którzy, aby zdać sprawę z poznania, jakie ma Bóg *ab aeterno* o wypadkach przyszłych, uwarunkowanych przez wolność ludzką, wytworzyli pojęcie prawdy zasadniczej, odrębnej od Boga i współistniejącej z Nim wieczności.

Prawda następuje po bycie. Gdzie niema bytu, niema prawdy.

Kto więc przyjmuje, że istoty stworzone [zostały stworzone w czasie, ten nie może przyjmować prawdy wiecznej, poza Bogiem. Tak, jak powiada bardzo wyraźnie Ś-ty Tomasz w tekście przed chwilą przez nas przytoczonym: „Si intellectus humanus non esset, adiuic res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.“

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 1, a. 5, C.

**109. Czy prawda jest niezmienna?** Z punktu widzenia logicznego, pytanie nie przedstawia żadnej trudności: prawda myśli boskiej jest niezmienna, prawda umysłów stworzonych przeciwnie zaś podlega zmianom.

Z punktu widzenia *ontologicznego* rozwiązanie zagadnienia zależy od tego, czy rozważamy rzeczy w ich stosunku do umysłu Boskiego, czy też w stosunku do umysłów skończonych.

Rzeczy zmieniają się, a więc i prawda ich się zmienia, ale jakkolwiek postać przybiorą one, zawsze są zgodne z myślą bożą, a co za tem idzie, zawsze prawdziwe. Zmieniają więc swą prawdziwość, ale prawda ich pozostaje niezmienna.

Jeżeli się rozważa rzeczy w stosunku do umysłów stworzonych, to nietylko prawda rzeczy zmienia się w tem znaczeniu, że tracą one jedną prawdę, by pozyskać drugą, ale nawet rzecz prawdziwa może przyjąć charakter fałszu w warunkach wyłożonych powyżej. (103)

Si autem accipiamus veritatem inhaerentem rebus, sic veritas mutari dicitur, secundum quod aliqua secundum veritatem mutantur.

Res autem dicitur vera per comparisonem ad intellectum divinum et humanum.

Si ergo accipiatur veritas rei secundum ordinem ad intellectum divinum, tunc quidem mutatur veritas rei mutabilis in aliam veritatem, non in falsitatem. Veritas enim est forma maxime generalis, cum verum et ens convertantur. Unde, sicut, facta qualibet mutatione, res remanet ens, quamvis secun-

dum aliam formam, per quam habet esse; ita semper remanet vera, sed alia veritate: quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirit, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut est secundum quamcumque dispositionem.

Si autem veritas rei consideretur in ordine ad intellectum humanum, vel e converso; tunc quandoque fit mutatio de veritate in falsitatem, quandoque autem de una veritate in aliam.. .

Et sic patet qualiter veritas mutatur, et qualiter non mutatur.<sup>1)</sup>

Za Ś-tym Augustynem i Ś-tym Anzelmem, Ś-ty Tomasz stawia następujący zarzut: Gdyby nawet wszystkie rzeczy prawdziwe były unicestwione, prawda pozostałaby tem, czem jest. Prawda jest bezwzględnie niewzruszalną.

Zapewne, odpowiada on, nawet gdyby wszystkie rzeczy były unicestwione, jedna prawda przetrwałaby, mianowicie prawda substancyjalna Najwyższej Istoty. Wszelka inna prawda znikłaby wszakże.

„Ad tertium dicendum, quod veritas quae remanet destructis rebus veris, est veritas prima, quae etiam rebus mutatis non mutatur.“<sup>2)</sup>]

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 1, art., 6, C. Cfr. *Summ. theol.*, 1-a, q. 16, art. 8.

<sup>2)</sup> *De Verit.*, q. 1, art. 6, ad 3.

§ 5.

*Dobroć, trzecia własność metafizyczna bytu.*

**110. Przedmiot § 5.** W paragrafie tym zachowamy ten sam porządek, co i w poprzednim: najpierw wyłożymy pojęcie dobroci. (I)

Wykażemy, że dobroć jest własnością transcendentálną bytu. (II)

Rozstrzygniemy kilka zagadnień uzupełniających. (III)

I.

**111. Powszednie pojęcie dobra i dobroci.** Dziecko, które je smaczny owoc, wyraża zadowolone zmysłowe, jakiego doznaje, w ten sposób: „Jakie to dobre! to jest dobre.“

Dziecko nazywa dobrem to, *co pieści jego myśły.*

Dziecko pragnie wszystkiego, co jest miłym jego zmysłom, chce *użyć tego, lubi to.*

W dojrzałym wieku życia nazywamy dobrem nie tylko to, co jest nam przyjemnym, ale w ogóle wszystkie przedmioty i osoby, odpowiadające

potrzebie lub pożyteczne w jakikolwiek bądź sposób. Pokarmy są *dobrze*, bo odpowiadają potrzebie cielesnej; nauka jest *dobrą* dla umysłu spragnionego wiedzy, przyjaźń jest dobra dla serca, które potrzebuje kochać. Dobremi nazywamy mnóstwo rzeczy, używanych przez nas i oddających nam usługi. Słowem, dobrocią rzeczy jest to, co czyni ją przyjemną lub pożyteczną dla nas.

**112. Pierwsze pojęcie filozoficzne.** *Dobro jest przedmiotem dążności naturalnej.* Arystoteles w tych to właśnie rozważaniach czerpał natchnienie, gdy oceniając dobro przez jego skutki, określił je jako przedmiot dążności naturalnej.

Według filozofii arystotelesowskiej, każda istota przyrody dąży świadomie lub bezwiednie do jakiegoś celu, do swego „naturalnego celu“, szuka go, a jeśli jest obdarzona wrażliwością, doznaje rozkoszy, gdy go posiada. Skąd wynika, że dobrem jest to, do czego kieruje się dążność nieświadomiona, lub uświadomiona wola istot. Bonum est quod omnia appetunt.<sup>1)</sup> Podczas, gdy wola zbliża się do swego celu, lub swego dobra, pragnie go ona, a gdy osiągnie go, doznaje rozkoszy, w obydwu momentach kocha je. Można więc powiedzieć w sposób bardziej wyraźny: Dobro jest przedmiotem pragnień i upodobań woli, przedmiotem, który kocha ona.

---

<sup>1)</sup> Καλῶς ἀπερήναντο τὰγαθόν, οὐ πάντα ἐφίεται.  
(Arystoteles. Etyka I.)



Nie nie przeszkadza w samej rzeczy upodabniać bezwiedne dążności istot woli, zdolnej do pragnień i uczuć; wtedy wolno powiedzieć w języku przenośnym, że istoty niższe dążą do swego celu i odpoczywają, gdy go osiągną. Tak, wszystkie istoty natury, zarówno obdarzone wolą we właściwym znaczeniu wyrazu, jak i te, które mają tylko dążności nieuświadomione, są objęte przez formuły arystotelesowskie: „Dobrem jest to, co stanowi przedmiot życzeń.“ *Bonum est quod omnia appetunt.*“

**113. Drugi punkt widzenia filozoficzny.** *Dobroć* istot polega na przystosowaniu ich do ich celu. Nawet w potocznej mowie dobro nabiera także i bardziej przedmiotowego znaczenia. Codziennie zdarza się nam mówić: „dobry zegarek“, o zegarku, wskazującym dokładnie godziny. Dobrym żołnierzem nazywamy tego, kto odznacza się cechami, najbardziej zasadniczo niezbędnymi dla zawodu wojskowego.

Co oznaczają w tych przykładach wyrazy „dobra i dobroć?“ Zdajemy sobie sprawę, że i ludzie i rzeczy mają pewien *cel*.

Zegarek nie jest mechanizmem bezużytecznym: jest on przeznaczonym *do* wskazywania godzin. *Powołaniem* żołnierza jest obrona ojczyzny.

Nie jest rzeczą bezwzględnie niezbędną, aby zegarki istniały; z chwilą wszakże, gdy przypuszczamy, że ktoś chce posiadać przyrząd do wskazywania czasu i sporządza w tym celu zegarek, jest rzeczą rozumną żądać, aby mechanizm zegarka sporządzony został w sposób odpowiadający możliwie najzupełniej urzeczywistnieniu zamierzonego celu, tj. aby dokładnie wskazywał godziny. Zegarek, przystosowany

do tego celu i urzeczywistniający za pomocą swego mechanizmu cel, dla którego został sporządzonym, jest *dobrym* zegarkiem. Dobroć zegarka polega na przystosowaniu jego mechanizmu i ruchu do jego celu.

Nie jest rzeczą niezbędną, by ten lub ów obrał sobie zawód wojskowy; z chwilą wszakże, gdy obiera go sobie dobrowolnie, jest rzeczą konieczną, by użytkował ze swego umysłu, swoich sił fizycznych i moralnych w kierunku, odpowiadającym jego powołaniu; w przeciwnym wypadku wpadałby w sprzeczność z samym sobą i z jednej strony pragnąłby w chwili niebezpieczeństwa bronić ojczyzny, z drugiej zaś niechciał spełnić niezbędnych do tej obrony warunków. Żołnierz, posiadający stanowczy zamiar bronięcia swej ojczyzny, zdalny do tej obrony w każdej chwili, jest *dobrym* żołnierzem. Dobroć żołnierza polega więc na przystosowaniu jego sił i w potrzebie jego działania do tego, co jest celem jego zawodu, tj. do obrony ojczyzny.

Wogóle, dobroć jakiejś rzeczy lub osoby polega na przystosowaniu tego, czem jest ona lub co czyni, do jej celu.

Wiadomo, że w filozofii Arystotelesa *natura* oznacza substancję istoty, rozważaną jako pierwsza zasada wszystkich jej działań: wyraz *natura* obejmuje więc zarazem to, czem jest istota, jak to, co zdolną jest uczynić, jej ustrój więc i jej zdolność działania; co zatem idzie, można więc powiedzieć zwięźle: Dobroć jakiejś rzeczy lub osoby polega na przystosowaniu jej natury do jej celu.

To, co jest przystosowaniem do jakiegoś celu, nazywa się *środkiem*. Dobroć rzeczy polega więc na jej zdolności, jako środka do jej celu.

Zamiast rozważać dobroć jakiejś osoby lub rzeczy, ogarnijmy myślą dobroć istot w ogóle, i będziemy mogli powiedzieć: Dobroć istot polega na przystosowaniu ich do ich celu, lub też dobroć jest stosunkiem odpowiedniości środków do ich celu.

Pojęcie dobroci więc jest współzależnem w stosunku do pojęcia *celu* czyli *przeznaczenia*. Z chwilą, gdy niema *celu*, niema i dobra, dobroć znika wraz z celowością.<sup>1)</sup>

**114. Zestawienie dwóch pojęć poprzednich** Czy dwa określenia dobra, „*dobro jest przedmiotem przyrodzonych dążeń istot*“ i „*dobrem jest to, co jest przystosowaniem do celu istot*“, są w samej rzeczy równoznaczne? i w razie gdyby tak było, w jaki sposób jedno z nich daje się sprowadzić do drugiego?

To, co jest dobrem, jest pożądanem, to, co jest pożądanem, odpowiada naturze pożądającego.

Jeżeli wszakże jakaś rzecz jest dobrą, to jest ona nią nie dlatego, że jest pożądaną; przeciwnie jest ona pożądaną dlatego, że jest dobrą; jest dobrą dlatego, że odpowiada wymaganiom i położeniu tego, dla kogo jest dobra.

Najbardziej zasadniczem jest w samej rzeczy dążenie istoty do celu, do którego jest zdatną.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis.“ *Summ. theol.* 1-a, q. 5, art. 2, ad 1.

<sup>2)</sup> Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis moti-

Pomyślnemu rozwojowi tej dążności towarzyszy zazwyczaj u istot obdarzonych zmysłem wewnętrznym czyli świadomością,—wrażenie lub uczucie rozkoszy: „*delectatio sequitur operationem debitam*“. Rozkosz ta odkrywa istocie wpływ, jaki dobro wywiera na nią; jest ona znakiem, po którym poznajemy dobro.

Wynika stąd, że w porządku logicznym, uczucie to „pożądaności“ właśnie wskazuje istocie na to, co jest dla niej odpowiedniem: w porządku ontologicznym wszakże, „odpowiedniość“ z natury swej poprzedza „pożądanosć“.

Rozkosz wzmacnia dążenie istoty i z kolei staje się dla niej przedmiotem pożądania.

Na czem polega odpowiedniość rzeczy z naturą istoty, która ich pożąda? Na czem zasadza się zdolność, jaką posiada cel, czynienia dobrą naturę do niego przystosowaną? Zbadanie tych zagadnień stanowić będą przedmiot dwóch następnych NN.

**115. Cel udoskonala przyrodę.** „*Bonum est perfectivum*.“ Mówiliśmy powyżej, że pojęcie dobra jest nieoddzielnem od pojęć celu i celowości.

W samej rzeczy przedmiot, nie posiadający dla niczego znaczenia, byłby „niezdatnym do niczego.“ Zbiór sprężyn i kołek, które nie służyłyby do niczego nie mógłby być nazwany dobrym. Żołnierz, który nie posiadałby w danej chwili sprawności niezbędnej do obrony ojczyzny, nie byłby dobrym żołnierzem.

---

va per motum. Et ideo dicit (Aristoteles) quod philosophi bene enuntiaverunt bonum esse id quod omnia appetunt.“ S. Thomas, *Comment. in Eth. Nic.* I. lect. 1-a.

Dobrą rzeczą jest wszakże to, że godzina jest wskazywaną dokładnie, i przyrząd, który wskazuje ją dokładnie, jest *dobrym* przyrządem. Dobrą jest rzeczą to, że ojczyzna posiada obronę w chwili niebezpieczeństwa, i wskutek tego przygotowanie żołnierzy do tej obrony jest *dobrą* rzeczą. Zegarek jest *dobrym*, ponieważ cel jego jest dobrym, żołnierz jest dobrym, ponieważ dobrem jest jego powołanie.

Dobroć zegarka i żołnierza jest dobrocią zapożyczoną, *względna*, jest dobrocią środka w stosunku do swego celu.

Zdaje się wszakże, że w ten sposób przesuwamy tylko zagadnienie. Dlaczego, zapytają się ze słusnością, jest dobrem to, że przyrządy wskazują dokładnie godzinę? Dlaczego, jest dobrem to, że ojczyzna jest broniona w chwili niebezpieczeństwa?

Zagadnienie w samej rzeczy jest przesunięte tylko. Odpowiedzią ostateczną na szereg pytań, które możnaby w ten sposób stawiać jedno za drugim, polega na tem, że istoty dobre mają cel, który powinien być chciany sam przez się i który nie zapożycza dobroci swej u żadnego innego celu.

W samej rzeczy, gdyby nie było dobra bezwzględnego, nie byłoby i dobra *względnego*; czem zaś byłoby dobro względne, które nie odnosiłoby się do niczego, które byłoby stosunkiem wiodącym w nicość?

Czy podobna pojąć środek, któryby nie był środkiem do jakiegoś celu.

Czem jest, lub czem są dobra bezwzględne? W kim lub w czem są one urzeczywistnione. Nie tu jest miejsce ani czas zastanawiać się nad tem; niewątpliwą jest wszakże rzeczą, że u szczytu całego szeregu środków podporządkowanych jedne drugim, jest cel

bezwzględny, dobro samo w sobie, lub też należy uznać dobro i dobroć za czcze zmyślenia.

Rzecz więc jakaś jest dobra, dlatego, że natura jej jest mniej lub więcej przystosowaną do tego bezwzględnego dobra, dlatego, że działania jej do niego prowadzą. Jest dobrem, że przyrządy wskazują czas dokładnie, o więc zegarek, który wskazuje czas dokładnie, jest dobry; jest dobrem, że ojczyzna jest bronioną w niebezpieczeństwie, a więc przygotowanie ludzi, którzyby do tej obrony byli zdolni, jest dobrem, przyrządy te bowiem i działania prowadzą w sposób mniej lub więcej pośredni za pomocą ogniw pośredniczących, mniej lub więcej licznych, do dobra *bezwzględnego*.

Na czem polega wszakże wartość tego bezwzględnego dobra, która pozwala mu czynić dobrą istotę przystosowaną do niego, do niego prowadzącą?

Cel *doskonali* naturę, która do niego dąży: to doskonalenie jest przyczyna formalna dobroci istot.

Co to jest doskonałość istoty? Co to jest jej doskonalenie? Jaką jest wreszcie ta *formalna przyczyna dobroci istot*?

Oto są ostateczne zagadnienia, wzniecane przez analizę metafizyczną dobra.

**116. Jak dobro sprawia doskonalenie się natury.** Wyraz *perfectio* (doskonałość) pochodzi od łacińskiego *perficere, perfectum (perfactum), parfait*— dokonywać, dokonać, dokonane, doskonale,—oznacza on to co jest zrobione całkowicie skończone.

Istota, mająca być udoskonaloną, jest rzeczywistością niepełną i posiada ona swą części stnię-

nia, lecz także i pewien brak istnienia, domagający się uzupełnienia.

Ściśle mówiąc, doskonałość jest przynależnością istot skończonych jedynie: wypełnia ona w nich próżnię, przez samą skończoność tę sprawioną. Nie znaczy to, aby wszelka próżnia mogła być w ten sposób w istocie skończonej wypełnioną, zważywszy, że istota skończona jest zasadniczo i nienniknienie ograniczoną; doskonałość dodaje wszakże istotom skończonym zupełności, której dostąpić są zdolne.

Wszelka substancja tego świata przynosi wraz ze swem urodzeniem pewien stopień istnienia, dający odrazu miarę jej doskonałości aktualnej; przynosi wszakże z sobą także zdolności bierne, tj. receptywne, których stopniowe urzeczywistnianie stanowi o jej postępowem doskonaleniu się.

Urzeczywistnianie to jest dziełem nie samej możliwości urzeczywistnianej; nie bowiem nie urzeczywistnia samego siebie—ale przyczyn sprawczych, które oddziałują na możliwości bierne istoty i prowadzą je do urzeczywistnienia.

Otóż sprawczość ta, której wynikiem jest urzeczywistnienie możliwości biernych istoty, a co za tem idzie, jej udoskonalenia, ma za pierwszą zasadę—cel istoty, jej dobro. Dążność natury do swego celu jest zasadą, określającą działania jego sił czynnych, czyli jego władz; działanie tych ostatnich sprawia pośrednio lub bezpośrednio urzeczywistnianie możliwości biernych istoty, a w miarę jak te ostatnie są urzeczywistniane, natura pozyskuje przyrost istnienia, czyli jednym słowem, udoskonala się.

Cel więc czyni dobrą naturę do niego przystosowaną i dążącą do niego, gdyż cel jest pierwszą za-

sadą biernych możliwości natury, pierwszą zasadą stopniowego pozyskania przez nią istnienia, do jakiego natura ta jest zdolną, słowem, pierwszą zasadą jej doskonalenia się: *Bonum est perfectivum, Dobro jest zasadą doskonalenia się istoty.*

Jest ono zasadą doskonalenia się istoty o tyle, o ile staje się przedmiotem jej pożądania: będąc pożądanem przez nią, pobudza ją ono do działania, do wprowadzenia w czyn jego sił, do pozyskania rzeczywistości, do jakiej jest zdolną. Cel jest więc w samej rzeczy pierwszą zasadą *doskonalenia*, dzięki której istota staje się *perfectum*, doskonałą, dobrą.

Cel jest dobrem, które doskonalą, „*bonum quod*“, doskonalenie samo-zasadą formalną dobroci doskonałonej istoty, „*bonum quo*:“ istota doskonalona, a przez to dobra jest „*bonum cui*.“

Co idzie zatem, im bardziej wzrasta doskonałość istoty, tem lepszą staje się ona; gdy istota osiąga całej doskonałości, do jakiej natura jej jest zdolną, jest ona *dobłą pod wszystkimi względami, bezwzględnie dobrą, poprostu dobrą.*

Przeciwnie, im mniej ma ona doskonałości, do jakiej natura ją usposabia, tem mniej jest ona zupełną, mniej dobrą, bardziej złą w metafizycznym znaczeniu tego wyrazu.

Zło bowiem, jak to wyłożymy niezadługo, jest tylko brakiem doskonałości i dobroci, odpowiedniej naturze danej istoty.

Objaśnienia te pozwolą nam ustalić pewne zestawienia pomiędzy bytem i dobrem.

**117. Byt i dobro; istność i dobroć.** Wykażemy niezadługo, że wszystko, co jest, jest dobrem.



Pomiędzy bytem i dobrem niema rzeczywistej odrębności realnej.

Pomimo to, pojęcie bytu i pojęcie formalne dobroci nie są równoznaczne.

1. Byt w zasadniczem znaczeniu tego wyrazu, to byt substancyalny. Dobroć zaś przypisujemy nie substancji przeważnie jako takiej, lecz substancji, rozważanej w swych udoskonaleniach przypadłościowych. W ich zasadniczych przeto znaczeniach, pojęcia bytu i dobroci równoznacznymi nie są.

W samej rzeczy, kiedy mówimy o człowieku, że jest on *dobrym, doskonałym*, mamy na względzie nie zupełność substancyału jego, lecz chcemy powiedzieć, że jest on *zaczny, cnotliwy, zdolny*, t. j. obdarzony doskonałościami przypadkowymi. Dziecko w kołysce posiada naturę ludzką, nie jest wszakże „doskonałym“ człowiekiem.

• 1 Niewątpliwie cecha jakaś, dodana istocie, doskonalą ją o tyle tylko, o ile wzmacnia stopień jej istnienia. Zdolność doskonaląca, właściwa dobru, jest w stosunku do udoskonalanej istoty zasadą przyrostu istnienia. Odwrotnie, niema bytu, czy to substancyalnego, czy to przypadłościowego, który nie miałby doskonałości i dobroci. Byt substancyalny jest więc substancyalnie doskonały i dobry. Przypisanie wszakże dobroci substancji, jako takiej, jest czemś pochodnem tylko. Istotę nazywamy dobrą, zazwyczaj przez wzgląd na jej usposobienia przypadłościowe.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam, cum ens dicat ali-

2 Przedmiot formalny pojęcia bytu jest bezwzględny; przedmiot formalny pojęcia dobra zawiera w sobie stosunek. Dobre, w rzeczy samej, jest to, co odpowiada jakiemuś podmiotowi, który jest zdolnym doskonalić je i uczynić przedmiotem swych pożądań. Pojęcia odpowiedniości, doskonalenia, pożądaności, są pojęciami całkowicie względnymi. Pojęcie dobroci nie jest więc równoznacznym pojęciem bytu.

Wyrażenia *dobro*, „dobry“, oznaczają bezpośrednią odpowiedniość, udoskonalność, pożądaność, co za tem idzie, zawierają w sobie też charakter względny *dobroci*.<sup>1)</sup>

---

quid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid: sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere quamvis habet aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum secundum quid, id est, in quantum est ens; secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter.“ *Summ. theol.*, 1-a, q. 5. art. 1. ad 1.

2) Sicut hoc nomen *scientia* est impositum ad significandum qualitatem quamdam quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum ipsum, per hunc modum ratio

Co się zaś tyczy istoty, pojętej w sposób oderwany, jako równoznacznik esencji i treściowości, to różni się ona realnie od dobra. Dobro w samej rzeczy jest urzeczywistnianem jedynie w istocie konkretnej, zważywszy, że tylko to, co konkretne, zdolnem jest działać, a co zatem idzie: udoskonalać i pociągać. Dobroć nie jest więc atrybutem esencji oderwanej, lecz wyłącznie istoty konkretnej, τὸδε τί, istniejącej w naturze.

**118. Uzupelnienie.** Względność zasadnicza dobra tłumaczy, w jaki sposób jedna i ta sama rzecz może być i dobrą i złą, zależnie od tego, z jakiego punktu widzenia się ją rozważa, i dobra dla jednego jest złą dla drugiego. Pożywienie dobre dla silnego żołądka jest złem dla żołądka rozstrojonego.

Jest rzeczą oczywistą, że, gdyby istność bezwzględna zawierała sama w sobie wszystko, co dobro obejmuje, byłaby ona niezmiennie dobrą.

*Uwaga:* Dobro udoskonala. Otóż udoskonalanie wymaga z jednej strony zasady, dającej doskonałość, a z drugiej przedmiotu przyjmującego.

---

boni respectum implicat; non quia ipsum nomen boni significat ipsum respectum solum, sed quia significat id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem qui importatur nomine boni est *habitus perfectivi* secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in rebus; hoc enim modo, finis perficit ea quae sunt ad finem." *De Verit.*, q. 21, art. 6, C.

Nie należy jednak wyprowadzać stąd wniosku, że istota doskonała różni się co do natury od istoty, od której doskonałość jej pochodzi.

Tu jest miejsce zauważyć, że dobroć istoty może być rozważana z dwojakiego punktu widzenia: istota jest dobrą wewnątrznie, sama w sobie, lub też jest dobrą dla innej, *ens bonum sibi, ens bonum alteri*.

Tu także jest miejsce rozróżnić dwa sposoby przyznawania dobroci istocie.

**119. Dwa sposoby przyznawania dobroci istocie: dobroć formalna i dobroć czynna.** Mówimy o człowieku cnotliwym, że jest *dobrym*; mówimy to samo o człowieku *dobroczyнным*, życzliwym, robiącym dobrze, lub życzącym innym dobrze.

Dobroć w pierwszym znaczeniu jest *formalną*, jest właściwością, którą posiadając, jakaś osoba lub rzecz, są dobrymi same w sobie; w drugim znaczeniu, dobroć jest *czynną*.

Dobroć formalna udoskonala istotę, posiadającą ją, dobroć czynna przyczynia się do doskonałości innej istoty.

Być dobrym dla innych, jest życzyć im tego samego dobra, jakiego pragnie się dla samego siebie. Dobroć, zrozumianą w ten sposób—moralisści nowocześni nazywają niekiedy altruizmem lub filantropją, w języku chrześcijaństwa nazywa się ona *miłością bliźniego* (*caritas*).

**120. Różne rodzaje dobra.** Dobro jest przedmiotem dążności naturalnej istot.

Na zasadzie prawa psychologicznego, pozyskanie dobra jest dla istoty pozyskującej je źródłem roz-

koszy. Rozkosz ta z kolei może sama się stać przedmiotem pożądania późniejszego, tak że dążność naturalna istoty może mieć za przedmiot bądź to, co odpowiada jej przyrodzie, bądź też rozkosz, wypływającą z posiadania tego odpowiadającego jej naturze przedmiotu. Przedmiot, odpowiadający naturze podmiotu, nazywamy *dobrem przedmiotowem*, *dobrem odpowiedniem*; rozkoszy, wynikającej z jego posiadania, dajemy nazwę *dobra podmiotowego*, *dobra przyjemnego*, lub sprawiającego przyjemność, lub też, chociaż w sposób mniej ścisły, dobra „interesowanego“.

Dobro, czy to przedmiotowe, czy to przyjemne, może być uważane za cel ostateczny, przez którego osiągnięcie dążność naturalna istot zaspakaja się: „*bonum quiescens appetitum*“; jest to wtedy dobro *bezwzględne*, *dobro samo w sobie*, „*bonum per se*“, *cel*; lub też może być uważane jedynie, jako jeden ze stopni, prowadzących do zaspokojenia dążności naturalnej, jako droga, prowadząca do celu, jako *środek*; takie dobro posiada jedynie dobroć zapożyczaną, jest to dobro w *stosunku* do celu, dobro *względne*, albo *użyteczne*.<sup>1)</sup>

Dobro naturalne, właściwe istocie, obdarzonej rozumem i wolnością, nazywa się *dobrem uczciwem*, lub *moralnem*.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> „In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*; quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *delectabile*.“ *Summ. theol.*, 1-a, q. 5, a. 6.

<sup>2)</sup> Należy zauważyć, że w tekście przed chwilą przytoczo-

Zostaje ndowodnionem w filozofii moralnej, że żadne dobro skończone, ani żadna zbiorowość takich dóbr nie może zaspokoić zupełnie dążności naturalnej człowieka, i że wskutek tego Bóg tylko jest do-

---

nym, Ś-ty Tomasz nazywa „*bonum honestum*“ to, co nazywamy dziś *dobrem bezwzględnem*, dobrem *samem w sobie*.

Dziś w samej rzeczy określenie *honestum*, uczciwe, nie oznacza już tego, co odpowiada wymaganiom naturalnym istot, ani nawet tego, co odpowiada naturze ludzkiej, ale wyłącznie to, co jest w zgodzie z wymaganiami *moralnemi* tej natury. Innemi słowy „*bonum honestum*“ scholastyków w zastosowaniu do człowieka, obejmuje zarazem dobro moralne i naturalne; dobrem *naturalnem*, które dziś nazywamy *fizycanem*, jest to, które doskonali naturę ludzką rozumianą, jako pierwsza zasada wszystkich objawów życia ludzkiego; dobrem moralnem jest to, co doskonali naturę ludzką, rozważaną jako pierwsza zasada naszych czynów wolnych.

U scholastyków wszakże skąd inąd „*bonum honestum*“, było używanem niekiedy dla oznaczenia specyainie moralnej dobroci cnoty. *Excellentia hominis*, pisze Ś-ty Tomasz, *maxime consideratur secundum virtutem, quae est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 6 Physic.* „*Et ideo, honestum proprie loquendo, n idem refertur cum virtute.*“ *Op. cit., 2-a 2-ae, q. 145, art. 1, C.*

Nie należy sądzić, żeby to, co jest dobrem *samem w sobie*, nie mogło być także dobrem użytecznem. Nie tylko dobro fizyczne, ale i dobro moralne może być użytecznem.

W samej rzeczy, zauważa Arystoteles, są dwa rodzaje dóbr, pożądaných dla nich samych, i jedne z nich są tylko pożądanemi same przez się, jak np. *szczęście*, cel najwyższy istot obdarzonych rozumem, inne przeciwnie są wprawdzie pożądanemi same przez się, ale są także pożądanemi jako cele dla wyższego dobra: tak np. cnoty moralne. „*Eorum quae propter se apprehenduntur quaedam apprehenduntur solum propter se, et numquam propter aliud, sicut felicitas, quae est ultimus finis; quaedam vero apprehenduntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis*

brem najwyższem, zdolnem dać człowiekowi szczęście. Bóg jest przedmiotowem, szczęściem człowieka, posiadanie Boga jest szczęśliwością.

## II.

*Dobroć jest własnością transcendentalną bytu.*

**121. Wszystkie istoty są dobre: znaczenie tego twierdzenia.** Twierdzenie, że wszystkie istoty są dobrami, jest w oczach znacznej liczby ludzi paradoksem.

1. Wszystko co jest, jest dobrem. Czy dobrym jest rak w żołądku? Czy dobrem jest kłamstwo?

Czy można utrzymywać, że rak w żołądku jest niczem, że kłamstwo jest czystą nicością?

A przecież jeżeli rak w żołądku istnieje, jeżeli kłamstwo zostaje popełnionem, a więc są rzeczywistości, które nie są dobrami, a więc nie wszystko, co istnieje, jest dobrem.

Jest to zarzut nie do odparcia.

Nikt też nie utrzymuje, że wszystko, co jest, jest dobrem pod wszystkimi względami.

Twierdzimy tylko, że każda istota tego świata posiada swą dobroć, a to przecież jest już coś innego.

---

accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud in quantum sei licet perducunt nos in aliquod bonum perfectius: et hoc modo virtutes sunt propter se appetendae.“ Ibid., ad 1.

Istota, która jest dobrą, może nie być dobrą bezwzględnie. W samej rzeczy jest w świecie i dobro i zło. Optymizm bezwzględny i pesymizm bezwzględny, są dwiema teoryami wprost sprzecznymi pomiędzy sobą; prawda jest pośrodku.

2. Gdy mówimy, że wszystkie istoty są dobre, rozumiemy przez to ich dobroć *formalną*.

Chcemy powiedzieć, że każda istota sama w sobie i dla siebie jest dobrą, *omne ens bonum sibi*.

Może być, że oprócz tego każda istota jest dobrą dla jakiejś drugiej, „*bonum alteri*,” ale dobroć ta, przypominająca celowość zewnętrzną istot, rozważanych w ich wzajemnym stosunku do siebie, nie wchodzi bezpośrednio w osnowę twierdzenia, które pragniemy tutaj ustalić.

3. Zupełne zrozumienie, zupełne udowodnienie twierdzenia są zależnymi od teleologicznego sposobu pojmowania świata. Tak wyżej powiedzieliśmy, że pojęcie dobroci może być rozumianem jedynie przy pomocy pojęcia celowości.

To też twierdzenie: wszystko, co jest, jest dobrem, nie ma tej samej rozciągłości, co i twierdzenie: „wszystko, co jest, jest prawdziwem.”

Istoty oderwane mają swą prawdę, lecz nie mają dobroci. Jedność matematyczna, liczba oderwana, nie są ani dobrem, ani złem.

Zasadą wewnętrzną, sprawiającą tę różnicę pomiędzy prawdą a dobrem, jest to, że istota, by być dobrą musi odgrywać rolę przyczyny celowej. Ażeby być przyczyną zaś, nie wystarcza być rzeczywistością możliwą, trzeba istnieć.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 21, art. 3, C.



**122. Wszystko, co istnieje, jest dobrem; dowodzenie twierdzenia.** 1) *Argument indukcyjny.* Według teleologicznego pojmowania świata, każda substancja posiada dążność naturalną, świadomą lub bezwiedną, do pewnego celu.

Przystosowanie przedmiotu do swego celu—stanowi właśnie jego dobroć.

Wszelka istota substancjalna jest więc dobra.

W samej rzeczy, w każdym przedmiocie, siły, jakimi on rozporządza, skierowanymi są zazwyczaj do jego celu i pozostawione samym sobie, zachowują one istocie jej naturę własną; gdy przeciwdziałają im jakieś wpływy zewnętrzne, pracują one pomimo to dla jej zachowania w miarę możliwości. A więc, siły istot są zazwyczaj przystosowanymi do ich celów naturalnych, t. j. przyczyniają się do nadania im lub zachowania ich dobroci.

Przypadkowo zdarza się niekiedy niewątpliwie, że działanie jakiejś siły pozostaje w niezgodzie z wymaganiami i potrzebami całości, i wtedy działanie tej siły jest dla przedmiotu, który mu podlega *złem*, zważywszy, że zło jest, według określenia, brakiem doskonałości naturalnej; o ile wszakże przedmiot istnieje, nieprzystosowanie jego siły do celu naturalnego może być zawsze tylko częściowym i przypadkowym; sama natura zaś pozostaje dobrą, a co zatem idzie, pozostaje stwierdzonym, że wszelka istota natury jest dobrą.

Rozważmy np. ustrój żyjący.

Zazwyczaj narządy są przystosowane do ustroju istoty, czynności ich do potrzeb jego utrzymania się i rozwoju. Narządy więc są dobrami, czynność

jest ich dobrą, ustrój jest przystosowanym do swego naturalnego celu—jest dobrym.

Przypuśćmy teraz, że niektóre komórki naskórkowe żołądka rozmnażają się w stosunku nadmiernym: z krzywdą tkanek narządów trawienia; odżywianie ustroju ucierpi na tem; czyż wynika stąd, że ustrój jako taki, t. j. że natura sama istoty zorganizowanej stały się złemi? Bynajmniej, ustrój będzie walczyć ze wszystkich sił swych z toczącemi go nowotworami; będzie on dążył wciąż do urzeczywistnienia swego naturalnego celu i do własnego zachowania się i nawet w razie, gdyby uległ w tej walce z trawiącym go złem, nie ucierpi na tem w niczem prawdziwość zasady, że dążność zasadnicza jego natury usposabia go do własnego zachowania i że wskutek tego, dopóki żyje, jest *dobrym*.

Niech się dzieje, co chce, — powiedzą, — rak żołądka nie jest nigdy dobrym. A zatem istnieją rzeczy, które dobrymi nie są.

W samej rzeczy, rak żołądka nie jest nigdy dobrym dla tej prostej zasady, że żołądek stanowi zawsze część ustroju żyjącego i że dla żadnego ustroju żyjącego nie może być dobrym żołądek, który nie funkcjonuje prawidłowo.

Twory rakowate wszakże, które są *złemi dla ustroju*, którego działalność zaburzają, nie mogą być nazwane złemi wtedy, gdy rozważa się je same w sobie, jak czynią to biolog lub chemik, gdy śledzi się za procesem podziału komórkowego lub reakcjami chemicznymi, których są one sprawami. Nie, same w sobie komórki są dobrymi, natura tych wytworów chemicznych jest dobrą, działanie ich sił fizyko-che-

micznych jest dobrem. Prawo nie znosi więc wyjątków: wszystko, co istnieje, jest dobrem.<sup>1)</sup>

*2-gi Argument wewnętrzny.* Każde działanie posiada przedmiot pozytywny, tj. prowadzi do wytworzenia rzeczywistości i zgodnie z naturalnym biegiem rzeczy, przyczynia się do udoskonalenia, i co za tem idzie, do dobroci przedmiotu, który jest działania tego sprawcą.

Działanie jest albo wewnętrzne, i wtedy doskonaleni ono istotę działającą; lub też jest przechodzącym, i wtedy doskonaleni jakąś inną istotę; w tym wypadku wszakże na zasadzie prawa ogólnego o działaniu i przeciwdziałaniu, sprawca staje się z kolei przedmiotem przeciwdziałania, które go doskonaleni.

W każdym razie, działanie jest pośrednio lub bezpośrednio czynnikiem naturalnym doskonałości dla swego sprawcy.

Ponieważ zaś niema istoty, która nie byłaby sprawcą działań, niema więc istoty, która nie byłaby dobrą.

Zbadajmy jeszcze raz fakty, rozejrzyjmy się w kategoriach bytu: nie znajdziemy pośród nich żadnej, która nie przyczyniałaby się do rozpowszechniania dobroci w naturze. W świecie cielesnym ilość, położenie ciał w przestrzeni, ich trwanie w czasie, ich wzajemne na siebie oddziaływania wraz z ich biernością—dopuszczają lub też sprzyjają rozwojowi ich sił; siły to przyczyniają się do udoskonalenia istot.

---

<sup>1)</sup> Cfr. S. Thomas, *De Verit.*, q. 21. a. 2, c'.

W świecie ducha myśl, miłość, wiedza, cnota są zasadami doskonałości.

W istotach złożonych część jest dobrą dla całości, całość—dobrą dla części, połączenie części jest dobrem dla części połączonych. Substancya dobrą jest dla przypadłości, przypadłości są dobrami dla substancyi.<sup>1)</sup>

Dobroć więc posiada ten sam zakres, co i byt.

*3-ci Argument.* W argumentach poprzedzających mieliśmy szczególnie na względzie przypadkowe doskonalenie się istot, które jest przeważnie zasadą formalną ich dobroci.

Niezależnie od tego istota substancjalna, nawet rozważana w samej swej substancyi tylko, jest dobrą.

W samej rzeczy, istnienie jest aktem udoskonalającym esencję, każdy akt udoskonalający jest zasadą dobroci. Wszelka istota substancjalna jest więc dobrą, choćby przez to już, że istnieje.

Ś-ty Tomasz kładzie nacisk wielokrotnie na ten argument. Rozważa on esencję już to w stanie potencjalnym — ma ona, jak mówi, pewien rodzaj skłonności do istnienia; w stanie aktualnym dąży ona do zachowania istnienia, Niema więc ani jednego przedmiotu, co do którego nie powinno się twierdzić, że jest dobrym.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Cfr. Harper, *The metaphysics of the School*, I, p. 494.

<sup>2)</sup> *Cum ratio boni in hoc consistat quod aliquod sit perfectivum alterius per modum finis; omne id quod invenitur habere rationem finis, habet et rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis: ut scilicet sit appetitum vel desideratum ab his quae*

Jeżeli wszystko, co istnieje, jest dobrem, czemuże jest zło? Jak może być jakikolwiek przedmiot złym?

**123. Zło i natura zła.** Istnieniu zła w świecie niepodobna zaprzeczać: uderza ono nas na każdym kroku, dostarczając materyi zarzutom przeciwko dobroci Opatrzności.

Jeżeli wszakże cała natura jest dobrą, jakże może istnieć zło? *Brak przystosowania* części do swej całości naturalnej, jakiejś czynności, siły, narządu do celu, całości—oto *zło*.

Zło nie jest więc istnością bezwzględną: jest ono *względne*, zasadniczo jest ono brakiem dobra,

---

fiuem nondum attingunt, aut sit dilectum, et quasi delectabile ab his quae finem participant.... Haec autem duo inveniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse quodam naturali appetitu tendunt; unde et materia appetit formam. Omnia autem quae jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, et ipsum tota virtute conservant... Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit allquod ens quod non habeat esse, ita necesse est quod omne ens sit bonum ex hoc ipso quod habet esse." *De Verit.* q. 21, art. 21, ari. 2, C.

„Omne ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnium actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni. Unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse." *Summ. theol.*, 1-a, q. 5, art. 3, C.

Można zapytywać się, czy Ś-ty Tomasz nie przesadza nieco w swem uporezywem naleganiu na tym argumencie, zważywszy, że według jego własnej nauki, udoskonalenie przypadkowe istoty jest jedyną, właściwie mówiąc, zasadą jego dobroci.

wymaganego przez normalny rozwój natury jakiejś istoty.

Filozofowie szkoły nazywają je *brakiem*,

Pojęcie *braku* „privatio“, „defectus“ zawiera w sobie pojęcie przedmiotu i oznacza dobitnie zaprzeczenie jakiejś doskonałości, właściwej z natury rzeczy temu przedmiotowi. „Privatio est negatio debiti inesse alicui subjecto.“

Zło jest więc *brakiem*.<sup>1)</sup> Jest ono, mówi Ś-ty Tomasz, nieobecnością dobra właściwego istocie: „Malum est defectus boni quod natum est et debet haberi.“ Malum est privatio ordinis ad finem debitum.<sup>2)</sup>

W konkretnem znaczeniu, zło w samej rzeczy przypuszcza istnienie rzeczywistości pozytywnej,— istnienie przedmiotu, który mu podlega; w znaczeniu formalnem wszakże zło jako takie *malitia*, jest zasadniczo *zaprzeczne* (negatywnem) lub raczej *prywatywnem*.

Kiedy mówimy np., że rak żołądka jest złem, co przez to rozumiemy?

Dla żołądka rak jest złem; żołądek i ustrój, posiadający żołądek, są przedmiotami, których istnienie jest przyjęte w pojęciu raka, jako zła.

---

<sup>1)</sup> Brak jest zaprzeczeniem, ale nie każde zaprzeczenie jest brakiem. Ten ostatni jest zaprzeczeniem rzeczywistości, czegoś, co przedmiot z natury swej posiadać powinienby. Nieobecność wzroku u minerału jest zaprzeczeniem czystem i prostem, u człowiekn jest ono brakiem.

<sup>2)</sup> *Summ. theol.*, 1-a, q. 49, art. 1, C.

Rak nie jest jakąś istotnością bezwzględnie złą: rozważane co do swego pochodzenia anatomicznego, nowotwory rakowate są przeistoczeniami naskórka, rozwijającemi się z naskórków normalnych, i można było przyrównać ich sposób tworzenia się do tworzenia się zwojów gruczołowych, jakie odbywa się zazwyczaj w ciągu rozwoju życia embryonalnego. W obydwóch wypadkach widzimy, że komórki warstwy, wytwarzającej naskórek, rozmnażają się, tworzą jądra, które zwolna wnikają w przylegającą tkankę łączną. Jeżeli zaś nowotwór rakowaty posiada charakter ontologiczny, to jedynie dlatego, że zamiast przystosować się harmonijnie do rozwoju całości, wnika on w tkanki sąsiednie i niszczy je. *Braki* w narządach i czynnościach naturalnych mniej lub więcej rozległe, wynikające z powstania nowotworu rakowatego—oto właściwe zło.

Podobnie, gdy mówimy, że kłamstwo jest złem, nie chcemy przez to powiedzieć, że myśl sprawcy kłamstwa jest złą; ani też, że mowa jego jest złą; rozumiemy przez to tylko to, że zachodzi brak zgodności pomiędzy myślą i jej sposobem wyrażenia, a następnie brak w przystosowaniu mowy do słusznych wymagań społecznego życia; na tym *braku przystosowania*, właśnie polega zło kłamstwa.

Zbadaliśmy naturę zła; jakiemiż są jego przyczyny?

**124. Przyczyny zła.** Zło, jak to wyjaśniliśmy, wymaga istnienia przyczyny *materyalnej*, lub *podmiotowej*, która jest dobrą, natury mianowicie, która na skutek zła podlega brakowi.

Zło nie ma, właściwie mówiąc, przyczyny *formalnej*: w samej rzeczy właściwością *formy* lub przyczyny *formalnej* jest nadawać przedmiotowi rzeczywiistość, na zasadzie której jest on tem, czem jest.

Zło wszakże nie jest rzeczywiistością. Sprzecznością więc byłoby przypisywać mu przyczynę formalną; „causam formalem malum non habet, sed est magis privatio formae.<sup>1)</sup>

Niema także zło przyczyny *celowej*. „Nec causam finalem habet malum, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum.“<sup>2)</sup>

Czy ma zło przyczynę sprawczą?

Oczywiście tak, inaczej bowiem jakżeby mogło powstać?

Z drugiej strony wszakże zło nie jest niczem pozytywnem. Czyż można zaś zrozumieć *sprawczość*, która nie miałaby żadnego *pozytywnego, rzeczywistego* wyrazu?

Ś-ty Augustyn woli więc mówić, że zło nie ma *causa efficiens*, ale raczej „*causa deficiens*“<sup>3)</sup>

Rozstrzygnięcie trudności sprowadza się więc tu do tego, że nic nie jest skutkiem naturalnym, bez-

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.*, 1-a. q. 49, art. 1, C.

<sup>2)</sup> Ś-ty Tomasz l. c. Ś-ty Augustyn doskonale powiada: Mali enim nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit. Ś. Aug., de Civ. Dei, XI, 9. Natura omnis, ut natura est, bona est. *Contra epist. fundament.*, c. 33.

<sup>3)</sup> Non est causa efficiens sed deficiens mali, quia malum non est effectio, sed defectio.“ De Civ. XII, 7.



pośrednim, lecz że jest raczej następstwem przypadkowym, pośredniem sprawczości.

Rozwińmy to twierdzenie.

Nie może zło posiadać przyczyny zasadniczo złej; każda przyczyna sprawcza jest sama w sobie dobrą i może wytwarzać bezpośrednio jedynie dobro: czynnik wszelki jest bowiem przyczyną o tyle tylko, o ile jest aktem. Byt zaś jest dobrym w tej samej mierze, w jakiej jest *aktem*. Przyczyna sprawcza zła musi więc być dobrą.

Jest niemożliwem skąd-inąd, aby przyczyna miała za przedmiot bezpośredni swego działania—niebyt. Z chwilą zaś, gdy przedmiotem działania jest coś istniejącego, jest on dobrym, gdyż wszystko, co istnieje jest dobrem. Przedmiotem bezpośrednim działania nie jest więc nigdy *zło*.

Zło, jako takie, nigdy nie jest pożądanem.

Chirurg, robiący operację, chce nie odcięcia członka, lecz zniszczenia zła: zniszczenie zaś to jest dobrem.

Człowiek, który dobrowolnie czyni koniec swemu życiu, nie chce zaprzestania życia dla niego samego, lecz pod władzą mniej lub więcej chorobliwego uniesienia wmawia w siebie przekonanie, że nieszczęście lub hańba, przygniatające go, są większemi, niż wszelkie zło, jakie można sobie wyobrazić: zaprzestanie więc tego najwyższego zła, wydaje mu się wtedy względnie dobrem, czyli inaczej mówiąc, mniejszem złem: i to wyobrażone, względne dobro skłania go do odebrania sobie życia.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appeti-

Jeżeli wszakże wszystkie przyczyny mogą mieć za bezpośredni i naturalny skutek swego działania jedynie dobro, to *pośrednio, przypadkowo, per accidens*, mogą one zrodzić i zło.

W jaki sposób?—W trojaki.

W działaniu przyczyny sprawczej rozróżniamy przyczynę główną lub pomocniczą, wytwarzającą działanie, i przedmiot, podlegający jej.

Otóż: a) skutek jest niedoskonały, ponieważ przyczyna jest niedoskonała, i brak ten tkwi bądź w głównej przyczynie, bądź też w pomocniczej.

b) przyczyna sprawcza jest doskonała, lecz napotyka w działaniu swem przeszkodę ze strony przedmiotu,

c) bądź też wreszcie niema braku ani w przyczynie działającej, ani w przedmiocie, ulegającym działaniu, lecz skutek działania nie może się pogodzić z doskonałością właściwą przedmiotowi, podlegającemu działaniu, i wtedy czynnik uskutecznia działanie swe jedynie, pozbawiając przedmiot tej doskonałości.

Tak np. a) chód dziecka jest wadliwy, gdyż siła mięśniowa jest niedostatecznie rozwinięta; chód kulawego jest wadliwy, gdyż jego narządy ruchu są niezupełne.

---

bilis; quod malum quidem aufertur per non esse; ablatio vero mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quoddam esse. Illud igitur, quod per se est appetibile, est esse; non esse vero, per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.“ *Summ. theol.*, 1-a, q. 5, a. 2, ad. 3.

b) oto utalentowany artysta, dlóto jego jest doskonałe, ale w drzewie, nad którym pracuje, jest sęk; posąg będzie chybionym.

c) Wytworzenie zła nie zawsze wszakże spowodowane jest przez niedoskonałość, czy to sprawcy działania, czy to jego przedmiotu, czy też wreszcie obydwóch naraz.

W samej rzeczy istoty tego świata posiadają zawsze doskonałość tylko ograniczoną: forma gatunkowa określa ich doskonałość zasadniczą: warunki mniej lub więcej liczne i powikłane dołączają doskonałości drugorzędne do ich doskonałości ustrojowej. Jest zaś w naturalnym porządku rzeczy, że wytwarzanie w jakimś przedmiocie formy nowej wyklucza jego doskonałość uprzednią. Szkoła posiadała przysłowie, uświęcone przez powszechne użycie dla wyrażenia tego prawa przyrody. *Generatio unius est corruptio alterius.* Wynika stąd, że wytworzenie doskonałe skutku dobrego pociąga za sobą wykluczenie jakiejś uprzednio istniejącej doskonałości.

Wykluczenie jakiejś formy uprzednio istniejącej jest złem dla przedmiotu, którego dotyczy; a ponieważ wytworzenie nowej formy czyni to wykluczenie koniecznym, przyczyna sprawcza wyraża więc wyższość swą przez samą siłę, z jaką wykluczenia tego dokonywa.

Widzimy więc, że przyczyna sprawcza zła nie jest koniecznie złą: Bóg sam nawet może być, we wskazanem tutaj znaczeniu i pod wyłuszczone mi zastrzeżeniami, sprawcą zła fizycznego w świecie.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Causam per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens. Ad cuius evidentiam sciendum est.

Manichejczycy błędzili co do natury zła: uważali je oni za istność złą bezwzględnie i wyprowadzali źródła jej z pierwszej zasady, która z kolei rzeczy musiała być także złą, w przeciwstawieniu do Boga, nieskończenie dobrego.

---

quod aliter causatur malum in actione et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua causatur quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis; quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae... Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est, vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere.

„Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.“  
*Summ. theol.*, 1-a, q. 49, art. 1, C.

„Id quod est per se intentum ab agente est quod aliquod bonum efficiatur; unde bonum per se causam habet, sed defectus incidit praeter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali... Aut ex parte materiae recipientis actionem, quae indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in partibus monstruosis, et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti, ut patet in claudicatione quia

**125. Błąd manichejczyków. Jego pochodzenie.** Błędne tłumaczenie natury zła i jego pochodzenia w świecie doprowadziło Manichejczyków do wniosku, że na początku rzeczy muszą być dwie zasady najwyższe: jedna dobra i druga zła.

Oto treść ich nauki; jakimże było ich rozumowanie?

Przyczyna dobra nie może wytwarzać złych skutków; jest więc niemożliwym, aby Bóg, który jest dobrym, był sprawcą zła.

Jest rzeczą niewątpliwą atoli, że zło w świecie istnieje.

Muszą więc być i przyczyny złe.

I zarówno, jak przyczyny, od których pochodzi dobro, wymagają przyjęcia jakiejś zasady, koniecznej i bezwzględnie dobrej, tak i przyczyny złe są zasadniczo podporządkowanymi drugiej zasadzie koniecznej, wewnętrznie i bezwzględnie złej.

Z działania tych dwóch zasad powstał świat, mieszanina złego i dobrego, światła i mroku, ładu i chaosu.<sup>1)</sup>

**126. Zwalczenie błędu manichejczyków.** Manicheizm wychodzi z mylnego założenia i doprowadza do wniosków wewnętrznie sprzecznych ze sobą.

1. *Manicheizm wychodzi z mylnego założenia.* Zło nie jest rzeczywistością pozytywną, która wyma-

---

a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatē cruris.“ *In 2 Sent.*, dist. 34, a. 3, C.

<sup>1)</sup> Por. Ś-ty Augustyn, *Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti*, cc.3 et seqq.

gałaby, tak jak dobro, bezpośrednio przyczyny sprawczej. Wszelkie działanie sprawia skutek, który sam w sobie jest dobrym i może być złym jedynie w stosunku do specjalnych wymagań przedmiotu, którego dotyczy. Tak w rozpatrzonym przez nas przykładzie nowotworów rakowatych, dobrych, jako wytwory komórkowe, ale złych dla ustroju, w którym niszczą normalne tkanki; jest to wszakże w stosunku do nowotworów tych przypadek tylko.

Przyczyna dobra tłumaczy więc w sposób zupełnie wystarczający, przez wyniki pośrednie i przypadkowe jej działania, obecność zła w świecie; błędem jest mniemanie, że koniecznym jest, dla zdania sobie sprawy ze zła, wskazywać dla każdego złego skutku przyczynę bezpośrednią—pozytywnie złą, i utrzymywać, że ponad przypadkowemi przyczynami zła istnieje zasada, która jest złem bezwzględem. Dwa te wnioski manicheizmu sprzecznemi są nawet między sobą.

2. *Dwa wnioski manicheizmu zawierają same w sobie sprzeczność.* W samej rzeczy: a) Gdyby, co jest niemożliwym, złe wewnątrznie przyczyny sprawcze istniały, nie mogłyby one działać, nie sprawiając czegoś pozytywnego: działania bez wyniku pozytywnego nie podobna zrozumieć.

Wynik, sprawiany przez to działanie, byłby dobrym już przez to samo, że byłby pozytywnym.

Więc sformułowane przyczyny sprawcze zła, które miały być bezwzględnie złemi, wytworzyłyby coś dobrego, nie byłyby więc bezwzględnie złemi.

b) Zasada najwyższa, która byłaby tylko złem i niczem pozatem, zawiera w samym pojęciu swem sprzeczność.

W samej rzeczy wykazaliśmy już powyżej, że zło, rozpatrywane w swej rzeczywistości konkretnej, wymaga przyjęcia przedmiotu (przyczyny materialnej), który zostaje właśnie przez nie pozbawionym doskonałości przyrodzonej.

Otóż na zasadzie samego swego istnienia, na zasadzie samej swej natury każda istota jest dobrą.

Niemożliwem więc jest istnienie istoty, która byłaby złem bezwzględem.

Jak i w jakim znaczeniu *Bóg* jest sprawcą zła fizycznego? Jak i dlaczego dopuszcza on zło moralne? Nie możemy tu rozwiązywać tych zagadnień, należą one do Teodycei i nauki o moralności.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Wystarczy nam to, gdy sformułujemy zasady, za pomocą których dają się one rozstrzygnąć, idąc w tem za doktorem z Hipona.

1-o Nie nie staje na przeszkodzie uznaniu tego, że *Bóg* jest sprawcą zła fizycznego: gdyż to, co jest złem fizycznym dla pewnej natury poszczególnej, nie jest złem dla całości wszechświata; przeciwnie, cierpienia fizyczne przyczyniają się do ogólnego ładu.

Zamiary *Opatrzności* zaś dotyczą przedewszystkiem tego ostatniego.

To więc, co we względem znaczeniu nazywamy „złem fizycznym“, jest właściwie mówiąc, dobrem i może być przedmiotem woli Bożej.

„*Universa valde bona sunt, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur bonis.*“ *Ś. Aug., Euchiridion, ec. 10 et 11.*

Cur ergo, inquis, quod naturae Deus dedit, tollit corruptio? Non tollit nisi ubi permittit Deus: ibi autem permitti, ubi id ordinatissimum et justissimum iudica pro rerum gra-

### III.

#### *Roztrząśnięcie kilku zagadnień uzupełniających.*

**127. Dobro rozważane jako ideał.** Na stronicach poprzedzających rozważaliśmy dobro, jako cel, przedmiot dążności naturalnej istot.

Można rozpatrywać je z innego jeszcze punktu widzenia, jako przyczynę *idealną* i *wzorodawczą*.

---

dibus et meritis animarum... Si pulchritudinis harum rerum infirmarum ordinem et modos posset capere sensus noster atque memoria, ita nobis placeret, ut defectus quibus distinguitur nec corruptiones vocare auderemus (Św. Aug. *Contra Epistol. fund.*, 41).

2-o Jedyłą przyczyną zła moralnego jest słabość wolnej woli człowieka. Bóg za nie ani wprost, ani ubocznie nie jest odpowiedzialny. Nie jest odpowiedzialny wprost, bo nietylko go nie chce, lecz zabrania. Nie jest odpowiedzialny ubocznie, bo w tem tkwi Jego mądrość, że je dopuszcza: wolna wola, wraz z nadużyciem, jakie wywołuje, jest lepsza, niż bezwzględne panowanie fałtałości.

„Omnia Deus et bona fecit et bene ordinavit; peccatum autem non fecit: et hoc est solum quod dicitur malum, voluntarium nostrum peccatum. Est et aliud genus mali, quod est poena peccati. Cum ergo duo sint genera malorum, peccatum et poena peccati, peccatum ad Deum non pertinet, poena peccati ad vindicem pertinet. Etenim ut bonus est Deus, qui omnia constituit, sic justus est ut vindicet in peccatum. Cum ergo omnia optime sint ordinata, quae videntur nobis nunc adversa esse, merito contigit hominis lapsi, qui legem Dei servare noluit. Animae enim rationali, quae est in homine, dedit Deus liberum arbitrium. Sic enim posset, habere meritum, si voluntate, non necessitate, boni essemus. Cum ergo oporteat non necessitate sed voluntate bonum esse, oportebat ut



Sądzimy o względnej dobroci naturalnej rzeczy, według pewnego ideału, który tworzymy sobie z ich dobroci bezwzględnej. Sądzimy o dobroci zegarka, rzemieślnika, żołnierza, według stopnia zgodności zegarka, rzemieślnika, żołnierza z ideą—typem zegarka doskonałego, doskonałego rzemieślnika lub żołnierza.

Czem jest ten ideał dobroci? Skąd on pochodzi?

Tworzymy go sami: pochodzi zaś z doświadczenia. Wiedząc, że zegarek jest przeznaczonym do wskazywania czasu, rzemieślnik do wykonywania swego rzemiosła, żołnierz do orężnej obrony ojczyzny, tworzymy sobie ideę oderwaną warunków, jakie powinien łączyć w sobie zegarek, by odpowiadać swemu przeznaczeniu, rzemieślnik, by być zręcznym w swoim fachu, żołnierz, by być zdolnym do spełniania powinności wojskowych. Zbiorowość tych warunków tworzy typ dobrego zegarka, dobrego rzemieślnika, dobrego żołnierza. Przedmiot zostaje uznany za dobry, gdy łączy w sobie cechy zawarte w typie; nie jest bezwzględnie dobrym, gdy brakuje mu jednej lub kilku z tych cech; przeciwnie, staje się on złym, w miarę jak mu ich brak.

---

Deus animae daret liberum arbitrium.“ (Aug. *Acta contra Fortunatum manichaeum. Disputatio primae diei* n. 15). „Ad providentiam Dei pertinuit ut ex libero arbitrio venientia mala voluntatis permetteret. Tanta quippe est omnipotentia ejus voluntatis, ut etiam de malis possit facere bona, sive ignoscendo, sive sanando, sive ad utilitatem piorum coaptando atque vertendo, sive etiam justissime vindicando“ (S. Aug. *De continentia*, c. 6, n. 15).

Łatwo spostrzedz, że ten sposób rozważania dobroci istot stosownie do stopnia ich zgodności z pewnym przyjętym ideałem nie różni się *zasadniczo* od tego sądzenia ich według stopnia ich przystosowania do celu.

W samej rzeczy, rzecz jakaś zostaje uznana za dobrą, doskonałą, gdy jest całkowicie tem, czem być powinna, gdy ma wszystko, co mieć powinna, aby zupełnie i dokładnie odpowiadać typowi idealnemu, jaki sobie o niej tworzymy.

Jest ona wszystkim, czem być powinna, ma wszystko, co mieć powinna, by odpowiadać zupełnie idei—typowi, jaki sobie o niej tworzymy, wtedy, gdy jest zupełnie przystosowaną do swego celu.

### **128. Dobroć Boża i dobroć istot stworzonych.**

Każda istota ma swoją własną dobroć, która jej przynależy wewnątrznie, formalnie. Istnieje wszakże dobro bezwzględne, do którego prowadzić winny ostatecznie, w sposób ukryty lub jawny, wszystkie dążności naturalne istot. To dobro bezwzględne świadomość moralna ludzkości nazywa Bogiem.

W samej rzeczy, dobro jest tem, co wprawia w ruch dążności naturalne istot. Dobro to jest dobrem bezwzględnem, t. j. dobrem, które nie jest podporządkowane żadnemu innemu, lub też dobrem względnem. Jeżeli jest to—dobro bezwzględne, najwyższe, twierdzenie nasze zostaje dowiedzionem od razu. Jeżeli jest to dobro względne, to ma ono ten charakter jedynie na mocy stosunku swego z dobrem bezwzględnem; ostatecznie więc, zawsze to ostatnie jest zasadą wszystkiego, co jest dobrem, w każdym dobrze ogra-

niczonem, i co za tem idzie, ono to w sposób jawny lub ukryty j-st przedmiotem dążności naturalnej istot.

Każda istota więc ma swą dobroć własną, na zasadzie której poczytujemy ją za wewnętrznie dobrą; każda istota wszakże ma zaś także drogą upodobnienia niedoskonałego i odległego udział w dobroci Bożej, i w tem znaczeniu możemy ją nazywać, posługując się znaczeniem *zewnątrznem*, *dobrą* — dobrocią Bożą.

Bóg jest, co więcej — przyczyną idealną, najwyższą wszelkiego dobra stworzonego. Wiemy w samej rzeczy, że Stwórca w mądrości swej wycisnął na wszystkich dziełach podobieństwo, odległe niewątpliwie, lecz rzeczywiste, do swej dobroci nieskończonej.

Ś-ty Tomasz, oddzielając w idealizmie platonowskim prawdę od fałszu; pisze:

Plato opinabatur bonum esse separatum praeter bona particularia, et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam, cuius participatione omnia bona dicerentur... Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatate. Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest.

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter.

liter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.<sup>1)</sup>

Z zastrzeżeniami, o jakich wzmiankuje tu Ś-ty Tomasz, możemy zamknąć te badania nasze słowami Ś-ego Augustyna: „Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed *bonum omnis boni*.”<sup>2)</sup>

## § 6.

*Zestawienie bytu z jego własnościami transcendentalnymi.*

**129. Rozróżnianie bytu od jego własności transcendentalnych.** Byt nie może być porównywanym z rodzajem, zauważa Ś-ty Tomasz. W rzeczy samej, rodzaj jest wspólnym pewnej liczbie gatunków, zawierających w sobie oprócz cech rodzajowych inne jeszcze.

Otóż poza bytem niema nic, coby było czemś innym, niż byt: wszelka cecha wyróżniająca byłaby bowiem oczywiście bytem.

Byt więc nie jest rodzajem, i co za tem idzie, własności transcendentalne bytu nie mogą być przyrównywanymi do gatunków, podporządkowanych bytowi, jako rodzajowi.

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 21, art. 4.

<sup>2)</sup> *De Trinit.*, VIII, 3.

Nie mogą one także być przyrównywane do przypadłości realnie odrębnych od ich substancji, gdyż przypadłości są bytami, jak i substancja jest bytem.

Własności transcendentalne posiadają więc tę samą zawartość realną, jaką ma byt, którego są własnościami.

Wreszcie nie można ich upodabniać z kategoriami, które są jakby wieloma dziedzinami, których zbiorowość tworzy zakres bytu: w samej rzeczy wszystkie własności transcendentalne posiadają ten sam zakres, co i byt.

Czem są więc te własności transcendentalne w porównaniu z bytem? Posiadają tę samą zawartość i ten sam zakres co i byt: każda z nich wszakże uwydatnia pewną odrębną stronę bytu: „Dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur... ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens.”<sup>1)</sup>

Pomiędzy bytem a jego własnościami transcendentalnymi niema więc odrębności realnej, lecz tylko odrębność logiczna; nie jest ona jednak czysto logiczną, jest wirtualną, choć niezupełną w wyjaśnionem wyżej znaczeniu. (17)

**130. Trzy są własności transcendentalne i trzy tylko.** Jeżeli własności transcendentalne nie dodają bytowi żadnych pozytywnych określeń, jakże mogą one odnosić się do niego? W dwojaki sposób: naprzód

---

<sup>1)</sup> *De Verit.*, q. 1, a. 1, C.

w jego istności *bezwzględnej* mogą one dotknąć go zaprzeczeniem; następnie, pozostawiając go nietkniętym w jego istności *bezwzględnej*—mogą one narzucić mu *stosunek*. Napróżno szukalibyśmy trzeciego sposobu do modyfikowania bytu, bez przydawania mu czegokolwiek.

Dotknięcie *zaprzeczeniem* wyraża się w jedności bytu; jedność jest zaprzeczeniem wewnętrznego podziału w bycie.

Narzucenie *stosunku* wyraża się w *prawdziwości* i *dobroci* bytu.

Z jednej strony wszakże stosunek wymaga dwóch przedmiotów *współwzględnych*, a z drugiej byt rozciąga się na wszystko. Co za tem idzie, przedmiot *współodpowiedni* bytowi, musi także rozciągać się na wszystko.

Pominąwszy Boga, którego istnienia nie mamy tu jeszcze prawa wymagać, co rozciąga się na wszystko? Umysł ludzki, zdolny wszystko poznać, wola ludzka, zdolna wszystko mieć za przedmiot.

Byt w stosunku *zgodności* z pojęciem umysłu, które przedstawia go takim, jakim jest—jest *prawdziwym*, w stosunku *odpowiedniości* do pragnienia woli jest *dobrym*.

Są więc trzy własności *transcendentalne* bytu, i tylko trzy.

Gdy się rozważa własności bytu z *powszechnego* syntetycznego punktu widzenia,—dochodzi się do tego samego wniosku.

W rzeczy samej, wszystkie istoty mogą mieć z *Przyczyną Ostateczną* trzy, i tylko trzy rodzaje *stosunków*.

*Pierwszy* polega na ich stosunku do pierwszej przyczyny *sprawczej*, od której mają one lub mogą mieć swe istnienie; co sprawia też, że nazywa się je *istotami* lub *rzeczami*: jest to ich stosunek pierwszy i podstawowy.

*Drugi* wiąże je w przyczynę wzorodawczą najwyższą, według której wszystko jest urzeczywistnione lub możliwe do urzeczywistnienia: ten stosunek jest *prawdziwością*.

Trzeci stosunek transcendentálny wiąże istoty z ich ostatecznym *celem*: jest to ich *dobroć*.<sup>1)</sup>

**131. Porządek następczości własności transcendentálnych.** Dobroć jest późniejszą, niż prawda. Stosunek prawdziwości wymaga istnienia w umyśle typu specyficznego, ale stosunek dobroci wymaga więcej. W samej rzeczy stosunek dobroci jest podporządkowany rzeczywistemu oddziaływaniu dobrego przedmiotu na wolę: otóż przyczyna tego oddziaływania nie może być prostą esencją gatunkową, musi to być rzecz istniejąca. Dobroć więc zawiera o jeden pierwiastek więcej, niż prawda, i wskutek tego jest od niej naturalnie późniejszą.

Z kolei rzeczy prawda jest późniejszą niż jedność.

W samej rzeczy, prawda wymaga pojęcia myślowego; otóż wszelki przedmiot takiego pojęcia jest jednym, „*unumquodque intelligibile est in quantum est unum*“, prawda więc jest późniejsza niż jedność.

---

<sup>1)</sup> Por. Lessius. *de Perfect. divinis*, lib. 6, c. 4, n-o 33.

Wynika stąd, że porządek naturalny właściwości transcendentalnych jest następujący: byt jest *jeden prawdziwy, dobry*.<sup>1)</sup>

## § 7.

### *Pierwsze zasady.*

**132. Pojęcie pierwszych zasad.** Gdy umysł porównywa byt i przedmiot innych pojęć transcendentalnych: coś, jedność, prawda, dobro, to spostrzeżga natychmiast, że byt jest czemś, że jest jednym, że jest prawdziwym, że jest dobrym.

Gdy ujmuje on jednocześnie byt i to, co nim nie jest, widzi natychmiast, że byt jest przeciwstawnym niebytowi i wyklucza go.

Te stosunki przedmiotowe, których konieczność narzuca się bezpośrednio, z chwilą, gdy przedmioty

---

<sup>1)</sup> Considerando verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem. cum sit perfectivum alicujus secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re; et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quadammodo per additionem ad illa, et sic bonum praesupponit verum. Verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur: quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum. *De Verit.*, q. 21, art. 3, C.



ich są obecnymi w umyśle, niezależnie od tego, z jakiej rzeczywistości przedmioty te zostały wytworzone przez abstrakcję, są *pierwszemi zasadami*.

Rozważane przedmiotowo, zasady te są *metafizycznymi*: przedmiot, na którym opierają się one—byt, nie ma w rzeczy samej ani cech zmysłowych, ani ilości; abstrakcja myślowa ogołociła go jak z jednych, tak i z drugiej.

Wyrażenie myślowe tych stosunków metafizycznych daje nam *pierwsze zasady logiczne*.

Wraz z Arystotelesem można sprowadzić do liczby trzech, cechy charakterystyczne pierwszej zasady.

1-o Stosunek, który zawiera ona, *narzuca się* z oczywistością *wszystkim*, i nieukowi równie dobrze, jak uczonemu, człowiekowi złej i dobrej wiary; z chwilą, gdy posiadamy jego przedmioty, jest fizycznym niepodobieństwem nie dostrzedz go lub zapoznać. Można zaprzeczać prawdzie tych zasad w słowach, nikt nie zaprzeczał jej szczerze w głębi myśli.

2. *Nie jest ona uwarunkowana przez żadne przypuszczenia poszczególne*: gdy tylko myśl jest rozbudowana, zajęta jakimkolwiek przedmiotem, pierwszym owocem jej abstrakcyjnej pracy będą zawsze byt, nie-byt, przedmiot—pojęć transcendentálnych; pierwsze zasady nie zależą od żadnej rzeczywistości określonej: powstać one mogą bez różnicy z powodu każdego przedmiotu myśli.

3. Wreszcie pierwsze zasady są *bezpośrednimi*: nie potrzeba ani niczyjej pomocy, ani własnej pracy analitycznej dla ich zrozumienia: potrzeba tylko

zestawienia w myśli dwóch przedmiotów, aby ujawnić całkowitą ich prawdę i konieczność.<sup>1)</sup>

Ważną jest rzeczą nie mieszać tych pierwszych zasad z *zasadami nauk poszczególnych*.<sup>2)</sup> Te ostatnie są pierwsze tylko w pewnym, ograniczonym zakresie wiedzy i wyprowadzone zostały przez analizę przedmiotu mniej lub więcej określonego, którym zajmuje się specjalnie dana nauka poszczególna; nie są bezwzględnie niezaprzeczalnemi, i w samej rzeczy każda z nich była nieraz zaprzeczana. Wątpliwość, powstająca z ich powodu, może i powinna być rozstrzygnięta przez odwołanie się do pierwszych zasad, tak że te ostatnie są zarazem najwyższym prawidłem kierowniczym i ostatnią ucieczką wiedzy.

Rozróżniają zazwyczaj trzy takie pierwsze zasady.

**133. Trzy pierwsze zasady.** 1-o Wyrażenia „byt jest czemś“, „byt jest jeden“, „byt jest prawdziwy“, „byt jest dobry“, posiadają podmiot i orzeczenie materialnie jednoznaczne: przedmiot ich jest więc w istocie rzeczy jeden tylko stosunek tożsamości.

W samej rzeczy, wiedzieliśmy uprzednio, że przedmiot pojęć rzeczy, jedności, prawdy i dobroci nie dodaje bytowi żadnej rzeczywistości: jest to zawsze jeden i ten sam byt, rozważany przez myśl z różnych stron tylko.

Stąd wynika, że cztery zasady, wygłoszone przed chwilą, mają rzeczywiście jeden ten sam podmiot

---

<sup>1)</sup> Por. Św. Tomasza, *Comm. in X Metaph.* lib. IV, lect. 6.

<sup>2)</sup> Mercier, *Logika*.

i orzeczenie: tłumaczą one, każda na swój sposób, ten stosunek tożsamości. Byt jest tem, czem jest; to, co jest, jest? — *zasada tożsamości*..

Pojmujemy na podstawie tych wyjaśnień, że zasada tożsamości nie jest tautologią. W samej rzeczy jeżeli jest prawdą, że w każdej z tych formuł, wygłoszonych tutaj, podmiot i orzeczenie są rzeczywiście jedne i te same, to pomimo to różnią się one pomiędzy sobą logicznie.

W wyrażeniu: „byt jest rzeczą—*ens est res*“ podmiot wyraża rzeczywistość wraz z istnieniem, jakie posiada ona; orzeczenie wyraża jedynie rzeczywistość tego podmiotu, nie wykluczając wszakże jego istnienia: dwa terminy są merytorycznie jednoznaczne, formalnie wszakże różnią się pomiędzy sobą.

„Byt jest jeden“ — orzeczenie *jeden* jest w rzeczywistości bytem, wyrażonym przez podmiot, ale przedstawia ten byt myśli z punktu widzenia jego niepodzielności: tożsamość realna, ale różność logiczna dwóch terminów; a więc niema tautologii.

„Byt jest prawdziwy“. Prawdziwy oznacza byt, rozważany w jego zgodności z jego typem oderwanym. Orzeczenie i podmiot są dwoma przedmiotowymi przedstawieniami jednego i tego samego typu, z których jedno dostarczone jest przez postrzeganie obecne, a drugie wypracowane poprzednio, ale ukazujące się teraz myśli: pomiędzy obydwojma zachodzi tożsamość realna, ale nie tożsamość logiczna; a więc niema tautologii.

„Byt jest dobry:“ W tem ostatniem wyrażeniu orzeczenie dobry jest znowu bytem, ale rozważanym, jako przedmiot woli, i tu dwa terminy nie różnią się w swej zawartości realnej, lecz tylko w sposobie wyra-

zania jej; zasada jest formułą tożsamości, ale nie tautologią.

Zasada matematyczna: „Całość jest tem samym, co jej części złożone“ jest zastosowaniem bezpośredniem zasady tożsamości.

Arystoteles streścił zasadę tożsamości w następujących wyrazach: Δεῖ πᾶν τὸ ἀληθές αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη. „Oportet omne verum sibi ipso omnino consentiens esse.<sup>1)</sup>

Zestawienie bytu i niebytu daje początek zasadzie *przeciwieństwa*. *Niemożliwem jest, aby to, co jest nie istniało, a to, co nie jest, istniało.*

Lub też według wyrażenia Arystotelesa: Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ. „Impossible est idem eidem et secundum idem simul inesse et non inesse.“ *Niemożliwem jest, aby jeden i ten sam przedmiot, rozważany pod jednym i tym samym względem, posiadał i nie posiadał jednocześnie istnienia.* Stąd zasada logiczna: *Nie można potwierdzać i zaprzeczać jednocześnie jednego i tego samego podmiotu, jednego i tego samego orzeczenia, lub nie można przypisywać podmiotowi atrybutów, z których jeden jest zaprzeczeniem drugiego.<sup>2)</sup>*

3. Bezpośredniość stosunku sprzeczności pozwala dostrzedz natychmiast, że pomiędzy bytem a niebytem nic pośredniego być nie może. Formuła tego twierdzenia nazywa się ogólnie *zasadą wykluczonego trzeciego*.

Arystoteles wyraża tę zasadę w następujący sposób: Ἀντιφάσεως μὲν μηδὲν ἐστὶ μεταξύ, τῶν δὲ

---

1) *Analyt. pr.*, I, 52.

1) *Metaph. IX*, 4 Por. *Logique*, n. 66.

ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μὲν οὐ ταυτὸν ἀντίφασις καὶ τὰναντία  
δῆλον.

Contradictionis nihil intermedium est, admittunt autem contraria: unde patet contradictionem et contraria idem non esse.“ *Pomiędzy dwoma wprost sprzeczności ze sobą niema nic pośredniego, skąd wynika, że sprzeczność i przeciwstawność przeciwnych nie jest jedną i tą samą rzeczą.*<sup>1)</sup>

Także są trzy zasady, które przyjęto nazywać zasadami pierwszymi.

Podkreślimy jeszcze raz bezwzględne znaczenie zasady sprzeczności.

**134. Zasada sprzeczności w oderwaniu od czasu.** Bardzo często autorowie wyrażają zasadę sprzeczności w ten sposób: Jedna i ta sama rzecz nie może w jednym i tym samym czasie *być* i nie *być*. Wyobrażają sobie, że są w ten sposób wiernymi tłumaczami tekstu Arystotelesowskiego, z którym wyraz *ἀμα* oddają przez *jednocześnie, w tej samej chwili*.

W rzeczy samej, wydaje się na pierwszy rzut oka, iż przysłówki czasu jest niezbędnym dla prawdziwości zasady; czyż nie jest prawdą, że w różnych momentach czasu jedno i to samo ciało może być i gorącym i chłodnym, jeden i ten sam organizm—żywym i martwym, jeden i ten sam człowiek cnotliwym i występny?

A pomimo to, okoliczność czasu nie wchodzi w ścisłą i dokładną formułę zasady sprzeczności.

Jeden i ten sam podmiot nie znosi sprzecznych pomiędzy sobą orzeczeń: oto wszystko.

<sup>2)</sup> Metaph. III, 3.

Rzecz oczywista, że ani w jednym momencie czasu, ani w momentach czasu różnych, jeden i ten sam podmiot nie może otrzymywać sprzecznych pomiędzy sobą orzeczeń.

W jaki sposób zresztą zasada mogłaby mieć *doniosłość transcendentálną*, t. j. w jaki sposób mogłaby przekraczać w zakresie swym wszystkie kategorie, gdyby była podporządkowaną kategorią czasu?

Ażeby zobaczyć, jak utrzymuje się zasada niezależnie od wszelkich warunków co do czasu, jest rzeczą zasadniczą podkreślić w formule wyrazy: *ten sam* podmiot; Arystoteles posuwa ostrożność swą aż do powiedzenia: *ten sam podmiot, rozważany pod tym samym względem*: τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Podmiot, rozważany *formalnie jako ten sam*, nie może posiadać i nie *posiadać* zarazem jednej i tej samej cechy. Byłoby niedorzecznością przypisywać mu orzeczenia, sprzeczne pomiędzy sobą.

Prawdziwość zasady, w ten sposób rozumianej, nie może podlegać wątpliwości. Z dwóch rzeczy jedna, oczywiście: albo orzeczenia, przypisywane podmiotowi, wyrażają jego esencjonalne własności, lub też odpowiadają mu tylko w sposób *przypadkowy*.

Otóż stosunki *esencjonalne* są *wieczne*, t. j. niezależne od wszelkich okoliczności czasowych; jest to jedna z ich cech charakterystycznych i wyróżniających. „Universalια sunt aeterna, in quantum abstrahunt ab omni tempore.“

Wyraz więc stosunku esencjonalnego jest niezależnym od okoliczności czasu.

Nawet gdy orzeczenie posiada z podmiotem związek *przypadkowy* *tylko*, wyraz zasady

sprzeczności nie jest uwarunkowanym przez czas. Jest prawdziwym, np. koniecznie, wiecznie prawdziwym, że jeden i ten sam podmiot, rozważany, jako formalnie jeden i ten sam, nie może być gorącym i nie gorącym, martwym i żyjącym, cnotliwym i występny.

Bezwątpienia, przedmiot, poddany różnym wpływom, czyli *formalnie* różny, będzie gorącym i chłodnym, żywym i martwym, cnotliwym i występny, stosownie do różnaitości wpływów, jakim podlega, a więc stosownie do momentu czasu, w którym wpływy te nań działają. Ale, gdy przypuścimy, że w różnych momentach czasu dany przedmiot będzie *formalnie* jednym i tym samym, stanie się niemożliwym przypisywać mu w tych różnych momentach posiadanie i brak jednego i tego samego orzeczenia.

W żadnym więc wypadku okoliczność czasu nie jest zasadniczym pierwiastkiem formuły zasady sprzeczności. Wyraz Arystotelesa *ἄμα* oznacza *zarazem, razem*, a nie *jednocześnie*.

**135. Bezwzględne pierwszeństwo zasady sprzeczności.** Zasady sformułowane powyżej są w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu *pierwszemi* zasadami. Pomimo to, z kryteryologicznego punktu widzenia należy powiedzieć wraz z Arystotelesem, że zasada sprzeczności jest najpewniejszą ze wszystkich i kamieniem probierczym do wypróbowania pewności innych.

„Zasada ta jest najpewniejszą ze wszystkich, pisze filozof; *αὐτή δὲ πασῶν βεβαιότατη τῶν ἀρχῶν*. Jest niemożliwą dla nikogo rzeczą powiedzieć, że jedna i ta sama rzecz jest i nie jest, *ἀδύνατον γὰρ ὄντινόςιν ταῦτόν*

ὀπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι.“ To też uważa on zasadę tę za najwyższą normę wszystkich twierdzeń, wymagających dowodu. *Natura tworzy ją samorzutnie, i jest ona zasadą wszystkich innych pewników. Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνόντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων.*<sup>1)</sup>

S-ty Tomasz z Akwinu pisze zaś:

„Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur.“<sup>2)</sup>

Nie chcemy posuwać się dalej na tym gruncie: zagadnienie podporządkowania wszystkich zasad zasadzie sprzeczności należy do *kryteriologii specjalnej*.

---

<sup>1)</sup> *Metaph.*, III, 3.

<sup>2)</sup> *Summ. theol.*, 1. 2. q. 94, art. 2.



## Część trzecia.

### ISTOTY, CZYLI GŁÓWNE PODZIAŁY BYTU.

---

**136. Słowo przedwstępne.** W pierwszej części tego dzieła wyliczyliśmy różne sposoby pojmowania bytu. Teraz jest stosowna chwila do zestawienia ich. To porównawcze badanie będzie przedmiotem *Trzeciej części*.

Szczególniej gorliwie zajmiemy się w niej zestawieniem:

bytu substancjalnego i bytu przypadkowego;  
bytu urzeczywistnionego i bytu możliwego;  
bytu koniecznego, nieskończonego i bytu przynależnego, ograniczonego.

Będzie to stanowiło przedmiot rozdziałów, zatytułowanych w sposób następujący:

*Rozdział I:* Substancja i przypadłość.

*Rozdział II:* Możliwość i aktualizacja.

*Rozdział III.* Byty przypadkowe, ograniczone i Byt konieczny, nieskończony.

*Rozdział IV* zostanie poświęconym pewnym rozważaniom uzupełniającym.

*Rozdział I* zostanie rozdzielony na *cztery paragrafy*, których przedmiotami będą:

§ 1. Substancya.

§ 2. Przypadłość.

§ 3. Natura różnicy pomiędzy substancją a przypadłościami.

§ 4. Przypadłości.

---

## ROZDZIAŁ I.

### Substancja i przypadłości.

#### § 1.

#### *Substancja.*

**137. Substancja i przypadłości. Rzut oka ogólny.** „Zapytują się słusznie—powiada Arystoteles, czy każdy z tych wyrazów: *ić, być zdrowym, siadać*, powinien nazywać się bytem, czy też niebytem. Można nawet skłaniać się do powątpiewania o tem, gdyż żadna z tych czynności nie *istnieje sama przez się*, (*καθ' αὐτὸ πεφουκόξ*), żadna z nich nie daje się oddzielić od *substancji*: raczej to *temu*, kto idzie, *temu*, kto jest zdrów, *temu*, kto siedzi, przypisujemy miano bytu. To, co jest bytem w *pierwszem znaczeniu wyrazu*, co nie jest ten lub ów byt, ale *wprost, bezwzględnie byt*, jest to *substancja*.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Mesaph.* VI, 1. „ὄστε τὸ πρότως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἴη.“ Illud proprie dicitur esse quod ipsum ha-

Oczywiście, pomiędzy rzeczywistościami, którym przypisujemy transcendentalne pojęcie bytu, niektóre istnieją tylko w zależności od innej przyjętej rzeczywistości, jak np. *chodzić, siadać, czuć, myśleć, chcieć*, i o nich właśnie wzmiankował Arystoteles w przytoczonym przed chwilą tekście: rzeczywistość tych różnych czynności istnieje i może być rozumiana jedynie w zależności od pewnej istoty przyjętej; nieuchronnie przypisujemy ją jakiejś rzeczy lub osobie, która idzie, siada, czuje, myśli, chce. Tembardziej stosuje się to do pewnych sposobów bycia, takich jak długość, szerokość, forma prostokątna lub kulista ciała rozciągniętego; są one możliwymi do urzeczywistnienia i zrozumienia jedynie w zależności od czegoś, co jest długiem, szerokiem, ma prostokątną, lub zaokrągloną formę.

Byty, które istnieją i mogą być pojmowanymi jedynie w zależności od jakiegoś przyjętego bytu, nazywamy *przypadłościami*. Byt, który musi być przyjętym dla zrozumienia przypadłości, nazywamy *podmiotem* (*ὑποκείμενον*, subjectum, po holendersku *onderwerp*) albo *substancją*.

**138. Przeciwnicy rozróżniania substancji od przypadłości. Fenomenizm.** Znaczna liczba filozofów nowoczesnych uważa rozróżnianie substancji od przypadłości za zbyteczne.

---

het esse quasi in suo esse subsistens. Unde *solae substantiae proprie et vere dicuntur entia*; accidens vero non habet esse sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur;... accidens dicitur magis entis quam ens.“ S. Thomas, *Summ. Theol.* 1-a, q. 90, a. 2.

Istnieją, powiadają oni, zjawiska zewnętrzne, istnieją wydarzenia wewnętrzne; pomiędzy pierwszymi a drugimi zachodzą stosunki następczości, oddziaływania wzajemne: lecz ani doświadczenie zewnętrzne, ani świadomość nie pouczają o niczem więcej.

Przypuszczacie pod zjawiskami znikomemi trwałe bezwładne tło, przeciwstawiacie je upływowi działań i oddziaływań przemijających na powierzchni: czyży wymysł, wytworzony przez was dla dania nazwy zbiorowości zjawisk poszczególnych świata zewnętrznego, całości życia duszy, wpadacie w potrzask złudzenia, nadając substancjom istnienie niezależne od wyobraźni, która je tworzy.

Metafizycy substancjaliści muszą zresztą wyznać: co wiedzą oni o substancyi prócz tego, że jest ona *czemś nieokreślonem, nieznanem samo w sobie*, służącym za podłoże zjawiskom? Przypuśćmy nawet, że podobne podłoże istniałoby dla każdej grupy zjawisk, dla każdego szeregu wydarzeń; do czego prowadziłoby nas mówienie o niem, skoro jest ono dla nas nieznanem?

Takim jest w wiernem streszczeniu akt oskarżenia fenomenizmu przeciwko metafizyce substancjalistycznej.

Z jednej strony brak dowodów, zaczerpniętych z doświadczenia zewnętrznego lub ze świadomości na korzyść substancjalności istot lub świadomej jaźni.

Z drugiej strony łatwość wytłumaczenia złudzenia psychologicznego, które przyczyniło się do wytworzenia tych zmyśleń. Dodajcie wreszcie przyznanie metafizyków, którzy oświadczają, że substancya jest *czemś nieznanem*.

Byłoby zbyt dużą rzeczą przeceniać doniosłość tego sporu. Mało pojęć zajmuje myśl współczesną równie silnie, jak substancja: obrońcy i napastnicy zdają sobie sprawę, że od zwycięstwa lub klęski substancjalizmu zależy los metafizyki całej.

Istnienie takiego sporu zdumiewa nas.

Trudnem do uwierzenia wydaje się, aby tylu myślicieli pierwszego rzędu, Hume, Stuart Mill, Spencer, Kant, Wundt, Paulsen, Comte, Littré, Taine zapoznawało w samej rzeczy charakter substancjalny rzeczy i własnej jaźni. Czyżby nie dostrzegali, że buntują się przeciwko zdrowemu rozsądkowi?

Czyż jest prawdopodobnem z drugiej strony, aby geniusz Arystotelesa został uwiedziony przez naiwne złudzenie, jakie muszą mu przypisywać fenomenaliści? A wszyscy ci mistrze prawej i nieustraszonej myśli, którzy wcielili do filozofii scholastycznej perypatetyczne rozróżnienie substancji od przypadłości, pobłądzili w tłumaczeniu elementarnej prawdy zdrowego rozsądku?

Następuje się podejrzenie, że muszą tu zachodzić z jednej strony lub z drugiej, jeżeli nie z obydwóch, nieporozumienia i quiproquo; skąd niewątpliwie wynika wymiana argumentów i odpowiedzi, ginących w próżni.

Zbadajmy bliżej ten spór i zastanówmy się przede wszystkim, jak powstał fenomenizm. Poznanie jego pochodzenia ułatwi nam zrozumienie jego natury.

**139. Pochodzenie fenomenizmu.** Fenomenizm powstał z połączenia idealizmu z pozytywizmem.

Idealizm jest teorią, zamykającą umysł ludzki w granicach poznawania własnych swoich myśli tylko, i przyjmującą za zasadę niepoznawalność rzeczywistości innych, niż te myśli.

Idealizm zawdzięcza powstanie swe Kartezjuszowi. Filozof francuski nie zapoznaje substancjalności duszy, nie odmawia nawet substancjalności ciałom, ale jego ideogenia doprowadza go do podawania w wątpliwość wierności pojęć, jakich dusza sama sobie dostarcza, pracując czysto podmiotowo nad ich własnościami i ich naturą.

Locke zwalcza ideogenią kartezjańską w tem znaczeniu, że przyznaje doświadczeniu zmysłowemu udział w wytwarzaniu naszych wyobrażeń; dla niego wszakże, jak i dla Kartezjusza substancje w tem, co mają specyficznego, uchodzą bezpośredniego poznania naszego umysłu.

Locke nie zaprzecza jednak, podobnie jak Kartezjusz, istnieniu substancji w ogóle, zaprzecza on tylko postrzeganiu bezpośredniemu właściwej im natury.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Gdybyśmy znali, powiada on, substancje w ten sposób, byśmy chwyтали ich ustrój wewnętrzny, wytwarzający ich cechy zmysłowe, w sposób, w jaki wypływają one z tego ustroju, nasze pojęcia o substancjach kierowałyby nami z większą pewnością, niż doświadczenie, w odkrywaniu własności ciał. Znalibyśmy własności złota, choćby złoto nie istniało i nie było przedmiotem naszego doświadczenia, podobnie jak możemy znać własności trójkąta, nie troszcząc się o to, czy istnieją trójkąty zrobione z jakiegokolwiek materiału.“ *Locke, Essai sur l'entendement humain, Księga IV, r. VI, § 11.*

Zarzucono Locke'owi, że podaje w wątpliwość istnienie substancji. Protestuje on przeciwko temu oskarżeniu: „Zawsze

Hume jest bardziej od nich radykalnym, i przeczytanie pośpieszne jego słynnego dzieła *A treatise on human nature* pozostawia wrażenie, że filozof szkocki uznaje jedynie stany świadomości, bądź to „wrażenia,” bądź to już „wyobrażenia pochodne od nich.“ Te wyobrażenia kojarzą się stosownie do swych wzajemnych powinowactw — podobieństwa, styczności w czasie lub przestrzeni, związku przyczyny i skutku; nie potrzebuje on do wytłumaczenia istnienia ich uciekać się do przyjmowania substancyi, odrębnej od nich, którąby była dusza.

Możnaby przytoczyć dwadzieścia ustępów, w których idealizm Hume'a wydaje się zupełnym. Huxley przedstawił wyłącznie w tem świetle filozofię swego uprzywilejowanego mistrza i przyczynił się mocno do uwiarogodnienia tego krańcowego wniosku, że analiza psychologiczna Berkeleyya i Humea prowadzi u pierwszego do usunięcia substancyi cielesnych, a u drugiego do usunięcia także i substancyi duszy nawet.

---

utrzymywałem, że człowiek jest substancją. Wrażenie przekonania nas, że istnieją substancje stałe i rozciągłe, myśl przekonania nas, że istnieją substancje myślące“. Op. cit. ks. II, r. 1

Ale według niego, substancja w ogólności jest nieokreślonym podłożem przypadków. „Zastanówmy się tylko nad pojęciem, jakie mamy o substancji w ogóle, a nie znajdziemy w niem nic innego, jak tylko co następuje: przyjmujemy jakieś nieznanne podłoże dla wrażeń, nazywanych ogólnie przypadkościami, które wytwarzają w nas wyobrażenia proste. Wyobrażamy sobie, że własności te nie mogą istnieć *sine re substante*, bez jakiejś rzeczy która służy im za podłoże, i to przyjmowane i nieznanne podłoże nazywamy substancją. Op. cit. ks. II, r. 23.



Huxley wyznaje osobiście — w słowach oczywiście tylko ten idealizm, symplistyczny, a wielu pisarzy pozytywistycznych, jak np. Lewes, Taine i t. p. wypowiadają poglądy zupełnie identyczne.

W rzeczywistości wszakże idealizm fenomenalistyczny zupełny jest niemożliwy. Nikt nie umiał go wyrazić nigdy, nie mówiąc o „ciałach“, o „umyśle“, o „rzeczach“, o „jaźni“, t. j. nie stwierdzając istnienia substancji, które byle wierzyć słowom, chciał odrzucić.

Hume także pojmował, że jest w świecie coś więcej, niż „wrażenia i wyobrażenia“. Przyjmuje on coś, co wywołuje wrażenie, „ciało“, i coś, co wrażenia doznaje, „ducha“. „Człowiek, powiada on, musi dać swe przyzwolenie na istnienie ciała; możemy wprawdzie badać, dlaczego wierzymy, że ciało istnieje; byłoby wszakże rzeczą próżną zadawać pytanie, czy istnieje ono; ten punkt może uchodzić za ustalony i służyć za podstawę dla wszystkich naszych rozumowań.<sup>1)</sup>

Czemże jest ciało, jeżeli nie substancją cielesną?

Czemże jest duch, jeżeli nie substancją duchową?

To też Hume wyrzeka się substancji względnie jedynie. „Substancja, pisze on, to nie jest *podłoże*, to jest coś, co może istnieć samo przez się, *something that can exist by itself*;“ a w innym miejscu: „Każde

---

<sup>1)</sup> Księga I, cz. IV, roz. 1.

postrzeżenie jest substancją, i każda odrębna część postrzeżenia jest substancją odrębną.“<sup>1)</sup>

W rezultacie idealizm pojęty tak, jak pojmowali go jego twórcy, nie posiada tego charakteru bezwzględnego, nie dającego się obronić, jaki nadają mu pewni powierzchowni komentatorowie. Zaprzecza on, i to tylko w znaczeniu, które należy jeszcze określić, poznawalność natury gatunkowej istot, ale nie posuwa się aż do zniesienia wszelkich substancji natury i jaźni.

Fenomenizm pozostaje w bezpośrednim pokrewieństwie i z pozytywizmem także.

Pozytywizm przyjmuje to tylko, co podpada pod doświadczenie. Ponieważ uważa on substancje za niedostępne dla doświadczenia, usuwa je więc z pola nauki.

Skoro jednak jest to tak, skoro fenomenizm jest naturalnym wynikiem idealizmu i pozytywizmu: gdzie leży, właściwie mówiąc, przedmiot sporu pomiędzy fenomenizmem a dawną metafizyką?

**140. Przedmiot sporu pomiędzy fenomenizmem i metafizyką arystotelesowską.** Spór dotyczy następujących dwóch punktów:

1) Czy umysł posiada co do natury gatunkowej istot idee, posiadając rękojmię rzeczywistości ich przedmiotowej?

---

<sup>2)</sup> Ks. I, cz. IV sek. V. Nie mówimy tu o idealizmie kantowskim, który opiera się nie na obserwacji psychologicznej lecz uważa się za wynik konieczny systematu kryteriologicznego, zamyka się więc w granicach przez systemat ten wymaganych. Kant zresztą nie może zapoznawać całkiem substancjalności, gdyż wymyśla on dla wytłumaczenia jej *czyste postrzeżenie* czasu i jedną kategorię umysłu. Powrócimy dalej do tej teorii.

2) Czy doświadczenie bezpośrednio dosięga substancji i przypadłości? Czy postrzegamy rzeczywistość pierwszej, jako coś odrębnego od rzeczywistości drugiej?

Jakiemi są co do tych dwóch punktów poglądy dawnej metafizyki?

**141. Teorya metafizyczna substancji w perypatetyzmie scholastycznym.** Tak powściągliwa nauka perypatetyzmu scholastycznego co do natury substancji i sposobu, w jaki dochodzimy do jej poznania, ulegała często skazeniom.

Powiadano i powtarzają: Esencya czyli substancya rzeczy cielesnych jest właściwym przedmiotem bezpośrednim umysłu ludzkiego. Substancję tę lub esencję określamy w ten sposób: jest to, przez co jakaś rzecz jest tem, czem jest i bez czego nie mogłaby ona ani istnieć, ani być zrozumianą. Otóż z określeń tych wydaje się wypływać logicznie, że substancje cielesne wraz ze wszystkimi właściwymi im cechami wyróżniającymi są przedmiotem bezpośredniego myślowego ujęcia.

W takim razie wszakże, powiemy wraz z Lockem, jeżeli postrzegamy myślowo substancję złota, tak, jak postrzegamy zmysłami jego własności zewnętrzne, to powinno nam wystarczać mieć pojęcie złota, by wyprowadzić z niego analitycznie jego własności, tak jak wyprowadzamy z pojęcia trójkąta *a priori*, różne jego cechy. Doświadczenie jest więc zbytecznem dla przeniknięcia tajemnic przyrody.

Dowodzenie to sensualisty angielskiego jest logicznem: twierdzenie wszakże, które on zwalcza, zostało utworzone w sposób dowolny i błędny.

Substancje cielesne są przedmiotem bezpośrednio, w tem czysto-względnem znaczeniu, że ukazanie się ich myśli poprzedza ukazanie się substancji niecielesnych: duchy stają się w samej rzeczy przedmiotem poznania ludzkiego jedynie w zależności od poznania ciał: to ostatnie jest więc w stosunku do pierwszego *bezpośredniem*.

Czy wszakże rozważane same w sobie, bezwzględnie, substancje cielesne są przedmiotem postrzegania bezpośredniego?

Kilka rozróżnień jest tu koniecznych.

1. Tak, posiadamy bezpośrednio pojęcie o substancji w tem znaczeniu, że wszystko, co umysł ujmuje w naturze, wyobraża on sobie odrazu jako *coś istniejącego samo przez się*.

Opór, jakiego doświadcza ręka dziecka przy dotknięciu, światło, które uderza jego oczy, zostają zrozumianemi przez jego umysł, jako *coś stawiającego opór, jako coś barwnego*, stojącego przed nim; szczebiotanie nieokreślone dziecka, stosując do wszystkiego, co je zastanawia, zaimek wskazujący: *to, das, that* odbija dobrze ten sposób ujęcia pierwszych przedmiotów myśli.

To pierwsze pojęcie jest więc pojęciem *przypadłości*, ale przypadłości, *ujętej na sposób rzeczy istniejącej sama przez się aliquid sistens in se*, słowem, na sposób substancji.

Widzieliśmy wyżej, zapomocą jakich określeń następujących po sobie umysł czyni wyraźnym przedmiot tego pierwszego swego niejasnego ujęcia.

Ten przedmiot, istniejący sam przez się, jest rzeczą niepodzielną sama w sobie (*ens, res, unum*), odrębną od innych rzeczy, z których każda ze swojej

strony istnieje jako jedność niepodzielna (unum distinctum ab alio.)

Takiem jest pierwsze pojęcie substancji: *rzecz istniejąca sama przez się, jedna, odrębna od każdej innej.*

Pojęcie to jest *ściśle bezpośrednio*, ale jest *niejasnem w swej bezpośredniości*, t. j. umysł na tym stopniu swego rozwoju dostrzega dobrze, co jest właściwym substancji, nie zdaje sobie sprawy wszakże z tego, że dostrzega to.

Jak dochodzi on do *wyraźnego* poznania *substancyalności* istoty?

2. Czy wszystko, co umysł ujmuje w danych zmysłów, przedstawia mu się jako rzecz istniejąca sama przez się, jedna i odrębna od innych?

Nie; w miarę jak umysł rozpatruje dokładniej rezultaty swoich postrzeżeń i rozkłada je—prawem bowiem jego działalności jest abstrakcja, a więc rozkładanie—zestawia je jedne z drugimi, spostrzega wyniki analizy, nie zawierające już w sobie wszystkich cech *tej rzeczy istniejącej sama przez się, jednej, odrębnej od innych*, jakie spostrzegł on zrazu. „Chodzić“, „siadać“, są to czynności, które nie istnieją oddzielnie od tego, kto chodzi, siada. Wyrażają one niewątpliwie coś rzeczywistego, ale *rzeczywistość ich nie istnieje sama przez się; ażeby istnieć, musi ona istnieć w innej jakiej niż ona sama rzeczy*, w czymś co chodzi, siada.

Lecz czy wtedy, ten ktoś lub to coś przyjmowanego implicite, w pojęciu zmiany miejsca, wymaga znowu pojęcia innej rzeczy?

Jeżeli nie, to ta pierwsza rzeczywistość jest innej natury, niż rzeczywistości, wymagające koniecznie jej przyjęcia; podczas, gdy te ostatnie istnieją tylko

w czemś innym, *ens existens in alio*, ona istnieje, nie potrzebując niczego innego do swego istnienia, *ens existens non in alio*; w przeciwstawieniu do pierwszych, które nazywamy *przypadłościami*, nazywamy ją *substancją*, *podmiotem*, *substantia ὑποκειμενον*.

Jeżeli ten ktoś, lub to coś, słowem, podmiot zmiany położenia może istnieć tylko w jakimś podmiocie wcześniejszym jeszcze, jest on sam w sobie przypadłością; w takim razie dopiero ten wcześniejszy podmiot będzie substancją.

W każdym razie fakt, że istoty, zdolne do istnienia w innych tylko, dane są w doświadczeniu, dowodzi istnienia innych, które, by istnieć, nie potrzebują się opierać na niczem, prócz siebie.

Zaprzeczać prawdziwości tego wniosku znaczyłoby to przypisywać danym doświadczenia sprzeczność, zważywszy, że z jednej strony przypadłości istnieją, a z drugiej strony istnienie przypadłości jest uwarunkowane przez istnienie rzeczywistości, która przypadłością nie jest.

Pojęcia przypadłości i substancyi ukazują się tym razem myśli w sposób *wyraźny i formalny*.

Rzeczywistość, która nie istnieje sama przez się, lecz do istnienia potrzebuje innej rzeczy po za sobą, *ens in alio*:—oto *przypadłość*.

Istota, w której przypadłość istnieje i która przynajmniej na razie uznana jest za istniejącą nie w jakiej innej, lecz sama przez się, *ens non in alio*, *ens per se stans*, jest *substancją*.

Substancja przedstawia się, jak to widzimy, w dwojakim charakterze: służy ona za podmiot przypadłościom i istnieje sama przez się.

W porządku *logicznym* rola podmiotu objawia się najpierw, ale w porządku ontologicznym istnienie samo przez się jest najpierwszą doskonałością.

W porządku *logicznym* istnienie rzeczywistości, nie mogących istnieć inaczej, jak w czemś innym, doprowadza do przyjęcia podmiotu, potrzebnego do istnienia przypadłości.

Nazwy: *substancja, podmiot, substans, subjectum, ὑποκείμενον*, opierają się na tej bardziej widocznej roli substancji — polegającej na umożliwieniu istnienia przypadłości. Takim jest w samej rzeczy ogólne prawo języka, że wyraz pierwotny oznacza nie zasadniczą doskonałość istoty, ale jedną z jej własności widocznych.

W porządku *ontologicznym* wszakże doskonałość, na zasadzie której istota istnieje sama przez się, jest *najpierwszą*. W samej rzeczy, istnieć sama przez się, wystarczać samej sobie—oto jest doskonałość bezwzględna; służyć czemuś innemu za podmiot—własność względna; bezwzględne wcześniejszem zaś jest od względnego.

Istnienie samo przez się jest esencjalną własnością substancji, nie jest wszakże jawnem samo przez się to, że musi ona umożliwiać istnienie przypadłości: nic nie dowodzi *a priori*, że substancja bez przypadłości jest niemożliwą.

Wiemy więc na tym stopniu rozwoju myśli, czem jest przypadłość, jako taka, i czem jest substancja, jako taka; i rozróżniamy już w sposób wyraźny substancję od przypadłości.

Znamy wszakże dopiero substancję w ogólności; wiemy o niej, że jest to istota zdolna istnieć sama przez się, że jest ona konieczną dla istnienia przypa-

dłości; ale nie wiemy jeszcze, na czym zasadzają się różnice, zachodzące pomiędzy substancjami.

3. Jedynie indukcja może nam odsłonić różnorodność *gatunkową* substancji. Indukcja ujawnia własności charakterystyczne istot, te mianowicie, które stanowią przynależność jednego gatunku i obcemi są innym.

W miarę jak poznajemy lepiej te własności, rozróżniamy coraz to lepiej gatunek, do którego należą. Substancję samą poznajemy jednak jedynie w sposób pośredni, t. j. *jedynie jako podłoże własności, podpadających pod nasze doświadczenie.*

Po tym wykładzie staje się rzeczą łatwą odpowiedzieć bezpośrednio na dwa zagadnienia, na których się ześrodkowuje spór pomiędzy fenomenalistami i wyznawcami metafizyki tradycyjnej.

**142. Rozstrzygnięcie bezpośrednie dwóch punktów spornych.** Dwa zagadnienia te, jak przypominamy sobie, były następujące: Czy posiadamy pojęcie bezpośrednie substancji? Czy pojęcie to ukazuje nam substancję w jej odrębności od przypadłości?

Czy znamy różnorodność gatunkową substancji?

*Odpowiedź na pierwsze zagadnienie.* Tak, poznajemy bezpośrednio substancję, ale pojęcie jej jest w bezpośredniości swej niejasnem.

Przedstawia ono w samej rzeczy *coś istniejącego samo przez się*, a to *coś istniejącego samo przez się* czyni zadość warunkom, jakich spełnienia żądamy od określenia substancji; mamy więc pierwsze pojęcie bezpośrednie, które ma za przedmiot swój substancję.

Pierwsze pojęcie to wszakże nie przedstawia nam w sposób formalny — ani substancjalności bytu substancjalnego, ani odrębności substancji od jej przypadków, tak że przypadłości same ujmowane-



mi są zrazu jako rzeczy konkretne, istniejące same przez się.

Powiedzenie więc Hume'a: każde postrzeganie jest substancją i każda część postrzegania jest substancją odrębną—posiada pewien stopień słuszności. Mówiąc w sposób realistyczny, oznaczało, że wszystko, co, wywiera wrażenie na zmysły, ukazuje się bezpośrednio myśli, jako coś istniejącego samo przez się.

Pomimo to idealisci i pozytywiści popełniają błąd, gdy zapoznają, iż za pomocą dalszych czynności analizy i porównania, umysł nasz dochodzi do tego, że zdaje sobie sprawę z istnienia przypadłości, zależnych od czegoś innego, niż to, czem są one same, t. j. że istnieją substancje, podłoża przypadłości, i że nie są one równoznacznymi tym ostatnim.

*Odpowiedź na drugie pytanie.* Zgadząmy się z fenomenalistami co do tego, że natura gatunkowa substancji cielesnych nie jest przedmiotem doświadczenia bezpośredniego.

Nie wynika stąd wszakże, aby była ona niepoznawalną; twierdzenie pozytywistyczne jest co najmniej nielogicznym; uważamy je oprócz tego za błędne; zachowujemy sobie wszakże ustalenie tego ostatniego punktu dla Kryterjologii specjalnej.

Przypuśćmy, powiedzą nam; pojęcie substancji wszakże, takie jak tu jest ona pojmowana, jest bezużyteczne. Do czego służy wiadomość, że jest, czy to w przyrodzie, czy to w was, *coś nieznanego, co istnieje samo przez się i jest podłożem dla przypadłości?*

Tak, odpowiadamy, pojęcie to jest nieokreślone, ale cóż to szkodzi, jeżeli stanowi ono stopień konieczny w rozwoju myśli?

Czy liczba *dwa* jest niedoskonałą dlatego, że posiada mniej o jedną jedność niż liczba *trzy*?

Umysł przechodzi od możliwości do urzeczywistnienia jej; poznania jego bogatsze w treść przychodzą nieuchronnie po poznaniach, które mniej tej treści zawierają w sobie; wartość tych ostatnich wszakże powinna być ocenianą z podwójnego punktu widzenia: oprócz wartości aktualnej—zasadzającej się na treści, jaką mają one w danej chwili, posiadają one wartość wirtualną, odpowiednio do roli, jaką mają odegrać w dalszem zyskiwaniu wiedzy.

Z tego ostatniego zaś punktu widzenia, wartość rodzajowego pojęcia substancji jest pierwszorzędną: niema bowiem poznania czy to gatunkowego, czy to indywidualnego, które nie byłoby od niego zależnem.

Rosmini, mówiąc o zarzutach, poczynionych przez Locke'a pojęciu substancji powiada bardzo słusznie:<sup>1)</sup> „Mojem zdaniem Locke dlatego nie uznawał substancji, że źle zrozumiał znaczenie, w jakim my je uznajemy. W samej rzeczy, aby mieć pojęcie o substancji, wystarcza wiedzieć, że niema zmiany bez przedmiotu zmieniającego się. Pojęcie tego przedmiotu zaś jest pojęciem substancji.

Niema żadnego znaczenia zarzut, że nie wiemy, czem jest ten przedmiot, i że nawet nie możemy tego wiedzieć, że jest on dla nas nieuchronnie niepoznawalnem x.

Czyż wszakże nie wiemy, że jest on podmiotem takich a takich zmian, przyczyną takich a takich skutków?

Czegoż więcej możemy wymagać?

---

<sup>1)</sup> *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*, vol. I, sect. III, cap. 11, art. I, note.

Zapewne, jeżeli w myśli ogołocimy połmiot ten z tych zmian jego, z jego własności, jego sił, pozostanie nam tylko *x*; ale wtedy nawet mamy o nim pewne pojęcie, wiemy bowiem, jakie stosunki wiążą go z tem, co jest dla nas znanem. Gdyby chciano uważać za obalone każde pojęcie, w którym nie odnajdujemy tej treści, jaką pragnęlibyśmy w niem widzieć, niezadługo jedno za drugim wszystkie pojęcia zostałyby wydalonymi z naszego umysłu.“

**143. Istnienie substancji.** *1-o Argument świadomości.* Jest zarówno pewnem, że istnieją substancje, jak to, że postrzegamy coś zapomocą naszych zmysłów zewnętrznych i zmysłu wewnętrznego. W rzeczy samej, wszystko, co postrzegamy, jest bytem istniejącym sam przez się, lub też bytem istniejącym w jakimś innym; „był zaś istniejący sam przez się“ — to właśnie określenie substancji, był istniejący w jakimś innym wymaga, jak to widzieliśmy, niezbędnie przyjęcia substancji.

A więc substancje istnieją.

*2-o Argument, wyprowadzony z istnienia przypadłości.* Przypadłości, t. j. byty, których naturą jest istnieć w innych — istnieją. Ponieważ zaś istnieją, a więc istnieją i podmioty, w których istnieją.

Czy można np. zrozumieć położenie inaczej, jak w jakimś przedmiocie, gdzieś położonym? Czem jest odżywianie, jeżeli nie czynnością ciała żyjącego, które się odżywia?

Czucia i pożądania, myśli i zachcenia, wszystko to są czynności czegoś lub kogoś, kto czuje, pragnie, myśli, chce.

To też nawet fenomenalistom krańcowym w rodzaju Huxleya lub Taine'a, nie udaje się sformułować swego systematu bez przyjmowania substancji, których istnieniu przecież usiłowali zaprzeczać.

„To, co my nazywamy duchem,—mówi Huxley, jest tylko wiązką lub zbiorem postrzeżeń, powiązanych zapomocą pewnych stosunków.<sup>1)</sup>“

Taine mówi też nieustannie „o *naszych* wydarzeniach“, „o splocie wydarzeń, który jest właściwie *nam*, i z którego my zdajemy sobie sprawę na mocy świadomości.“

Wszakże, spostrzega dowcipnie p. Emil Charles, dlaczego mówić o *naszych* wydarzeniach, skoro one są wszystkim, a *my* niczem?<sup>2)</sup>

„Najlepszym przedmiotem porównania dla duszy jest rzeczpospolita, mówi dalej Huxley: członkowie rzeczypospolitej połączeni są przez wzajemne związki kierownictwa i podległości; osoby, pochodzące od tych członków, należą dalej, pomimo nieustannych zmian do jednej i tej samej rzeczypospolitej“.

Ja, powiada Taine, jest to jakby snop światła; niema w nim nic rzeczywistego, prócz iskier, które tworzą.<sup>3)</sup>

Porównania te są zwodnicze: któż nie spostrzega, że obywatele państwa są podmiotami, że iskry snopa świetlnego są istotami substancjalnymi?

---

<sup>1)</sup> *Huxley, Hume*, London, Macmillan, 1886, L. II, e. II, p. 64.

<sup>2)</sup> Charles, *Lectures de philosophie* II, p. 327.

<sup>3)</sup> Taine, *De l'intelligence*. passim, szczególnież t. I, przedmowa. str. 11.

Nikt przecież nie przeczy, że substancje mogą łączyć się ze sobą, nie tworząc nowej substancji, odrębnej od substancji, wchodzących w skład połączenia—(zjednoczenie przypadkowe). Przeczymy tylko temu, by mogły istnieć przypadłości, nie opierające się na substancji.

Napróżno powie ktoś ze Stuartem Millem, że „substancja jest tylko trwałą możliwością czuć.“

Wyrazy: *możliwość, znikomość, nietrwałość* i inne tego rodzaju, powiada Max Müller, są wyrazami oderwanymi, oznaczającymi *jakość*, wszelka jakość zaś jest *jakością czegoś*.

„Wyrazami: znikomy, nietrwały, oznaczany, powiada on, własności jakiejś rzeczy, która może uleść *zepsuciu*, być zniszczoną. Następnie ujmujemy w sposób bardziej oderwany i powszechny różne rzeczy, które mogą być zepsutymi lub zniszczonymi, i wtedy przymiotniki: „znikomy, nietrwały,“ pomagają nam przy tworzeniu rzeczowników: znikomość, nietrwałość; te ostatnie oznaczają w sposób oderwany własność wspólną, pochwyconą przez nas w rzeczach.<sup>1)</sup>

Powiedzieć więc, że istota świadoma swych wrażeń nie jest substancją, lecz tylko „trwałą możliwością czuć“, jest to powiedzieć raz, że nie jest ona substancją, a następnie przyznać, że posiada ona *jakość*, mogącą być własnością substancji jedynie. Dochodzimy więc w sposób nieunikniony do sprzeczności.

**144. Zarzut Hume'a.** Zgoda, powiada Hume, każdy przedmiot postrzegania,—czy to wrażenie, czy

---

<sup>1)</sup> Por. Max Müller, *Science of thought*, p. 248.

myśl—jest substancją. Niema wszakże substancji duszy, odrębnej od jej aktów.

Gdy Huxley i Taine porównują życie duszy do życia rzeczypospolitej lub do ruchu snopu świetlnego w powietrzu, chcą oni prawdopodobnie wyrazić tylko w sposób obrazowy ten zarzut szkockiego filozofa.

*Odpowiedź.* Przystajemy nato, że niema substancji duszy całkowicie odrębnej od jej czynności.

Przeczyzny wszakże temu, aby nie miało być substancji duszy, nawet częściowo odrębnej od jej czynności.

W rzeczywistości nie widzimy nigdzie ani przypadłości bez substancji, ani substancji bez przypadłości.

Teologia katolicka jedynie uczy nas, że są w Ś-ej Eucharystyi przypadłości, chleba i wina mianowicie, bez substancji; ani wiara, ani rozum nie twierdzą nam, że mogą istnieć substancje stworzone, pozbawione zupełnie przypadłości; rozum naturalny nie jest więc w stanie ustalić w świecie stworzonym odrębności całkowitej pomiędzy substancją i przypadłościami.

Z drugiej strony wszakże zdajemy sobie sprawę, że w tym bycie, jakim jest substancja wraz z jej przypadłościami, nie wszystkie rzeczywistości, ujmowane przez myśl abstrakcyjną, są sobie równoznaczne i mogą być utożsamianemi.

Pomiędzy cechami jednego i tego samego przedmiotu jedne połączone są w sposób niezmienny i nierozłączny, także unicestwić je całkowicie lub w części znaczyłoby to samo, co i unicestwienie samej rzeczy; stanowią one *substancję* lub *esencję* rzeczy. Pomię-

dzy substancją a esencją, jak zobaczymy to natychmiast, zachodzi tylko różnica punktu widzenia,

Poza cechami, które tworzą w swem zjednoczeniu esencję lub substancję takiej lub innej istoty określonej—istnieją inne jeszcze, które nazywamy *przypadłościami*. Posiadają one swą rzeczywistość niewątpliwie, brak ich wszakże lub zniszczenie nie pociąga za sobą zniknięcia typu indywidualnego.

Cechy pierwszego rodzaju są więc w swem istnieniu niezależne od drugich.

Drugie przeciwnie posiadają i zachowują istnienie jedynie w zależności od pierwszych, służących im za podmiot.

*Substancje* są istotami, istniejącemi same przez się i służącemi przypadłościom za podłoża.

Przypadłości przeciwnie istnieją. przynajmniej w naturalnym porządku rzeczy, jedynie w zależności od jakiejś innej istoty, służącej im za podmiot.

„Substantia, powiada Ś-ty Tomasz, z godną podziwu ścisłością, est res cujus naturae debetur esse non in alio: accidens vero est res, cujus naturae debetur esse in alio.<sup>1)</sup>

Gdyby więc,—wracając do zarzutu Hume'a, dusza ludzka nie była czemś odrębnem od swych czynności, w jaki sposób byłyby możliwemi *wspominanie*, *poczucie ciągłości naszego ja*, *odpowiedzialności*?

„Jeżeli wszystko sprowadza się do zjawisk tylko, możemy być jedynie wydarzeniami nieznanemi jedne dla drugich; ażeby wydarzenia te ukazywały się nam w swej jedności, ażebyśmy mogli zdawać sobie spra-

---

<sup>1)</sup> *Quodlib.* 9, a. 5, ad 2.

wę z ich *następczości*, z ich *szeregów* i *rzędów* w nas koniecznem jest, aby oprócz nich istniało jeszcze coś innego; a to coś innego, ten związek, który je łączy ze sobą, ta zasada, która spostrzega ich następowanie po sobie, nie może być *zjawiskiem*, *wydarzeniem*, t. j. nie może być niczem innym, jak tylko *substancją*, *jaźnią*, substancjalnie odrębną od swoich *czuć*.<sup>1)</sup>

Stosunek, zachodzący pomiędzy substancją a przypadłościami, wymaga bliższego zbadania, tembardziej, że pewne teorie filozoficzne nowoczesne doprowadziły do wytworzenia w tym względzie wielu błędnych pojęć

**145. Stosunek wzajemny substancyi i przypadłości.** 1-o *Substancya i przypadłości nie są odrębnymi istotami konkretnymi, opierającemi się jedna na drugiej.* Wystawiamy sobie często substancję w obrazie kawałka kamienia lub metalu, pokrytego warstwą jakiejś farby, a zeskrobując farbę, usunęlibyśmy przypadłości, obnażylibyśmy substancję.

Wiele wyrażen, uświęconych przez użycie, sprzyja takiemu pojmowaniu wzajemnego stosunku substancyi i przypadłości; czyż nie mówimy w samej rzeczy, że substancya jest *podłożem*, *oporą* przypadłości, że te ostatnie opierają się *substancyi*, *tkwią* w niej, *przylegają* do niej?

Przenośnie te zwodzą nas tylko; przenoszenie ich do dziedziny metafizycznej jest połączone z niebezpieczeństwami.

---

<sup>1)</sup> Th. Fontaine, *la Sensation et la Pensée*, p. 23, Por. P Janet, *La crise philosophique*, p. 31.



Niema nigdy takiego połączenia, takiego opierania się jednych na drugiej pomiędzy substancją konkretną i przypadłościami konkretnymi; istnieje tylko jeden i ten sam przedmiot substancjalny, podlegający określeniom ze strony różnych i zmiennych aktów przypadkowych; zmiany przypadkowe nie dopełniają się nigdy w jednej i tej samej istocie konkretnej: gdy mają one miejsce, wywołują ten skutek, że jedna istota konkretna zostaje zastąpioną przez *inną* istotę konkretną, tak, że jedność fizyczna istoty obecnej nie zostaje nigdy zagrożoną.

Różnica pomiędzy substancją i jej przypadłościami jest jednym z wypadków poszczególnych różnicy, zachodzącej pomiędzy możliwością a aktem; pomiędzy materią i podmiotem poddającym się określeniom a zasadą formalną, czyli określającą.

Wynika z tej analizy, że jeżeli z pewnego punktu widzenia *substancjalność* jest doskonałością, to zarazem z innego punktu widzenia jest ona czemś *niedoskonałym*.

Oczywiście zdolność istnienia sama przez się, niezależnie od takiej lub innej przypadłości, jest doskonałością, a konieczność, stawiana za warunek istnienia przypadłości w jakiejś substancji, jest niedoskonałością.

Natomiast w zamian bierna podległość substancji określeniom jest niedoskonałością, a rola określająca przypadłości zdaje się oznaczać doskonałość.

Tak dalece prawdziwą jest rzeczą, że doskonałość stworzona jest zawsze tylko względna.

Dostrzegamy na zasadzie poprzedzającego, że stosunek substancji do jej przypadłości jest zupełnie

równoległym stosunkowi esencji do istnienia. Nie uprzedzajmy jednak naszych wywodów.

*2-o Substancya nie jest podłożem biernem.* Według Kartezyusza, materya ma być zasadniczo bierną. Esencją jej w samej rzeczy jest rozciągłość: rozciągłość zaś jest obojętną zarówno względem spoczynku, jak i względem ruchu; materya jest więc „bezwładną.“

Własność ruchu została nadana materji przez Boga, i jedynieciągłe wdawanie się Boskie, które jest tworzeniem trwającym ciągle, zachowuje ją w niej.

Dusza również jest esencyalnie bierną: Jest ona „istotą myślącą“, otrzymuje ona wszakże idee. Dusza podobną jest do kawałka wosku, a idee do kształtów, jakie wosk ten przybiera: ać może.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Nie uznaję żadnej innej różnicy pomiędzy duszą a idejami, jak taką tylko, jaka zachodzi pomiędzy kawałkami wosku a różnemi kształtami, jakie może on przybierać; przybieranie zaś kształtów jest względem wosku stanem raczej biernym, niż czynnym; wydaje mi się więc, że przyjmowanie idei jest biernem ze strony duszy: jedynie wola jest czemś czynnem: idee duszy pochodzą w części od przedmiotów zewnętrznych, działających na zmysły, w części od wrażeń istniejących w mózgu, w części zaś są uwarunkowane przez usposobienia uprzednie duszy i poruszenia woli, podobnie jak wosk otrzymuje swe kształty w części od innych ciał, uciskających go, w części te jego kształty uwarunkowane są przez inne kształty i własności tam już istniejące, jak np. jego mniejsza lub większa waga, mniejsza lub większa miękkość, i przez jego ruch, o ile ma on wolność zachowywać się w ruchu, gdy raz zostanie poruszonym.“ Descartes ed. V. Cousin t. IX, p. 166.

Skłonności woli pochodzą również z zewnątrz: „działalność Boża włożyła je w nas.“<sup>1)</sup>

Z tego kartezyuszwskiego pojęcia substancji wielu pisarzy współczesnych wyprowadziło wnioski, że dusza świadoma nie jest we właściwym znaczeniu tego słowa substancją.

Można przystać, powiadają Wundt i Paulsen, na nazwanie materji bezwzględną, niezmienną, ale nieustanna zmienność życia duchowego stanowi prawdziwe przeciwieństwo charakterystycznych atrybutów substancji.<sup>2)</sup>

Substancja jest istotą rozważaną sama w sobie niezależnie od czynności, jakie wykonywa ona i od

---

<sup>1)</sup> „Przed wysłaniem nas jeszcze na ten świat, Bóg wiedział dokładnie, jakimi będą skłonności naszej woli; on to sam włożył je w nas.“ W tem samem dziele, ustęp przytoczony przez Bonillera. *Hist. Kartezyanizmu* I str. 160.

<sup>2)</sup> Paulsen, który streszcza i przyswaja sobie myśl Wundta, powiada: Pojęcie substancji ma źródło swe w świecie cielesnym, gdzie posiada znaczenie określone i możliwe do zrozumienia: atomy są podścieliskiem bezwzględnie trwałem, jakościowo i ilościowo niezmiennem całego świata materialnego. Wszelka zmiana sprowadza się ostatecznie do zmiany w układzie i ruchu atomów. Przenosząc pojęcie to dziedziny psychologicznej, albo wykrzywia się je, albo też niszczy się życie. Dusza nie jest czemś trwającym i niezmiennem jak atom; charakteryzuje ją raczej ciągła zmiana. Nigdy nie wraca ona bezwzględnie do jakiegoś dawniejszego stanu, jak atom np., który wychodzi z jakiejś kombinacji. Nie można więc w jednym i tem samem znaczeniu stosować nazwę substancji do duszy i do atomu.“ *Paulsen, Einleitung in die Philosophie*. Berlin 1896 s. 135. Poglądy Wundta i Paulsena poddane zostały bardzo dokładnej analizie przez D-r J. Huys w *Revue Neo-Scholastique*, V, p. 361.

zmian, jakim ulega; nie wynika stąd wszakże, aby w *rzeczywistości* substancja miała być czemś pozbawionem działania i niezmiennem.

Gdy metafizyk mówi o substancji lub o przypadłości, zajmuje on w myśli punkt widzenia *statyczny*; nie znaczy to wszakże, aby miał odmawiać rzeczywistemu porządkowi jego charakteru dynamicznego.

*3-o Substancja, jako taka, nie jest czynną.* Mechanizmowi Kartezjusza Leibniz przeciwstawia swój dynamizm.

Jest niezgodnem z metafizyką i z doświadczeniem sprowadzać esencję ciał do atomów rozciąglých, bezwładnych, ruchomych jedynie na skutek wpływów zewnętrznych.

To, co jest rozciąglętem, jest podzielnem. Przypuścić, że ostatecznym wynikiem podziału są atomy rozciąglęte, jest to nie objaśnienie; atomy materyjalne bowiem, choćby były najmniejszymi, zachowują zawsze charakter ciała złożonego; stanowią mnogość, nie są więc pierwszymi pierwiastkami materyi. Pierwsze pierwiastki ciał, *substancje*, są niepodzielne; są „punktami metafizycznymi“. Muszą istnieć substancje proste, pisze Leibniz, ponieważ istnieją istoty złożone; istota złożona zaś nie jest niczem innym, jak zbiorowiskiem, *agregatem* prostych.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Leibniz Monadologia* st. 2. „Atom materyjalny nie jest bardziej substancją, jak nie jest nią masa kamieni“, „woda w stawie wraz z rybami“, lub „stado baranów, chociażby barany te były tak związane ze sobą, że mogłyby się poruszać

Czy te substancje proste są bezwładnymi? Nie, doświadczenie i rozum prowadzą do potępienia tego drugiego twierdzenia, na którym opiera się mechaniczny pogład na świat Kartezjusza.

Doświadczenie poucza nas, że ciała nie są esencjalnie biernymi. Przypuśćmy np., że pozostające w ruchu ciało A, uderza pozostające w stanie spoczynku ciało B. „Jest jasnym, że gdyby ciało B było zarówno obojętnem wobec ruchu, jak i w obec spoczynku, pozwoliłoby się ono popchnąć ciału A, nie opierając mu się, nie zmieniając szybkości, ani zmieniając kierunku ruchu tego ostatniego. Po zderzeniu więc A dążyłoby dalej tą samą drogą, co i przedtem, a B szłoby przed nim, wyprzedzając je. W przyrodzie wszakże rzeczy mają się inaczej. Im większem jest ciało B, tem bardziej zmniejszy ono szybkość, z jaką porusza się ciało A, zmuszając je nawet do odskoczenia, w razie, gdy B jest nazbyt już wielkie w porównaniu do A.“<sup>1)</sup> Ciała więc nie są „bezwładnymi,“ t. j. obojętnymi na działanie.

Przeciwnie, jest w nich nieustanne dążenie. Dążenie zaś to nie jest możliwość tylko, ale zarazem i działanie; „omnis autem conatus actio.“<sup>2)</sup>

Metafizyka odrzuca zresztą pojęcie możliwości nieczynnej. „Prosta możliwość jest zmyśleniem, którego przyroda nie znosi.“ Każda substancja zawiera w sobie „dążność do działania, których nieskończone-

---

tylko równocześnie i równomiernie i żeby niepodobieństwem było dotknąć któregośkolwiek z nich, nie pobudzając wszystkich do beczenia.“ Por. *Clodius Præt*, Leibniz p. 4.

<sup>1)</sup> Leibniz, *St l'essence du corps...*, p. 112-a et b.

<sup>2)</sup> Leibniz, *De Vera Methodo*. p. 111-b.

nie wiele jest nawet w każdym przedmiocie, i dążności te nie pozostają nigdy całkiem bez skutku.“

W dwóch słowach, dyanizm Leibnizowski przeciwstawia mechanicznemu pogładowi Kartezjusza, który czyni z substancyi przedmiot ciągły i bierny, — substancyę niepodzielną, esencyalnie czynną.

Trzeba dodać, że dążenie, stanowiące zasadniczą treść substancyi, nie jest wyłącznie fizycznym tylko; że zawiera ono zawsze w sobie pewien stopień postrzegania; jest ono wywoływaniem i podtrzymywaniem przez poznanie, jest to więc prawdziwy postęp.<sup>1)</sup>

Na wzór to monady leibnizowskiej pojmuje Wundt zasadniczą treść bytu. Według niego, jest nią działanie. Otóż nie znamy innego działania, jak tylko wolę;<sup>2)</sup> ja jest jednością woli, świat cały jest tylko zbiorem takich jedności.<sup>3)</sup>

Taki sposób pojmovania substancyi posiada wiele słuszności. Substancya w samej rzeczy, czy jest ciałem, czy też duchem, nie jest podmiotem „bezwładnym“, „nieruchomym“, bezwzględnie zawisłym od wpływów zewnętrznych. Posiada ona przeciwnie dążność wewnętrzną ku pewnemu celowi i ześrodkowuje naokoło niego wszystkie siły i wszystkie zdolności, jakimi rozporządza.

---

<sup>1)</sup> Leibniz, *Monadologie*, p. 706-a, 14-15.

<sup>2)</sup> Wundt, *System der Philosophie*, s. 415-419.

<sup>3)</sup> *Ibid.*, S. 421.

Pomimo to, dążność ta nie powinna być włączaną do właściwego określenia substancji: dajemy bowiem rzeczy miano substancji, aby oznaczyć, że tu rozważa myją, *o ile jest ona czemś istniejącem*; rozważana w swem przeznaczeniu do działania lub ulegania, nosi ona, mówiąc ściśle, inną nazwę:—nazywa się *naturą*.

4-o *Czy substancja jest podścieliskiem trwałem przypadłości przemijających?* Określają często substancję, jako podmiot „stały“, „trwały“, „trwający“ rzeczywistości „przemijających“, „znikomych“, które nazywamy wtedy *przypadłościami*.

Ten sposób pojmowania substancji zawdzięcza pochodzenie swe przeważnie Kantowi, którego znaczny wpływ na myśl nowoczesną jest znany. Według Kanta, by móc wyobrazić sobie następcość zjawisk, postrzeganych przez zmysły, potrzebujemy formy postrzegania zmysłu wewnętrznego:—*czasu*. Zastosowanie kategorii *substancji* do czystego postrzegania czasu daje początek schematowi wyobraźni: *trwałość* przedmiotu w czasie. *Trwałość* więc pozostaje w koniecznym związku z pojęciem substancji.

Henryk Spencer wyraża zapatrywanie wielu nowoczesnych filozofów, gdy pisze w swoich *Zasadach Psychologii*: „Istnienie jest równoznacznem trwaniu: wynika stąd więc, że tem, co utrzymuje się w myśli pomimo wszystkich zmian w życiu świadomem, że tem, co utrzymuje jedność w agregacie zjawisk, pomimo sprzeciwiających się temu wpływów, jest podmiot, któremu trzeba przyznać istnienie w całej zupełności znaczenia tego wyrazu; jest to *substancja ducha*. Przyjmujemy tu tę substancję, aby przeciwstawić ją

zmiennym formom, jakie przybiera. Substancja to też jest jawnie niepoznawalną.“<sup>1)</sup>

Substancja więc jest ostatecznie według filozofa angielskiego ukrytem podścieliskiem, źródłem nieznanem wszystkich objawów działania, jakie obejmuje doświadczenie, słowem, jest *jedyną* substancją wszechświata.

Co powiedzieć o takim pojmowaniu istoty substancjalnej?

Substancja posiada w rzeczy samej *względna* stałość: podczas gdy przypadłości znikają wraz ze zniknięciem ich substancji, ta ostatnia może przetrwać zniknięcie jednej lub kilku swych przypadłości.

Pomimo to, trwałość w czasie nie jest esencjalną właściwością substancji.

Był sam w sobie, gdyby nawet istniał jedno mgnienie oka tylko, byłby w tej jedynej chwili substancją.

Przeciwnie, istoty koniecznie potrzebujące do istnienia swego istnienia innych istot, chociażby trwały nieokreślenie długo, nie stałyby się niczem jak przypadłościami.

Skąd pochodzi ta tak powszechna dzisiaj skłonność łączenia z pojęciem bytu substancjalnego—pojęciem trwałości?

Pochodzi ona stąd, że pod wpływem idealizmu, przyzwyczajano się widzieć w świadomej jaźni jedy-

<sup>1)</sup> Spencer, *Principles of psychology*, P. I, c. 1, § 59.



ne źródło pojęcia substancji. Otóż zasada czynności naszej świadomości jest trwała, będąc duchową; każdej substancji więc, pojętej na wzór naszego ja, przypisywać zaczęto trwanie.

Wchodzi tu w grę błędna analogia.

Substancjonalność nie jest właściwą wyłącznie świadomemu ja: musi ona być przyznana ciałom równie dobrze, jak duchom.

Trwałość więc substancji cielesnych jest bardzo względna.

Zresztą w zasadzie nie ma to zbyt wielkiego znaczenia; gdyż powtarzamy, że zasadą formalną substancjonalności zarówno ciał, jak i duchów nie jest niezniszczalność jednych i trwanie mniej lub więcej długie drugich, lecz zdolność ich istnienia bez koniecznej zależności w istnieniu swem od czegokolwiek prócz nich samych.

*5-o Substancja nie koniecznie jest istotą, istniejącą sama przez się. Teorye Kartezjusza i Spinozy.* Po między niedokładnymi pojęciami o substancji, pojęcie Kartezjusza, rozwinięte przez Spinozę, zajmuje w filozofii nowoczesnej stanowisko szczególnie doniosłe.

Według filozofa francuskiego „substancja jest istotą, nie potrzebującą niczego innego, prócz siebie, by istnieć.“<sup>1)</sup>

Wzięte z całkowitą ścisłością, określenie to dałoby się stosować jedynie do Boga: w myśli Kartezjusza nie posiada ono wszakże tak wyłącznego znaczenia.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Descartes, *Principes*, 1-re partie, art. 51.

<sup>2)</sup> Kartezjusz pisze w rzeczy samej „Słusznie twierdzi Szko-

Co prawda, Bóg tylko urzeczywistnia w zupełności pojęcie substancji, gdyż on jeden istnieje tylko sam przez się, „Ens a se“, on jeden tylko wystarcza sobie zupełnie do posiadania i zachowania istnienia.

Kartezjusz przypuszcza wszakże, że w znaczeniu mniej ścisłym tego słowa, istota stworzona jest substancją, jeżeli w istnieniu i zachowaniu istnienia zależy tylko od aktu stworzenia i następnie pomocy Bożej.

Materya i duch czynią zadość tym warunkom; i jedna i drugi są więc substancjami.

---

ła, że substancja nie posiada jednego i tego samego znaczenia w stosunku do Boga i w stosunku do istot stworzonych, tj., że niema ani jednego znaczenia tego słowa, którebyśmy pojmowali zupełnie wyraźnie, któreby mogło być stosowanem w równej mierze do Niego i do nich; ponieważ wszakże z pomiędzy istot stworzonych niektóre są takiej natury, że nie mogą istnieć bez jakichś i innych, wyróżniamy je od innych, które potrzebują do istnienia tylko zwyczajnej pomocy Bożej; te ostatnie nazywamy substancjami, pierwsze zaś atrybutami lub jakościami substancji. Pojęcie, jakie wytwarzamy sobie w ten sposób o substancji stworzonej, stosuje się w sposób jednakowy do wszystkich, a więc zarówno do tych, które są niematerialnymi, jak do tych, które są cielesnymi czyli materialnymi; ażeby poznać, że są to substancje, trzeba tylko, byśmy spostrzegali, że mogą one istnieć bez pomocy żadnej innej rzeczy stworzonej.“ Op. cit. art. 51 i 52.

Malebranche z kolei mówi za Kartezjuszem: „Wszystko, co istnieje, może być rozumianem samo, lub też nie; otóż wszystko, co może być rozumianem samo bez myśli o czemś innym; co może być rozumianem niezależnie od czegokolwiek innego, jest właśnie istotą, czyli substancją. Wszystko zaś, co nie może być rozumianem samo, bez myśli o innej rzeczy, jest to tylko sposób bycia czyli modyfikacja substancji.“ *1-er Entretien métaphysique.*

Wykrzywiając więc w ten sposób swe określenie pierwotne, Kartezjusz unika konieczności uznania wpływającej z niego konsekwencji, że istnieje jedna tylko substancja.

Śmielszy i radykalniejszy od niego, Spinoza nie cofa się przed tym wnioskiem.

Niesłusznie, przyznajemy, powoływał się on na powagę Kartezjusza, ograniczając określenie substancji do samego Boga tylko.

Nie można pomimo to zaprzeczać, że w psychologii Kartezjusza tkwiły zawiązki spinozyzmu.

Jedność jaźni narzuca się niezaprzeczalnie świadomości.<sup>1)</sup> Ja wszakże, jako ciało i duch, nie może być jednym, gdyż esencją materji jest rozciągłość, a esencją ducha myśl; myśl zaś i rozciągłość nie dają się zjednoczyć w jeden i ten sam przedmiot.

Co więcej, prawdziwe działanie duszy na ciało, lub ciała na duszę pozostałoby niewytłumaczonym.

---

<sup>1)</sup> Nigdzie Kartezjusz nie twierdzi, że niema rzeczywistego oddziaływania wzajemnego na siebie pomiędzy duszą a ciałem i pomiędzy substancjami stworzonymi. w czem różni się on od swoich uczniów i następców we Francji i w Holandji, Geulinx'a, Cordemoy'a, Malebranche'a, którzy wyprowadzają ten wniosek z wyłożonych tu przez nas zasad. Nie tylko nie przyjmuje on tego wniosku, ale nawet odrzuca go wyraźnie: „Ani rozumowanie, ani porównanie z jakąkolwiek inną rzeczą nie może nas objaśnić, w jaki sposób duch, który jest niecielesnym, może wprawiać w ruch ciało; pomimo to nie możemy o tem powątpiewać, gdyż doświadczenia nazbyt pewne i oczywiste przekonywają nas o tem codziennie. Trzeba pamiętać, że jest to jedna z rzeczy znanych same przez się, które mogą być zaciemnionemi tylko, gdy staramy się je wytłumaczyć za pomocą czego innego“. T. X, p. 161.

W jaki sposób wyzwolić od tych antynomii i doprowadzić do jedności psychologię i metafizykę filozofa francuskiego?

Kartezyusz sam dostarczył zasadę rozwiązania trudności.

Wspominalismy już, jak pojmował on esencję materii: nie posiada ona żadnej zdolności działania; zdolność ruchu nie stanowi nawet jej własności, lecz jest jej nadana przez Boga, który stworzył ją w niej i utrzymuje swoją wolą.

Dusza również jest bierną. Niema ani jednej myśli w naszym umyśle, ani jednej skłonności w naszej woli, których Bóg nie byłby sprawcą.

My, słowem, nie czynimy nic; a Bóg wszystko czyni zarówno w świecie ducha, jak i w świecie materii.

Jeżeli jednak rzeczy tak się mają, cóż pozostaje z substancji, czy to duchowej, czy to cielesnej, prócz prostej zdolności przyjmowania tych wpływów ze strony Boga, prócz czystej bierności, która sama w sobie nie może posłużyć za podstawę żadnemu różnieniu?

Czyż nie jest więc logicznem odnosić do Boga, jako ich wspólnego podmiotu, obydwóch esencji, czyli raczej dwóch przeciwstawnych sobie atrybutów: myśli i rozciągłości.<sup>1)</sup>

Spinoza formułuje ten wniosek wyraźnie.

„Substancja, powiada on, jest tem, co jest samo przez się pojmowanem, t. j. tem, czego pojęcie nie

---

<sup>1)</sup> Cfr. Bouiller, *Hist. de la phil. cartésienne*, I. tom IV.

wymaga do swego utworzenia żadnego innego pojęcia.“<sup>1)</sup>

Ta substancja jest jedyną, nieskończoną. Jest ona nieskończoną myślą i nieskończoną rozciągłością. Ten Bóg Spinozy jest całym bytem, bytem na wszystkich jego stopniach. Jest on przyczyną sprawczą istnienia i esencji wszystkich rzeczy, ale przyczyną immanentną, t. j. nie wyodrębniającą się od skutku, w której skutek przebywa.

Bóg jest zarazem, „natura naturans“, t. j. Bogiem w swej esencji nieskończonej i „natura naturata“, t. j. Bogiem w swoich *modi*, wszechświecie i człowieku.

Nie byłoby rzeczą trudną odnaleźć ten panteizm spinozystyczny w monizmie, rozpanosżającym się w współczesnej psychologii.<sup>2)</sup>

---

<sup>2)</sup> Spinoza *Éthique*. cz. 1-a, Określenia.

<sup>1)</sup> U Höffdinga wyraża się dobitnie ten niejasny i agnostyczny stan ducha współczesnych psychologów, szczególnie w II rozdziale jego dzieła: *Outlines of psychology*.

*Dualizm* sprzeciwia się zasadzie zachowania energii; *materiałizmowi* staje na przeszkodzie wiele wniosków, wyprowadzonych z doświadczenia; *spirytualizm* pozostaje w sprzeczności z zasadniczymi pojęciami wiedzy doświadczałnej; słowem, żadna z teorii fizycznych, usiłujących dać metafizyczne wyjaśnienie faktów ustalonych przez psychologię, nie może być przyjęta.

Pozostaje czwarta teoria: *monizm*. Musi być ona prawdziwą, gdyż jest jedyną możliwą. Niedostateczność teorii współzawodniczących jest najgłówniejszym argumentem na jej korzyść.— Na czym polega ona?

Cytujemy tu Höffdinga dosłownie: zobaczymy, że teoria ta, niejasna w swych przesłankach, nielogiczna w swych wnioskach, obala samą siebie.

Spinozizm ma za punkt wyjścia błędne pojęcie substancyi. Substancya jest bytem samym w sobie, *ens in se, ens per se stans*, nie jest zaś koniecznie bytem uwarunkowanym sam przez się, *ens a se*.

Doskonałość właściwa substancyi zasadza się na tem, aby nie zależeć *wewnątrz* od jakiejś przyczyny podmiotowej lub materialnej—przyczyną materialną jest: „*id, ex quo aliquid fit, in quo aliquid est;*“ nie polega ona bynajmniej na niezależności od jakiejś przyczyny *zewnątrz*, sprawczej, „*id a quo aliquid est.*“

Substancye—za wyjątkiem jednej tylko substancyi Boskiej, równie jak przypadłości potrze-

---

„Pozostaje więc możliwą jedna tylko teoria czwarta. pisze autor. Doświadczenie poucza nas o istnieniu dwóch odrębnych dziedzin; nauka o zachowaniu energii nie pozwala przyjmować przejścia w jednej z tych dziedzin do drugiej: dwa szeregi zjawisk muszą więc rozwijać się równocześnie, ulegając każdy swym prawom, tak, że każde zjawisko, odbywające się w świecie świadomości posiada w świecie materji swoje zjawisko współodpowiednie et vice versa. Fakty równoległe, opisane przez nas, wskazują na taki stosunek... Byłoby zdumiewającym, gdyby zjawiska te nie były powiązane pomiędzy sobą. *Paralelizm i proporcjonalność*, ujawniające się w czynnościach świadomości i mózgu, świadczą o tożsamości podstawowej (*Illogizm*).

Pomimo to, różnorodność, jaka zachodzi pomimo zgodności wyników, zmusza nas do przypuszczenia, że jedna i ta sama zasada wyraża się w podwójnej formie. Nie mamy prawa uważać duszy i ciała za dwie odrębne od siebie substancye, oddziałujące na siebie wzajemnie (*Twierdzenie bezpodstawne*). Przeciwnie jesteśmy doprowadzeni do uznania *związku, zachodzącego pomiędzy, materialnemi czynnościami* mózgu i całego układu nerwowego za *postać zewnętrzną* jedności wewnętrznej, idealnej.—świadomości. (*Twierdzenie bezpodstawne*). Höfding, *Outlines of psychology*, ch. II pp. 64—65, London, Macmillan, 1891.

bują innej istoty, by mieć i zachować istnienie, *sunt entia ab alio*; różnica od przypadłości polega na tem, że substancya wymyka się z pod zależności wewnętrznej w stosunku do przyczyny materialnej, *substantiae debetur esse non in alio*.<sup>1)</sup>

Na stronicach poprzedzających poddaliśmy analizie pojęcia substancyi i przypadłości; ustaliliśmy istnienie istot substancjalnych i wskazaliśmy dwuznaczności fenomenalizmu; zestawiliśmy następnie poglądy mistrzów filozofii nowoczesnej, Kartezjusza, Leibniza, Kanta, Spinozy na naturę substancyi, z nauką metafizyki perypatetycznej o tym podmiocie; przed zamknięciem badania nad tym przedmiotem zestawimy jeszcze pojęcie substancyi z pojęciami esencji, natury, osobnika i osoby.

Przedewszystkiem zaś nie bezużytecznem będzie przypomnieć wspomnianą już odrębność, jaka zachodzi pomiędzy *substancją pierwszą*, która stanowi przedmiot obecnych naszych badań, a substancjami rodzajowemi lub gatunkowemi, które dawni scholastycy nazywali za Arystotelesem *substancjami wtórnemi*.

#### 145. Substancya pierwsza i substancje wtórne.

Esencje rodzajowe i gatunkowe rzeczy substancjalnych nie przynależą wprawdzie do podmiotów w tem znaczeniu, jak przypadłości; dlatego słusznie je nazywa się substancjami; pomimo to, jednak niepod-

---

<sup>1)</sup> „Esse substantiae non dependet ab esse alterius sicut ei inhaerens, licet omnia dependeant a Deo sicut a causa prima.“  
S. Thomas, De natura materiae, cap. VIII.

ba ich rozumieć, nie przyjmując w porządku logicznym podmiotu indywidualnego, któremu przypisuje się je; dlatego też nie mają one tych samych praw do nazwy substancyi, jakie mają substancye indywidualne; nazywają się one substancjami *wtórными*, w przeciwstawieniu do *substancyi* poszczególnych, które jedne tylko zasługują w całej doniosłości tego słowa na miano substancyi.

*Substancya*, czyni uwagę Kajetan, jest to, na zasadzie samej już etymologii wyrazu, rzecz, która mówiąc *negatywnie*, nie ma podmiotu, a mówiąc *pozytywnie*, służy za podmiot innej rzeczy.

Osobnik czyni zadość lepiej tym podwójnym wymaganiom, niż gatunek lub rodzaj.

Osobnikowi więc to w pierwszym rzędzie należy się nazwa substancyi.

Osobnik w samej rzeczy nie posiada w porządku ontologicznym podmiotu, do którego by się odnosił (subjectum inhaesionis), tak jak odnoszą się do niego przypadłości, a w porządku logicznym nie jest nigdy orzeczeniem żadnego podmiotu (subjectum praedicationis), jak są niemi np. rodzaje i gatunki. Te ostatnie nie mają wprawdzie podmiotu *należności*, ale mają za to *podmiot*, względem którego są orzeczeniami, do którego myśl musi je koniecznie odnosić, jako orzeczenia.

Jedynie więc osobnik nazywa się w pierwszym rzędzie substancją, substancją *pierwszą*, podczas gdy rodzaje, gatunki zasługują już na tę nazwę w drugim rzędzie niejako, są substancjami *drugorzędnymi*, substancjami *wtórными*.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Cajetan, in Praedicam. Arist., cap. 1.



W streszczeniu, *pierwszą substancją*, πρώτη οὐσία nazywa się w języku filozoficznym Arystotelesa istota, nie mająca podmiotu ani w porządku ontologicznym, ani w logicznym, lecz która sama jest w porządku ontologicznym podmiotem przypadłości, a w porządku logicznym podmiotem wszystkich orzeczeń mogących być przypisywanemi substancji: jest to więc istota indywidualna, istniejąca sama w sobie, τὸδε τί ὄν; wtórnymi substancjami zaś, δευτέρας οὐσίαι, nazywa się to, co nie przynależy wprawdzie w porządku ontologicznym do żadnego podmiotu, tkwi jednak w porządku logicznym w orzeczeniu podmiotów indywidualnych; a więc wtórnymi substancjami są gatunki i rodzaje, innymi słowami, *universalia* (powszechniki).

**146. Substancja, esencja, natura.** Pomiedzy substancją i esencją zachodzi różnica punktu widzenia jedynie.

*Substancją* istoty jest zespół cech, koniecznie osobnikowi przynależnych i nierozdzielnie połączonych ze sobą w typ indywidualny w ten sposób, że osobnik nie mógłby istnieć bez wszystkich tych cech, lub nawet bez jednej w nich.

Esencja istoty bywa uważana często za zupełny równoważnik substancji; nazywamy ją wtedy *treścią* istoty; jest ona odpowiedzią na pytanie: quid est, τί ἐστίν, czym jest istota obecna w myśli? Odpowiedzią na pytanie *quid est* jest określenie rzeczy, *definitio rei, ratione rei*.

W znaczeniu ściślejszem wszakże przeciwstawia się esencję substancji: *esencja* istoty nie jest wtedy

wyrazem bytu indywidualnego, lecz jest formułą wyraźną cech, które są *logicznie* pierwszorzędne.<sup>1)</sup>

Pojęcie substancji, dalej, jest współpodporządkowaniem pojęciu przypadłości: w pojęciu esencji współpodporządkowanie to uwzględnieniem nie jest.

Wszystko, co istnieje, przeznaczonem jest do działania, powiada Ś-ty Tomasz, „omne ens est propter suam operationem.“

Każda istota, dochodząca do istnienia, rodzi się niezupełną; oddziaływając wzajemnie na siebie, istoty uzupełniają się wzajemnie. Wszystkie razem przyczyniają się do rozwoju porządku powszechnego.

Wynikiem ich działania jest nie chaos, lecz świat uporządkowany, *kosmos*. Przyczyną tego jest to, że działalność istot nie jest pozostawioną bez różnicy na zrządzenie przypadków; lecz każda substancja rozwija działalność swą w określonym kierunku jakiemuś kresowi, który jest jej celem wewnętrznym, i z kordynacji wszystkich tych różnych działalności istot, z których każda jest określona przez swój cel, wynika porządek powszechny.

Pojęcia te będą wyjaśnionemi i uzasadnionemi dalej, gdy będziemy mówili o przyczynach celowych: tu wystarczy samo wskazanie ich.

Można zatem rozważać istoty tego świata z dwójakiego punktu widzenia: t. j. jako istniejące i jako *działające* dla jakiegoś celu.

Istota substancjalna, rozważana *jako zasada działania*, nazywa się naturą, a więc naturą jest isto-

---

<sup>1)</sup> Pomiędzy substancją a naturą zachodzi także, jak to już zaznaczyliśmy, różnica punktu widzenia tylko.

tą, rozważaną jako pierwsza zasada działań, względem których jest ona przyczyną czynną, lub też podmiotem biernym.<sup>1)</sup>

Gdy przeciwstawiamy istotę działaniu, substancję naturze,—porządek statystyczny porządkowi dynamicznemu, pojmujemy w samej rzeczy substancję w *oderwaniu* od działań, których jest ona w rzeczy-wistości zasadą.

Nie *wykluczamy* z niej wszakże możliwości działania i ulegania.

Substancja i natura oznaczają więc jedną i tę samą rzeczywistość, rozważaną z dwóch różnych punktów widzenia.

Otóż, rzeczywistość ta—substancja, czy natura, jakże różni się od osobnika zupełnego, nazywanego przez filozofów *ὑπόστασις*, *suppositum*, *istotą istniejącą sama przez się, osobą?*

**147. Substancja pierwsza i istota istniejąca sama przez się, czyli osoba.** Substancja pierwsza, *τόδε τι ἕν*, *hoc aliquid*, podpadająca bezpośrednio pod doświadczenie, przedstawia się myśli, jako coś istniejącego samo w sobie, różnego od wszelkiej innej rzeczy.

Przez ten podwójny swój charakter istota substancjalna różni się od wszelkiej innej: przeciwstawia się ona w samej rzeczy istocie rozumowej, istocie możliwej, przypadłościom, rzeczywistościom, które są tylko częściami całości złożonej; jest ona więc

---

<sup>1)</sup> Sciendum est quod nomen naturae significat quodlibet principium intrinsecum motus; secundum quod Philosophus dicit quod natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens...“ *Summ. th.* 3-a, q. 2. a. 1 in C.

rzeczą, dobitnie określoną, odrębną od wszystkich innych.

Substancja poszczególna istnieje obecnie w przyrodzie: istota rozumowa nie jest zdolną nawet istnieć w niej; istoty możliwe mogą otrzymywać istnienie, rzeczywiście jednak nie mają go.

Substancja poszczególna istnieje sama w sobie, przypadłość istnieje zawsze w czemś innym.

Wreszcie, substancja pierwsza stanowi coś zupełnego; części zaś, czy to integralne, czy to ustrojowe jakiejś całości istnieją i mogą być pojmowanymi jedynie w zjednoczeniu wewnętrznym z innymi częściami tej samej całości.

Gdy się rozważa substancję pierwszą z tego formalnego punktu widzenia, jako istotę zupełną, nie należącą do żadnej innej, nazywa się ją w języku scholastycznym *suppositum*, ὑπόστασις, subsistentia<sup>1)</sup>, hypostazą, istotą, istniejącą sama w sobie, podłożem, a gdy jest ona obdarzona myślą — *osobą*.

To pojęcie istoty istniejącej sama w sobie czyli *osobowej* wzbudza podwójne zagadnienie.

*Pierwsze zagadnienie:* Istota, istniejąca sama przez się, posiada podwójny charakter: istnieje ona sama w sobie i jest odrębną od wszystkiego innego, który z tych dwóch charakterów jest pierwotnym?

---

<sup>1)</sup> Wyraz subsistentia, przekład literalny wyrazu greckiego ὑπόστασις, może być pojmowanym bądź to abstrakcyjnie, bądź to konkretnie. W znaczeniu konkretnem *subsistentia* jest równoznacznikiem res subiciens (Por. S. Thomas, *Summ. theol.* 3-a, q. 2, a. 3.) W znaczeniu oderwanem *subsistentia* oznacza doskonałość właściwą hypostazie, t. j. doskonałość, że jest zupełną samą w sobie i nie należy do niczego innego.

Innemi słowy, jaką jest zasada formalna subsystemy i osobowości?

*Drugie zagadnienie.* Jaka odrębność zachodzi pomiędzy daną substancją indywidualną i tak określoną istotą, istniejącą sama w sobie, czyli osobową? Czy jest to odrębność logiczna, czy realna? Jeżeli jest ona realną, jaką rzeczywistość ma za podstawę?

**148. Pierwsze zagadnienie: Zasada formalna subsystemy czyli osobowości.** Pierwsze już samorzutne pojęcia o istocie zawierają, w sposób ukryty przynajmniej, cechy charakterystyczne istoty istniejącej sama w sobie: odrazu przedstawiamy sobie istotę, jako coś, istniejącego samo w sobie, wyodrębniamy ją od wszystkiego innego; rozważamy ją jako coś tworzącego całość wewnątrznie niepodzielną, przeciwstawiamy ją innym istotom równie nierozdzielny, których całość wszakże jest właściwie mnogością.

Gdy się zastanawiamy nad tem bliżej, zdajemy sobie sprawę, że w podstawie tego pierwszego pojęcia leżą podwójne dane: istnieje całość, istniejąca sama w sobie; całość ta wyodrębnia się od wszystkiego innego.

W jakim porządku należy przyjmować te dwa charaktery?

Duns Scot dostrzegł w istocie, istniejącej sama w sobie przede wszystkim jej *niemożność udzielania się*. Zasada formalna hypostazy polega według niego na tem, że nie zależy ona ani w sposób aktualny—jak np. natura ludzka Chrystusa, ani potencjalnie—jak dusza ludzka, oddzielona od ciała, od żadnego innego podmiotu.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Duns Scot, 3 Dist. 1, q. 1, n. 9 et n. 11, ad 3.

*Niemówność udzielania się* wszakże jest własnością *negatywną*: nie może więc być pierwotną.

Istnieje zasada pozytywna *niemówności udzielania się* osobnika: osobnik mianowicie wystarcza sam sobie wewnątrznie do istnienia. Być zupełnym w sobie, wystarczać sobie—oto więc jest zasada formalna subsystemy.

W biegu analizy zwróciliśmy wyłącznie uwagę naszą na istnienie istoty istniejącej sama w sobie. Jest wszakże i drugi punkt widzenia, którego nie należy zaniedbywać: mianowicie punkt widzenia działania.

Istota daje miarę swą w działaniu, „ens agit in quantum est actu.“ To też podmiot, zupełny w swem istnieniu w sobie, jest także pierwszą zasadą, z której wychodzi działanie.<sup>1)</sup> Stąd przysłowie Szkoły: *Actio-nes res sunt suppositorum*: działanie należy do istoty istniejącej w sobie.

Gdy przypadłość działa, gdy np. nauka dochodzi do zdumiewających odkryć, dokonanie dzieła przypisywanem jest nie nauce, lecz osobnikowi, posiadającemu ją.

---

<sup>2)</sup> „Per se agere, pisze św. Tomasz, *convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si uon sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et, per consequens, nec per se operans. Unde et operationes partium attribuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum et palpat per manum.*“ *Summ. theol.*, 1-a, q. 75, art. 2, ad 2.

Gdy jakaś część osobnika działa, np. ręka uderza, nie ręce to, lecz całemu osobnikowi przypisywanem jest spełnienie czynu: wszyscy mówią, że osobnik to uderzył swą ręką.

Wszelka działalność, wypływająca z osobnika, jemu jest ostatecznie przypisywana. *Actiones sunt suppositorum.*

Obejmując to podwójne pojęcie istnienia i działania w jedną formułę, powiadamy:

Doskonałość, na zasadzie której pewien podmiot indywidualny jest zupełnym, należy do siebie samego i nie potrzebuje być udzielanym niczemu innemu, by istnieć i działać, nazywamy doskonałością hypostaticzną, *subsistentia*: sam zaś podmiot konkretny nazywamy istotą, istniejącą w sobie, *hypostazą*, *podłożem*.

Podłoże *myślące* nazywamy *osobą*.

Osoba w samej rzeczy jest, według określenia Boecyusza, które pozostało klasycznym, niczem innym, jak substancją indywidualną natury *myślącej*. „*Persona est substantia individua rationalis naturae.*“

Jest zresztą rzeczą słuszną, aby istnienie w sobie istoty, obdarzonej rozumem, posiadało specjalną nazwę.

W samej rzeczy, istota obdarzona rozumem jest wolną, czyli jest panem swych czynów, sprawcą odpowiedzialnym swego przeznaczenia; oprócz tego, istota rozumna tylko może zdać sobie sprawę ze swej indywidualności; urzeczywistnia więc ona w sposób wyższy tę zupełność i niezależność istnienia i działania, które stanowią charakter subsystemy.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Sicut substantia individua proprium habet quod per

Jedno słowo jeszcze: istnienie w sobie jest niewątpliwie doskonałością *pozytywną*; wpływa to chyba dostatecznie wyraźnie z tego, co poprzedza. Nic nie stoi na przeszkodzie wszakże oznaczeniu jej wyrazem negatywnym; i w rzeczywistości oznacza się ją często mianem *niemożności udzielania się*.

**149. Dopełnienie Dusza ludzka nie jest osobą.** Natura indywidualna człowieka, *jakięgo określonego człowieka*, Piotra lub Pawła,—to nie dusza, ani nawet dusza z ciałem, lecz istota *złożona* z duszy i ciała; ta złożona całość więc jest pierwszą zasadą działania, pierwszym podmiotem, któremu powinny być przypisywane wszystkie czynności, słowem, całość to ta jest podłożem rozumnym czyli hypostazą.

Jeżeli tak, to, czy rozważać duszę w jej zjednoczeniu z ciałem, czy też oddzieloną od ciała po rozłożeniu całości, w żadnym razie nie będzie ona miała charakteru podmiotu zupełnego z podwójnego punktu widzenia: istnienia w sobie i działania, a co zatem idzie, nie zasłuży sobie nigdy na miano hypostazy lub osoby.<sup>1)</sup>

---

se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu... Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua *rationalis* naturae speciale nomen haberet.“ S. Thomas, *Quaest. disp. de Potentia*, q. 9, a. , ad 3.

1) To też Ś-ty Tomasz uzupełnia myśl, zapożyczoną wyżej



**150. Drugie zagadnienie: Odrębność substancji indywidualnej i istnienia w sobie.** *Stan zagadnienia.* Jak daleko sięgają doświadczenie i analiza metafizyczna, nie spostrzegamy nigdzie substancji istniejącej, któraby nie istniała w sobie i nie była nieudzielalna względem innych: wynika stąd, że istnienie w sobie jest z natury czemś nie dającym się oddzielić od substancji indywidualizowanej: nie wynika stąd jednak, aby pierwsze utożsamiało się zupełnie z drugą; nasuwa się więc pytanie, czy odrębność pomiędzy substancją indywidualną a hypostazą zachodząca jest logiczną, czy też realną.

Zagadnienie wszakże jest niejednolitem; należy ono także i do teologii. W samej rzeczy, według nauki objawionej jest w Jezusie Chrystusie natura ludzka i natura boska; natura ludzka Chrystusa jest zupełną, w znaczeniu powyżej wyjaśnionem: posiada ona swoje własne zdolności, wytwarza czynności odrębne od czynności natury boskiej; pomimo to, wiara nas uczy, że natura ludzka Jezusa Chrystusa nie istnieje w sobie samej, lecz w osobie boskiej Słowa wcielonego.

---

przez nas u niego, mówiąc: „Potest igitur dici quod anima intelligit sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam.“ *Summ. theol.*, 1-a. q. 74, art. 2, ad 2.; a w innym miejscu: „Dicendum quod anima est pars humanae speciei. Et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.“ *Summ. theol.*, q. 29, art. 1, ad 5.

Jakże w obec tych danych filozof chrześcijański rozstrzygnie zagadnienie odrębności substancji pojedynczej i istnienia w sobie?

**151. Rozwiązanie zagadnienia:** Według Dunska Scota, do którego zdania w tym przedmiocie skłania się wielu teologów lub filozofów nowoczesnych, istnienie w sobie byłoby tylko pewną specjalną postacią natury; tę samą istotę, którą nazywamy *escnryą*, lub *naturą*, gdy rozważamy ją samą w sobie w sposób bezwzględny, nazwiemy *hypostazą*, *podłożem*, *osobą*, gdy będziemy ją rozważać jako niendzielalną niczemu innemu; odrębność więc natury realnej i osoby sprowadziłaby się do różnicy w punktach widzenia; osoba byłaby tylko naturą realną pojedynczą, rozważaną z czysto-negatywnego punktu widzenia swej nieudzielalności.<sup>1)</sup>

Wydaje się rzeczą trudną—pogodzić ten sposób widzenia z dogmatem katolickim.

Zjednoczenie hypostatyczne nie zmniejsza w niczem natury ludzkiej Chrystusa.

Natura ludzka Chrystusa zaś nie jest przecież osobą, i nie wolno uważać jej nam za taką. Wydaje się więc, że odrębność pomiędzy naturą a osobą nie da się sprowadzić do prostej różnicy w punktach widzenia, lecz musi posiadać podstawę realną.

Jaką jest ta podstawa?

---

<sup>2)</sup> Natura singularis et integra per se constituitur in sua independentia, „non aliquo positivo addito ultra illam entitatem positivam, qua est haec natura.“ Scot. l. c. Cfr. Franzelin, de Verbo Incarnato, th. XXIX: Suarez, Metaph. Disp. XXXIV, sect. 2: Kleutgen, die Phil. d. Vorz. 6-te Abhand. III, n. 616.

Wielu pisarzy przyjmuje tę samą odrębność realną pomiędzy substancją pojedynczą i hypostazą, która zachodzi pomiędzy esencją a istnieniem.

Hypostaza czyli osoba—to substancya, wystarczająca samej sobie, znajdująca w doskonałości swego istnienia zasadę swej nieudzielalności.

Zasadą formalną hypostazy jest nic innego, jak samo istnienie podmiotu; jest ona postacią konkretną, jaką przybiera podmiot w rzeczywistości i na zasadzie której istnieje on sam w sobie i nie może być udzielanym niczemu innemu.

Pomiędzy esencją a istnieniem zaś zachodzi odrębność realna.

Ta sama odrębność więc zachodzi pomiędzy esencją istoty a jej subsystemacją.<sup>1)</sup>

Wyjaśnienie to ocala dogmat: Ponieważ natura ludzka Jezusa Chrystusa nie posiada własnego istnienia, nie ma więc ona osobowości; istnienie Słowa Bożego zastępuje istnienie natury ludzkiej; wnosi więc ją do Boskiej subsystemacji.

Czy wszakże z punktu widzenia czysto filozoficznego tłumaczenie to nie jest pozbawionem ścisłości?

---

<sup>2)</sup> „*Personalitas seu suppositivitas... resultat ex hoc quod singulare substantiae est integrum in natura (per quod excluditur communitas partis), et habet suum esse proprium (per quod excluditur communitas assumptibilis).*“ *Billot, de Verbo incarnato*, q. II, p. 66. Romae Forzani, 1892. „Unio incarnationis explicatur per hoc quod natura humana proprio actu essendi carens, trahitur ad esse personale verbi, atque hoc modo fit ut quo verbum est homo; ideo in Christo unum est substantiale esse existentiae. „Op. cit. q. II, Thesi VII.

Innem jest pojęcie istnienia, a innym pojęcie osobowości, i nie jest zrozumiałem, jak pierwsze z nich może tłumaczyć drugie.

Istnieć—jest to istnieć, nic więcej; wyraz istnieć nie posiada synonimu, pojęcie bowiem, jakie wyraża, jest bezwzględnie prostem i ukazuje się zawsze, w jednej tej samej, jedynej postaci: aktu istnienia.

Osobowość należy do porządku treściowego: sprawia ona, że rzecz jest zupełną sama w sobie, i nie może być udzieloną niczemu innemu.

Jak może być istnienie zasadą formalną zupełnego posiadania samego siebie, niemożności udzielania się czemu innemu?

Istnienie nie jest zasadą żadnej rzeczywistości, czy to całkowitej, czy częściowej; jest ono jedynie aktem, przez który rzeczywistość przestaje być możliwą tylko i staje się istniejącą, *esse est ultimus actus*, istnienie dołącza się na samym końcu, by zaktualizować rzeczywistość; aktualizuje ją taką, jaka jest, nie zmieniając w niej nic.

Doskonałość subsystemy lub osobowości nie ma więc aktu istnienia za zasadę objaśniającą.<sup>1)</sup>

Już przed tym aktem hypostaza posiada swą subsystemę: jakże ma ona ją? Od jakiej zasady ją otrzymuje?

Rozwiązaniem najbardziej prawdopodobaem wydaje się następujące:

---

<sup>1)</sup> *Personalitas est realitas in genere substantiae reductive, sicut reliquae realitates constitutivae substantiarum, ut rationale et hujusmodi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est terminus ultimus, ac ut sic purus naturae substantiae.* Oajetan, in 3 part. q. 4. n. 2.

Substancje cielesne składają się z materji i formy; z substancji samej i z wielorakich przypadłości. Substancje niematerialne są esencjalnie proste, posiadają wszakże również rozliczne przypadłości.

Jeżeli się nie przyjmuje nic pośredniego pomiędzy substancją a przypadłościami z jednej strony, a istnieniem z drugiej, powinno być tyle rzeczy istniejących, ile jest rzeczywistości w naturze: gdyż powiedzieliśmy i powtarzamy: istnienie *aktualizuje* to, co jest rzeczywistem, ale pozostawia je bez zmiany.

Otóż substancja indywidualna, *τόδε τι ὅν*, jaką ujmuje bezpośrednio doświadczenie, tworzy całość, w której substancja i przypadłości są połączone.

W każdej substancji indywidualnej jest więc zasada jednocząca; zasadą tą jest *subsystencya*.

Subsystencya jest więc doskonałością pozytywną, na zasadzie której osobnik jest substancją jedną, sama w sobie zupełną, i co za tem idzie, niemożliwą do udzielenia jakiemukolwiek innemu podmiotowi. Takim byłoby więc znaczenie tradycyjnej formuły Boecjusza: *Rationalis naturae individua substantia*.

Substancja będąc jedną, zupełną, nieudzielalną na zasadzie swej subsystencji, opiera się na jednym tylko akcie istnienia: ten ostatni rozpoczyna nowy porządek rzeczy, przynosi rzeczywistości jej ostateczne uwieńczenie, „*esse est ultimus actus*.”

W zjednoczeniu hypostatycznym drugiej osoby Trójcy Ś-ej z naturą ludzką Chrystusa mamy do czynienia z uchyleciem się od prawa naturalnego, jakie badaliśmy tutaj aż do ostatecznych jego konsekwencji: natura ludzka Chrystusa nie ma własnej subsystencji:

W niej rola, przypadająca w naturalnym porządku rzeczy w udziale subsystemy, zostaje wypełniona w sposób nadprzyrodzony i doskonalszy przez subsystemę osoby Bożej. To też w Chrystusie jest tylko jedna osoba, pomimo, że są dwie natury.

Zresztą tu, jak i w naturalnym porządku rzeczy, subsystemy jedynej Słowa wcielonego, odpowiada istnienie jedyne: gdyż, powtarzamy tu raz jeszcze, istnienie nie ma innej roli, prócz aktualizacji rzeczywistości uprzednio przyjętej takiej, jaką jest.

Takie pojmowanie subsystemy odznacza się, jak się zdaje, ścisłością logiczną.

Zdaje się także, że posiada za sobą powagę Ś-ego Tomasza z Akwinu. Nie możemy zastanawiać się tu dłużej nad tym podmiotem; należy on bowiem do teologii raczej niż do filozofii; ale oto wyjątek, pełen znaczenia.

„Quia in Christo sunt duae naturae, et una hypostasis, necesse est quid ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo; quae autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim: ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse.<sup>1)</sup>”

**152. Osobowość i świadomość.** Wielu filozofów w Niemczech i we Francji utożsamia dzisiaj świadomość z osobowością, lub też przynajmniej

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.* 3-a, q. 17, art. 2, C. Cfr. *ibid.* ad 1 et ad 3; 1-a, q. 3, art. 3 et 4. et q. 39, art. 1.

czynią ze świadomości zasadę ustrojową osobowości.

Jest to podwójny błąd: filozoficzny i teologiczny.

1-o *Błąd filozoficzny*. Świadomość jest, w samej rzeczy, aktem, aktem, przez który osoba zdaje sobie sprawę ze swej działalności i z samej siebie.

Hypostaza czyli osoba nie jest aktem; jest to właśnie podmiot, który działa.

Świadomość więc nie może być utożsamianą z hypostazą czyli osobowością.

Co więc, działania zależą zrazu nie od osoby, lecz od natury; natura w pewnych warunkach—uświadamia sobie działania, które pochodzą od niej, i zasadę czynną, wchodzącą tu w grę; osoba jest niezaprzeczalnie „quod primum principium agit,“ pierwszym podmiotem, na który spada odpowiedzialność za czyny ale natura to jest, „primum principium quo“, t. j. pierwszą przyczyną wytwarzającą, z której wypływa działalność świadomości i pamięci.

Błąd ten staje się jawniejszym jeszcze, jeżeli się przyjmuje w rachubę odrębność *realną*, jaka zachodzi pomiędzy naturą a osobą. Czynności człowieka, do których liczby należy świadomość, są jawnie odrębnymi od natury, która je wytwarza, co będziemy mieli sposobność stwierdzić, rozpatrując odrębność pomiędzy substancją a przypadłościami, a *fortiori* świadomość wyodrębnia się realnie od osoby, od hypostazy, którą charakteryzuje w porządku realnym istnienie w sobie, nie zaś idea lub poczucie indywidualności.

Pisarze, których zwalczamy, przyjmowali w rachubę w osobowości jej charakter gatunkowy tylko, cechę, która ją wyodrębnia od pojęcia rodzajowego hypostazy. Tymczasem przed zbadaniem, w czym różni się jedna hypostaza od drugiej, było zasadniczą rzeczą zająć się zagadnieniem, na czym polega charakter wspólny wszystkim hypostazom, na którym dopiero potem wyrastają cechy gatunkowe.

Jakkolwiek rzecz się ma, ponieważ cechą gatunkową osobowości jest rozum, a rozum jest podstawą świadomości, więc rozumiemy w jaki sposób pomieszano świadomość, a przynajmniej świadomość normalną z osobowością.

2-o A oto—następuje *błąd teologiczny*. Dogmat katolicki poucza nas, że w Bogu natura Boska, rozważana bezwzględnie, jest świadomą sama siebie, pomimo to nie jest ona osobą odrębną od trzech stosunków *Ojcostwa, Synowstwa i Duchowości biernej*, które są trzema osobami Ś-ej Trójcy. Świadomość więc nie jest związaną z osobowością.

Dogmat Wcielenia poucza nas, że natura ludzka Jezusa Chrystusa posiada swą własną i świadomą działalność, chociaż pomimo to nie jest osobą. Raz więc jeszcze świadomość nie pociąga za sobą koniecznie osobowości.

Świadomość nie jest ani esencją, ani źródłem, ani cechą charakterystyczną subsytencji osobowej; jest ona atrybutem natury, nie zaś hypostazy lub osoby.

**153. Uzupełnienie.** Jeżeli świadomość nie stanowi osobowości, to jest oczywistem, że zmiany albo zabu-



rzenia w świadomości nie pociągają za sobą zmian i zaburzeń w osobowości.

Człowiek może się nie znać, może doświadczać w zwykłych skojarzeniach swych stanów świadomości zmian czy to nagłych, czy też powolnych i stopniowych, rozluźnień ustalonych związków mniej lub więcej zupełnych, utraty pamięci mniej lub więcej zupełnej, osoba pomimo to pozostaje tą samą, gdyż osoba nie utożsamia się ze zmiennymi działaniami, których jest siedliskiem: jest ona tylko trwałym podmiotem stanów świadomości, następujących jeden po drugim na jej powierzchni. Przypuśćmy, że poczucie istnienia uległo zmianie, że wewnętrzne przekonanie o osobowości znikło przypadkowo: czy ośmielimy się twierdzić, że sama esencja podmiotu uległa przeistoczeniu, że jego cechy gatunkowe znikły, i że jego istota przestała być niemożliwą do udzielania się?

Oczywiście poczucie osobowości i osobowość, która go doznaje, muszą być rozróżnianemi.<sup>1)</sup>

## § 2.

### *Przypadłość.*

#### I.

#### *Uwagi ogólne o przypadłości.*

**154. Pojęcie przypadłości.** Na poprzednich stronicach wyjaśniliśmy zarazem znaczenie substancji

---

<sup>1)</sup> Cfr. Mercier, Psychologie, n. 237, 238.

i przypadłości; w tem miejscu dość będzie przypomnieć, że przez *przypadłość* rozumiemy byt, nie istniejący sam w sobie, lecz polegający na istnieniu podmiotu, w którym istnieje. Z konieczności przypadłość opiera się na przypuszczeniu substancyi, i jest rzeczą prawdopodobną, że gdyby filozofia sama jedna zajmowała się faktami przyrodzonymi, nigdyby jej nie przyszło na myśl, że to konieczne przypuszczenie może mieć wyjątki.

Ale nauki teologii uzupełniły wskazówki rozumu i pouczyły nas, że Bóg cudownym zrządzeniem zachowuje, bez ich substancyi, przypadłości chleba i wina w św. Eucharystyi.

Możliwy jest więc wyjątek od prawa, na mocy którego przypadłości tkwią koniecznie w jakim podmiocie.

Św. Tomasz, zarazem filozof i teolog, nie omieszkął w swej definicyi przypadłości zaznaczyć tej możliwości nadprzyrodzonej wyjątku od prawa ogólnego. Nie powiedział więc bez zastrzeżenia: „przypadłość istnieje w podmiocie“; bo jako ogólny wyraz faktów, ta formuła byłaby błędna. Wolał powiedzieć ściślej: „*W naturalnym porządku rzeczy przypadłość istnieje w innej istocie, która jej służy za podmiot.*“ Albo inaczej: „Przypadłość jest to rzecz, istniejąca w innej, *o ile podlega prawu wymagań naturalnych.* Accidens est res, cui debetur esse in alio.“<sup>1)</sup>

Z tem zastrzeżeniem określenie Św. Tomasza nie podlega już żadnym wyjątkom: bo przypadłości,

---

<sup>1)</sup> In IV Sent. Dist, 12, q. 1, a. 1, solut. ad 2.

które wskutek cudownego zrządzenia są oderwane od swego podmiotu, jednak zachowują przyrodzoną skłonność do połączenia się z nim. Ta skłonność, której substancya jest pozbawiona, jest ich *istotną* cechą, nie może im być odjęta.<sup>1)</sup>

*Uwaga:* Przypadłość, o której tu mowa, to przypadłość *ontologiczna, realna, kategoryczna* czyli *orzeczeniowa*; nie należy jej mieszać z przypadłością *logiczną, kategorematyczną* czyli *mogącą być orzekaną*, więc z ostatnim z powszechników, wyliczonych w Eisagodze Porfiryusza.

W rzeczy samej bowiem, w swem znaczeniu ontologicznem przypadłość przeciwstawia się kategorii pierwszej, t. j. substancyi, i obejmuje w sobie dziewięć rodzajów rzeczywistości niesubstancyalnych, dziewięć ostatnich kategorii arystotelesowskich. Po między przypadłością w tem znaczeniu, a substancyą niema nic pośredniego.

W drugiem znaczeniu przypadłość należy do *kategoremów*, czyli *możliwych orzeczeń*, któremi się zajmuje logika. Cechom, stanowiącym *gatunek*, przeciwstawiamy, jak wiadomo, dwa rodzaje przypadłości ontologicznych: przypadłości konieczne—własność

---

<sup>1)</sup> „Non est definitio substantiae, ens per se sine subjecto nec definitio accidentis: ens in subjecto; sed quidditati seu essentiae substantiae *competit* habere *esse* non in subjecto; quidditati autem sive essentiae accidentis *competit* habere *esse* in subjecto. In hoc autem sacramento non datur accidentibus, quod ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante; et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est aptitudo ad subjectum, quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia; nec competit eis definitio substantiae.“ *Summ. theol.* 3-a, q. 77. art. 1. ad 2.

ci, *proprium*—i przypadłości wspólne, *accidens commune*. Te ostatnie mają z esencją gatunkową tylko *przypadkowy* związek. Otóż w celu zaznaczenia tej przypadkowości, nadają im często nazwę *przypadłości* i wtedy pod tą nazwą przeciwstawiają je *własnościom*. Przypadłość w tem znaczeniu logicznem nie jest więc wprost czemś przeciwstawnem substancyi, lecz przeciwstawieniem innej przypadłości ontologicznej, t. j. własności.<sup>1)</sup>

Dar słowa u człowieka jest przypadłością *kategoryczną*, ale ze stanowiska logicznego, jestto *własność konieczna*, wprost *przeciwstawna przypadłości*.

**155. Ogólny podział przypadłości.** 1-o *Przypadłości bezwzględne i przypadłości względne*: Przypadłość obejmuje wszystkie kategorye, z wyjątkiem kategoryi substancyi. Jedną z tych kategoryi jest kategorya *względności* (*relatio*), którą Arystoteles oznacza nazwą *πρός τί*. Przypadłości, należące do tej kategoryi, nazywają się *względne*: przysługują one podmiotowi jedynie *ze względu* na jaką rzecz, znajdującą się poza nim. Np. *wyższość* człowieka nad zwierzęciem jest przypadłością *względną*.

Przypadłości *bezwzględne* obejmują wszystkie inne kategorye, zawierające przypadłości. Nazywamy je *bezwzględne* nie dlatego, żeby były niezależne od jakiego podmiotu,—gdyż istotną cechą przy-

---

<sup>1)</sup> Porówn. Św. Tomasz, *Quaest. disp. de spir. creat.*, art. 11. in C. „Sic igitur accipiendo accidens est aliquid medium inter substantiam et accidens, id est inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium.“

padłości jest jej zależność od podmiotu,—lecz dlatego, że *same przez się* dodają nową rzeczywistość do substancji, którą określają.

Przypadłości bezwzględne mogą być albo *wewnętrzne* czyli *fizyczne*—są to ilość i jakość—; albo też *zewnętrzne*, „*denominationes extrinsecae*“, jak np. czynność, bierność, czas (zewnętrzny), miejsce (wewnętrzne). Pierwsze nazywają się *wewnętrznymi*, ponieważ tkwią w swym podmiocie; drugie—*zewnętrznymi*, ponieważ określają podmiot *inny*, nie ten, w którym tkwią. Ciepło jest przypadłością *fizyczną* ciała ciepłego; czynność ogrzewania jest przypadłością *zewnętrzną*, ponieważ zmiana, przez nią wywołana, odbywa się nie w ciele, które wykonywa czynność, lecz w ciałach zewnętrznych, które ją odbierają.

2-o *Przypadłość bezwzględna i przypadłość modalna (sposobowa)*. Przypadłość bezwzględna jest rodzajem; jeden z jej gatunków stanowi *przypadłość modalna*, czyli *sposób akcydentalny*.

Przypadłość bezwzględna nie jest *modalna*, dotyka *bezpośrednio* substancji, jest *accidens substantiae*.

Przypadłość modalna przeciwnie ma za bezpośredni podmiot inną przypadłość, jest *accidens accidentis*.

Np. *rozciągłość* nie jest przypadłością modalną, gdyż ma za bezpośredni podmiot samą substancję ale *kształt* jest sposobem (modus), gdyż jego bezpośrednią funkcją jest określenie nie substancji, lecz rozciągłości, czyli przypadłości, oraz oznaczenie różnych jej gatunków.

Po tych uwagach wstępnych zastanowimy się, jakie jest *istnienie* przypadłości, i jaka jest

*natura odróżniania* pomiędzy substancją a przypadłościami.

## II.

### *Istnienie przypadłości.*

**156. Istnienie przypadłości.** Czy każda z przypadłości, dotyczących pewnej substancji, ma swoje własne istnienie, odrębne od istnienia substancji?

Czy też jest tylko *jedno* istnienie, wspólne substancji i przypadłościom?

Suarez<sup>1)</sup>, jak sobie przypominamy, zaprzecza, żeby między jakąkolwiek esencją a jej istnieniem zachodziła rzeczywista różnica.

Według niego więc mamy tyleż *istnień*, ile jest rzeczywistych *treściowości* (quidditates), substancjalnych i akcydentalnych.

Przyznaje on zresztą, a teologia zmusza go do tego, że w św. Eucharystyi przypadłości chleba i wina są rozdzielne od swych substancji przyrodzonych, że przeto między pierwszemi a drugimi istnieje *rzeczywista* różnica. Jeśli zaś zachodzi rzeczywista różnica, istnieje więc także odrębność *istnienia*, a wtedy logika drogą analogii prowadzi do wniosku, że w ogólnym porządku rzeczy przypadłości mają każda swoje osobne istnienie, podobnie jak je mają substancje.

---

<sup>1)</sup> *Suarez Metaph.* Disp. 31, Sect. 6.

Atoli z dwóch głównie względów nie możemy się zgodzić na to mniemanie:

1. *Pierwszy wzgląd*: Wszelka rzecz indywidualna albo osobista w przyrodzie—np. ten dąb, roztaczający tam w lesie swe zielone gałęzie, albo ten drwal, przykładający do niego siekiereę,—jest *jedna*. Bez wątpienia, wśród rzeczy, podlegających naszemu doświadczeniu, jest wiele takich, które na pierwszy rzut oka nas zwodzą: wydają nam się jednemi, a wrzeczywistości są mechanicznie, fizycznie podzielne; są to zbiorowiska albo mieszaniny; niemniej przeto jest prawdą, że zbiorowisko składa się z jedności, położonych obok siebie, a mieszanina z jedności pomieszanych. Wogóle, czemuż jest mnogość, jeśli nie mnóstwem *jedności*?

Rzecz zaś prawdziwie jedna nie może mieć dwóch istnień. Jest rzeczą niemożliwą, powiada św. Tomasz, żeby jedna rzecz miała więcej niż jedno istnienie. „Impossibile est quod unius rei non sit unum esse.“<sup>1)</sup>

A więc każda rzecz, istniejąca w przyrodzie—*τόδα τι ὄν*, ten dąb, ten drwal—ma tylko jedno istnienie.

Tymczasem te rzeczy, istniejące w przyrodzie, mają swoje przypadłości: np. ten dąb ma z konieczności pewną ilość; ten drwal jest człowiekiem, składa się z materyi, a ta materya ma pewną ilość; ma duszę, a ta dusza jest obdarzona rozumem i wolą; ma pewne zdolności, które rozwija; myśli, chce, wydatkuje pewną energię.

---

<sup>2)</sup> *Summ. theol.*, 3 a q. 17, art. 2, in C.

A więc ten dąb i jego ilość mają razem tylko jedno istnienie; a więc materya, wchodząca w skład osoby ludzkiej, dusza, kształtująca tę materję, przypadłości, wynikające z jednej i drugiej—mają tylko jedno istnienie, którego podmiotem jest substancya albo osoba. „Impossibile est quod unius rei non sit unum esse.“

Jakżeby zresztą mogło być inaczej? Przyznajmy np. osobne istnienie substancyi dębu i osobne jego ilości; przyznajmy—jak tego wymaga wyjaśnienie Suareza—materji, duszy, każdej z przypadłości złożonej natury ludzkiej odrębne istnienie; czy wtedy zdołamy zrozumieć, że dąb *jest* rozciągly, że osoba ludzka ma prawdziwie *swoją* inteligencyę, *swoją* wolę, *swoje* czynności?

My tego nie zdołamy zrozumieć.

Dwie rzeczy, z których każda ma swoje istnienie, mogą być sobie przyległe, mogą być zbliżone, jak kto zechce; nigdy jednak to, co należy do jednej, nie może prawdziwie być przypisane drugiej. Ilość, któraby miała odrębne istnienie, nie byłoby więc ilością substancyi—dębu, posiadającej również swoje odrębne istnienie.

Myśl, któraby miała własne istnienie, chcenie, ćwiczenie mięśniowe, któreby miały swoje własne istnienie, nie byłyby prawdziwie myślą, chceniem, pracą mięśniową tej jednostki, której je jednomyślnie przypisujemy.

Widocznie też w tym celu, żeby nie zburzyć niezaprzeczonej jedności istoty istniejącej w sobie albo osobistej, wielcy metafizycy dawnej Scholi przyswoili sobie wyrażenie Arystotelesa: „Accidens non est ens, sed ens entis.“ To nas doprowadza do drugiego



względu, który przeciwstawiamy twierdzeniu Suareza.

2. *Ten drugi wzgląd*, zresztą ściśle połączony z poprzednim, opiera się na określeniu przypadłości.

Przypadłość, właściwie mówiąc, nie jest istotą, lecz czemś, należącym do istoty, „non ens, sed aliquid entis“.

Przypuściwszy zaś, że przypadłość posiada swe istnienie, dlaczegożbyśmy się nieli wahać powiedzieć, iż jest „istotą“, prostoprostu istotą? A cóżby się wtedy stało z zasadniczym odróżnieniem między substancją, która, aby istnieć, sama sobie wewnątrznie wystarcza, a przypadłością, która, aby istnieć, z konieczności zależy od jakiego podmiotu?

Nie; jeśli nie chcemy, żeby prawdziwa jedność istoty była niepojęta i nie stała się prostym skupieniem istności, jednych głębokich, drugich powierzchownych,—trzeba przyznać istocie całkowitej, jej materji, jej formie, jej częściom, jej określeniom akcydentalnym albo modalnym tylko *jedno istnienie konkretne*.

Czyż więc istnienie nie jest aktem *ostutnim*, „esse ultimus actus“?

Materia pierwsza, jako taka, według św. Tomasa nie ma własnego istnienia; jest ona możliwością, która może być określoną przez formę natury złożonej. Podobnie i substancja, jako substancja, nie ma istnienia; może być określona przez przypadłości i sposoby (modi), uzupełniające rzeczywistość podmiotu. Jedynie tylko substancja, zupełnie określona przez swe przypadłości i swe sposoby, otrzymuje

istnienie, akt ostateczny, który już nie podlega żadnemu następnemu aktowi.

Tutaj możemy również na poparcie swego twierdzenia przytoczyć zdanie Św. Tomasza: „Przypadłości chleba i wina nie mają własnego istnienia, dopóki trwają substancje chleba i wina, a mówiąc ogólnie, przypadłości nie mają własnego istnienia, lecz substancja, przez nie określona, jest podmiotem istnienia. „Dicendum, quod accidentia panis et vini manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse sicut nec alia accidentia, sed subjecta eorum habebant hujusmodi *esse* per ea, sicut nix est alba per albedinem...<sup>1)</sup>”

Lecz nie można zaprzeczyć, że wyjaśnienie, przez nas podane, zawiera w sobie pewne trudności.

*Zarzucają* mu przede wszystkim, że pojęcie substancji prowadzi z konieczności do odróżniania istnienia substancjalnego oraz innych istnień, właściwych przypadłościom.

W rzeczy samej, powiadają, substancja stworzona ma własności, które z niej koniecznie *wypływają*.

Źródło zaś jest dawniejsze od wód, z niego płynących, substancja dawniejsza od swych przypadłości. A więc substancja domaga się naturalnie istnienia przed przypadłościami.

Ale według hipotezy jednego tylko istnienia, wspólnego substancji i przypadłościom, to istnienie przypadłoby *od razu, jednocześnie* i substancji i jej przypadłościom.

---

<sup>2)</sup> *Summ. theol.* 3-a, q. 77, ad 4.

A więc hipoteza jednego istnienia nie da się pogodzić z prawdziwym pojęciem substancji.

Na to dowodzenie możemy tak odpowiedzieć:

To, co w rzeczy samej jest istotne w substancji, to nie jej istnienie uprzednie względem jej własności koniecznych; to również nie jej możliwość *faktycznego* istnienia przed jej własnościami, lecz tylko naturalne *wymaganie* poprzedniego istnienia.

Wyróżniającą doskonałością substancji jest to, że utrzymuje się sama przez się,—Selbständigkeit, Zelfstandigheid—nie zależąc w tem od przypadłości, zarówno koniecznych, jak przypadkowych, które się do niej dołączają.

Istotną niedoskonałością przypadłości jest przeciwnie to, iż może istnieć w porządku naturalnym tylko wtedy, gdy jest podtrzymywana przez uprzednią substancję.

Otóż, choćby substancje i przypadłości miały tylko jedno istnienie, jednak pozostałoby prawdą, że substancja *wymaga* istnienia sama przez się, niezależnie od przypadłości, gdy tymczasem przypadłości muszą się opierać na istnieniu jakiego podmiotu, zanim go wymagają.

A więc istnienie substancji w gruncie rzeczy ma tylko *pierwszeństwo natury* przed istnieniem przypadłości; ale nic nie dowodzi, żeby oprócz tego trzeba mu było przyznać pierwszeństwo w czasie.

*Zarzucają* powtórę: Substancji powinien odpowiadać jaki akt istnienia substancjalnego, a przypadłości jaki akt istnienia akcydentalnego; a więc substancji i przypadłościom nie może przysługiwać to samo istnienie.

Nie sądzimy, żeby musiało być tak. Istnienie czyni aktualnem to, co bezpośrednio może się stać

aktualnem. Bezpośrednio aktualnem zaś może się stać nie substancya i nie przypadłości, lecz tylko substancya, określona przez swe przypadłości.

A zatem zdaniem naszym niema, mówiąc właściwie, ani istnienia substancyalnego, ani istnień akcydentalnych, lecz jest tylko jedno istnienie, właściwe podmiotowi osobniczemu, zupełnemu i odrębnemu, jednostce albo osobie; to jedyne istnienie należy głównie do substancyi, ponieważ substancya jest rzeczywistością główną, a ubocznie do przypadłości, ponieważ przypadłości są rzeczywistościami dodatkowemi, ale w odmiennem znaczeniu należy zarazem do substancyi i do przypadłości.

Ale może tu kto zarzucić: jeśli rzecz się ma tak, wtedy istnienie substancyi musi się bezustannie zmieniać, gdyż przypadłości i sposoby substancyi bezustannie są podległe zmianie.

Zgadzamy się na tę konsekwencyę. Widzimy w niej nawet nowy, pośredni dowód na poparcie naszego wyjaśnienia.

Wiadomo w rzeczy samej, jak trudno wyjaśnić konieczne współdziałanie Boga we wszelkiem działaniu przyczyn wtórnych.

Gdzie się znajduje jądro tej trudności?

Bóg jest przyczyną pierwszą wszystkiego, co się dzieje za pośrednictwem przyczyn wtórnych: przypuszczamy tu, że na to zdanie wszyscy się zgadzają.

Ażeby zaś wyjaśnić powszechność sprawczości przyczyny pierwszej, do tego nie wystarcza przypuścić wraz z pewnym filozofem wieków średnich—Dnrandem,—że Bóg pozostawia przyczynom wtórnym te władze, które im pozwalają działać: jest bo-

wiem w działaniu taka formalność, jakiej władza, jako władza, w sobie nie zawiera, a przyczyną tej formalności musi być również Istota najwyższa.

Współdziałanie Boga i czynników stworzonych stosuje się więc *bezpośrednio* do działań przypadkowych. Ale na czymże może polegać to *bezpośrednie współdziałanie*?

Jeśli dwie sprawczości mają różny kres, wtedy kres przyczyny wtórnej—mówię tu o jej kresie *formalnym*—usuwa się więc z pod najwyższej przyczynowości Boga. Jeśli zaś dwie sprawczości mają formalnie ten sam kres, wtedy jeden z nich jest oczywiście zbyt teczny, a wtedy niema tu właściwego współdziałania.

Ani jednej, ani drugiej alternatywy przyjąć nie możemy.

Jak więc rozwiązać tę trudność?

Sądźmy, że nasze wyjaśnienie ją rozwiązuje.

W rzeczy samej, bezpośrednio wytwarzanie istnienia należy wyłącznie do Boga: jest to również twierdzenie teodycei, które uważamy za powszechnie przyjęte i któremu zresztą nie zaprzeczają ci, których interesują zagadnienia, o których w tej chwili mówimy.

Otóż jeśli substancja i jej określenia akcydentalne i modalne mają tylko jedno istnienie, wtedy od razu zrozumiemy konieczność bezpośredniego współdziałania Boga i sprawczego współdziałania przyczyny wtórnej.

Konieczność bezpośredniego współdziałania Boga łatwo zrozumieć. Każda bowiem nowa przypadłość, każdy nowy sposób substancji stworzonej spręwdza nową istotę konkretną: jej skutkiem jest prze-

to konieczne wystąpienie Boga, który jest jedynym bezpośrednim sprawcą aktu istnienia.

Charakter sprawczy współdziałania przyczyny wtórnej również łatwo zrozumieć, ponieważ ta przyczyna ma swój własny kres: rzeczywistość akcyden talną albo modalną, wprowadzoną do podmiotu, odbierającego działanie.

Skutek całkowity, nowa istota konkretna, należy więc zarazem do Boga i do stworzeń, chociaż do Boga i do stworzeń należy w różnym znaczeniu: przedmiot materialny obydwu sprawczości jest ten sam, ale ich przedmiot formalny jest różny.

Jeśli to wyjaśnienie bezpośredniego współdziałania Boga przyjmujemy, wtedy potwierdzimy nasze zdanie, że substancja i jej przypadłości mają jedno tylko istnienie.

Pragnęlibyśmy poddać bliższemu rozbiorowi myśli św. Tomasza w tej subtelnej kwestyi; ale szczegółowy rozbiór głównych tekstów, traktujących o tym przedmiocie, zaprowadziłby nas zbyt daleko. Zapożyczyliśmy od św. Doktora główną zasadę kierowniczą tej kwestyi: „Impossibile est, quod unius rei non sit unum esse“; pozostawiamy czytelnikowi rozejrzienie się w przebiegu jego dedukcyi.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Czynimy jednak wyjątek dla tego tekstu *de ante et essentia*, który na pierwszy rzut oka zdaje się nam być formalnie przeciwnym: „Illud cui advenit accidens est ens in se completum, consistens in suo esse: quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse,

§ 3.

*Naturą odróżnienia między przypadłościami a ich substancją.*

**157. Natura odróżnienia między przypadłościami a ich substancją. Stan kwestyi.** Według niektórych autorów nauka katolicka o przeistoczeniu chleba i wi-

---

sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet." Op. cit. Cap. VII.

Pomimo to nie sądzimy, żeby ten tekst nie dał się pogodzić z naszym wyjaśnieniem.

Przedewszystkiem zaznaczyć trzeba, że św. Tomasz mówi tu o esencji przypadłości, a nie o ich istnieniu. „Nunc autem restat videre, qualiter *essentia* sit in accidentibus.“

Głównie św. Doktorowi chodzi o to, żeby zabezpieczyć charakter jedności i niezależności *całości złożonej*, w przeciwstawieniu do materji i formy, rozpatrywanych z osobna. Ani materja, powiada, nie jest istotą zupełną, ani forma nią nie jest; tylko całość złożona jest istotą zupełną.

Prawda, że ta istota zupełna może być zmieniona przez przypadłości, co mogłoby doprowadzić do wniosku, iż jest istotą niezupełną.

na w ciało i krew Pańską w św. Eucharystyi i o pozostaniu przypadłości chleba i wina w nieobecności ich substancyi przyrodzonych—sama przez się prowadzi do stwierdzenia rzeczywistego odróżnienia między przypadłościami a ich substancją.

Tkwi w tem nieporozumienie.

Kwestya *rozdzielności* przypadłości powstała z nauki o św. Eucharystyi, ale kwestya natury *odróżnienia* między przypadłościami a ich substancją nasuwa się rozumowi przyrodzonemu, poza wszelkiem rozważaniem teologicznem i może być rozwiązana czysto rozumowo.

Ta kwestya dotyczy przedewszystkiem przypadłości bezwzględnych i wewnętrznych: ilości i jakości.

W filozofii kartezyańskiej nie przypuszcza się żeby istniały przypadłości tego rodzaju; usiłuje się

---

Ale, odpowiada św. Tomasz, ten akcydentalny dodatek nie kształtuje całej pełni i niezależności podmiotu substancjalnego. Bo przypadłość nie jest *przyczyną* istnienia *substancjalnego* podmiotu; wpływa tylko na to, że jego istnienie nie jest jakimkolwiek istnieniem, lecz istnieniem *takiem a takim*.

Różnica esencyjalna między substancją a przypadłością pod względem istnienia sprowadza się więc do tego, że substancya *sama przez się* jest zdolna istnieć, chociaż faktycznie substancya stworzona nie istnieje bez pewnych przypadłości; a przypadłość przeciwnie *sama przez się* nie jest zdolna istnieć; ażeby istnieć, musi być przyjęta w podmiocie uprzednim, aby potem wraz z nim—według naszego wyjaśnienia—podzielać jedno i to samo istnienie, istnienie substancyi, określonej przez swe przypadłości.



sprowadzić wszelkie przypadłości, jakiekolwiekby były, do stosunków i do sposobów bytu, które w gruncie rzeczy nie dodają do substancji żadnego wewnętrznego określenia i dlatego od niej rzeczywiście różnić się nie mogą.

My przeciwnie sądzymy, że w przyrodzie istnieją przypadłości, których własnością jest to, że dodają *rzeczywistą doskonałość* substancji, której dotyczą; a przeto między przypadłościami a ich substancją stanowimy *rzeczywiste* odróżnienie.

Oto dowód tego twierdzenia.

**158. Dowód rzeczywistego odróżnienia między substancją a niektórymi z jej przypadłości.** — *1-szy argument:* Twierdzenie kartezjańskie, wzięte w całej rozciągłości, z pewnością nie da się utrzymać.

Świadomość bowiem nieodparcie się opiera utożsamianiu duszy i jej czynności. Trzeba być zaiste zaślepionym przez uprzedzenia pewnego systemu, aby z „myśli“ albo z jakiegokolwiek stanu świadomości chcieć uczynić esencję duszy.

Posłuchajmy, jak Doktor Anielski, którego mowa zwykle jest tak umiarkowana, ocenia błąd, który kiedyś miał wypowiedzieć Kartezjusz: „Quidquid dicitur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsae ejus essentia“. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Qq. Disp. *de Spir. creat.* a 11, ad. 1. Poniżej (167) stwierdzimy, iż istnieje również odróżnienie między przyrodą a jej siłami.

Ale rozszerzmy nasz dowód i zastosujmy go wprost do substancji cielesnych.

*2-gi argument:* Czy kto zaprzeczy, że w przyrodzie zachodzą zmiany, dotykające istot *wewnętrznie*? Zmianę zaś wewnętrzną można rozumieć jedynie jako utratę albo jako nabycie pewnej rzeczywistości.

Ale rzecz widoczna, że jakaś rzecz nie może być identyczna ani z rzeczywistością, której już nie posiada, lecz którą straciła, ani z rzeczywistością, której jeszcze nie ma, lecz ma zdobyć.

A więc istnienie zmian wewnętrznych w przyrodzie dowodzi, że zachodzi rzeczywista różnica między substancją, a rzeczywistościami akcydentalnemi, które jej dotyczą.

Zaprzeczać, że przypadłości istotnie dodają pewną rzeczywistość substancji, której dotyczą, znaczyłoby to skazać się na przyjęcie jednego z następujących trzech twierdzeń: wszystkie zmiany, zachodzące w istotach, są substancjalne; — niema wcale zmian w przyrodzie; — przeciwieństwa są identyczne.<sup>1)</sup>

*3-ci argument,* zwrócony przeciwko twierdzeniu kartezjańskiemu: Niepodobna zrozumieć, żeby wszystkie przypadłości sprowadzały się, jak to twierdzą kartezjanie, do stosunków.

Rzeczywiste stosunki między istotami przyrody zmieniają się bowiem bez ustanku.

A każdy rzeczywisty stosunek z konieczności ma jakąś podstawę.

Ta podstawa zaś nie może z swej strony być stosunkiem uprzednim, polegającym znów na innym stosunku, i tak do nieskończoności; bo czemże osta-

---

<sup>1)</sup> *De San*, op. cit. № 323.

tecnie byłoby to nagromadzenie stosunków, niemających nigdzie pierwszego punktu oparcia? Sprowadzać do podobnego poglądu wszystkie stosunki, zachodzące wśród istot przyrody, znaczyłoby to domyślnie zaprzeczać ich rzeczywistej przedmiotowości.

Byłby tylko jeden wybieg, któryby jednak nie zadowolił kartezyanina, a mianowicie: trzeba by utrzymywać, że wszelka zmiana stosunku między istotami polega na przekształceniu *substancyalnym*.

Pominąwszy tę hipotezę, możliwe jest więc tylko jedno wyjaśnienie rzeczywistego charakteru stosunków pomiędzy istotami, t. j. istnienie przypadłości *bezwzględnych*.

Istnieją więc w przyrodzie przypadłości *bezwzględne*, dołączające do substancji doskonałość wewnętrzną; te przypadłości nie są identyczne ze swą substancją, lecz *rzeczywiście* się od niej *różnią*.

Wiele umysłów powstrzymuje od przyjęcia naszej tezy o rzeczywistem odróżnieniu między substancją a jej przypadłościami ta okoliczność, że nie umiemy jej pogodzić z niezaprzeczoną faktom jednością całego podmiotu rzeczywistego. Usiłowaliśmy z góry usunąć tę trudność, wykazując, że różne rzeczywistości mogą być wewnątrznie połączone i mieć jedno istnienie, ogarniające je wszystkie.

Stąd, że pewne przypadłości *rzeczywiście* się różnią od swej substancji, nie wynika bynajmniej, żeby mogły być od niej *oddzielone*. Wypada nam więc zbadać nową kwestyę: Czy przypadłości mogą, czy nie mogą być oddzielone od swej substancji?

**159. Możliwość oddzielenia przypadłości od ich przyrodzonej substancji.** — Sobór trydencki, stresz-

czając naukę Ojców Kościoła i Szkół teologicznych, oświadcza, że w tajemnicy św. Eucharystyi zachodzi „*conversio totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem Domini nostri Jesu Christi, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini*“.<sup>1)</sup>

Zresztą już Sobór Konstancyeński potępił te dwa twierdzenia Wikleffa: *Substantia panis materialis et simililiter substantia vini materialis remanet in sacramento altaris*“.

„*Accidentia panis non manent sine subjecto in eodem sacramento*“.<sup>2)</sup>

Filozofia, pozostawiona samej sobie, nie miała by, jak się zdaje, żadnej racyi do twierdzenia, że przypadłości cielesne mogą być oddzielone od swej substancyi; powszechne i ciągle doświadczenie przedstawiałoby taką oddzielność jako nieprawdopodobną, a nawet skłaniałoby umysł do uważania jej za niemożliwą.

Oświecony powagą nauki Kościoła, filozof *chrześcijański* wyciąga z faktu zachowania przypadłości św. Sakramentu, oddzielnie od ich substancyi, ten wniosek, że ten stan zachowania jest możliwy. Może nie spostrzega *pozytywnie, dlaczego i jak* rozdzielnosc przypadłości i ich substancyi jest wewnątrznie możliwa; ale jest pewny, iż nie jest niemożliwa, że więc rozum między tym punktem nauki Kościoła a metafizyką nigdy nie znajdzie widocznej sprzeczności.

Nie zatrzymamy się dłużej nad tą kwestyą, gdyż dokładniejszy jej rozbiór należy do teologii.

---

<sup>1)</sup> Sess. XIII, can. 2.

<sup>2)</sup> Decreta Martini V et Conc. Const. An. 1418.

§ 4.

*Przypadłości.*

**160. Słowo wstępne.** — Istoty można podzielić na dziesięć kategorii. Pierwsza—to substancya; dziewięć pozostałych obejmują przypadłości.

Z tych dziewięciu niektóre nie dotyczą metafizyki, gdyż ich przedmiot jest cielesny; metafizyka zaś ma za przedmiot to, co może się rozciągać poza granice świata cielesnego; do takich należą kategorie *ilości, miejsca, czasu*, należące do fizyki rozumowej czyli kosmologii. <sup>1)</sup>

Natomiast kategorie *jakości, stosunku* (czyli względności), *czynności i bierności* znajdują swe zastosowanie w świecie niematerialnym zarówno, jak w świecie materialnym; należą więc do zakresu metafizyki.

Pomówimy o *czynności* i o *bierności*, gdy mówić będziemy o ogólnym podziale bytu na akt i potencję, a dalej, w czwartej części, gdy mówić będziemy o przyczynach; tutaj powiemy słów kilka o *jakości* (I) i o *stosunku* (II).

I.

*Jakość.*

**161. Pojęcie jakości.** — W pojęciu bardzo ogólnem, jakość przeciwstawia się podmiotowi i oznacza

---

<sup>1)</sup> Zob. *De Nys*, *La notion du temps*. Louvain 1898; *La notion d'espace*, Louvain 1901.

wszystko to, co można mu przypisać. Niema określenia, czy to substancyjalnego, czy akcydentalnego, które w tem szerszem znaczeniu nie byłoby jakością: Różnica gatunkowa określa część rodzajową substancyi; czynność, bierność, miejsce, czas i t. d. określają w różny sposób podmiot — to wszystko są jakości. Tak n. p. gdy mówimy o linii, że jest prosta, wtedy określenie *prosta* wyraża różnicą gatunkową rodzaju *linia*; otóż „*kwalifikujemy*“ linię (czyli przyznajemy jej pewną jakość), gdy mówimy, iż jest prosta. Gdy mówimy o jakiej rzeczy poruszanej, która w pewnym momencie czasu znajduje się w takim a takim miejscu przestrzeni, przyznajemy jej kategorye czasu i miejsca: „*kwalifikujemy*“ ją więc. Scholastycy to wyraźnie przyznają. „*Differentia specifica praedicatur in quale*“, powiadali; „*omnia genera accidentium qualificant substantiam et praedicantur in quale*“.

Ale w ściślejszem znaczeniu, *jakość* oznacza u Arystotelesa osobną kategoryę z pomiędzy dziewięciu innych; przeciwstawia się szczegółowo substancyi, stosunkowi, ilości; oznacza określenie akcydentalne, dotyczące formalnie substancyi i wskazujące na to, *jaką* ona jest. <sup>1)</sup> „*Haec est ratio formalis qualitatis*, powiada św. Tomasz, *per quam respondemus interroganti, qualis res sit*“.

Prawda, że ta formuła nie jest właściwą definicyą, a priori. Najprostsze pojęcia nie mogą być zdefiniowane: aby je zdefiniować, trzeba by je rozłożyć na rodzaj jeszcze prostszy i na różnicę gatunkową, dołą-

---

<sup>1)</sup> Categ. c. b. Ποιότητα δὲ λέγω, καθ' ἣν ποιοί τινες εἶναι λέγονται.

czającą się do rodzaju. Otóż najprostsze przedmioty myśli wszystkie opierają się analizie.

Pożyteczną jednak jest rzeczą wyjaśnić oderwane pojęcie jakości przez konkretne wyrazy *jaki, taki*, ponieważ to co konkretne, będąc bezpośrednio w styczności z naszymi zmysłami, jest dla nas zrozumialsze, niż to, co oderwane. <sup>1)</sup>

Pojęcie jakości odgrywa w filozofii arystotelesowskiej ważną rolę; ważność tej roli można dziś bardziej ocenić, niż kiedykolwiek. Mechanicyzm bowiem, wprowadzony przez Kartezjusza do fizyki nowożytnej, dąży do usunięcia z przyrody wszelkich różnic jakościowych i do utożsamienia ich z różnicami ilościowymi. Różnice jakościowe zaś stanowią dla nas jedyną wskazówkę logiczną gatunkowości istot. Kwestya zatem, czy w przyrodzie istnieją czy nie istnieją jakości, niedające się sprowadzić do ilości, jest obecnie najważniejszym zagadnieniem Kosmologii.

Z innego punktu widzenia, zarazem psychologicznego i krytycznego, przeciwstawność jakości i ilości niektórzy filozofowie współcześni uważają za „zasadniczą antynomię;“ ta przeciwstawność doprowadziła ich do dowolnego odróżniania w każdym z nas po-

---

<sup>1)</sup> *Cajetan* wyraża się w tym przedmiocie tak: „Ad hoc cum Boetio dicitur, quod quia generalissimum proprie definiri nequit eo quod genere caret: definitio ista descriptio quaedam est, declarans a notioribus nobis quid nominis ipsius qualitatis: notius enim est nobis quale quam sit qualitas, sicut universaliter compositum nobis notius est simplicibus; grammaticum siquidem grammatica magis novimus, et fortem fortitudine etc.: nullum ergo vitium hic accidit, quia definitio non est, sed descriptiva quaedam quoad nos declaratio“. *Cajetan. Comm. in lib. praedicam. c. 4.*

dwójnego ja, jednego głębokiego, w którym wszystko jest jakością, i drugiego powierzchownego, w którym stany świadomości, rzutowane w jednorodną przestrzeń, są liczebnie uwielokrotnione. <sup>1)</sup>

**162. Jakości.** — Arystoteles i scholastycy umieszczają w czterech punktach podziału różnorakie jakości, które można przypisać podmiotowi. Jakość jest bowiem określeniem akcydentalnem substancji. W substancji zaś możemy odróżniać cztery punkty widzenia: naturę substancji; jej wewnętrzne zasady czynności i bierności; czynność i bierność, pochodzącą z tych zasad; jej ilość.

„Usposobienia“, εἶς, i „skłonności“, διάθεσις, dotyczą natury podmiotu; wpływają nań w dobrym lub w złym kierunku. Do nich należą n. p. zdrowie, wiedza, szczerłość.

Zdatność, wewnętrzna zasada działania, i niezdatność, δύναμις φυσική ἢ ἀδυναμία, tworzą drugą grupę. Gdy się dowiadujemy o jakościach czyli przymiotach jakiego człowieka, powiada św. Tomasz, odpowiadają nam: Ten człowiek jest *zdolny* rozumować; jest *zdatny* albo niezdatny do takiego a takiego zawodu, *zręczny* albo niezręczny w wykonywaniu pewnej pracy. Zdolności, zdatności, władze, siły—oznaczają jakości.

Trzecia grupa obejmuje zdolności bierne, oraz wynik działania, bierność, ποιότητες παθητικαὶ καὶ πάθη, n. p. wrażliwość, rozkosz, ból, spokojność, niepokój.

---

<sup>1)</sup> Porówn. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience; passim, zwłaszcza str. 93 i 103.



Nareszcie czwartym i ostatnim ogniwiem klasyfikacji arystotelesowskiej jest zewnętrzna forma ilości, t. j. kształt ciała.

Scholastycy oznaczają te cztery grupy następującymi nazwami: *habitus; potentia naturalis activa et impotentia; passibiles qualitates, potentiae passivae et passiones; figura.* <sup>1)</sup>

Jakie są własności jakości?

**163. Własności jakości.** — *1-o Jakości mogą mieć swe przeciwieństwo.* Tak n. p. zdrowie wyłącza chorobę, cnota wyłącza występki.

Nie *każda* jednak jakość ma swe przeciwieństwo; n. p. kształty, jakości umieszczone przez Arystotelesa w czwartej grupie, nie mają swego przeciwieństwa.

Między substancjami, między przypadłościami innej kategorii, jak kategoria jakości, przeciwstawność przeciwieństw wcale nie zachodzi.

*2-o Jakości zawierają w sobie stopnie:* mogą wzrastać albo się zmniejszać. Tak n. p. istnieją stopnie w świetle, w ciepłe, w wiedzy, w cnocie. Substancje indywidualne, jako takie, nie dopuszczają różnicy stopnia.

*3-o Jakości są podstawą podobieństwa i niepodobieństwa:* Podobnymi nazywamy rzeczy, które posiadają te same jakości; niepodobnymi te, które mają różne jakości. <sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Porówn. *Totius Logicae Sum. Tract. IV.*

<sup>2)</sup> Porówn. *Gutberlet, Allgemeine Metaphysik, str. 71 Münster 1890.*

Przejrzyjmy choć pobieżnie cztery grupy jakości, wyliczone powyżej.

**164. Jakości pierwszej grupy:** *usposobienie, skłonność*.— „Usposobienie,“ pisze Ravaisson, w najszerszem znaczeniu wyrazu jestto ogólne i stałe zachowanie się, stan istnienia, rozpatrywany bądź w całości swych składników, bądź w następstwie swych okresów.

„Usposobienie nabyte jest to, które jest skutkiem jakiej zmiany.

„Lecz szczególnie rozumiemy przez usposobienie nie tylko usposobienie nabyte, lecz usposobienie przyjęte wskutek pewnej zmiany, ze względu na tę zmianę, z której powstało.

„Jeśli zaś usposobienie, raz nabyte, jest ogólnym i stałym sposobem zachowania się, a jeśli zmiana jest czemś przemijającym, to usposobienie trwa poza zmianą, z której wynikło. Oprócz tego, jeśli ono, o ile jest usposobieniem, przez samą swą esencję odnosi się tylko do zmiany, z której powstało, to usposobienie pozostaje także dla zmiany, której już niema, albo której jeszcze niema, dla zmiany możliwej; a nawet ta cecha może służyć do rozpoznania usposobienia. Jest ono więc nie tylko stanem, lecz także skłonnością“. <sup>1)</sup>

Wyraz Arystotelesa *ἕξις*, wyraz scholastyków *habitus* oznaczają stałą skłonność, popierającą albo

---

<sup>1)</sup> *Ravaisson. De l'habitude*; p. 1. Dysertacja doktorska w Sorbonnie 1838, przedrukowana w *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894.

powstrzymującą ruch istoty ku jej przyrodzonemu celowi. Swoją stałością usposobienie różni się od prostej skłonności. „Habitus, powiada Arystoteles, dicitur dispositio difficile mobilis, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud“

Biorąc rzecz ściśle, tylko natura niematerialna i jej władze niematerialne, umysł i wola, mogą mieć *usposobienia*.

Przystosowanie władz materialnych do ich czynności nazywa się raczej *skłonnością*, a nie usposobieniem.

Rozwińmy to twierdzenie ogólne.

Wszystkie istoty mają cel przyrodzony, ku któremu zmierzają wszystkie ich władze; ich dążenie ku temu celowi jest ich *prawem przyrodzonym*.<sup>1)</sup>

Ciała materialne mają swe prawa zarówno, jak i istota rozumna.

Ale istoty *materialne* są przez własną swą naturę zupełnie skierowane do działania w jednym tylko kierunku; niema w nich więc *właściwych* usposobień.<sup>2)</sup> Możemy jakie ciało sto razy z rzędu rzucać w tym samym kierunku, z tą samą szybkością; nigdy przez to nie nabędzie usposobienia (czyli przyzwyczajenia); pozostanie wciąż tem samem względem tego ruchu, choćbyśmy mu go narzucili sto razy.<sup>3)</sup>

---

<sup>1)</sup> To twierdzenie udowodnimy poniżej, w IV części, w rozdziale o przyczynach celowych.

<sup>2)</sup> „Non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatae ad unum“. *Sum. theol.* 1-2-ae, q. 50. a. 1, in c.

<sup>3)</sup> *Aryst. Eth. ad Eud.* II, 2.

Do istot materyalnych zaliczamy zarówno rośliny i zwierzęta, jak ciała martwe. Żadne z nich, *mówiąc ściśle*, nie ma usposobień.

Usposobienie bowiem nie tylko zawiera w sobie zmienność; zawiera nie tylko zmienność w czemś trwającym; lecz zawiera także wprowadzenie stałej zmiany do samej władzy. Ciała zaś nie odpowiadają tym wszystkim warunkom.

Faktycznie, powiada św. Tomasz, aby jaki podmiot mógł uleść zmianie przez usposobienie, musi łączyć w sobie *kilka warunków*:

Popierwsze, musi się znajdować w stanie potencjalnym. Istota bez wszelkiej potencjalności, czysty Akt, nie podlega żadnemu habitus, gdyż właściwą cechą wszelkiego habitus jest *przysposobianie* potencyi do skończonego działania.

Powtóre, jej władze muszą mieć zdolność zwracania się w *różnych kierunkach*, „*potentia determinabilis ad diversa*“. Stąd zdaje się wynikać, że siły przyrody materyalnej nie mogą mieć właściwych usposobień, gdyż *same przez się* są zawsze skierowane ku temu samemu celowi, „*vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum se ipsas sunt determinatae ad unum*“<sup>1)</sup>

Usposobienie należy jedynie do podmiotów niematerialnych; do nich jedynie zastosować można przysłowie ludowe: „*przyczajenie*<sup>2)</sup> jest drugą naturą“.

---

<sup>1)</sup> *Summ theol.* 1-a 2-ae, q. 40, a. 4. ad 2.

<sup>2)</sup> Zwracamy uwagę, że w języku francuskim wyraz *habitude* oznacza nie tylko łacińskie *habitus* (usposobienie), lecz także *consuetudo* (przyczajenie). Przytoczone przysłowie brzmi po łacinie: „*consuetudo est altera natura*“. Autor miesza tu dwa znaczenia wyrazu *habitude*. *Przyp. tłum.*

Jedynie one bowiem są zdolne ćwiczyć swą inteligencyę, swą wolę, a pośrednio i władze zmysłowe, zarówno poznawcze jak pożądające, w dwóch różnych kierunkach, albo w kierunku swego celu przyrodzonego, albo w kierunku przeciwnym: inteligencya może się zająć prawdą albo fałszem; wola może się dobrowolnie stać cnotliwą albo występna; władze niższe, pod kierownictwem rozumu i pod panowaniem woli mogą się dobrze albo źle oddawać na usługi władz wyższych. <sup>1)</sup>

Czy to znaczy, że istoty niższe pod każdym względem opierają się zmianom, usposabiającym je do działania? Czyż sami nie przyznaliśmy, że władze zmysłowe służą mniej lub więcej dobrze władzom wyższym? „Przysposobiamy“ czyli „przyzwyczajamy“ przecież zwierzęta do różnych ruchów, *tresujemy* je

---

<sup>1)</sup> „Intellectus possibilis est subjectum habitus. Illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa: et hoc maxime competit intellectui possibili“... „Omnis potentia quae diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quae bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum“... „Habitualis dispositio requiritur, ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero, quae sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animae, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2. Ethic., cap. 1. et 2. Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deservendum operationibus animae“. 1-a 2-ae, q. 50 a. 4., ad 1., a. 5. in c., a. 1, in c.

do pewnych ćwiczeń; narządy *przystosowują się* do swych funkcji; *aklimatyzujemy* rośliny zagraniczne; kruszcze *poddają się* z mniejszą lub większą łatwością formie, którą chcemy na nich wycisnąć. A zdrowie i choroba, słabość, rzeźkość—czyż to nie są *usposobienia* ustroju?

Jakże wytłumaczyć te fakty, jeśli materya jest nieugięta skierowana w jednym kierunku?

Scholastycy odpowiadają na te trudności za pomocą odróżnienia, które u nich ma znaczenie zasadnicze, za pomocą odróżnienia prostej *skłonności* od *usposobienia*.

Jakości ciał prostych <sup>1)</sup> nie podlegają żadnej zmianie podmiotowej; odosobnione, nie mają więc ani usposobień, ani skłonności; lecz połączone, współdziałają w sposób mniej lub więcej szczęśliwy do tego samego celu zbiorowego, i w tem znaczeniu można mówić o *skłonnościach*, mniej lub więcej korzystnych, podmiotu materyalnego.

W tem znaczeniu można powiedzieć, że zdrowie i choroba, rzeźkość i słabość są „skłonnościami“ ustroju.

Ale tym „skłonnościom“ Arystoteles odmawia nazwy usposobienia; zachowuje tę specyficzną nazwę dla *statycznych* skłonności, które niełatwo dają się zburzyć lub zmienić. „Habitus, powiadają scholastycy, est qualitas difficile mobilis, dispositio autem est qualitas facile mobilis“.

---

<sup>1)</sup> „Unde qualitates simplices elementorum, quae secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates.“ Op. cit. q. 40, a. 4, in C.

Gdy podmiot może ulegać przekształceniu substancyalnemu, jego skłonności są niepewne, ponieważ zależą od wielkiej liczby pierwiastków składowych, i nie mogą nazywać się *usposobieniami*. Zdrowie i choroba, przystosowanie nabyte narządów i tkanek, biegłość nabyta w pisaniu, w muzyce, w malarstwie, zręczność i zdolności zawodowe—są to *skłonności*, nie usposobienia.

Usposobienie wymaga nie tylko podmiotu substancyalnie nie mogącego być przekształconym ani zniszczonym, lecz oprócz tego, zawiera w sobie specjalną cechę stałości i trwałości. W porządku intelektualnym mniemanie, w porządku moralnym pociąg do dobrego, wynikający z kilku odosobnionych czynności—to jeszcze nie usposobienia, lecz proste skłonności. <sup>1)</sup>

Słowem, *usposobienie*, „*habitus*“—to stała jakość, dołączająca się do natury albo do władz niematerialnych podmiotu i usposabiająca je w sposób korzystny albo niekorzystny pod względem ich celu.

Usposobienie dotyka wprost tylko natury albo władz niematerialnych, ale ubocznie może rozciągać

---

<sup>1)</sup> Według św. Tomasza pomiędzy właściwem usposobieniem a prestą skłonnością zachodzi różnica gatunkowa: „Dispositio et habitus possunt distinguí sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem, ut de facili amittantur, quia habent causas mutabiles, ut aegritudo et sanitas: *habitus* vero dicantur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiae et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus“. 1-a 2-ae, q. 40. art. 2, ad 3.

swój wpływ także na podrzędne władze materialne, uczynić je uleglejszemi zwierzchnictwu tamtych.

Kwestye, dotyczące powstawania usposobienia, jego skutków, jego znaczenia, należą do psychologii. W tem miejscu damy tylko kilka zwięzłych wskázówek.

### 165. Usposobienie ze stanowiska psychologii.—

1-o *Powstanie usposobienia*: Usposobienie przyjęte pochodzi z samej *czynności*, która je rozpoczyna. Habitus tkwi w możliwości biernej, na którą wpływa. Gdyby pierwsza czynność w podmiocie nie wywoływała żadnej zmiany, wtedy druga czynność nie byłaby łatwiejsza od pierwszej, trzecia czynność nie różniłaby się od drugiej: żadne usposobienie nie zapuszczałoby korzeni. Nie jest rzeczą niepodobną, że jedna jedyna czynność może wywołać usposobienie — intuicya pierwszej zasady może wystarczyć, jak się zdaje, do wytworzenia w duszy pewnego habitus do tej zasady; ale zwykłym warunkiem usposobienia do odtwarzania czynności jest ich *powtarzanie*. Potrzeba jeszcze, żeby te czynności miały pewną trwałość i nie były oddzielone zbyt długimi przestankami. Czynności o tem samym napięciu wystarczają do zachowania usposobienia, ale udoskonalenie usposobienia wymaga czynności o wzrastającym napięciu. Postęp w cuocię wymaga stałych i wzrastających wysiłków.

2-o *Skutek usposobienia*. Usposobienie udoskonała zdolność, <sup>1)</sup> wzmagą jej energię; czyni więc łat-

---

<sup>1)</sup> Habitus zależy więc zarówno od czynności, jak potencji (zdolności): zdolność czynna zdoła wytworzyć bez pomocy



wiejszem i szybszem powtarzaniu czynności, ku której usposabia.

Co więcej, rodzi i rozwija *potrzebę* działania. Ponieważ czynności przeciwne usposobieniu odróżniają się przez trudność, jaką przedstawiają, od tych, które są z niem zgodne, zdolność odwraca się od nich i zwraca się po linii najmniejszego oporu.

Nareszcie, w miarę, jak wykonywanie czynności wymaga coraz to mniej wysiłku, jest też mniej spostrzegane; z tego wynika, że usposobienie (czyli przyzwyczajenie) stopniowo zmniejsza poczucie działania.

3. *Ważność* usposobienia nie może być nigdy przeceniona. Usposobienie jest wielką siłą zachowawczą życia. Dzięki jemu nasze czynności pozostawiają za sobą cząstkę siebie samych, zarodek przyszłych czynności. Dzięki jemu, mówiąc sło-

---

sposobienia najnieudoszkonalsze swe działania; te działania rodzą *habitus*, bezpośrednią czynność doskonalącą zdolności. Ta czynność i doskonalona przez nią zdolność tworzą razem *jedną tylko władzę*, która odtąd staje się zdolniejszą do coraz to doskonalszych czynności. Kardynał Satolli, który w swej uczonej monografii *De habitibus* (Romae 1897) zgłębił te pojęcia, pisze doskonalnie: „Consentaneum est, ut habitus perficiens potentiam, secundum id quod habet de actu illam perficiat et compleat ipsius activitatem, et secundum quod est in potentia accommodet illam ad susceptionem ultimae perfectionis, quae est operatio perfecta. Quocirca sentiendum est, quod animae potentia operativa ordine quodam ad suam completam perfectionem refertur: scilicet per operationes imperfectas est in potentia ad habitum, et per habitum ad operationem perfectam, sicut experientia compertum est... Potentia et actus non coeunt tamquam diversa principia, sed ut unum perfectum principium“. Op. cit pp. 6—7.

wami Leibniza, „teraźniejszość jest napelniona przeszłością i brzemienią przyszłością.“ Usposobienie zwalnia człowieka od trudności i niepewności ciągłego rozpoczynania na nowo, nadaje pewność i siłę jego krokom ku temu, co lepsze, i podtrzymuje jego polot ku doskonałości. Praca, złożona na usługi wiedzy i cnoty, znajduje tym sposobem bezpośrednią pierwszą nagrodę w ułatwieniu, jakie wytwarza dla postępu człowieka.

Słusznie powiedziano, że wychowanie polega na wpajaniu dobrych usposobień czyli przyzwyczajień.

#### 166. Klasyfikacja usposobień duszy ludzkiej.—

Duszę ludzką można rozpatrywać w jej esencji albo w jej władzach, w jej położeniu przyrodzonym albo w jej stanie nadprzyrodzonym, do którego wedle zapewnień wiary jest przeznaczona.

Istnieją usposobienia *nadprzyrodzone*, „natchnione“ przez Boga, dotyczące czy to esencyalnego gruntu duszy, czy władz, przez które ona działa. Takimi według teologii są: wiara, nadzieja i miłość, dary Ducha św., światło sławy, oraz pewne światła albo cnoty, przeznaczone ku dobru społeczności chrześcijańskiej i nazywane przez teologów „*gratiae gratis datae*“.

Usposobienia *przyrodzone* nie są „natchnione“, lecz *nabyte*. Nie dotyczą esencji duszy, lecz tylko władz, przez które dusza działa: rozumu i woli.

Usposobienia *rozumu*, cnoty intelektualne, jak je nazywali starożytni, to pięć następujących: pojmowanie zasad, nauka, mądrość, roztropność i sztuka.

Te usposobienia zapożyczają swą stałość od prawd koniecznych. <sup>1)</sup>

Usposobienia woli czyli usposobienia moralne, dla których zwykle wyłącznie zachowujemy nazwę cnót,—to wstrzeźliwość, męstwo, sprawiedliwość, roztropność, oraz inne cnoty, przez nie objęte.

**167. Jakości drugiej grupy.** — 1-o *Drugie* ogniwo podziału, podanego przez Arystotelesa, obejmuje *zdolność czynną i niezdolność*.

*Zdolność* — to przymiot czyli jakość, uzdalniająca duszę do działania albo oddziaływania; innemi słowy: jest to najbliższa zasada działania i oddziaływania.

*Niezdolność* nie przeciwstawia się zdolności, jako dwa różne gatunki, należące do tego samego rodzaju: między obydwiema zachodzi tylko różnica stopnia; są to dwa różne *stany* tej samej jakości; niezdolność oznacza tu bowiem słabą lub osłabioną zdolność. Tak np. niezdolność niemowlęcia do chodzenia, niezdolność starca do widzenia — nie wyrażają zaprzeczenia przeciwnej jej zdolności, lecz oznaczają tylko wadliwe warunki, w których te zdolności są wykonywane.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że zdolność jest *najbliższą* zasadą działania.

Trzeba bowiem odróżniać zasadę *najbliższą*, *bezpośrednią*, a zasadę *dalszą*, *pierwszą* działania.

Zasadą *pierwszą* działania jest, wedle stanowiska, jakie zajmujemy, *osobistość* (hypostasis) czyli *osoba*, albo *natura*.

---

<sup>1)</sup> Porówn. *Mercier*. Logique, 3. wyd. n. 85.

*Osobistość* albo *osoba* jest pierwszą zasadą, która działa, *principium primum quod agit*. Osobistość czyli osoba działa przez swą naturę; natura jest więc *principium quo agens agit*.

Ale natura istoty stworzonej nie działa sama przez się, lecz posługuje się władzami, zdolnościami. *Natura* jest *dalszą* zasadą *pierwszą*, *primum principium quo*; *władze* czyli *zdolności* są zasadami *pocho-*  
*dnymi, bliższymi, bezpośrednimi* działania.

Czy to odróżnienie zasady *pierwszej* i zasad *pocho-*  
*dných* działania jest uzasadnione? Czy władze czynne różne są od natury albo substancyi?

A jeśli rzeczywiście istnieją władze, różne od natury, na jakiej podstawie opieramy ich klasyfikację? <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Metafizycy zwykle nie w tem miejscu wykładają teorię władz: zwykle mówią o niej, gdy mowa o różnicy potencyi i aktu.

Zdaniem naszym, zachodzi tu pomieszanie pojęć. Potencya, przeciwstawiana aktowi, to nie władza (po łac. i po franc. również: *potentia*, *puissance*), lecz potencyalność (możliwość) czyli niedoskonałość, zestawiona z doskonałością. Potencya zaś czyli władza, o której tu mowa, to nie potencyalność (możliwość) czyli niedoskonałość, lecz raczej akt (czynność), doskonałość.

Te pojęcia będą poniżej wyjaśnione, kiedy szczegółowo mówić będziemy o potencyi i akcie.

Tymczasem idziemy za św. Tomaszem, który słusznie powiada: „*Si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis*“. *Q. un. de spir. creat.* a. 11, in c.

**168. Rzeczywista różnica substancji czyli natury a jej władz.** — *1-szy argument:* Zarówno istnienie, jak działania, wymagają jakiegoś podmiotu: pierwsze — podmiotu możliwego, który powołuje do istnienia; drugie — podmiotu, który czyni działającym. Podmiot istnienia nazywa się *esencją* albo *substancją*; podmiot działania nazywa się *władzą* albo *zdolnością*.

Rzecz zaś oczywista, że istnienie a działanie to dwie różne rzeczy.

A więc podmiot, wprawiony w stan czynny przez istnienie, jest inny, jak podmiot, wprawiony w czynność przez działanie.

Czynność (akt) bowiem spełnia swą rolę, udzielając się sama swojemu podmiotowi. Udzielić zaś jaką czynność można tylko podmiotowi zdolnemu do jej przyjęcia; różnym więc czynnościom powinny w podmiocie odpowiadać różne warunki odbiorczości. A zatem niezaprzeczona różność dwu aktów czyli czynności: istnienia i działania, wymaga koniecznie odpowiedniej różności w ich podmiotach: substancji i władzy.

A więc ostatecznie istnieje rzeczywista różnica pomiędzy substancją a władzami, z których pomocą ona działa.

To twierdzenie w całej swej ogólności jest prawdziwe; nawet czyste duchy działają za pomocą władz.

„Nec in angelo, pisze św. Tomasz; nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod

dicitur, quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt ab eius esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum... Actus autem, ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio, aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia angeli non est ejus potentia intellectiva; nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.“<sup>1)</sup>

„Impossible est, powiada w innem miejscu, quod alicujus substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa: Manifestum est enim, quod diversi actus diversorum sunt; semper enim actus proportionatur ei, cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit ejus essentia, sed solius Dei proprium est, ut sua essentia sit sua potentia.“<sup>2)</sup>

*2-gi argument:* Zastosowane do duszy, nasze twierdzenie otrzymuje szczególną cechę oczywistości. Albowiem:

Niepodobna, żeby jaka rzecz była identyczna z kilkoma, rzeczywiście od siebie odrębnymi rzeczami.

---

<sup>1)</sup> Summ. theol. I q. 14, a. 3.

<sup>2)</sup> Qq. disp. de spirit. creat. a. 11, in e.

Różne zaś władze duszy są rzeczywiście odrębne między sobą.

A więc niepodobna, żeby dusza była identyczna z którąkolwiek ze swych władz.

Fakt, że władze duszy rzeczywiście różnią się między sobą, wynika z następujących rozważań:

1-o Pewne czynności duszy należą do podmiotu, złożonego z materji, tak n. p. odżywianie się, widzenie, wyobrażanie sobie itd.; inne należą do podmiotu niematerialnego, tak n. p. czynności umysłu i woli, wypływające z zasad niematerialnych.

Podmiot zaś złożony z materji, ustrojowy, nie może być rzeczywiście tym samym, co podmiot niematerialny, niestrojowy.

A więc istnieją władze duszy, rzeczywiście różniące się między sobą.

2-o Zjawienie się pewnych czynności duszy zależy od uprzedniego wpływu pewnych innych jej czynności; chcenie n. p. zależy od myślenia: zanim czegoś chcemy, trzeba znać dobro, którego chcemy.

Otóż jakaś zasada nie może zależeć od siebie samej, być zarazem przyczyną czynną i podmiotem odbiorczym ruchu, motorem i rzeczą poruszaną.

A więc w duszy istnieją zasady działania rzeczywiście różne pomiędzy sobą, różnorodne władze, których wspólnym podmiotem jest dusza.

„Quaedam potentiae sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas; quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest

dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa...

„Apparet idem ex ordine potentiarum animae et habitudine earum ad invicem; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae animae non sunt ipsa ejus essentia“ . <sup>1)</sup>

*3-ci argument.* Przypuściwszy zresztą, że substancya nie różni się rzeczywiście od swych władz; przypuściwszy u. p., że substancya albo natura człowieka w rzeczywistości zlewa się z władzami życia organicznego, życia zmysłowego i życia umysłowego; przypuściwszy, innemi słowy, że w nas istnieje tylko *jedna* władza czynna: wtedy musiałaby istnieć czynność, w którejby można odnaleźć *całą* działalność, do której ta władza byłaby zdolna.

Tymczasem dusza rozwija swą władzę zawsze częściowo. to w postaci funkcyi życiowych, to w postaci czucia albo pożądania zmysłowego, to nareszcie w postaci myśli albo chcenia. Te postaci działania kojarzą się, kombinują się rozmaicie, ale nigdy nie mamy świadomości *jednego* aktu, w którymby się skupiała cała działalność duszy.

A więc natura ludzka nie stanowi *jednej* władzy.

Przypuśmy przeciwnie u człowieka kilka zasad działania rzeczywiście różnych między sobą i odrębnych od substancyi, z której wypływają: wtedy każda

---

<sup>1)</sup> *Ibid.*



będzie miała swój własny sposób działania i swe właściwe warunki występowania; wtedy wyjaśnimy sobie, że dusza wydatkuje swą energię częściowo i w różny sposób, wedle okoliczności.

Czyż kto przypuści, że dusza jest jedną władzą, lecz tylko warunki wystąpienia tej władzy całkowitej nigdy nie są urzeczywistnione?

Takie przypuszczenie byłoby dowolne. Istnienie władzy, nigdy nie dochodzącej do aktualności, byłoby absolutnie nieuzasadnione: tylko akty świadczą o zasadzie działania.

Zresztą, gdyby w nas istniała tylko jedna władza—przypuściwszy nawet, żeby zawsze wydatkowała się tylko częściowo, — wtedyby trzeba jeszcze w niej odnaleźć w pewnym stopniu wszystkie sposoby działalności duszy. Doświadczenie zaś nic podobnego nie wykazuje.

A więc przyroda stworzona nie jest czynna sama przez się, lecz posługuje się władzami, aby wprawić w ruch te środki działalności, których jest pierwotną zasadą.

*Jakież to są te władze? Na jakiej podstawie polegają ich różnice?*

**169. Klasyfikacya władz.** — *Podstawa tej klasyfikacji.* — Twierdzenie, które zamierzamy rozwinąć i uzasadnić, można tak wyrazić: *Czynnościom wyrażnie różnym odpowiadają władze rzeczywiście różne.*

*1-o Znaczenie tego twierdzenia:* Światło, zarówno czy pada na to drzewo, zasadzone w gruncie, czy też oświetla ten grunt, w którym drzewo zapusz-

cza swe korzenie, sprawia we mnie to samo wrażenie; jego narzędziem jest zawsze ten sam narząd — oko.

Gdy ręką przycisnę drzewo, wtedy nowy zmysł, zmysł mięśniowy, wchodzi w grę: oko spostrzega światło, zmysł mięśniowy spostrzega opór.

Przed chwilą rzeczy materialnie różne — drzewo i grunt — były spostrzegane przez ten sam zmysł; teraz ta sama rzecz materialna ukazuje mi się na-przód jako oświetlona, a potem jako stawiająca opór: drzewo wywiera wrażenie na dwa różne zmysły.

Różność czynności spostrzegania i liczba władz spostrzegawczych nie odpowiadają więc *materialnej* wielości rzeczy spostrzeganych; wynikają one z *formalnej* różności przedmiotów postrzegania.

*Przedmiotem materialnym* poznania jest rzecz poznawana. To zaś, co w tej rzeczy ujmuje się wprost, „ratio attingendi“, jak się niekiedy wyrażają scholastycy, jest *przedmiotem formalnym* czynności.

Drzewo i grunt są materialnie różne, ale oko w nich spostrzega *ten sam przedmiot formalny*, światło; drzewo oświetlone i drzewo stawiające opór są materialnie tem samym drzewem, ale zmysł wzroku i zmysł dotyku ujmują w tej jednej rzeczy *różny przedmiot formalny*.

To zaś, co *gatunkuje* czynność, to nie rzecz materialna, lecz *przedmiot formalny*: od obecności albo nieobecności tego ostatniego zależą dla władzy możność albo niemożność wystąpienia w czyn.

*Formalna* różność czynności świadczy więc o rzeczywistej różnicy zasad działania.

Wszakże tylko pod warunkiem, żeby *formalna* różność czynności była *dokładna*.

Istnieją bowiem czynności formalnie różne — n. p. chcenie konieczne dobra ogólnego i chcenie wolne dóbr szczegółowych — które należą do jednej władzy. A to dlatego, że ich różność formalna jest *niedokładna*: wszystkie bowiem czynności woli mają ten sam przedmiot formalny rodzajowy — dobro.

Otóż tylko czynność, rozważana jako formalnie *dokładnie* różna od wszelkiej innej, stanowi bezpośredni wyraz władzy i podstawę do wyodrębnienia jej w klasyfikacji od innych władz.

Tylko różność formalna *dokładna* czynności świadczy o rzeczywistej różności władz.

*2-o Dowód tego twierdzenia:* Władze różnicują się według czynności, które z nich pochodzą: Czemże bowiem jest władza czynna, jeśli nie środkiem wykonania jakiegoś działania?

Działanie i władza czynna — to dwa wyrazy współzależne.

A więc klasyfikować czynności znaczy klasyfikować władze; obydwie klasyfikacje mają tę samą podstawę. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificetur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti: omnis enim actus est vel potentiae activae, vel potentiae passivae; etc...” 1-a, q. 77, a. 3, in C. Tę samą myśl odnajdujemy wszędzie w dziełach św. Doktora. Tak np. w Sumie przeciwko Poganom I, 43, wyd. Uccellego, powiada: „Omni potentiae respondet suus actus, cum potentia ad actum dicatur”. „Oportet”

Podstawą zaś rzeczywistej różności czynności jest dokładna różność formalna ich przedmiotów.

A więc ta sama dokładna różność formalna przedmiotów jest podstawą rzeczywistej różności *władz*.

Rozpatrywaliśmy tę kwestyę ze stanowiska sprawczości; rozpatrzmy ją teraz ze stanowiska teleologicznego:

Władza jest zasadą sprawczości, której skutkiem jest akt czyli czynność; ale władza jest również, z innego punktu widzenia, *środkiem*, którego celem jest czynność; jest zdatnością albo *dążnością* ku urzeczywistnieniu jakiegoś celu.

Niepodobna zaś, żeby *jedna* dążność zmierzała ku *dwom* celom, niemającym nic wspólnego, czyli jak

---

powiada w innym miejscu, quod anima habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum: potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum“. *Qq. disput. de anima*, a. 12. C. A otóż tekst jeszcze wyraźniejszy: „Impossibile est, ut idem secundum idem sit naturaliter principium plurium et diversorum specie, \*) immo et quasi oppositorum. Anima autem secundum diversas potentias invenitur esse principium actuum diversorum secundum species et quasi oppositorum... Et ideo oportet ponere in anima *praeter ejus substantiam*, potentias naturales, quae sunt horum actuum immediata principia“. *Quodlib.* 10, q. 3. a. 5.

---

\*) Dalszy ciąg dowodzi wyraźnie, iż tu należy czytać: diversorum *specie*, a nie: diversorum *numero*. Tak, podejmując swą myśl o dwie linie dalej, pisze: „principium actuum diversorum *secundum species*.“

co tylko powiedzieliśmy, ku dwóm przedmiotom dokładnie różnym.

A więc przedmiotom dokładnie różnym odpowiadają *różne dążności przyrodzone*, t. j. *władze rzeczywiście różne*.

Cajetan z przedziwną ścisłością sformułował ten podstawowy argument:

„*Formalia significata potentiarum animae ad nihil aliud sunt nisi ad operari. His praesuppositis, ad objectionem quod distinctio in principiatio non arguit distinctionem in principio, respondetur quod praesens sermo est de diversitate reali: non quacumque, sed formali; non quorumcumque actuum, sed adaequatorum, et per se primo intentorum in ratione actus; talis enim diversitas potentiarum diversitatem exigit, non a posteriori, sed a priori inferens eam: quoniam actus adaequatus est finis potentiae; et ex secundo Physicorum expresse patet quod ex fine assignare rationem et conditionem ejus quod est ad finem, est reddere causam a priori, immo potissimam causam in rebus naturalibus; quia naturalia sunt propter finem. Et propterea argumentum illud: *distinctio in principiatis non arguit distinctionem in principiis*, sophisma est accidentis: quoniam actus potentiarum non in eo quod effectus, sed in eo quod fines. potentias distinguunt<sup>1)</sup>”*

Rozbiór jakości trzeciej i czwartej grupy wymaga zaledwie kilku słów; ich charakter materyalny powinienby je nawet, biorąc rzecz ściśle, zupełnie wykluczyć z metafizyki.

---

<sup>1)</sup> Cajetan, *In Summ. Theol.* I, q. 54. a. 3 Porówn. Suarez, *de anima*, lib. II, cap. 2, n. 7 et seq.

**170. Jakości trzeciej i czwartej grupy.**—Trzecia grupa podziału arystotelesowskiego obejmuje jakości, stanowiące *przyczynę* albo *skutek pewnej zmiany w zmysłach*. Z tych jakości zmysłowych jedne należą do przedmiotów, wywołujących czucie, a drugie — do zmysłów, odbierających wrażenie.

Nareszcie jakość *czwartej* grupy—to *forma* czyli *kształt* ciał rozciągłych; wynika ona z różnych rozkładów, jakie mogą jedne części tego samego przedmiotu zajmować względem drugich jego części: taką jest n. p. *figura* trójkąta, *kształt* budynku i t. p.

Św. Tomasz zwraca szczególną uwagę na ważność kształtu ciał, jako wskaźnika różności gatunków. <sup>1)</sup>

Nikt chyba nie zaprzeczy ważności tej cechy. W botanice i w zoologii należy ona do głównych; w mineralogii przedziwnym sposobem uwydatnia ją to ogólne prawo krystalografii: tożsamości składu chemicznego odpowiada tożsamość formy pierwotnej; i naodwrot: różnicy w składzie chemicznym odpowiada różnica w formach pierwotnych.

## II.

### *Względność.*

**171. Ważność pojęcia względności.**—Wypadnie nam tu roztrząsnąć kilka kwestyi: Co to jest *względ-*

---

<sup>1)</sup> „Inter omnes qualitates, figurae maxime consequuntur et demonstrant speciem rerum. Quod maxime in plantis et animalibus patet, in quibus nullo certiori indicio diversitas specierum dijudicari potest, quam diversitate figurae“. 7. Physic. lect 5.

*dność?* — Czy w przyrodzie istnieją *rzeczywiste* względności? — Jakie są różne *względności*? — Jakie są *własności* względności?

To roztrząsanie jest bardzo ważne,

Wszecchświat nie jest wielością atomów albo osobników odosobnionych, lecz tworzy całość, którą uważamy za uporządkowaną, a której części zależą jedne od drugich i przez swe wzajemne wpływy przyczyniają się do urzeczywistnienia dobra ogólnego. Porządek zaś jest całokształtem względów czyli stosunków.

Badanie względności nie jest zatem, jakby kto mógł mniemać, sprawą czysto logiczną; przeciwnie, dotyka ono blisko rzeczywistości; gdyby nie to, badanie to nie należałoby zresztą do metafizyki, gdyż metafizyka zajmuje się wyłącznie bytem realnym.

Czemże jest wypowiedzenie prawa przyrody, jeśli nie wyrażeniem stałego stosunku?

O cóż idzie nauce, filozofii, jeśli nie o spostrzeżenie i tłumaczenie stosunków?

Lecz cóż to jest stosunek?

**172. Pojęcie stosunku czyli względności:** — Mamy dwie linie A B i C D, z których każda ma metr długości; między jedną a drugą zachodzi *stosunek ilościowy, stosunek równości*. — Liczba 4 jest dwa razy większa od 2; 2 jest połowa 4; dwa razy więcej, połowa — wyrażają również *stosunki ilości*. — Dwaj bracia bliźnięta, Piotr i Paweł, w każdym rysie są do siebie podobni; między nimi zachodzi *stosunek podobieństwa, stosunek jakości*. — Para wodna porusza maszynę: jest to *stosunek przyczynowości, stosunek*

przyczyny sprawczej do skutku. — Oko jest przystosowane do widzenia: mamy tu *stosunek celowości*.

*Stosunek*, podobnie jak jakość, jak ilość i. t. d., jest bardzo ogólnym sposobem istnienia, który umyśl umieszcza w osobnej kategorii. Lecz podczas gdy rzeczywistość innych kategorii należy do substancji, rozważanej z osobna, stosunek należy nierozdzielnie do kilku istot; skoro jedną z tych istot wyosobnimy od innej albo od innych, wtedy stosunek znika. Przypadłości bezwzględne są czemś, mawiali scholastycy, *aliquid*; stosunek czyli względność jest czemś względem czegoś, *aliquid ad aliquid*. Przypadłości bezwzględne tkwią w samym podmiocie, „habent *esse in subjecto*“; istota stosunku, rozważana formalnie, ma *esse ad*; formalną racją względności, powiada św. Tomasz, jest „*respectus ad alterum*“; moglibyśmy to wyrazić: charakterystyczną cechą stosunku jest jego *drugosć* (*altérité*).

Długość metra jest przypadłością bezwzględną, tkwiącą w istocie linii A B., rozważanej z osobna; podobnie jest przypadłością bezwzględną, tkwiącą w istocie linii CD, rozważanej z osobna; ale *równość* obydwu linii należy tylko do obydwu linii, zestawionych razem, „w stosunku“ jednej do drugiej. — Pojmuję 2 jedności z osobna, podobnie 4 jedności z osobna; lecz abym mógł powiedzieć, że pierwsza ilość jest *połową* drugiej, a ta *dwa razy większą* od tamtej, potrzeba mi zestawić obydwie w jednym ujęciu umysłowym.

Cechy, na których zasadzie Piotr jest podobny do Pawła, są osobistą własnością Piotra; cechy, które Pawła czynią podobnym do Piotra, są własnością osobistą Pawła; ale *podobieństwo* należy nierozłącznie do Piotra i do Pawła.



Sprawdzenie stosunków *sprawczości, celowości* podobnie zależy od współistnienia sprawcy ruchu i rzeczy poruszanej, — jak działanie pary i ruch maszyny, — od współistnienia środka i celu—jak narząd wzroku i czynność widzenia.

„Stosunek, powiada Boirac, jest atrybutem, który niejako siedzi równocześnie na dwu koniach, t. j. podmiotach, a właśnie przez to wyróżnia się od każdego z nich“.<sup>1)</sup>

Arystoteles pisze: *Względniemi* nazywamy istoty, o których mówimy, że są względem innej albo do innej. Πρὸς τι δὲ τὰ τοιαῦτα λέγεται, ὅσα αὐτά, ἀπερ ἐστὶν ἐτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσῶν ἄλλως πρὸς ἕτερον.<sup>2)</sup>

Względność właściwa tworzy wśród dziesięciu kategorii arystotelesowskich osobną kategorię.

Nie należy jej więc mieszać ze *stosunkami transcendentalnemi*, jak n. p. stosunki prawdy albo dobroci. Te ostatnie obejmują formalnie w swem pojęciu tę rzecz, którą nazywamy prawdziwą albo dobrą, a co więcej, stosują się do wszystkich istot; *względność orzeczeniowa* przeciwnie, stosuje się tylko do grupy istot i w swem formalnem pojęciu przeciwstawia się podmiotowi, na którym się opiera.

*Pierwsze zagadnienie:* Czy w przyrodzie istnieją stosunki, czy też stosunek jest tylko istnością logiczną?

*Drugie zagadnienie:* Jeśli istnieją względności rzeczywiste w przyrodzie, na czym polega ich rzeczywistość?

---

<sup>1)</sup> Boirac, L'idée du phénomène, str. 175. Paryż 1894.

<sup>2)</sup> Categ. V, 1.

**173. Istnieją względności rzeczywiste.** — *Idealistyczne pojmowanie względności.* — Z pewnością, istnieją stosunki, które w całości są owocem myśli. Gdy się zastanawiam nad zawartością swej świadomości, oraz nad sposobem, w jaki mi ona przedstawia przedmioty, staram się często ustanowić pewne stosunki pomiędzy istnościami rozumowemi: te stosunki są *logiczne*. Takim jest stosunek między bytem a niebytem, takim również stosunek podrzędności między rodzajem a gatunkiem.

Ale myśl zastanawiającą się musi poprzedzać bezpośrednio postrzeganie: pojęcia bytu, niebytu, rodzaju i gatunku poprzedzało postrzeganie osobników. Czyż wśród osobników, które spostrzegam, zachodzą również tylko stosunki logiczne, czy też niezależnie od mej myśli, zachodzą między nimi stosunki rzeczywiste?

*Rzeczywistym* (realnym) nazywamy stosunek, którego terminy są rzeczywiste i który sam posiada rzeczywistość, niezależną od myśli. Św. Tomasz tak go określa: *Habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique.* <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.* 1-a q. 13. a. 7. W innym miejscu św. Tomasz tak się wyraża; „Respectus ad aliud aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res secundum suam naturam ad invicem ordinatae sunt, et ad invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales... Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri: et tunc est relatio *rationis tantum*, sicut cum comparat ratio hominem animali, ut speciem ad genus.“ *Summ. theol.* 1-a q. 27. a. 1.

Nie da się zaprzeczyć, że istnieją w przyrodzie takie stosunki.

Czy my o tem wiemy czy nie, dwie długości metrowe, urzeczywistnione w przyrodzie, są równe, między niemi *istnieje* stosunek *równości*; długość jednego metra i inna długość jednego metra i 20 centymetrów są nierówne; pomiędzy niemi *istnieje* stosunek nierówności.— W rozwoju embryonu to, co embryogeniści nazywają stadyum *morula*, poprzedza stadyum, które nazywają *blastula*; to stadyum zaś poprzedza wytworzenie się *trzech listków zarodkowych*; listki znów poprzedzają różniczkowanie się tkanek i tworzenie się narządów; ten *porządek następstwa* jest *rzeczywisty*: spostrzegacz go stwierdza, żadna sztuka myślowa nie zdoła go obalić. — Dwaj bracia bliźniacy są do siebie podobni: ich *podobieństwo* narzuca się każdemu, kto ich widzi razem. — Ruch maszyny *zależy* *rzeczywiście* od działania pary. — Oko jest tak urządzone, że odbiera światło, a światło tak, że przenika do oka: te dwie rzeczy *rzeczywiście* odpowiadają sobie.

Rodzina nie jest zbiorowiskiem osób, któreby można dowolnie nazywać ojcem, matką, dziećmi: między mężem a żoną, między rodzicami a dziećmi zachodzą rzeczywiste stosunki: z jednej strony powaga, prawo do posłuszeństwa, do uszanowania; z drugiej strony uległość, obowiązek słuchania, obowiązek szanowania.

Spółeczeństwo nie jest jakimkolwiek zbiorowiskiem osobników, ale ciałem moralnem, którego wszyscy członkowie, przynajmniej w zasadzie, mają tę samą wolę i dążą do tego samego celu, ogólnego dobra społeczeństwa.

A więc w przyrodzie nie tylko istnieją doskonałości bezwzględne, związane wewnątrz z podmiotem odosobnionym; lecz zanim poznajemy istoty, jedne z drugimi są powiązane stosunkami, jedne są dobre dla drugich: ten porządek *urzeczywistniony* przez przyrodę, stanowi całokształt *rzeczywistych* stosunków.

Św. Tomasz powiada doskonale: „Perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus bonum exercitus consistit; huic etiam ordini comparat philosophus ordinem universi. Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ordinatur ad aliud“.<sup>1)</sup>

Według pojmowania idealistycznego stosunek ma być podmiotową kategorią myśłu; ma w zjawiskach zjawiać się jedynie w chwili, w której umysł go do nich wprowadza, i ponieważ umysł go do nich wprowadza. „Prawa, powiada Kant, nie istnieją w zjawiskach tak samo, jak zjawiska same w sobie nie istnieją; prawa są względne w stosunku do stałego podmiotu zjawisk, o ile ten podmiot jest obdarzony inteligencją, zupełnie tak samo, jak zjawiska są względne w stosunku do tego samego podmiotu, o ile ten podmiot jest obdarzony wrażliwością“.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> *De potentia Dei*, q. 7. art. 9.

<sup>2)</sup> *Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Die transe. Analyt. I B. II Hauptst II Abschn. § 26.

„Gdy dwa czucia są dane, powiada Stuart Mill, są albo jednoczesne, albo następują po sobie; a tę alternatywę przyjąć musimy wskutek natury naszych władz“.<sup>1)</sup>

Te słowa ukrywają dwuznacznik i zawierają w sobie błąd.

Oto dwuznacznik: Stosunek nie istnieje dla *nas*, innemi słowy, *my go nie znamy*, dopóki nie ujmujemy jego dwu terminów i nie pojmujemy jego podstawy; ale istnieją stosunki, których terminy i podstawa są wcześniejsze od myśli, a przeto nie są jej dziełem.

Powtóre, wyjaśnienie idealistyczne rzeczywistego stosunku ma przeciwko sobie, oprócz, argumentów, zwalczających idealizm w ogóle, jeszcze szczególną trudność, którą Boirac bardzo dobrze tak wyraża: „Wszelki stosunek należy do jakiejś pary istot, której obydwie połowy nawzajem się wyłączają. Więc rozważana w umyśle samym, kategoria jest podwójna, dwustronna: stawia poprostu alternatywę. Stuart Mill powiada: „Gdy dwa czucia są dane, są albo jednoczesne albo jedno następuje po drugim; a tej alternatywy wymaga natura naszych władz.“ Bardzo dobrze! Trzeba tylko jeszcze dodać, dlaczego w każdym poszczególnym wypadku stosujemy raczej jedną stronę kategorii, niż drugą. Tak n. p. gdy dwa zjawiska są dane, uważamy je za podobne; gdy jedno z nich jest dane wraz z trzecim, uważamy je za różne. Jeśli zdolność sądenia o podobieństwie i o różnicy stanowi prawo ustrojowe umysłu, czyż

---

<sup>1)</sup> *System Logiki*, ks. I, rozdz. III, § 10.

szczególne zastosowania tej zdolności nie zależą od samych przedmiotów? Wróciliśmy więc, jak się zda-je, do hipotezy, którąśmy co tylko odrzucili: do hipotezy, przyjmującej przedmiotową podstawę stosunków, zawartych w zjawiskach, podstawę, która wskutek swego starcia z istotnym ustrojem umysłu, podmiotowo określa zjawienie się stosunków<sup>.1)</sup>

Na czemże polega formalnie ta rzeczywistość, którą przypisujemy stosunkowi rzeczywistemu?

**174. Rzeczywistość stosunku realnego.**—Stosunek to takie zachowanie się, które nierozdzielnie należy do dwóch terminów; stosunek *realny* czyli rzeczywisty to takie zachowanie się, które *rzeczywiście*, t. j. niezależnie od myśli, należy nierozdzielnie do dwóch terminów.

Stosunek rzeczywisty ma swą podstawę w przyrodzie, n. p. tę samą rozciągłość, wspólną dwom wielkościom, ten sam zespół jakości u dwu odrębnych podmiotów, zależność pewnego skutku od jego przyczyny, poddanie się środka jego celowi.

Ale czy rzeczywistość istoty względnej jest jedynie tą podstawową istnością?

Na pierwszy rzut oka możnaby mniemać, iż trzeba ją od niej odróżniać.

W rzeczy samej, podstawa stosunku jest czemś bezwzględnem; stosunek zaś czyli względność jest czemś przeciwnem bezwzględności.

---

<sup>1)</sup> *Boirac*, dz. przyt. str. 181. Porówn. Kryteryologia ogólna, ks. IV.

Czyż Arystoteles w swoim mianownictwie dziesięciu kategorii nie wyznacza stosunkowi osobnego miejsca, odrębnego od miejsc, przeznaczonych dla substancji, dla ilości, dla jakości, dla działania, dla bierności? Tymczasem, czyż podstawą stosunku rzeczywistego nie jest zawsze substancja, ilość, jakość, działanie albo bierność?

Niektórzy z pierwszorzędných scholastyków, mianowicie Capreolus, Ferraryjczyk, Cajetan, sądzili w samej rzeczy, że aby ocalić realny charakter stosunku, trzeba mu wyznaczyć inną rzeczywistość, jak rzeczywistość jego podstawy. Ta rzeczywistość jest wewnętrzna, bezwzględna, powiadają; nie wystarcza ona, aby wytłumaczyć rzeczywistą względną pewnych stosunków. Trzeba więc przypuścić w przyrodzie, oprócz *esse in*, właściwego istnościom bezwzględnym, jeszcze *esse ad*, również rzeczywiste, właściwe rzeczywistym stosunkom.

Na korzyść tego tłumaczenia powołują się na pewne ustępy ze św. Tomasza, a zwłaszcza na następujący znamieny ustęp: „*Relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta; ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus... Secundum igitur hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei... Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam existens; nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta. Si autem relatio non esset in rebus extra animam non poneretur ad aliquid unum genus praedicamenti*“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *De potentia*, q. 7. art. 9.

Ten sposób tłumaczenia stosunków rzeczywistych wydaje nam się nadużywaniem realizmu.

Kiedy sztaba żelazna długości metra znajduje się w obecności drugiej sztaby długiej na metr, czyż wtedy długość metrowa, która jest im wspólna, nie jest sama przez się racją wystarczającą ich równości? Dla zrozumienia ich równości nie potrzeba nam wcale nowej istności, różnej od tej podstawowej rzeczywistości.

Długość jest przypadłością bezwzględną i nie wyjaśnia względności.

Ale istność, rzekomo względna, którąbyśmy chcieli dołączyć do pierwszej, musi przecież również mieć gdzieś swoje siedlisko. Czyż nie przybiera cechy czegoś wewnętrznego, bezwzględnego? Więc trudność pozostaje w zupełności, a nawet wzrasta, gdyż tym razem istność bezwzględna jest dana, jako formalna racja względności.

Co więcej, na ten zarzut można wprost tak odpowiedzieć:

Długość, właściwa każdemu z podmiotów, w każdym z nich jest przypadłością bezwzględną i niczem więcej: na ten punkt wszyscy się zgadzają.

Ale czyż długość, wspólna dwom terminom stosunku równości, jest tylko przypadłością bezwzględną? Co do tego trzeba się porozumieć:

*Zgadzamy się, że ta długość nie jest rzeczywistością fizyczną, różną od rzeczywistości, tkwiącej w terminach stosunku.*

Ale czy dostatecznie nie wyjaśnia rzeczywistości stosunku rzeczywistego? Co do tego *odróżniamy* kwestyę tak:



*Przyznajemy*, że nie jest aktualnie, formalnie stosunkiem rzeczywistym.

Lecz *przeczmy*, żeby nie miała być potencjalnie, w zarodku, tem, co stanie się stosunkiem aktualnym, formalnym, skoro umysł porówna obydwaj terminy.

Wyjaśnijmy pokrótce te odróżnienia:

Jeśli między dwiema sztabami żelaza, długimi na metr, zachodzi *rzeczywisty* stosunek równości, gdzie wtedy tkwi rzeczywistość stosunku?

Rozciągłość ma w każdym z podmiotów *esse in*: jest to przypadłość bezwzględna.

Nie ma zaś, oprócz tego, ani w jednym z terminów, ani w obydwu połączonych, istności fizycznej, któraby na ich korzyść stanowiła *esse ad*, rzeczywiście różne od ich *esse in*: napróżno zadawalibyśmy sobie pytanie, czem byłyby taka istność i gdzie miałyby swe siedlisko.

Ale ten fakt, że rzeczywistość fizyczna jest wspólna obydwu terminom, sprawia, że można je porównać z tym samym typem zewnętrznym, czyni je *współmiernymi* przez tę samą miarę. Niech więc umysł je rozpatruje obydwaj w tej formalności, która im jest wspólna, — wspólna substancja, wspólne jakości, wspólna ilość, wspólna zależność wzajemna—wtedy umysł zobaczy, że ujawnia się pewien stosunek. Rzeczywistość stosunku tkwi w rzeczach, które można porównywać, mierzyć, ale stosunek ujawnia się dopiero w chwili, gdy czynność myśli zbliża do tego samego typu rzeczy, które można porównać, gdy poddaje myślowo tej samej mierze ilości, które można mierzyć.

Rzeczywista względność stosunku, jego *esse ad*, tkwi całkowicie w *możliwości porównywania* albo w *możliwości mierzenia*. Ta możliwość zaś nie jest rzeczywistością fizyczną, różną od rzeczywistości, które można porównywać albo mierzyć, nie mniej jednak jest odrębna od każdej z tych rzeczywistości; zawiera ona w sobie oprócz tego przypuszczenie istnienia umysłu, zdolnego porównywać obydwa terminy identyczne albo podobne z jednym i tym samym typem, albo poddawać obydwie ilości — równe — tej samej mierze.

Chociaż więc rzeczywisty stosunek nie utożsamia się z jakąkolwiek z bezwzględnych kategorii bytu, ma jednak tylko rzeczywistość fizyczną swej podstawy.

Powaga św. Tomasza, na którą się powołuje mniemanie ultra-realistyczne, podlega w tym punkcie wielkim wątpliwościom.

W tym przedmiocie radzimy przeczytać krytykę, według nas stanowczo rozstrzygającą, której de San poddał wyjaśnienie Cajetana; uczony kardynał, jak się zdaje, spaczył prawdziwą myśl św. Tomasza. <sup>1)</sup>

Z tego co poprzedza, wnioskujemy, że w przyrodzie istnieją rzeczywiste stosunki.

---

<sup>1)</sup> Zacytujemy w tem miejscu tylko kilka wierszy św. Doktora. Oto tekst, wzięty z komentarza do fizyki: „Dicendum, quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas erat in me quodammodo sicut in sua radice, ex qua habet esse reale; ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi, quod sim aequalis omnibus illis, qui eandem quantitatem habent. Quum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum; *et ideo nihil advent mihi de novo per hoc quod incipio esse alteri aequalis per ejus mutationem*“. *Physic.* V, lect. 3.

Jakież są te stosunki? Czyli mówiąc ogólniej, jak dzielimy stosunki? Na jakiej różności podstawy polegają różne stosunki rzeczywiste?

**175. Podział stosunków.—Różne podstawy stosunków rzeczywistych.** Stosunki, któremi się zajmuje metafizyka, to wyłącznie stosunki rzeczywiste. Ale stosunek można również rozumieć w znaczeniu bardziej nieokreślonym, i wtedy mieć na myśli jakikolwiek stosunek, bądź rzeczywisty, bądź logiczny, bądź mieszany.

---

A oto drugi tekst, wzięty z pierwszego Quodlibet: „Relatio habet quod sit res naturae ex sua causa per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram... Ex eodam autem habet aliquid quod sit ens et quod sit unum, et ideo contingit quod est una relatio realis tantum propter unitatem causae“. Quodl. 1. a. 2.

Jakież zresztą może być znaczenie tego charakteru ograniczonej, „esse debilius“, który Arystoteles i św. Tomasz przypisują bytowi względnemu? Czyż ma to dla nich być rzeczywistość uszczuplona, pośrednia między nicością a bezwzględnością rzeczywistościami fizycznymi? Takie pojmowanie byłoby niezrozumiałe. Sądzimy, że sens tego wyrażenia jest następujący: Stosunek rzeczywisty jest zależny od dwóch rzeczy, powiada św. Tomasz, od *fundamentum rei* i od *respectus ad alterum*. Zniknięcie jednego z tych składników pociąga za sobą zburzenie stosunku rzeczywistego. Ten stosunek ma więc istnienie szczególnie ograniczone: „Ad rationem relationis quae habet fundamentum in re, duo concurrunt: fundamentum rei, quod est verbi gratia quantitas respectu aequalitatis, quia illa est causa hujus et respectus ad alterum. Et utroque modo contingit in relationibus realibus destrui relationem, vel, per destructionem fundamenti, puta quantitatis, nam ad mutationem hujus sequitur per accidens mutatio relationis; vel secundum quod cessat respectus ad alterum remoto illo ad quod referebatur, et tunc relatio cessat nulla mutatione facta in ipso, in quo est relatio et quod per relationem refertur.“ In. I. Sent., Dist. 26 q. 2, art. 1. ad 3.

Stosunek jest *logiczny* czyli *rozumowy*, jeśli zachodzi między dwoma terminami, które obydwą są jestestwami rozumowymi. Takim jest, jakeśmy już powiedzieli, stosunek przeciwieństwa między bytem a niebytem, takimi są także stosunki podległości między rodzajami a gatunkami.

Stosunek *wzajemny* pomiędzy dwoma terminami, gdy obydwą są rzeczywiste, jest rzeczywisty. Mówiąc jednak ściśle, stosunek rzeczywisty wymaga między obydwoma terminami wzajemności tego samego rzędu: tak np. stosunki równości, podobieństwa, wzajemnego oddziaływania są typami rzeczywistych stosunków. Są one *wzajemne*.

Stosunek, oparty na jednym z obydwu terminów, jest rzeczywistym tylko w znaczeniu niepełnym; nazywają go niekiedy *mieszanym*. Taki jest np. stosunek między rzeczą zmysłową a podmiotem czucia: zmysł rzeczywiście jest dotknięty przez działanie rzeczy zmysłowej, ale rzecz zmysłowa wcale nie jest dotknięta przez czynność wrażenia zmysłowego.

Według św. Tomasza z Akwinu, wzajemność rzeczywista, właściwa właściwemu stosunkowi rzeczywistemu, wymaga zawsze jednej z następujących dwóch podstaw: albo *ilości* czyli *liczby*, albo wystąpienia *władzy czynnej* i *władzy biernej*. Pierwsze stosunki stanowią przedmiot matematyki, a drugie — przedmiot nauk i filozofii przyrody.

Ilość jest wystarczającą podstawą stosunku rzeczywistego, gdyż z konieczności zawiera w sobie stosunek z terminem zewnętrznym, miarę ilości.

Połączenie działania i bierności może być również podstawą wystarczającą stosunku rzeczywistego, gdyż biernik formalnie zależy od działania, które nań

wpływa, a czynnik ze swej strony może korzystać z działania. Tak np. między ojcem a synem zachodzi podwójny stosunek rzeczywisty: jeden — jestto stosunek syna do ojca, gdyż syn otrzymał od ojca życie; można też powiedzieć, że istnieje również stosunek ojca do syna, gdyż ojciec w synu się utrwała: rozradzanie się bowiem utrwała typ gatunkowy i w tem znaczeniu udoskonala rodziciela.

A więc ilość, oraz połączenie działania i bierności urzeczywistniają „esse ad“, „drugość“ (altérité), właściwą stosunkowi.

Przeciwnie, substancya i jakość nie mają w zasadzie tej cechy względnej. Ażeby ustanowić stosunki pomiędzy substancjami albo jakościami — stosunki tożsamości albo różności, podobieństwa albo niepodobieństwa — trzeba do substancyi i do jakości dodać jeszcze atrybut ilości, jedności albo liczby. Stosunek tożsamości polega bowiem na jedności substancyi; różność — na wielości substancyi. Podobieństwo opiera się na jedności w jakości, a niepodobieństwo na wielości w jakości.

Powiedzieliśmy, że działanie i bierność *mogą być* podstawą właściwego stosunku *rzeczywistego*: nie są nią zawsze, gdyż nie są z konieczności wzajemne.

Strona bierna (biernik) zależy zawsze od działania, bo działanie ją udoskonala. Ale strona czynna (czynnik) może wcale nie mieć udziału w wynikach działania. Tak np. czynności czucia, pojmowania są podstawą rzeczywistego stosunku dla podmiotu czucia albo myśli, ale rzecz odczuwana albo pojmowana ma z podmiotem czującym albo pojmującym tylko stosunek rozumowy (logiczny).

Działania, które scholastycy nazywają „jednoznaczniemi“ (univocae), — t. j. takie, których skutek jest tej samej natury, co przyczyna, — udoskonalają w pewnem znaczeniu zarówno stronę czynną, jak bierną; ustanawiają więc rzeczywisty stosunek wzajemny. Ale działania „dwuznaczne“ (aequivocae) — t. j. te, których skutek jest niższej natury niż natura przyczyny — nie stanowią dla strony czynnej zasady doskonalącej, a przeto stosunek, który ustanawiają, jest z jednej strony rzeczywisty, z drugiej tylko logiczny.

A jednak, z innego punktu widzenia, jakiegokolwiek działanie może być podstawą stosunku rzeczywistego: ten fakt sprawdza się zawsze, gdy działanie jest formalnie podległe działaniu wyższego czynnika.

Stosunki Stwórcy do stworzeń, zauważył św. Tomasz, są rzeczywiste dla stworzeń, ale, rozważane ze strony Boga są rozumowe <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Nie możemy się oprzeć chęci przytoczenia w całości pięknej strony z *Sumy teologicznej*.

„Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturae aut rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quae sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quae consequuntur actum rationis, ut genus et species et hujusmodi. Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum

**176. Własności terminów stosunku.** Własności terminów stosunku — to ich *wzajemność*, ich *współczesność w przyrodzie* i ich *współczesność logiczna*.

1-o *Wzajemność*. „Wszystkie stosunki względne, pisze Arystoteles, stosują się do rzeczy wzajemnych: tak np. niewolnik nazywa się niewolnikiem pana; i naodwrot, pan jest panem niewolnika. Coś

---

aliquid realiter conveniens utrique: sicut patet de omnibus relationibus, quae consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum, et simile est de relationibus quae consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae et in altero est res rationis tantum: et hoc contingit, quando cunque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quae quidem, in quantum sunt res quaedam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideo in scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem hujusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde Philosophus dicit in 5. Metaph. text. 20, quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dexteram. Unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali.

„Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinantur ad ipsum, et non e converso: manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsam Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum.“ *Sum. Theol.* 1a, q. 13. a 7. Porówn. *De Potentia*, q. 7, art. 10.

podwójnego znaczy podwójne połowy; połowa jest połową tego, co jest od niej dwa razy większe; większe jest większem od tego, co jest mniejsze; mniejsze jest mniejszem od tego, co jest większe i t. d. Może się jednak zdarzyć, że stosunek wzajemny nie stosuje się do obydwu terminów w tem samym znaczeniu. Tak np. wiedza jest wiedzą tego, co wiemy, a to, co wiemy, wiemy *przez* wiedzę; czucie jest czuciem przedmiotu odczuwanego, a przedmiot czucia jest odczuwany *przez* czucie...

„Ale trzeba zaznaczyć, że niekiedy ta wzajemność stosunków przestaje być widoczną, gdy kto nie przestrzega ściśle znaczenia wyrazów“. <sup>1)</sup>

2-o *Współczesność w przyrodzie*. Jeśli w przyrodzie zachodzi właściwy stosunek wzajemny <sup>2)</sup>, wtedy obydwaj terminy są dane współcześnie: „Podwójne i połowa istnieją jednocześnie; gdy połowa istnieje, istnieje również i podwójne; gdy pan istnieje, istnieje i niewolnik; gdy istnieje niewolnik, istnieje i pan, i t. d. Przeciwnie, usuńcie, to co jest podwójne, a niema już połowy; usuńcie połowę, a nie pozostanie podwójne i t. d.“ <sup>3)</sup>

3-o *Współczesność logiczna*. Idąc za Arystotelesem, rozumiemy przez tę nazwę własność, dzięki

---

<sup>1)</sup> *Arystot.*, *Cotag.* V, 8.

<sup>2)</sup> *Quaecumque relativa, pisze Cajetan, si proprie et vere et secundum eandem rationem assignentur, simul natura sunt Sed quaedam relativa non sunt simul natura, quia non sunt proprie assignata, ut scibile et scientia, scibile et sensus*“. *In lib Praedicam.*, cap. 3. Znajdziemy tam dowód dwu twierdzeń, w których znakomity komentator streszcza myśl Arystotelesa.

<sup>3)</sup> *Aryst.*, *Catg.*, V. 16.



której terminy współzależne mogą być jednocześnie poznane, zarówno pod względem ich esencji, jak i pod względem ich istnienia.<sup>1)</sup>

Często dodają, że terminy stosunku posiadają jeszcze dwie inne „własności“: mają swe przeciwieństwa i mogą podlegać mniejszemu lub większemu stopniowi. Ale te cechy nie są prawdziwie własnościami, gdyż ani nie przysługują wszystkim stosunkom, ani też samym tylko stosunkom. Arystoteles zresztą starannie to zaznaczył; te atrybuty przysługują pewnym terminom względnym, rozważanym materialnie, ale nie przysługują stosunkowi, rozpatrywanemu formalnie.<sup>2)</sup>

**177. Doktryna o względności w filozofii nowożytnej.** W metafizyce arystotelesowskiej byt względny tworzy osobną kategorię i przeciwstawia się innym kategoriom, przedstawiającym swój przedmiot w stanie bezwzględnym. Wedle tej filozofii myśl ludzka ujmuje raz to, co bezwzględne, raz to, co względne. Ale względność nie może być pierwszym przedmiotem poznania, gdyż wszelka względność wymaga uprzedniego istnienia dwóch albo kilku terminów, między którymi umysł spostrzega albo tworzy stosunek: gdy stosunek jest rzeczywisty, umysł go spostrzega; gdy jest logiczny, umysł go tworzy.

Otóż dziś liczni filozofowie odmawiają myśli wszelkiego postrzegania tego, co bezwzględne. Poznanie ich zdaniem jest w istocie swej względne.

<sup>1)</sup> Porówn. Aryst. l. e. i Cajetan, in h. l.

<sup>2)</sup> Porówn. Aryst. l. e. i Cajetan in h. l.

To twierdzenie, podniesione do wysokości zasady, nazywa się *zasadą względności poznania, doktryną względności, relatywizmem*.

Doktryna względności należy z powodu swego początku historycznego bardziej do filozofii krytycznej niż do ontologii; przedmiot jednak, przez nią zaczepiony, byt bezwzględny, należy do metafizyki; nie sądzę przeto, żeby w tem miejscu można było tę doktrynę zupełnie pominąć.

Zadawaliśmy sobie pytanie, w którym miejscu naszej pracy najlepiejby umieścić zestawienie bytu bezwzględnego z bytem względnym. Czyżby w jednym z następujących rozdziałów, w rozdziale III, w którym mamy zamiar zestawić paralełę istoty przypadkowej i Istoty koniecznej, istoty skończonej i Istoty nieskończonej? Możnaaby tak uczynić, gdyby byt bezwzględny oznaczał tylko Istotę konieczną i nieskończoną; ale oznacza także istoty przypadkowe i skończone.

Czyżby w rozdziale obecnym, poświęconym rozbirowi różnych kategorii bytu? Ależ byt bezwzględny, w znaczeniu nieściśłem, które do niego przywiązują relatywiści, nie należy wyłącznie do żadnej z dziesięciu kategorii.

Postanowiliśmy więc uczynić z rozbioru bytu bezwzględnego rodzaj przejścia od rozdziału I, który tu kończymy, do rozdziałów następnych.

A naprzód—co to jest byt bezwzględny?

**178. Pojęcie bytu bezwzględnego. Dwuznaczne użycie wyrazów: bezwzględny i względny.** *Bezwzględny, absolutny*, po łacinie *absolutum*, (złożone z *ab* i *solvo*; *solvo* pochodzi od *luo* „odwiązać”—*λῶω* z przybranką

*se*, zamienioną w *so*) oznacza etymologicznie: *rozwiązany, zwolniony z więzów*. Wedle tego *absolutny* oznacza więc to, co nie jest związane z czem innym, co sobie wystarcza. Przeciwnie *względny, relatywny* jest to, którego losy są związane z czemś innym, to, co sobie nie wystarcza.

Ze stanowiska ontologicznego *bezwzględny* jest to, co wystarcza samo sobie do istnienia,<sup>1)</sup> a *względny* jest to, co istnieje zależnie od czegoś innego.

Ze stanowiska poznania *bezwzględny* jest to, co wystarcza samo sobie, aby być pojęciem: *względny* jest to, którego poznanie zależy od poznania czegoś innego.

Otóż mamy pierwsze odróżnienia, *zasadnicze*, między bytem *bezwzględnym* i *względnym metafizycznym* a *logicznym*.

Jakiż jest ze stanowiska metafizyki, które oczywiście jest wcześniejsze od stanowiska kryteriologicznego, porządek następstwa pojęć *względności* i *bezwzględności*?

W okresie swego pierwszego rozwoju umysł ludzki spostrzega kolejno kilka przedmiotów mniej lub więcej podobnych, mniej lub więcej różnych, ale nie widzi od razu, *w czym* są podobne i *w czym* są różne. Aby umieć odróżniać rzeczy, potrzeba ciągłej pracy porównawczej.

Podobnież i zdarzenia zależą od innych zdarzeń; ale w pierwszej chwili spostrzegamy je, nie dostrze-

---

<sup>2)</sup> Łatwo wyjaśnić, że z tego pierwszego znaczenia powstały dalsze: *absolvere* znaczy: zapłacić długi, uwolnić; *absolutio*, niszczenie, rozgrzeszenie, udoskonalenie; *absolutus, absolu, absolutny* — skończony, zupełny, doskonały.

gając ich zależności. Później, w miarę jak im się bliżej przypatrujemy i porównujemy jedne z drugimi, zauważamy, że są *zależne* albo *niezależne* jedne od drugich. Aby kiełkować i dojrzewać, nasienie potrzebuje gruntu, deszczu, światła słonecznego, gdy tymczasem ani grunt, ani deszcz, ani światło słoneczne nie potrzebują nasienia. Gdy prąd wody wprawia w ruch koło, wtedy ruch koła zależy od prądu wody, ale prąd wody nie zależy od koła.

Na pierwszym stadyum postrzegamy więc rzeczy; te rzeczy, które nie istnieją bez stosunków, postrzegamy niezależnie od ich stosunków, nie mając zresztą świadomości o tem, że postrzegamy je bezwzględnie.

W miarę, jak umysł rozpatruje razem rzeczy i zdarzenia, dostrzega między nimi stosunki równości albo nierówności, podobieństwa albo niepodobieństwa, tożsamości albo różności, uprzedniości albo następczości, następstwa albo współczesności, działania i zależności: ale to pierwsze spostrzeżenie stosunków jest *bezpośrednie*. Umysł poznaje *to co względne*, ale nie ujmuje jeszcze *względności*.

Pojęcie względności wymaga wysiłku *refleksyi*, czyli rozwagi. Gdy umysł nauczył się ujmować z jednej strony rzeczy i zdarzenia, a z drugiej strony stosunki, wtedy może porównywać pierwsze z drugimi, przeciwstawia je *refleksyjnie* jedne drugim.

Od tej chwili ujmuje to, co bezwzględne, *jako bezwzględne*, a to co względne, *jako względne*.

Potem stosuje do rzeczy i do zdarzeń pojęcia względności i bezwzględności, stosownie do tego, czy zależą albo nie zależą od innych rzeczy albo innych zdarzeń.

Nazywamy *względny* to, którego istnienie zależy od czego innego, jak np. kiełkowanie nasienia, zależne od gruntu, od słońca, od deszczu; jak ruch koła, zależny od prądu wody; nazywamy *bezwzględny* to, co jako zaprzeczenie przeciwstawiamy względnemu, to co istnieje albo zdaje się nam istnieć, nie zależąc od czegoś innego: np. grunt, słońce, deszcz nie zależą od kiełkowania nasienia; prąd wody nie zależy od koła.

Lecz ponieważ pojęcie bezwzględności jest przeczące, więc to, co z jednego punktu widzenia jest bezwzględne, może niem nie być z odmiennego punktu widzenia.

To, co na pierwszy rzut oka uważaliśmy za niezależne od czegoś innego, może później uznamy za zależne, czy to od tej samej rzeczy, czy też od czegoś innego. Deszcz, zapładniający nasienie, nie zależy od nasienia, które zapładnia, ale zależy od pary wodnej, z której powstał przez zgęszczenie. Prąd wody nie zależy od koła, ale zależy od opadów, od pochyłości łóżyska rzeki; deszcz zależy od parowania oceanów, to parowanie od ciepła słonecznego, ciepło słoneczne od procesów palenia chemicznego, które je wywołują, a tym sposobem dochodzimy od jednego stosunku względnego do drugiego, nieupoważnieni nigdy przez doświadczenie do zatrzymania się.

Tym sposobem podmiot stosunku—taka a taka określona wielkość, podmiot stosunku równości—porównywany z względnością, *jest bezwzględny*; ale z innego punktu widzenia jest on atrybutem akcydentalnym, pozostającym w istocie swej *w stosunku do pewnej substancji*: jest więc *względny*; w stosunku do niego substancja jest czemś *bezwzględnym*.

Substancja jest *bezwzględna* w tem znaczeniu, że nie zależy od podmiotu, w którymby tkwiła; ale nie jest bezwzględna w znaczeniu spinozizmu: przeciwnie zależy od uprzedniej przyczyny sprawczej; jest ona *ens in se*, lecz nie jest *ens a se*; rozpatrywane w swem powstaniu, substancje, które nam odsłania doświadczenie, są wszystkie istotami *względniemi*.

W metafizyce *względność* jest istotnym warunkiem istnienia wszystkiego, co nas otacza, jako też nas samych. Kant ma słuszną, gdy utrzymuje, że łańcuch istnień uwarunkowanych zmusza nas do przyjęcia czegoś *Nieuwarunkowanego*, *Absolutu*, od którego łańcuch istotnie musi zależeć. Wykażemy nadto w teodycei, że *nieuwarunkowane* jest nie tylko nieuniknionym przedmiotem myśli, lecz Istotą istniejącą przez się — bytem bezwzględnym, ontologicznym.

Relatywizm jest więc prawdziwy, powszechnie prawdziwy, o ile się stosuje do rzeczy doświadczenia.

Ale relatywiści przywiązują dziś do swej doktryny znaczenie przedewszystkiem kryteryologiczne.

**179. Doktryna względności ze stanowiska kryteriologii.** *Różne formy relatywizmu.* Oto idea wspólna wszystkim relatywistom. Poznajemy tylko byt względny.

Relatywizm u niektórych wprost się *przeciwstawia metafizyce*; ale u większości ma znaczenie *psychologiczne* i *kryteryologiczne*.

1-o Dla Augusta Comtea „względny” jest „pozytywny.” Na stanowisku teologicznym człowiek zwraca swe poszukiwania głównie ku wewnętrznej

naturze istot, ku przyczynom pierwszym i celowym wszystkich tych skutków, które zwracają jego uwagę, słowem, ku poznaniu bezwzględnemu.“<sup>1)</sup> „Stanowisko metafizyczne“ nie różni się zasadniczo od stanowiska teologicznego; tylko że na tem stanowisku pośredniem nmysł ludzki bóstwa zastępuje siłami i jestestwami, różnemi od ciał, ale tkwiącemi w nich.

Nareszcze na „stanowisku pozytywnem“ umysł ostatecznie zrzeka się poszukiwania bytu bezwzględnego, czyli przyczyn ostatecznych, niedostępnych dla obserwacyi; zadawała się poszukiwaniem „praw pozytywnych,“ t. j. stosunków podobieństwa i następstwa, które doświadczenie pozwala odkrywać. Ideał poznania pozytywnego byłby według Comtea osiągnięty, gdyby wszystkie zjawiska mogły być powiązane z jednym ogólnem prawem pozytywnem, takim, jak np. ciążenie powszechne.

Matematyka według Comtea uczy nas tego pierwszego prawidła metody: *Wszystko jest względne*. Przedmiotem matematyki jest bowiem „określenie wielkości jednych przez drugie według stosunków, jakie między niemi zachodzą.“<sup>2)</sup>

Słowem, doktryna względności jest u Comtea tylko wyrazem jego pozytywizmu.

2-o U *Lockego* i licznych *psychologów angielskich* względność jest prawem poznania. „Poznawać, powiada *Locke*, to spostrzegać zgodność albo niezgod-

---

<sup>1)</sup> Cours de philosophie positive, I, 4,

<sup>2)</sup> Dz. przyt. I, 120—130. Porówn. H. Spenceer, First Principles, rozdz. IV. The relativity of all Knowledge.

ność dwóch idei“. „Myśleć, pisze Max Müller, to znaczy kombinować; myśleć więc—to łączyć i dzielić, czyli według wyrażenia Hobbesa, to przeprowadzić dodawanie albo odejmowanie.“<sup>1)</sup>

Aleksander Bain rozpoczyna swą *Logikę dedukcyjną* od następującego szeregu twierdzeń:

Ażeby podmiot doznawał uczucia, potrzeba, żeby zaszła zmiana w wrażeniu; z tego wynika, że wszelkie uczucie jest dwustronne. Jestto *prawo odróżnienia* czyli *względności*. Tak np. trwałe czucie dotykowe albo ton jednostajny prędko przestają być odczuwane.

Przeciwnie, wszelka nagła zmiana nas podnieca i podrażnia: pierwszy promień słońca, rozpraszający ciemności, pierwszy łyk wody, którą gasimy pragnienie, oto zjawiska, którym towarzyszy najwyższy stopień świadomości.

Podobnie *akt poznawania zawiera zawsze dwie rzeczy*: Poznajemy ciepło, ponieważ doznawaliśmy zimna; poznajemy światło, ponieważ następuje po ciemności; poznajemy wysokość przez przeciwstawienie z nizkością.

Wszelkie poznanie bezwzględne jest chimerą; nie poznawalibyśmy „ruchu“, gdybyśmy nie byli zdolni poznawać „spokoju“. Jakżeż inaczej ujmemy to, co rozumiemy przez linię *prostą*, jeśliśmy nigdy nie widzieli linii krzywej albo łamanej?

Poznać jaki fakt—to znaczy zarazem odróżniać go od wszystkich faktów różnych, oraz pogodzić go albo utożsamić ze wszystkimi faktami podobnymi.

3-o Nareszcie i przedewszystkiem doktryna względności została przez Kanta i przez Hegla

---

<sup>1)</sup> Science of thought, str. 1, 2.



w Niemczech, przez Renouviera we Francyi, przez Williama Hamiltona, Mansela i Herberta Spencera w Anglii podniesiona do znaczenia ogólnej teoryi poznania.

Nikt zasady względności nie posunął dalej i z większą stanowczością, jak Renouvier; nowokrytycyista francuski znajduje Kanta zbyt realistycznym i odrzuca jego sławne odróżnienie między fenomenem (zjawiskiem) i rzeczą w sobie.

„Dowodząc, że wyobrażenie zawiera tylko siebie samo i swoje własne składniki, powiązane tak, jak ono je wiąże, dowiodłem zarazem, że to, o czem się niektórym zdaje, iż mogą je postawić w odłączeniu od wszelkiego wyobrażenia, jest dopiero postawione w wyobrażeniu; dowiodłem więc, że same tylko wyobrażenia są dane, że przeto rzeczy w sobie nie istnieją, chyba że tak nazywać będziemy wyobrażenia.

Gdy powiadam „nie istnieją“, mam na myśli poznanie przynajmniej możliwe. Jeśli istnieje inne istnienie, wtedy pomijając je, co właściwie pomijamy?

Gdy powiadam „rzeczy w sobie“, wtedy mówię zarówno o tych, które filozofom podobało się nazywać ideami, jak i o tych, które zgodzili się nazywać atomami. Myśl w sobie, materya w sobie—nie zawierają nic, coby można sobie wyobrazić.“<sup>1)</sup>

---

1) Essais de critique générale, 1-e partie, § VI.

Musimy się tu zatrzymać, gdyż to roztrząsanie kryteryologiczne, nawet ograniczone do tych głównych zarysów, stanowi prawie rzecz uboczną w metafizyce ogólnej. Nie mogliśmy jednak zupełnie go pominąć, gdyż trudno byłoby zrozumieć relatywizm, nie poznawszy go w dwojakiej jego postaci, ontologicznej i krytycznej.

### 180. Krótka krytyka teorii relatywistycznych.

Te różne teorie nie mają w gruncie rzeczy tego znaczenia negatywnego, krańcowego, które na pierwszy rzut oka mógłby kto do nich przywiązywać; powiększają tylko bez miary pewne niewątpliwe prawdy, dotyczące natury i granic poznania ludzkiego. Dogmatyzm realistyczny przeciwstawi im więc nie zaprzeczenie, lecz pewną odmianę.

1-o Nie mamy o Absolucie (bycie bezwzględnym), o bycie nieskończonym, o przyczynie pierwszej i celu ostatecznym świata stworzonego poznania pozytywnego właściwego; poznanie, które o tem mamy, jest tylko negatywne, analogiczne. Jest więc *w pewnem znaczeniu* prawdą, że Absolut jest przed nami ukryty, ale nie jest prawdą, żeby miał być zupełnie niedostępny dla poznania.<sup>1)</sup>

2-o *Wyraźne* czyli odróżniające poznanie jakie-

---

<sup>1)</sup> Porówn. Kryteryologia ogólna, n. 116 Historia Psychologii nowożytnej, przekł. polski, str. 271 i nast. W Kryteryologii szczegółowej podejmiemy i rozbierzemy obszernie teorie relatywistyczne.

go przedmiotu wymaga w rzeczy samej, żebyśmy go odróżniali od czegoś innego. Dobra definicja musi się dać zastosować zarazem *omni et soli* definito. Lecz niepodobna odróżniać przedmiotów albo uczuć, któreby nie były obecne w myśli. A więc wyraźne poznanie wymaga pojęcia, choćby niejasnego, o tych przedmiotach, pomiędzy którymi wytwarza odróżnienie.

Zasadniczą formą poznawania jest w rzeczy samej kolejna gra kombinowania i oddzielania, o której mówią Hobbes i Max Müller, a którą scholastycy nazywali „*compositio et divisio*“; ale kombinowanie wymaga elementów, które mogłyby być kombinowane, oddzielanie wymaga cech, które możnaby oddzielać: kombinowanie i oddzielanie są więc koniecznie późniejsze od aktów prostego postrzegania.

To też Spencer sam przyznaje, że wszelkie rozumowanie, służące do dowiedzenia względności poznania, stwierdza koniecznie istnienie czegoś nierelatywnego.<sup>1)</sup>

3-o Renouvier niepotrzebnie tak zawzięcie walczy, aby dowieść niepoznawalności rzeczy w sobie. Rzecz w sobie—taka, jak on ją określa—oczywiście dla nas tak jakby nie istniała; byłoby dla nas fizycznym niepodobieństwem o niej mówić. Ale zagadnienie wiedzy pewnej nie stawia się w tych sprzecznych terminach, w jakich Renouvierowi podoba się je wy-

---

<sup>1)</sup> Princ. of Psychology. Cz. II rōdz. III, § 88.

razić. Formuła nowo-krytyczna jest grubem nieporozumieniem.<sup>1)</sup>

W rozdziale, który kończymy, rozbieraliśmy pierwszy podział ogólny bytu na substancję i przypadłość.

A otóż drugi podział: byt aktualny i byt potencjalny.



---

<sup>1)</sup> Kryteryologia ogólna, n. 26.

## ROZDZIAŁ II.

### Drugi podział ogólny bytu.

*Byt aktualny i byt potencjalny.*

181. Słowo wstępne. Byt oznacza to byt logiczny, τὸ ὄν ἐν διανοίᾳ, to byt realny (rzeczywisty), τὸ ὄν ἔξω τῆς διανοίας. (54).

Dziedzinę bytu rzeczywistego można podzielić na dziesięć *kategorii*.

Otóż do jakiegokolwiek kategorii należy byt rzeczywisty, podlega nowemu podziałowi: na byt *aktualny* i na byt *potencjalny*, na *akt* i *potencję* (możliwość). „Unumquodque praedicamentum per actum et potentiam dividitur.“<sup>1)</sup>

Tak np., powiada Arystoteles, gdy powiemy o jakiej istocie, że widzi, może to oznaczać, że ta istota ma możność (czyli zdolność) widzenia, albo że wi-

---

1) S. Thomas in V Metaph., lect. 9.

dzi faktycznie; wiedzieć — stosuje się zarówno do tego, który może się posługiwać swoją wiedzą, jak i do tego, który w chwili obecnej nią się posługuje... To samo odróżnienie stosujemy do istot substancjalnych: mówimy bowiem, że postać Merkurego jest w marmurze, z którego ma być wyrzeźbiona, że środek znajduje się w linii, w której mamy go oznaczyć: mówimy, że pszenica jest tam, gdzie jeszcze nie ma dojrzałej pszenicy.<sup>1)</sup>

Byt *logiczny* jest obcy dziedzinie metafizyki.

Podział bytu rzeczywistego na dziesięć kategorii roztrząsaliśmy w poprzednim rozdziale; mówiliśmy o kategoriach, których przedmiot nie jest zasadniczo związany z materią, które więc z tego powodu mają prawo do zajęcia miejsca w metafizyce: mówiliśmy o substancji, jakości, względności, działaniu i bierności.<sup>2)</sup>

Przedmiotem niniejszego rozdziału będzie byt *aktualny* i byt *potencjalny*.

Odróżnienie potencji i aktu ma w filozofii zasadnicze znaczenie; zapomniawszy o niem lub nie poznawszy się na niem, filozofia nowożytna natknęła się na nieprzezwyciężone trudności. O filozofii perypatetycznej przeciwnie Vacherot powiedział bardzo słusznie: „Przedewszystkiem szkoła Arystotelesa jest szkołą nauki i filozofii pozytywnej... Niema nic mniej spekulatywnego, jak jego filozofia, jeśli przez ten wyraz rozumiemy wszelki pogląd *a priori*... Cała doktryna Arystotelesa opiera się na formule, która jest

---

<sup>1)</sup> Metaph. IV, 7. (wyd. Didota).

<sup>2)</sup> Aby uniknąć powtarzań, odesłaliśmy dokładniejszy rozbiór działania i bierności do części 4-tej.

tylko najbardziej oderwanym i najwyższym wyrazem doświadczenia: *potencya* i *akt*—oto dwa słowa, streszczające całą jego myśl i wyjaśniające wszystko.<sup>1)</sup>

Poradźmy się doświadczenia, a zaczerpnijemy stamtąd odróżnienia bytu potencjalnego i bytu aktualnego.

**182. Ogólne prawo „ruchu“, czyli rozwoju.** Istoty nie pozostają w stanie bezwzględnej stałości; bezustannie widzimy, jak nabywają doskonałości, jakich nie miały, albo tracą doskonałości, które przed chwilą posiadały. Te nieustanne zmiany, odbywające się w przyrodzie, scholastycy oznaczali nazwą rodzajową *motus*, *ruchu*, co jest przekładem wyrazu arystotelesowskiego κίνησις.

Dzisiaj wyraz *ruch* budzi zwykle pojęcie ściślej-sze, pojęcie przemieszczenia.

Nie jest jednak rzeczą prawdopodobną, żeby dawne pojęcie ruchu, jako skrócone wyrażenie zjawisk przyrody, zniknęło z widnokągu myśli i dziś jeszcze nie mogło być odnalezione w języku, choć pod inną, jednoznaczną formą. Rzeczywiście, dawniejszy „ruch“ jest widocznie to samo, co dzisiejszy „rozwój.“ Pojęcie rozwoju poddały z początku przekształcenia, których widowisko przedstawia nam szczególnie królestwo organiczne; u wielu to pojęcie zostało powiązane z pojęciem postępu, ponieważ transformizm darwinowski, z którym jest spokrewnione, zawiera w sobie sposobem ogólnym pojęcie posuwania się w górę ku czemuś lepszemu; ale pojęcie rozwoju coraz to bardziej

1) *Vacherot*, Le nouveau spiritualisme, str. 163.

pozbywa się tych określeń szczegółowych: dziś już mówią o postępie „wstecznym,” ni rażąc tem nikogo; sporo czasu już upłynęło, odkąd Herbert Spencer użył wyrażen „rozwój“ (ewolucya) i „rozkład“ (dyssolucya) na oznaczenie faz kolejnych, jakie wszechświat musiał przechodzić w porządku czysto fizycznym zarówno, jak i w objawach życia, myśli, moralności.<sup>1)</sup>

Z analizy ruchu powstały pojęcia „materyi“ „formy“, „potencyi“ i „aktu“.

**183. Pojęcia materyi i formy, jako pierwszy początek pojęć potencyi i aktu.** Substancje cielesne rosną, maleją, zmieniają kształt, stają się mniej lub więcej gęste, mniej lub więcej elastyczne, mniej lub więcej ciepłe albo świecące: mamy tu różne zmiany, ilościowe i jakościowe, *akcydentalne*.

Inne, głębsze zmiany dotyczą, albo przynajmniej zdają się dotyczyć *substancyi* istoty: ciała łączą się, aby zrodzić coś złożonego, obdarzonego własnościami innemi, jak własności składników; inne ciała rozkładają się i dają początek ciałom prostszymi, obdarzonym własnościami innemi, jak własności ciała złożonego; te zmiany są albo przynajmniej zdają się być *substancyjalnemi*.

Jakże wyjaśnić te zmiany akcydentalne czy substancyjalne?

Zmiana nie jest nagłym zjawieniem się pewnej rzeczywistości tam, gdzie nic nie istniało; nie jest również całkowitem zniknięciem rzeczywistości, istniejącej poprzednio.

---

<sup>1)</sup> Porówn. *Lalande, La dissolution opposée à l'évolution*, str. 6. Paryż 1899.



Zmiana odbywa się w łonie czegoś, co pozostaje; zmiany ilości i jakości odbywają się w łonie substancyi; zmiany substancyalne w łonie czegoś, co należy, albo zdaje się należeć do kilku kolejnych substancyi. „Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit.“<sup>1)</sup>

Podmiot zmiany akcydentalnej albo substancyalnej nazywa się *materyą*, ὕλη, *materia*.

To, na zasadzie czego ciało w dwóch chwilach po sobie następujących jest określonym ciałem złożonym, nazywa się *formą*, μορφή albo εἶδος, *forma*.

*Materia* jest rzeczywistością odbiorczą form, rzeczywistościami zaś, które udzielają się materji, czynią z niej taką albo inną istotę złożoną, są *formy*.

Wszędzie, gdzie istnieje jaka zmiana, jest *materia* i następstwo form.

Gdzie niema widocznej zmiany, nie nas nie zmusza ani upoważnia do przyjmowania następstwa form.

W czasach Arystotelesa i w wiekach średnich nie odróżniano na niebie żadnego śladu przekształcenia; uważano je za niepodlegające prawu „rodzenia“ (generatio)—t. j. tworzenia się złożoności substancyalnej—oraz „znikania“ (corruptio)—t. j. rozkładu ciała złożonego; „corpora coelestia, mawiano, sunt ingenerabilia et incorruptibilia.“

Co się tyczy substancyi duchowych, one w rzeczy samej są według wyrażenia Scholi „formami oddzielnymi“ od materji.

Czy to znaczy, że wcale się nie zmieniają? Bynajmniej. Otrzymują one, a mówiąc bezwzględnie

---

<sup>1)</sup> Summ. theol., 1-a q. 0, art. 1, c.

mogą i stracić istnienie. Są podmiotem działań następczych; myśli ustępują w nich miejsca innym myślom, chcenia innym chceniom.

Św. Bonawentura nie wahał się nazywać „*materyą*” podmiotu tych zmian. Inną bez wątpienia jest materya substancyi cielesnych, a inną „*materya*” duchów. Pierwsza jest podmiotem ilości, oraz własności, towarzyszących ilości; druga zasadniczo nie da się pogodzić z ilością; lecz zarówno u duchów, jak w ciałach, *materya* jest tem, co otrzymuje formę, tem, w czem odbywają się zmiany.

*Formy* są wewnętrznymi zasadami określeń, czy to substancjalnych, czy akcydentalnych, istot, podlegających zmianie <sup>1)</sup>).

Analogia więc dała powód do zastosowania do duchów odpowiednich pojęć materyi i formy.

Pojęcia te przeniesiono nawet do logiki. Ponieważ pierwsze pojęcia umysłu są najbardziej nieokreślone, nazwano *formalnościami* logicznymi cechy, określające w następujących po sobie momentach rozwoju myśli pojęcia dawniejsze. Każdy termin tego stopniowego rozwoju przyrównano do *materyi*, którą określa termin następny—element *formalny*. Od rodzaju najwyższego — substancyi — który figuruje na wierzchołku drzewa Porfiryusza, aż do podmiotu indywidualnego, znajdującego się u podstawy, istnieje stopniowe i ciągle określanie przedmiotu myśli; a między jakimikolwiek dwoma stopniami tego ustopnio-

---

<sup>1)</sup> Przytoczyliśmy powyżej (dopisek) kilka typowych tekstów ze św. Bonawentury. Św. Tomasz sam używa niekiedy tej samej terminologii, co Doktor seraficki.

wania zstępnego zachodzi zawsze stosunek materyi i formy.

Mamy więc trzy różne dziedziny: dziedzinę fizyki, dziedzinę metafizyki i dziedzinę logiki, do których stosuje się — przez analogię — ta sama para pojęć — materya i forma.

We wszystkich trzech dziedzinach materya jest podmiotem nieokreślonym, zdolnym udoskonalenia; forma jest zasadą określającą i udoskonalającą. Określenie materyi przez formę, udoskonalenie tego, co może być udoskonalonem, przez zasadę udoskonalającą—to jest „rozwój“ czyli „ruch“.

Pojęcia materyi i formy prowadzą do pojęć potencyi i aktu.

**184. Pojęcia metafizyczne bytu potencjalnego i bytu aktualnego.** Myśl metafizyczna abstrahuje od warunków ilościowych, z którymi są zawsze powiązane zmiany w przyrodzie; wznosi się ponad materję, rozpatrywaną jako podścielisko form cielesnych; rozpatruje zmianę, jako zmianę, i poszukuje tego, co w niej jest istotne.

Otóż w metafizyce arystotelesowskiej to, co się zmienia, co może być określone i udoskonalone, nazywa się *ὄν δυνατόν*, bytem potencjalnym; zasada zaś określająca, doskonalaąca nazywa się *ὄν ἐνεργείᾳ*, bytem aktualnym.

Nie należy mieszać bytu potencjalnego, *ὄν δυνατόν*, a rzeczą „możliwą“, *τό δυνατόν*. Możliwym nazywamy przedmiot, którego cechy nie są sprzeczne. Ten przedmiot należy do porządku idealnego, a nie do porządku fizycznego. Przedmiot mo-

zliwy jest potencjalny „objektywnie“ (przedmiotowo).

Byt potencjalny przeciwnie należy do porządku fizycznego; wymaga istnienia podmiotu niedoskonałego; potencja, która w nim może być udoskonalona, jest „subiektywna“ (podmiotowa). <sup>1)</sup>

Byt potencjalny i jego współzależnik, byt aktualny, nie mogą być określone; powodem tego jest to, że przedmioty naszych pierwszych pojęć, opierając się analizie, opierają się również definicyi (określeniu). Możemy tylko zbliżyć obydwaj przedmioty współzależne i usiłować je lepiej zrozumieć zapomocą przeciwnieństwa, jakie ta współzależność urzeczywistnia.

Byt aktualny, ὄν ἐνεργεία, jest wybitniejszy z dwóch terminów współzależnych.

Pierwszem znaczeniem *aktu*, ἐνεργεία (τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι) jest *działanie, czynność*.

Faktycznie, najbardziej uderza spostrzegacza początek działania. Ciągłość wrażenia stępnia wrażliwość, usypia myśl. Przeciwnie zjawiska nowe, np. na wiosnę powstawanie pierwszych pączków, w zimie ukazanie się pierwszych śniegów, w ciemności nocnej nagłe ujrzanie błyskawicy—panują nieodparcie nad uwagą. Te zjawiska—to czynne działanie, τὸ ἐν ἔργῳ εἶναι, to coś aktualnego, znajdującego się w akcji, ἐνεργεία.

---

<sup>1)</sup> W filozofii nowożytnej termin „podmiotowy“ kwalifikuje podmiot myślący, „przedmiotowy“ — to termin, przeciwstawny jaźni. Ale dawniej „podmiot“ oznaczał substancję świata fizycznego, τὸ ὑποκείμενον; „przedmiot“ oznaczał to, co w umyśle odpowiada czynności umysłowej.

Otóż zaprzeczenie tego czynnego działania — to nie nicość: krzak, nie mający pączków, *może* je mieć; w dniu zimowym, w którym śnieg nie pada, *może* padać; w czasie burzy, gdy się nie błyska, *może* się ukazać błyskawica: ta czynność, która się nie odbywa, lecz której zasady są dane w przyrodzie, to byt potencjalny, ὄν δυνάμει; skoro działanie odbywać się będzie, byt potencjalny stanie się bytem aktualnym, ὄν ἐνεργείᾳ.

Chronologicznie zatem pierwszym znaczeniem wyrazu ἐνέργεια jest działanie. Ale to nie jest główne znaczenie.

Działanie przenosi byt potencjalny od potencji do aktu; ten akt podmiotu doskonałego, *actus* — to ἐνέργεια w głębszem znaczeniu tego wyrazu; synonimem jego jest ἐντελέχεια (τὸ ἐντελὲς ἔχειν), ukończenie, udoskonalenie bytu <sup>1)</sup>

Słowem, *byt potencjalny*, ὄν δυνάμει — w przeciwstawieniu do tego, co jest tylko możliwe, *δυνατόν* — wymaga w przyrodzie podmiotu, któryby mógł być udoskonalony; podmiot, rozpatrywany ze względu na to, że może otrzymać jakie udoskonalenie, jest *potencjalny*. *Akt* — to udoskonalenie, wieńczące zdolność potencji.

---

<sup>1)</sup> Kanonik Kaufmann zauważył, że wyraz ἐνέργεια tłumaczy lepiej pojęcie działania, a wyraz ἐντελέχεια pojęcie udoskonalenia. Mimo to Arystoteles często używa jednego wyrazu zamiast drugiego. Zob. *Kaufmann*, *Elemente der Aristotelischen Ontologie*, str. 69. Porówn. *Fr. Brentano*, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden*, str. 44. — *Gardeil*, *Revue thomiste*, tom I, str. 777.

*Potencjalność* — wyróżniająca cecha potencji — znaczy: zdolność do odbierania, do udoskonalenia się.

*Aktualność* — wyróżniająca cecha aktu — oznacza spełnienie tego, co potencjalnie było w podmiocie, udoskonalenie. Św. Tomasz powiada z przedziwną ścisłością: „Actus est complementum et perfectio et finis potentiae“.

Nakoniec, otrzymanie aktu przez potencję — pewnej doskonałości przez podmiot zdolny udoskonalenia się — to rozwój czyli „ruch“, w znaczeniu metafizycznym tego wyrazu, to zmiana.

**185. Metafizyczne pojęcie ruchu.** Gdy się dokonywa jaka zmiana, wtedy byt potencjalny staje się aktualnym, t. j. otrzymuje pewną doskonałość, albo naodwrot: podmiot traci byt aktualny, traci jaką doskonałość.

Arystoteles określił „ruch“: *akt podmiotu formalnie potencjalnego*. Ἦ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν, <sup>1)</sup> albo też: *akt podmiotu niedoskonałego*. Ἦ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἤν. <sup>2)</sup>

Ruch jest *aktem*: nie jest to zaprzeczeniem doskonałości, lecz *doskonałością pozytywną*.

Nie jest jednak *aktem* pod wszystkimi względami: to, co jest aktem pod wszystkimi względami, to nie jest albo nie jest już w ruchu. Akt bezwzględny — to co innego, niż ruch, powiada Arystoteles; należy on do podmiotu doskonałego. Ἦ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἐτέρη ἢ τοῦ τετελεσμένου <sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Phys.* III, 1.

<sup>2)</sup> *O duszy*, III, 7.

<sup>3)</sup> *O duszy*, III, 7.

Ruch—to akt potencji, która ma być dopełnioną: „actus imperfecti“; to akt bytu potencjalnego, o ile ten byt jest jeszcze potencjalnym.

Pomiędzy prostą zdolnością do ruchu czyli czystą potencją, z jednej strony, a aktem zupełnym, który wymaga zaspokojenia tej zdolności czyli urzeczywistnienia potencji, z drugiej strony — istnieje rzeczywistość pośrednia, składająca się z aktu i potencji: to właśnie jest ruch. Jest to *akt* i pod tym względem wymaga potencji, częściowo urzeczywistnionej; ale jest to też jeszcze *potencja*, gdyż podmiot, częściowo zaktualizowany, pozostaje zdolnym do dalszego aktu; jest to akt podmiotu potencjalnego, „actus imperfecti“.

Dopóki akt jeszcze się nie zaczął, ruch jeszcze nie istnieje; skoro akt się skończył, ruch ustaje.

Weźmy np. rozwój umysłu dziecka, uczącego się tego działania arytmetycznego:  $7+5=12$ . Dziecko nowonarodzone jest *zdolne* wiedzieć, że 7 a 5 jest 12, ale niewie tego. Dziecko pięcioletnie, odpowiadające ojcu: 7, a 5 jest 12, ma *aktualną* wiedzę, że 7 a 5 jest 12. Otóż między zupełną niewiadomością a aktualnem spostrzeganiem stosunku  $7+5=12$ , umysł dziecka musi przebiec kilka etapów: szereg dodawań prostszych, z których każde zbliża je do celu. Ten przebieg urzeczywistnia rozwój umysłowy dziecka na drodze do nauczenia się podstawowych działań arytmetyki; jest to „ruch“.

Aby zrozumieć ruch, trzeba więc zwrócić uwagę na podwójny stosunek podmiotu: naprzód stosunek jego do uprzedniej potencji, obecnie urzeczywistnionej, a powtóre stosunek jego do aktu, który ma być

jeszcze urzeczywistnionym; ruch jest zarazem urzeczywistnieniem pewnej potencjalności i zdolnością do dalszego aktu doskonalszego, jest więc w rzeczy samej aktem potencji jeszcze potencjalnej.

W porządku ontologicznym potencjalność istot jest racją wewnętrzną ich zmienności, a zatem i ich zmian; w porządku genetycznym poznania naszego ruch jest logicznym wskaźnikiem ich zmienności, a przeto i ich potencjalności.

„Considerandum est, quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam puram et actum perfectum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem jam est in actu perfecto, non movetur, sed jam motum est. Illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum; quod quidem partim est in potentia et partim in actu, ut patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum movetur; cum vero est jam calefacta, terminatus est motus calefactionis; cum vero jam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc movetur ad calorem: nam quod calefit paulatim, participat calorem magis ac magis. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existens, est motus; non quidem secundum id, quod actu tantum est, sed secundum quod jam in actu existens, habet ordinem in ulteriorem actum: quia, si tolleretur ordo ad ulteriorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus, esset terminus, et non motus: sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad ulteriorem actum competit existenti in potentia ad ipsum. Et similiter, si actus imperfectus



consideretur tantum ut in ordine ad ulteriorem actum, secundum quod habet rationem potentiae, non habet rationem motus, sed principii motus: potest enim incipere calefactio, sicut a frigido, ita a tepido. Sic igitur actus imperfectus habet rationem motus, et secundum quod comparatur ad ulteriorem actum ut potentia, et secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, ut actus. Unde neque est potentia existentis in potentia, neque est actus existentis in actu, sed est actus existentis in potentia; ut per id, quod dicitur actus, designetur ordo ejus ad ulteriorem potentiam; et per id, quod dicitur in potentia existentis, designetur ordo ejus ad ulteriorem actum. Unde convenientissime Philosophus definit motum, dicens, quod motus est actus existentis in potentia secundum quod hujus modi<sup>1)</sup>.

„Zresztą, powiada Arystoteles, przyznaję, iż trudno sobie wyobrazić ściśle, co to jest ruch; bo trzeba go koniecznie umieścić albo w zaprzeczeniu, albo w akcji, albo w potencji: tymczasem nie jest to zaprzeczenie, i nie można go sposobem bezwzględny umieścić ani w potencji, ani w akcji istot; nie jest on bezwzględnie ani aktem, ani potencją. Pozostaje więc uważać go, jakeśmy to uczynili, za akt pewnego rzędu, t. j. za akt niezupełny“.

Powiedzieliśmy, co to jest ruch; zobaczmy, jak on się odbywa, jakim sposobem to, co w istotach przyrody jest potencyalne, przechodzi w akt.

---

<sup>1)</sup> S. Thomas, in III *Phys.*, lect. 2. Porówn. *Barthélemy St-Hilaire*, préf. p. XXXVIII; *Farges, Ann. de phil, chrét*, juil. — nov. 1885.

**186. Zasada ruchu: Nic nie porusza siebie samo. Nic nie aktualizuje się samo.** Arystoteles wygłosił następującą zasadę: "Ἀπαν τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπὸ τινος κινεῖσθαι <sup>1)</sup>". Scholastycy przetłumaczyli to w następującej formule: *Quidquid movetur, ab alio movetur*; wszelki ruch wymaga przyczyny ruchu, różnej od rzeczy poruszanej; nic nie porusza siebie samo.

Suarez uważa tę zasadę za owoc indukcji: nie zwrócił dostatecznej uwagi na to, że „ruch“ oznacza tu jakąkolwiek zmianę. Zasada ta ma za podmiot: *to co podlega jakiemu wpływowi*, i w tem znaczeniu metafizycznym formułą jej jest: *Nihil transit de potentia ad actum, nisi per aliquod ens actu. Nic nie aktualizuje się samo. Nic nie wystarcza samemu sobie, aby się udoskonalić.* Πάντα δὲ πάσχει καὶ κινεῖται ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὕψους <sup>2)</sup>). *Wszelka zmiana, odbywająca się w podmiocie, wymaga działania jakiego bytu aktualnego.*

Ta zasada jest „w materji koniecznej“, „analityczna“ <sup>3)</sup>).

Podmiot, zdolny do otrzymania jakiej doskonałości, aktualnie tej doskonałości nie posiada; w przeciwnym razie nie mógłby jej już otrzymać.

Umysł, zdolny nauczyć się, że 7 a 5 jest 12, w chwili obecnej nie wie, że 7 a 5 jest 12; w przeciwnym razie nie musiałby tego dopiero się nauczyć.

---

<sup>1)</sup> *Phys.* VII, 1.

<sup>2)</sup> *O. dussy*, II, 5.

<sup>3)</sup> *Mercier. Logique*, 3-e éd. n. 63 i 64.

Otóż przypuśćmy, że w danej chwili podmiot posiada tę doskonałość, że otrzyma intuicyę stosunku:  $7+2=15$ , — wtedy jedno z dwojga: albo był poddany działaniu jakiej przyczyny zewnętrznej, która mu dozwoliła zdobyć tę doskonałość, a wówczas sprawdzi się zasada ruchu: podmiot nie wystarczał sobie do udoskonalenia się.

Albo też twierdzić będziemy, że podmiot nie podlegał żadnemu działaniu zewnętrznemu, a wtedy niechybnie wpadniemy w sprzeczność: z jednej strony bowiem podmiot nie posiadał tej doskonałości, gdyż musiał ją nabyć; z drugiej zaś strony, ten sam podmiot, *formalnie ten sam*, posiadałby tę doskonałość: sprzeczność jest oczywista.

Aby więc nie wpaść w sprzeczność, trzeba oświadczyć, że aktuacja jakiej doskonałości w podmiocie, który może ją otrzymać, wymaga wpływu zewnętrznego: „Nihil reducitur de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu“.

A niech nikt nie mówi: istota żyjąca porusza się sama, a więc zasadzie aktuacji przeczy doświadczenie.

Tak jest, istota żyjąca porusza się sama, ale w jakim znaczeniu?

Rozpatrzmy np. życie odżywcze: niema ani jednego narządu, którego funkcyja nie zależałaby od innych funkcyi; ruchy przyrzędu trawienia są zależne od krążenia krwi, krążenie krwi od oddychania, oddychanie od podrażnienia nerwowego; podrażnienie nerwowe ze swej strony nie odbywa się bez dopływu krwi utlenionej, utrzymywanego przez funkcyę trawienia i oddychania. Niema więc narządu, któryby nie był wprawiany w ruch przez inny narząd. Życie

rośliny jest bez wątpienia immanentne, ale tylko w stosunku do całego ustroju. Ustrój zaś sam bezustannie podlega wpływom otaczającego środowiska.

Rozpatrzmy życie w wyższych jego objawach: ruchy nakazane są podległe chceniom, skłonnościom; chcenia i skłonności są podległe myślom, czuciom, czucia zaś same bodźcom zewnętrznym. Wszędzie i zawsze funkcyja jest określona albo wywołana zewnątrz. Czynność wolna, która zdaje się urzeczywistniać doskonałą immanentność, sama zależy od koniecznego pożądanego dobra ogólnego; wyobrażenie zaś tego przedmiotu w podmiocie, który do niego dąży, nie jest dziełem czynnika wolnego, lecz jest mu narzucone przez naturę. Trzeba się cofnąć aż do Istoty najwyższej, aby napotkać działanie bezwzględnie niezależne od czegoś innego, lecz wtedy też zasada ruchu traci swą stosowalność, gdyż Istota najwyższa nie jest podmiotem żadnego „ruchu“, niema w niej żadnej potencyalności, zdolnej do aktuacji; jest Ona *aktem*, niczem nadto, *aktem czystym*.

Ta zasada: *Nic nie aktualizuje się samo* — jest więc powszechnie prawdziwa, a jej prawdziwość jest oczywista, niezależnie od doświadczenia: zasada ta jest analityczna.

Poznaliśmy pojęcia *potencji* i *aktu*, oraz ich zasadniczy stosunek; przejdźmy do odróżnienia różnych *potencji* i *aktów*.

**187. Różne potencye i ich odpowiednie akty.** Podmiot potencyalny aktu jest substancyalny albo akcydentalny.

Zmiany substancyalne, następujące po sobie w ogólnym rozwoju przyrody, wymagają *pierwszego*

podmiotu potencjalnego, „materji pierwszej“; formy substancjalne, gatunkujące substancje cielesne, są „aktem pierwszym“ tej materji pierwszej.

Tu mamy pierwszy zasadniczy stosunek potencji i aktu, sprawdzający się w łonie *esencji* substancjalnej.

Ale esencja substancjalna sama—to jeszcze nie cała istota fizyczna, ma ona swe określenia *akcyden- talne*; otrzymuje *istnienie*.

Otóż wobec tych określeń akcydenalnych substancja jest podmiotem potencjalnym, „potencją“, której odpowiedniami *aktami* są przypadłości. Ponieważ forma substancjalna jest „aktem pierwszym“ „materji pierwszej“, więc określenia dodatkowe substancji nazwiemy „aktami wtórnymi“.

Jednak z innego punktu widzenia przypadłość sama może być aktem *pierwszym*. Tak np. rozciągłość w stosunku do formy zewnętrznej, która ją określa, jest aktem *pierwszym*, a kształt jest aktem *wtórnym* rozciągłości. Potencja działająca jest aktem w stosunku do substancji, ale jest aktem *pierwszym*, gdyż działanie czyli czynność jest w stosunku do niej aktem *wtórnym*. U wielu potencji działających, zwanych „biernymi“, pomiędzy potencją a działaniem jest jeszcze akt pośredni. Np. zdolności poznawcze są potencjami, (władzami) „biernymi“, czyli „odbiorczymi“; to znaczy, że aby wejść w ruch, muszą uprzednio otrzymać uzupełnienie zewnętrzne; zmysły dochodzą do czynności zmysłowej tylko zależnie od zmysłowego określnika poznawczego (*species sensibilis*); umysł wykonywa swą czynność pojmowania tylko pod wpływem nadzmysłowego określnika poznawczego (*species intelligibilis*); zmysły i umysł są zatem

*potencyalne* nie tylko w stosunku do swego ostatecznego działania, czucia albo pojmowania, lecz nawet w stosunku do uzupełniającego określenia, które ma je wprowadzić w stan działania.

Weźmy np. substancję, obdarzoną potencjami (władzami) biernymi — naszą duszę. W stosunku do materji, którą ona kształtuje, dusza jest aktem *pierwszym*; w stosunku do niej jej władze bierne — jak rozsądek, *νοῦς δυνάμικός* — są aktami *wtórnymi*. Ale te władze ze swej strony są w stosunku do swego określenia uzupełniającego — rozsądek w stosunku do swego określnika poznawczego — aktami *pierwszemi*. Nakoniec, skoro otrzymały swój określnik uzupełniający, władze pozostają wobec działania ostatecznego w stosunku potencji do aktu. Tak również usposobienia, porównane z władzami, są *aktualne*; porównane z działaniem, którego wykonanie ułatwiają, są *potencyalne*.

Niema zresztą żadnej sprzeczności w przypuszczeniu, że ten sam termin jest aktem w stosunku do terminu uprzedniego, i potencją w stosunku do terminu przyszłego.

Stosunki, któreśmy rozważali, należą do *porządku treściowości* (quidditativ); substancja zaś wraz ze swemi określeniami ilościowemi i jakościowemi jest podmiotem istnienia; z tego nowego punktu widzenia, substancja, rozpatrywana w całej pełni swych cech indywidualnych albo osobowych, jest *potencją* w stosunku do *aktu* egzystencyjalnego. „Esse est ultimus actus“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Z nauki kosmologii i psychologii wynika, że akt *substancyjalny* istnieje sam w sobie czyli jest *esencjonalnie* połączony z ma-

## 188. Potencya i akt ze stanowiska sprawczości.

Pojęcia potencji i aktu są nam poddawane przez widowisko „ruchu“, t. j. zmian, odbywających się w przyrodzie.

*teryą.* Akt *istniejący w sobie* może być *zupełny* albo *nieszupełny*. Czysty duch istnieje sam w sobie: jest on formą istniejącą w sobie *zupełną*: Dusza rozumna nie jest aktem istniejącym w sobie *zupełnym*: nie sprzeciwia się jej istocie, żeby istniała sama, oddzielona od materji, ale w połączeniu swem z materją znajduje warunki przyrodzone swej całkowitej doskonałości; dusza rozumna jest aktem istniejącym w sobie *nieszupełnym*.

Akt *nie istniejący w sobie* nie może istnieć sam, lecz potrzebuje swej odpowiedniej potencji, swej materji, aby istnieć; takimi są dusze roślin, zwierząt, formy substancjalne minerałów.

Formy gatunkowe są aktami *substancjalnymi*; jest prawie rzeczą zbyteczną dodawać, że akt *nie istniejący w sobie* może być formą *akcydentalną*.

Oto połączone w tabelce synoptycznej, różne znaczenia aktu:

I. Akt <i>exsisty</i> = Bóg.										
II. Akty <i>mieszane</i> (stworzenia).	<table border="0"> <tr> <td rowspan="2">Akt <i>pierwszy</i>.</td> <td>Akt <i>istniejący w sobie</i> (forma niezależna od materji).</td> <td> <table border="0"> <tr> <td><i>zupełny</i> (aniół)</td> </tr> <tr> <td><i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).</td> </tr> </table> </td> </tr> <tr> <td>Akt <i>nie istniejący w sobie</i> (forma zupełnie zależna od materji).</td> <td> <table border="0"> <tr> <td><i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).</td> </tr> <tr> <td><i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).</td> </tr> </table> </td> </tr> </table>	Akt <i>pierwszy</i> .	Akt <i>istniejący w sobie</i> (forma niezależna od materji).	<table border="0"> <tr> <td><i>zupełny</i> (aniół)</td> </tr> <tr> <td><i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).</td> </tr> </table>	<i>zupełny</i> (aniół)	<i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).	Akt <i>nie istniejący w sobie</i> (forma zupełnie zależna od materji).	<table border="0"> <tr> <td><i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).</td> </tr> <tr> <td><i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).</td> </tr> </table>	<i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).	<i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).
	Akt <i>pierwszy</i> .		Akt <i>istniejący w sobie</i> (forma niezależna od materji).	<table border="0"> <tr> <td><i>zupełny</i> (aniół)</td> </tr> <tr> <td><i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).</td> </tr> </table>	<i>zupełny</i> (aniół)	<i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).				
<i>zupełny</i> (aniół)										
<i>nieszupełny</i> (dusza ludzka).										
Akt <i>nie istniejący w sobie</i> (forma zupełnie zależna od materji).	<table border="0"> <tr> <td><i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).</td> </tr> <tr> <td><i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).</td> </tr> </table>	<i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).	<i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).							
<i>substancjalny</i> (forma gatunkowa istot złożonych materjalnych).										
<i>akcydentalny</i> (forma akcydentalna).										
Akt <i>wtórny</i> .	<table border="0"> <tr> <td>Akt <i>istnienia</i> (w przeciwstawieniu do esencji).</td> </tr> <tr> <td>Akt <i>działania</i> (w przeciwstawieniu do zdolności albo do sił, bezpośrednich zasad działania).</td> </tr> </table>	Akt <i>istnienia</i> (w przeciwstawieniu do esencji).	Akt <i>działania</i> (w przeciwstawieniu do zdolności albo do sił, bezpośrednich zasad działania).							
Akt <i>istnienia</i> (w przeciwstawieniu do esencji).										
Akt <i>działania</i> (w przeciwstawieniu do zdolności albo do sił, bezpośrednich zasad działania).										

Gdy rozważamy „ruch“ sam, odróżniamy w nim to, co pozostaje, i to co przemija— „omne quod movetur, quantum ad aliquid manet et quantum ad aliquid transit“—; to, co pozostaje poprzez kolejne fazy, które przebiega rzecz poruszana, nazywamy podmiotem, materią, potencją; to, co znika, i to, co się zjawia, nazywamy formą, aktem.

Z tego punktu widzenia potencja jest odbiorcza, bierna; akt jest zasadą wewnętrzną doskonałości, udzielanej potencji odbiorczej.

Ten punkt widzenia, któremuśmy aż dotąd pozostali wierni, jest najgłówniejszy w metafizyce.

Ale istnieje jeszcze inny.

Ruch nie dokonywa się sam przez się: nie przechodzi z potencji do aktu bez wpływu zewnętrznego. Otóż zasada tego wpływu zewnętrznego nazywa się również po łacinie *potentia*, po francusku *puissance*, władza)—*potentia activa*, a wykonanie tej *potentia* nazywa się *aktem* (czynnością), albo lepiej *działaniem* (*actio*).

Władzę czynną—*potentia activa* — Arystoteles tak określa: *Principium transmutationis in aliud secundum quod est aliud*. Jej synonimami są terminy *sila* albo *zdolność*: *sila*, gdy chodzi o władze czynne przyrody nieożywionej, a *zdolność*, gdy chodzi o zasady działania, właściwe człowiekowi i zwierzęciu.

Różnica między dwoma znaczeniami wyrazów *potentia* i *actus* jest zasadnicza: z jednej strony potencja *bierna*, zdolna do udoskonalenia, i *wewnętrzna* za-



sada doskonałości; — z drugiej strony zasada *czynna* sprawczości w *innym* podmiocie, jak zasada czynna <sup>1)</sup>.

Faktycznie potencje bierne i władze czynne są w przyrodzie zawsze dane jednocześnie. To zresztą jest rzeczą zrozumiałą ze stanowiska syntetycznego: do czegożby bowiem służyła potencja bierna, gdyby naprzeciwko niej nie istniała siła, zdolna do jej wprowadzenia w akt? <sup>2)</sup>.

Zmiana jest punktem zetknięcia dla dwóch „*potentiae*“: „*ruch*“, ἡ κίνησις, jest bowiem zarazem formalnem udoskonaleniem potencji biernej i kresem sprawczości władzy czynnej.

Nie znaczy to, żeby *bierność*, passio, πάθησις i *działanie*, actio, ποίησις, miały być wyrazem tego samego pojęcia. Bynajmniej. Czyż droga pomiędzy Tebami a Atenami, powiada Arystoteles, nie może być przebieżona z dwóch przeciwnych kierunków, albo z Teb do Aten, albo z Aten do Teb?

Podobnież „*ruch*“ jedynie jest przedmiotem dwóch różnych pojęć: *ruch* ma swoje siedlisko w rzeczy poruszanej, gdyż nie jest niczem innym, jak udoskonalaniem się rzeczy poruszanej pod działaniem siły

---

<sup>1)</sup> W języku niemieckim łac. *potentia*, franc. *puissance*, jako zasada działania, nazywa się *Kraft*, *Vermögen* (po polsku: *siła*, *władza*); *potentia*, podmiot potencjalny, *Potenz*, *Potentialität* (po pol. *potencja*, *potencjalność*): *possibilis*, *possibile*, po niem. *möglich* (*możliwy*); *possibilitas*, *possibilité*, po niem. *Möglichkeit* (*możliwość*, *możliwość*).

<sup>2)</sup> „Omni potentiae passivae respondet potentia activa in natura. Alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per potentiam activam“. III Cont. Gent. 45, porówn. II Sent. dist. 12, g. 1, a. 1.

poruszającej: ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ ἐντελέχεια γάρ ἐστι τοῦτου. Tymczasem, rozważany w potencyi biernej, która go odbiera, τὸ τοῦδε ἐν τῷδε, nazywa się *biernością* (passio); rozważany, o ile przechodzi od siły czynnej, τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε, nazywa się *działaniem* (actio). <sup>1)</sup>

Zestawienie tych różnych znaczeń *potencji* i *aktu* prowadzi do wniosku ogólnego.

**189. Wniosek ogólny: Pojęcia potencji i aktu w metafizyce arystotelesowskiej.** Dwa rzędy stosunków rzeczywiście różnych noszą tę samą nazwę:

*Potencya*, rozważana jako synonim *podmiotu potencjalnego*, jest rzeczywistością, mogącą być udoskonaloną przez *akt* udoskonalający wewnętrzny, *materią*, mogącą być określoną przez *formę*.

*Władza* (potentia) czynna, rozważana jako synonim *siły* albo *zdolności*, jest bezpośrednią zasadą *działania*.

W obydwu znaczeniach Arystoteles nazywa potencją δύναμις, a akt ἐνέργεια

Te wyrażenia mają więc w obydwu razach znaczenie *analogiczne*.

---

<sup>1)</sup> Ὅλως δ'εἰπέιν, οὐδ' ἡ διδάξις τῇ μαθήσει οὐδ' ἡ ποίησις τῇ παθήσει τὸ αἰτὸ κυρίως, ἀλλ' ὅ ὑπάρχει ταῦτα, ἡ κίνησις τὸ γὰρ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι ἕτερον τῷ λόγῳ. „Uczyć się i nauczać, działać i podlegać nie są, mówiąc właściwie, rzeczy identyczne: identycznym jest tylko podmiot działania i bierności, t. j. ruch. Innem jest bowiem określenie tego ruchu, gdy go rozważamy jako akt, tkwiący w rzeczy poruszanej, a innem, gdy go rozważamy jako akt, wywołany przez siłę poruszającą“. *Physic.* ks. III, rozdz. III, 5.

W jakim porządku następują po sobie te różne pojęcia?

Zmiany cielesne dają im początek i wyciskają na nich ich pierwsze znaczenie.

Przyczyna zaś, wywołująca zmianę cielesną, jest przechodnia. Zmiana cielesna więc przeciwstawia czynnik, wywołujący zmianę i podmiot, który jej ulega.

Dodajmy, że fakt ruchu może być rozważany bądź nieokreślenie, bądź odrębnie w każdym z czynników czyli składników, które analiza w nim odkrywa.

Rozpatrzmy go naprzód w jego złożoności nieodróżnionej:

Ta rzeczywistość, którą zmiana ujawnia — ten pączek, który się tworzy, ten śnieg, który pada, ta błyskawica, która świeci w nocy — istniała *w swych przyczynach* przed swem zjawieniem się. Jest możliwa, nie tylko jak jest *logicznie* możliwy koń skrzydlaty albo człowiek sześciogłowy, jak jest możliwe *δυνατόν*, wszystko, którego pojęcie nie zawiera w sobie sprzeczności, lecz jest istotą *rzeczywistą potencjalną* czyli *w potencji*, *ἐν δυνάμει*: wszystko, czego potrzeba do jej zjawienia się, istnieje w przyrodzie.

Istota, rozważana w tej nieokreśloności, w całości przyczyn, z których może powstać, nazywa się *ἐν δυνάμει*.

Otóż jakież są te różne przyczyny?

„Ruch“ wyjaśnia się przez grę dwu rzędów przyczyn: jednej przyczyny, zdolnej być podmiotem zjawiska, „subjectum natum pati hoc“, i jednej przyczyny, zdolnej wywołać zjawisko w podmiocie, przy-

puszczalnie zdolnym je odebrać, „agens natum operari hoc“.

Oto dwa rzędy potencji i aktów, różniących się między sobą: podmiot, zdolny odbierać ruch, nazywa *potencya*, δύναμις, w znaczeniu *przyczyny materialnej*; zasada — przynajmniej zasada bezpośrednia — zdolna wywołać ruch, nazywa się *władzą*, potentia, δύναμις, w znaczeniu *przyczyny sprawczej*.

Ruch sam, κίνησις, odpowiednik obydwu „potencji“ równocześnie, ma nazwę gatunkową, πάθησις albo ποίησις, *bierność* albo *działanie*, stosownie do tego, czy go zestawiamy z przyczyną materialną, czy z przyczyną sprawczą.

A jednak, chociaż wyraz δύναμις może oznaczać bądź *władzę czynną*, bądź *potencję bierną*, i chociaż odpowiednie wyrazy ἐνέργεια, ἐντελέχεια oznaczają zarówno *działanie* pierwszej, jak *akt* udoskonalający drugiej; chociaż pierwotkowo ἐνέργεια, jak się zdaje, oznaczała raczej *sprawczość* niż *udoskonalenie* — jednak w metafizycznej terminologii Liceum i Scholi wyrazy ἐνέργεια i ἐντελέχεια oznaczają przeważnie *akt formalny*, a wyraz δύναμις *bierny podmiot* udoskonalenia <sup>1)</sup>.

Akty i potencje, któreśmy rozebrali, polegają na przypuszczeniu „ruchu“.

Tymczasem, jak to później zobaczymy, *działanie* w istocie swej nie jest związane z *ruchem*.

**190. Błędne tłumaczenia odróżnienia arystotelesowskiego.** 1-o. Pierwsze nieporozumienie, o któ-

---

1) Porówn. *Gardeil, Revue thomiste*, vol. I, p. 389

rem już wzmiankowaliśmy, polega na pomieszaniu bytu *potencjalnego* i bytu *możliwego* <sup>1)</sup>).

Jest *możliwem* — wewnątrznie *możliwem* — wszystko, czego pojęcie nie jest sprzeczne w sobie. *Potencjalnym* jest podmiot niedoskonały, lecz mogący być udoskonalonym przez formę doskonalącą. Wszelki byt *potencjalny* jest bytem *możliwym*, ale nie każdy

---

<sup>1)</sup> Tego pomieszania dopuścił się *Lange* w swej *Historii materyalizmu*. „*Metafizyka Arystotelesa*, pisze on, zawiera niewyczerpane źródło złudzeń. Te złudzenia napotyka się w pojęciach *materyi* i *możliwości* w ich stosunkach do *formy* i *rzeczywistości*. U Arystotelesa *materya* istnieje tylko w *możliwości* (δυνάμει ὄν); *forma* istnieje tylko w *rzeczywistości* albo w *urzeczywistnieniu* (ἐνεργείᾳ ὄν czyli ἐντελεχείᾳ ὄν). Przejść od *możliwości* do *rzeczywistości* — to znaczy *stawać się*; takim to sposobem *materya* jest *kształtowana* przez *formę*“. A dalej: „Ten sam błąd o *możliwości* napotykamy w *stosunkach* substancji z *przypadłością*. *Możliwość* własności albo jakiegokolwiek *stanu* nie może tkwić w samej *rzeczy*. Ta *możliwość* jest tylko *przedmiotem* kombinacji *wyobrażeń* (combinierenden Vorstellung). *Żadna* własność nie może *znajdować się* w *rzeczach* jako *poprostu* *możliwa*, ponieważ *możliwość* nie jest *formą* istnienia, lecz *formą* *myśli*. *Ziarno* *zboża* nie jest *możliwym* *źdźbłem*, lecz jest tylko *ziarnem* *zboża*“. Dz. przyt. I, część 2., rozdz. II.

Bez wątpienia, „*ziarno* *zboża* nie jest *kłosem* *możliwym*“, *rzecz*, *urzeczywistniona* w *przyrodzie*, nie jest *identyczna* z *pojęciem*. Ale *ziarno* *zboża* może *stać się* *kłosem*, posiada w *sobie* *wszystko*, *czego* do *tego* *potrzeba*, *gdy* *warunki* *zewnętrzne* są *dane*. *Grudka* *ziemi*, w *której* *ziarno* *zboża* jest *złożone*, „nie jest *również* *kłosem* *możliwym*“; ale *grudka* *ziemi* nie posiada w *sobie* *tego*, *czego* *potrzeba*, *aby* się *przekształcić* w *kłos*. *Ziarno* *zboża* jest *potencjalnie* *kłosem*, *grudka* *ziemi* *nim* *nie* *jest*.

byt *możliwy* jest *potencjalny*. Możliwość wewnętrzna należy wyłącznie do porządku logicznego; potencjalność stawia w przyrodzie podmiot, taki a taki podmiot, z taką a taką zdolnością do takiej a takiej doskonałości: ta doskonałość jest aktem, względem której potencja jest potencjalną.

Czy byt *potencjalny* jest identyczny z bytem *zewnątrznie możliwym*? Także nie. Wszelki bowiem byt potencjalny wymaga władzy czynnej, zdolnej go zaktualizować. Faktycznie więc w naturalnym biegu rzeczy byt potencjalny jest zewnętrze możliwy. Ale nazywając go *zewnątrznie możliwym*, stwierdzamy istnienie przyczyny sprawczej, zdolnej przeprowadzić go z potencji do aktu; nazywając go *potencjalnym*, stwierdzamy istnienie podmiotu, który może być sprowadzony do aktu pod działaniem przyczyny sprawczej.

2-o. Pomieszano również *działanie* (actio) i *akt* (actus). Wszelkie działanie jest aktem, ale pojęcie aktu jest ogólniejsze, niż pojęcie działania. *Działanie* jest aktem w bezpośrednim, ale powierzchownem znaczeniu tego wyrazu, jest ono wykonywaniem władzy czynnej; *akt* zaś, w głównem znaczeniu tego wyrazu, jest udoskonaleniem aktualnem—substancyalnem albo akcydentalnem — istoty, czyli istnieniem istoty <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Ravaisson pomieszał te dwa pojęcia: „Co to jest byt? To według Arystotelesa działanie. Zamiast żeby działanie wyjaśniało się przez władzę, przeciwnie władzę ma wyjaśnić działanie. Jest ona tylko działaniem uszczuplonem albo ograniczonem. A jeśli Arystoteles wyraźnie tak nie uczy, nie poj-

3-o. Geometrowie używają dziś terminów *energia aktualna* i *energia potencjalna* na oznaczenie wielkości mechanicznych. Otóż niektórzy pisarze mniemali, że tu znaleźli nowożytny przekład dawnego odróżnienia arystotelesowskiego.

Podwójne nieporozumienie!

Energia *aktualna*, — której synonimami są wyrażenia: *energia cynetyczna*, *sila żywa* albo  $\frac{1}{2}$  *sily żywej* \*) — ma znaczenie wyłącznie dynamiczne; jest to energia, właściwa ciałom, znajdującym się w ruchu. *Akt* zaś Arystotelesa nie ma nic wspólnego z masą albo szybkością rzeczy poruszanej; jest on *doskonałością*, niczem więcej, i znajduje swe urzeczywistnienie we wszystkich istotach, zarówno znajdujących się

.....

mujemy, żeby można były możliwe wraz z tem, co w sobie zawierają aktualnego, rozpatrywać inaczej, niż jako wynikające z pewnego rodzaju uszczuplenia przez pierwszą zasadą jej esencjonalnej działalności". *Revue de Métaph. et de Mor.* roz. I, n-o 1, str. 13-i nast. Co innego jest *być*, być rzeczywiście, powiada Gardeil (*Revue thomiste*, rok I, str. 390), być *aktualnie*, a co innego jest działać. Nigdy Arystoteles nie sformułował tożsamości tych dwóch terminów.

---

\*) „Według definicyi, pisze Pasquier, iloraz z masy rzeczy poruszanej przez kwadrat szybkości, jaką posiada w pewnej epoce, stanowi to, co nazywamy siłą żywą rzeczy poruszanej w tej epoce. Jeśli masa równa się  $m$ , a szybkość  $v$ , wtedy siła żywa rzeczy poruszanej w rozważanej chwili równa się  $m v^2$ .

Niektórzy pisarze nazywają siłą żywą iloraz  $\frac{1}{2} m v^2$ .  
*Cours de mécanique analytique*, I, str. 27f. Louvain 1901.

w spoczynku, jak w ruchu, materialnych albo niematerialnych.

Energia *potencjalna* — którą nazywają także energią *położenia* — ma również znaczenie wyłącznie dynamiczne i należy właściwie, jak i energia aktualna, do punktów systemu materialnego. Nie ma więc nic wspólnego z potencją bierną, wspólną wszystkim istotom, które mogą być udoskonalone i których aktem udoskonalającym jest entelechia czyli energia arystotelesowska. Lecz co więcej, energia, zwana „potencjalną“ ma z potencjalności jedynie nazwę: przedstawia ona pracę *sił wewnętrznych* punktów danego systemu. Ta praca zaś wchodzi do kategorii tego, co w metafizyce nazywamy *działaniem*.

Energia aktualna i energia potencjalna danego systemu dodają się do siebie, aby wytworzyć energię całkowitą czyli prosto energię, która dla systemu odosobnionego stanowi sumę stałą <sup>1)</sup>. Czy kto pojmie dodawanie bytu potencjalnego i bytu aktualnego?

Przypominamy słowa Vacherota, od których zaczęliśmy to studium: „Szkoła to Arystotelesa przede wszystkim jest szkołą nauki i filozofii pozyty-

---

<sup>1)</sup> Wśród sił, działających na dany system materialny, jedne uważane są za wynikające z działań *zewnątrznych*, drugie za pochodzące z oddziaływań wzajemnych punktów systemu: te nazywają się siłami *wewnętrznymi*. W systemie materialnym wzrost energii całkowitej jest równy pracy sił zewnętrznych. Gdy nie ma sił zewnętrznych, wzrost energii równa się zeru; a więc w *systemie odosobnionym energia jest niezmienna*. Na tem właśnie polega zasada zachowania energii. Porówn. *Sarrau*, pod wyrazem *Energie* w *Grande Encyclopédie*.



wnej.. Cała jej doktryna polega na formule, która jest tylko najbardziej oderwanym i najwyższym wyrazem doświadczenia: *Potencya i akt* — dwa wyrazy, wyjaśniające wszystko“.

Nowożytna historia psychologii i kosmologii dostarcza świetnego dowodu roli doświadczałnej metafizyki arystotelesowskiej.

**191. Skutki zarzucenia odróżnienia metafizycznego potencyi i aktu.** Według Kartezjusza materya jest rozciągłością, wozidłem ruchu, niczem ponadto. Materya wszechświata otrzymała z samego początku stałą ilość ruchu; ciała mogą wprawdzie, potrącając się, przekazywać mniejszą lub większą ilość ruchu z jednego ciała na drugie, a więc rozdzielać nierówno ruch na różne części wszechświata; ale suma ruchu pozostaje niezmienną. Wewnętrznie ciała się nie zmieniają: żadna rzeczywistość ściśle nowa nie występuje na widownię w świecie, żadna z niego nie znika.

Nie tylko ciało martwe, lecz i roślina, zwierzę, ciało ludzkie są pojmowane na podobieństwo atomu, bezwładnego podmiotu ruchów udzielonych. Niema już jakości, tkwiących w istotach, niema już własności, niema już różnic gatunkowych między substancjami cielesnemi. Przyroda jest ogromnym mechanizmem, zasadniczo jednostajnym w każdej ze swych części.

Skąd się wziął ten pogląd, tak mało zgodny z doświadczeniem?

Kartezyusz, o władnięty swą wyobraźnią, nie zdołał przeniknąć poza fakt obecny: W żadnej chwili swego istnienia podmiot skończony nie posiada aktualnie całej doskonałości, jaką mu przeznacza jego natura; istoty różnią się nie tylko tem, czem są, lecz również tem, czem się stać mogą — to ich *potencjalność*.

Kartezyusz miał genialną intuicyę, gdy do wszechświata materyalnego zastosował prawo, które mechanika rozumowa, dziś dokładniej wyjaśniona, nazywa zachowaniem albo stałością energii. Ciała w rzeczy samej wszystkie mają stronę mechaniczną; wszystkie podlegają prawu bezwładności: same przez się, bez wystąpienia przyczyny zewnętrznej, nie są zdolne zmieniać swego stanu spoczynku albo ruchu.

Ale ciała przyrody nie są jedynie punktami materyalnemi, poddanemi działaniu motorów zewnętrznych, zwanych siłami mechanicznemi: mają swe własności odróżniające, swą własną naturę, podlegają wewnętrznym zmianom akcydentalnym. To wszystko zaś każe się w nich domyślać wewnętrznej zasady odbiorczości, potencyi biernych, materji substancyjalnej biernej, słowem — gruntu potencyalnego, który może być określonym przez akty akcydentalne albo substancyjalne.

Co w nich jest najbardziej podstawowego — to właśnie ich potencjalność; są one *tem, co może się stać czem innym*; im przeciwstawia się istota pierwsza, która czyni z nich to, czem mają się stać, akt bez potencjalności, Bóg.

Na krańcu przeciwnym rzeczywistościom cielesnym Kortezyusz wyobrażał sobie dusze niema-

teryalne i wolne, zdolne myśleć i chcieć, i połączone, niewiadomo jak i dlaczego, z ciałami, które zamieszkują.

Dusza porusza ciało — ten fakt jest niezaprzeczony; ale jak przez wewnętrzny akt myśli może ona poruszać narząd? Wrażenia ustroju wywołują uczucia duszy — świadomość świadczy o tem nieodparcie; ale jak materya może wpływać na ducha?

Zagadnienie nierozwiązalne, wobec którego Kartezjusz okazał się bezsilnym, które Malebranche, Leibniz, Locke nadaremnie usiłowali wyjaśnić przez zmyśloną grę przyczyn okolicznościowych, przez harmonię przedustawną, przez wzajemność wpływu <sup>1)</sup>.

Otóż skąd przyszła Kartezjuszowi myśl sprowadzenia do prostej wymiany działań między dwiema substancjami, z których każda ma być zupełną, tego tak ścisłego, tak oczywistego dla świadomości, połączenia ciała i duszy w jedną i tę samą istotę ludzką?

Stąd, powtarzamy, że uwiedziony swą wyobraźnią, nie umiał zanalizować metafizycznego składu istot, nie umiał widzieć w przyrodzie, z jednej strony, roli podmiotu, przeznaczonego stać się tem, co akt substancyalny albo akcydentalny z niego uczyni, a z drugiej strony, przyczynowości formy, doskonałej swój podmiot, nie przez to, żeby działała nań, lecz poprostu poddając się mu w związku, dochodzącym aż do jedności. Dusza ludzka nie jest naturą duchową, działającą na sposób przyczyny sprawczej

---

<sup>1)</sup> Zob. *Mercier*. *Historja psychologii nowożytnej*, rozdz. I i II; rozdz. IV i VI.

na ciało już ukształtowane niezależnie od niej; lecz jest udoskonaleniem substancjalnym, — entelechią pierwszą i podstawową, według wyrażenia Arystotelesa ἐνετελέχεια ἡ πρώτη — podmiotu, który sam przez się jest tylko potencjalnie ciałem żywym przyrody. Ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐνετελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἔχοντος <sup>1)</sup>).

**192. Zakończenie trzeciej części traktatu.** Poznaliśmy w pojęciu bytu trzy różne znaczenia: Byt *logiczny*, synonim *prawdy*; *istnienie*; *treściwość* rzeczy, podpadających pod doświadczenie.

Byt w tem trzeciem znaczeniu stanowi właściwy przedmiot filozofii pierwszej.

Z tego punktu widzenia zaś można go podzielić dwojakim sposobem: popierwsze na dziesięć kategorii, a powtóre w każdej kategorii na byt potencjalny i byt aktualny.

Aż potąd rozebraliśmy byt (Część I); wyliczyliśmy, opisali i porównali jego własności (Część II); nareszcie przejrzelśmy w różnych ich punktach obydwie podziały bytu (Część III).

Zastrzegając sobie zbadanie przyczyn bytu (Część IV), moglibyśmy zadanie swoje uważać za skończone. Ale filozofowie spirytualistyczni mają zwyczaj roztrząsać w metafizyce ogólnej siłę dowodów, któremi teodycea dowodzi istnienia Istoty koniecznej i nieskończonej, i w tem miejscu przez antycypację rozprawiają o właściwych cechach istot przypadkowych i Istoty koniecznej, istot skończo-

---

<sup>1)</sup> Porówn. dz. przyt. Conclusion, str. 470—472.

nych i Istoty nieskończonej. Sądzymy, że nie powinniśmy odstąpić od tego zwyczaju, chociaż sam w sobie podlega niektórym zarzutom; więc pokrótce zastanowimy się w następującym rozdziale nad tem, jakie jest znaczenie cech, przez które teodycea odróżnia Boga i Jego stworzenia.

---

## ROZDZIAŁ III.

### Istoty stworzone i Istota niestworzona.

193. Istoty potencjalne, przypadkowe. zależne, skończone. Istoty, które podpadają pod doświadczenie, są *zmiennie*, „mobiles“, *stają się* tem, czem nie były. Fakt, iż są „mobiles“, dowodzi, że są *medoskonałe*, *zdolne być udoskonalonemi*, zdolne do *aktów*: wszelka istota, poznawana doświadczalnie, jest *podmiotem zaktualizowanym*, istotą *złożoną z potencji i aktu*.

Istoty zmiennie przemijają, rodzą się i giną; ich istnienie nie jest ich cechą istotną: rozważane pod tym względem, nazywają się: przypadkowemi. Według definicyi, istota *przypadkowa* jest ta, której esencya jest obojętna na istnienie albo na nieistnienie, czyli, co na jedno wychodzi, ta, która w esencji swej nie ma racyi wystarczającej swego istnienia.

Skoro istota przypadkowa istnieje, jej istnienie — nie należące do niej na mocy jej esencji — mu-

siało jej być udzielone przez zewnętrzną przyczynę sprawczą. Istota przypadkowa jest zatem *skutkiem* jakiej przyczyny *sprawczej*.

Skład z potencji i aktu, dotyczący istoty zmiennej i przypadkowej, jest wewnętrzną zasadą ograniczenia. Akt istnienia może aktualizować podmiot tylko w miarę, jak ten podmiot jest zdolny do aktuacji; wszelki podmiot zaktualizowany, wytworzony, jest *skończonym*.

**194. Istota będąca czystym aktem, konieczna, niezależna, nieskończona.** Teodycea wykazuje, że istnienie podmiotu, złożonego z potencji i aktu, opierać się musi na istnieniu Istoty bez wszelkiej potencjalności, czyli *czystego Aktu*. W przeciwstawieniu do istot, zwanych „mobiles“, scholastycy ją nazywają „immobile“, t. j. nieruchomą, a ponieważ istnienie Istoty „nieruchomej“ jest wymagane, jako przyczyna pierwsza „ruchu“, któremu podlegają istoty „ruchowe“, czysty Akt nazywa się w Scholi *Motorem* nieruchomym.

Wedle definicji więc czysty Akt jest istotą, posiadający na mocy swej esencji swoją doskonałość. Ponieważ doskonałość jego jest identyczna z jego esencją, dlatego jest *aktem*. Ponieważ ten akt nie jest zmieszany z potencjalnością, nazywa się *czystym Aktem*.

Istoty, o ile są potencjalne, o tyle są *niedoskonałe*; w tejże samej mierze są zdolne do aktualizacji, t. j. *mogą być udoskonalone*. Istota, która przez swą esencję jest czystym Aktem, nie może być udoskonalona, lecz jest *doskonała*. *Doskonałą* (perfectum, t. j.

dokończoną, zupełną) nazywamy istotę, posiadającą wszystką doskonałość, jaką posiadać może.

Istoty, złożone z potencyi i aktu, są wszystkie potencyalne wobec aktu istnienia: ta potencyalność wobec istnienia jest racyą wewnętrzną ich przypadkowości; jest ona również racyą wewnętrzną ich wielokrotności i ich ograniczoności.

Przeciwnie Istota, w której niema podmiotu, odbierającego istnienie, nie może być uwielokrotniona i posiada z konieczności wszystką doskonałość, do której może się rozciągać pojęcie bytu, jest *nieskończoną*. *Esse irreceptum est unicum et infinitum.*

Rozwinięcie tych myśli należy do teodycei <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Potrąciliśmy powyżej o dowód jedyności i nieskończoności Istoty koniecznej. Tu niech nam wystarczy przytoczyć te kilka wierszy z św. Tomasza: „Deus est actus infinitus; quod patet ex hoc, quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio sed est a seipso; neque finitur ex aliquo recipiente, quia cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus *ipsum esse suum in nullo receptum*. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse est infinitum“ S. Thom., *de Potentia*, q. 1. art. 2.



**195. Nieskończoność a nieokreśloność.** Nie należy mieszać nieskończoności z nieokreślonością.

*Skończonem* nazywamy wszystko, co ma granicę. *Granica* jakiej rzeczywistości jest zaprzeczeniem dalszej rzeczywistości.

Pojęcie *skończoności* ma więc za przedmiot podwójny pierwiastek, jeden pozytywny, drugi negatywny: coś i zaprzeczenie czegoś innego poza tem.

Skończoność napotyka się, mówiąc właściwie, w ilości, czy to ciągłej, czy przerywanej, — jak rozciągłość, wielość — a przenośnie w stopniach doskonałości istot, gdy umysł porównywa jaką doskonałość z innymi i uważa pierwszą za równoznaczną z kilkoma.

Ta rozciągłość *skończona* jest rozciągłością, poza którą niema już nic, coby należało do podmiotu rozciąglego. Ta wielość *skończona* jest ilością, określoną przez jedność, poza którą niema już nic, coby należało do tej wielości. Ta doskonałość *skończona* jest to doskonałość, rozważana w takim a takim stopniu z wyłączeniem stopnia wyższego.

*Nieskończoność* jest zaprzeczeniem granicy, jaka dotyka skończoności.

Otóż filozofowie odróżniają często nieskończoność *aktualną* i nieskończoność *potencjalną*.

Nieskończoność *aktualna* — to nieskończoność w właściwym znaczeniu: Istota, nie mająca żadnego braku rzeczywistości, pełnia rzeczywistości.

Nieskończoność *potencjalna* jest skończona aktualnie albo nieskończona aktualnie: między obydwiema niema nic pośredniego.

*Nieokreśloność* nie istnieje jako taka.

Nieokreśloność jest dziełem myśli: Oto mamy obwód koła, a w tym obwodzie wielokąt wpisany. Liczba boków tego wielokąta może wciąż wzrastać. Im bardziej będzie wzrastać, tem bardziej wielokąt będzie się zbliżał do obwodu koła, ale nigdy z nim się nie zleje. Obwód wielokąta wpisanego jest *zmienną*, obwód koła jest, jak się wyrażają geometrowie, jej *granicą*. Stosunek pomiędzy zmienną a granicą jest ilością, która może się stać tak małą, jak kto chce, zbliżyć się *nieokreślenie* do zera; ale nigdy wielokąt prawidłowy, jakakolwiek będzie liczba jego boków, nie będzie obwodem koła, nigdy wyraz stosunku pomiędzy zmienną a jej granicą nie da się sprowadzić do zera, lecz będzie zawsze ilością *skończoną*.

Weźmy ułamek dziesiętny 0,66666..., porównany z ułamkiem zwyczajnym  $\frac{2}{3}$ . Ułamek  $\frac{2}{3}$  jest granicą zmiennej 0,66666... Ta zmienna może się zbliżyć do granicy, ile zechcemy; *stosunek* jednej do drugiej będzie ilością tak małą, jak zechcemy, ale ta ilość będzie zawsze *skończona aktualnie*, *nieokreślenie skończona aktualnie*.

Weźmy nakoniec sumę ilości skończonych, których liczba wzrasta nieokreślenie:

$$1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \dots$$

Granicą tego szeregu jest 2. Jakkolwiek wielką przyjmę liczbę ilości skończonych, tym sposobem dodawanych, ich suma nigdy nie będzie równa granicy szeregu.

Widzimy więc, że *nieokreśloność* jest czemś zupełnie innym, jak *nieskończoność*.

*Nieskończoność* — to *doskonałość*, która nie ma wcale granicy.

*Nieokreśloność* — to *ilość zmienna*—ciągła, przerywana albo przenośna (metaforyczna) — którą umysł rozważa *w stosunku* do innej ilości stałej i takiej, że stosunek między pierwszą a drugą jest ilością, która może się tak małą, jak kto zechce.

**196. Wielość nieskończona.** Wielu metafizyków utrzymuje, że wielość nieskończona zawiera w sobie sprzeczność. Wielu usiłuje skorzystać z tej niemożliwości wewnętrznej, aby odrzucić pogląd ateistyczny świata wieczystego, któryby był niezależny od przyczyny pierwszej. Ten sposób zwalczania ateizmu jest conajmniej nieostrożny, gdyż liczni, znakomici metafizycy zaprzeczają wewnętrznej niemożliwości wielości nieskończonej; ale my nie chcemy nastawać na tę kwestyę stosowności czy niestosowności, lecz w tej chwili zajmujemy się samem jądrem sprawy <sup>1)</sup>.

O jakąż wielość tu chodzi?

*A priori* nazwać można *nieskończoną* ilość, któraby nie była zdolna ani się powiększać ani zmniejszać: takim byłby szereg istot albo zdarzeń, któryby nie miał ani pierwszego, ani ostatniego kresu. Taki

---

<sup>1)</sup> Zob. w tym przedmiocie, jakoteż w kwestyach pokrewnych: *D. Nys*, *La notion de temps*, str. 121—154. Porównaj: *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique*, str. 96—118.

szereg byłby, powiadają scholastycy, nieskończony *a parte ante et parte post*.

Ale pojmujemy szereg nieskończony *a parte ante*, a mimoto skończony *a parte post*; taka ilość, chociaż zdolna powiększać się, nie jest wymierna.

Arystoteles uważał szereg nieskończony tego rodzaju nie tylko za możliwy, lecz za konieczny, gdyż wierzył w niezliczony ciąg „urodzeń i zniknięć“ w wieczystej przeszłości wszechświata.

Św. Tomasz, objaśniony Objawieniem chrześcijańskim, wierzy, iż świat ma początek w czasie; ale zdaniem jego nie jest rzeczą oczywistą, żeby tak musiało być; nieskończony szereg zdarzeń, dokonanych w przeszłości wieczystej, nie zawiera w sobie widocznej sprzeczności.

Zarzucają mu, że chcąc być konsekwentnym, powinien był wtedy przyznać, że wielość *aktualnie* nieskończona nie zawiera w sobie również sprzeczności, gdyż nic nam nie przeszkadza przypuścić, że Bóg w każdej chwili przeszłości stworzył duszę nieśmiertelną. „Dobrze, odpowiada Św. Tomasz według niektórych autorów, nicby nie przeszkadzało przypuścić wielości aktualnie nieskończonej istot, bylebyśmy nie przypuszczali, że są esencjalnie podległe jedne drugim <sup>1)</sup>).

Nareszcie w innym miejscu, w swem dziełku *de aeternitate mundi contra murmurantes*, przemawia w własnym imieniu i oświadcza, że nie znalazł jeszcze

---

<sup>1)</sup> Cont. Gent. 38.

stanowczej racji przeciwko wewnętrznej możliwości wielości nieskończonej.

Faktycznie, jakież to są racje, zwykle przytaczane?

1). Pierwsza, najbardziej oklepana, jest to zwyczajna *ignoratio elenchi*. Jest istotną cechą liczby, powiadają, że może się powiększać. Liczba zaś, któraby była nieskończona, nie mogłaby się już powiększać. A więc liczba nieskończona jest niemożliwa <sup>1)</sup>.

W samej rzeczy, *liczba* nieskończona jest niemożliwa. Bo cóż to jest liczba? Ilość wymierna, zakończona przez ostatnią jedność (89). To też żaden poważny metafizyk nie utrzymuje możliwości *liczby* nieskończonej.

Punkt sporny leży właśnie w tem, czy wszelka wielość jest *liczebna*; czy niema przeciwnie, czy nie może być wielości, którejby żadna miara nie mogła obliczyć, którejby żaden zbiór jedności nie mógł się równać.

Czy taka wielość, jeśli jest możliwa, może czy nie może się powiększać — o to mniejsza. Nie o to bowiem tu chodzi.

Czy ta wielość, choćby się mogła powiększać — *finita a porta post* — jest zbiorem skończonym, wyczerpanym? W tem tkwi całe zagadnienie.

---

<sup>1)</sup> *Renouvier*, La nouvelle monadologie, str. 36 i 37. Porówn. Les dilemmes de la métaphysique pure, rozdz. II. Paryż 1901.

2). Ten sam sofizmat napotyamy w tym drugim zarzucie: Weźmy szereg nieograniczony liczb parzystych; nic mi nie przeszkadza umieścić pod każdą z liczb tego pierwszego szeregu, liczby nieparzystej. Dodajmy liczby obydwu szeregów, a otrzymamy sumę większą od każdej z części dodawanych, więc nieskończoność większą od nieskończoności: *Contraditio in terminis* <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> „Można tysiąckrotnie zmieniać dowody niedorzeczności, wynikających z przypuszczenia aktualnej nieskończoności części jednorodnych danej całości. Abstrakcyjnie rzecz biorąc, wychodzi to zawsze tak:

$$1, 2, 3, 4, 5 \dots \infty (a)$$

„Jeśli ten szereg jest aktualnie nieskończony, t. j. jeśli jest z jednej strony dany w swej całości, a z drugiej strony jest taki, że jego wyrazy, rozważane razem, nie odpowiadają żadnej liczbie określonej  $n$ , jakkolwiek wielkiem będzie  $n$ , to trzeba, żeby zawierał w sobie tyleż wyrazów parzystych, w nieparzystych, ponieważ dla każdego z wyrazów, który ten szereg zawiera, musi zawierać również taki, któryby był dwa razy większy od niego. A więc szereg:

$$2, 4, 6, 8, 10 \dots \infty (b)$$

zawiera tyleż wyrazów, co szereg (a). Ale wszystkie wyrazy szeregu (b) są parzyste, a szereg (a), zawierający je wszystkie, zawiera oprócz tego jeszcze nieparzyste:

$$1, 3, 5 \dots \infty (c)$$

których liczba jest również nieskończona. Powiedzieliśmy, że szereg (b) ma tyleż wyrazów, co szereg (a): szereg (a) musi więc zawierać więcej wyrazów, nieskończenie więcej wyrazów, niż zawiera, co jest sprzeczne *in terminis*<sup>4</sup>. Ch. Renouvier et J. Prat *La nouvelle monadologie*, str. 35.

Albo też: Przypuśćmy nieskończony szereg drzew. Każde drzewo ma pewną ilość gałęzi, każda gałąź pewną ilość liści. A więc mamy jedną nieskończoność — gałęzie, liście — większą od innej nieskończoności — drzew.

Dla czegożby nie?

Do nieskończoności drzew, gałęzi, liści — można dodać inne drzewa, inne gałęzie, inne liście — na to zgoda.

Czy z tego wynika, że zapomocą kolejnych odejmowań jakikolwiek szereg liczb albo jakakolwiek wielość drzew, gałęzi, liści, musi koniecznie dać się sprowadzić do zera?

3). Trzeci zarzut sprowadza się do tego: Od wielości przypuszczalnie nieskończonej odejmijcie jedną albo kilka jedności, a reszta będzie skończona. Trzebaby więc przypuścić, że dwie ilości skończone stanowią o sumie nieskończonej — co jest niepodobieństwem.

Odpowiedź jest taka; jeśli od wielości nieskończonej obejmujemy jakąkolwiek ilość skończoną, reszta pozostanie zawsze niewyczerpaną, t. j. nieskończoną.

Jak widzimy, wszystkie te zarzuty mają ten sam błąd: nie dotyczą punktu spornego.

Ale wielość nieskończona — możliwa czy urzeczywistniona — nie ma nic wspólnego z doskonałością Istoty nieskończonej. Jest to inne pomieszanie pojęć, którego należy unikać.

**197. Nieskończoność ilościowa a istota nieskończona.** Pewien filozof belgijski, tłumacz Krausego, mniema, że nie można skończoności przeciwsta-

wiać nieskończoności, gdyż nieskończoność, musi obejmować całą rzeczywistość. „Nieskończoność oznacza zawsze rzeczywistość zupełną i całkowitą, wszechistotę... Nieskończoność nie ma nic zewnętrznego poza sobą i obejmuje wszystko w sobie. Skończoność nie jest współrzedną z nieskończonością, jako termin, ograniczający swe przeciwieństwo; skończoność mieści się całkowicie w nieskończoności, jest pod nieskończonością, jest przez nieskończoność“<sup>1)</sup>.

Tiberghien błędnie sobie wystawia nieskończoność w postaci rzeczywistości ilościowej.

Dodajemy tylko jedności jednorodne. Bóg a stworzenia nie są jednorodne. Nie można ich dodawać.

Doskonałość nieskończona, jeśli istnieje — a tem zajmuje się teodycea — jest doskonałością jedyną, zawierającą, nie formalnie, lecz sposobem *wydatnym*, doskonałości stworzone<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Tiberghien, *Introduction à la philosophie*, str. 176. Porówn. str. 201 i 472. Bruksela 1880.

<sup>2)</sup> Zadają sobie niekiedy pytania, pisze Franzelin, czy Bóg i stworzenia dają razem większą sumę bytu, niż Bóg sam; albo też, czy ilość bytu wzrosła przez fakt stworzenia. Oto odpowiedź uczzonego teologa: „Non possunt connumerari quae ipsa ratione entis inter se differunt; sed dicendum nec esse nec esse posse plus entis divini, quod est ipsum Esse in absoluta plenitudine; esse vero plus realis entis participati, seu potius incipere per creationem et augeri posse ens participatum reale, ac etiam minui per annihilationem. Haec porro vindicatio diversitatis in ipsa entis ratione inter Deum et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cuiuscumque formae“. *De Deo uno*, str. 284.



## ROZDZIAŁ IV.

### Znaczenie analogiczne pojęcia bytu.

**198. Stan kwestyi.** Przedmiotem jakiegokolwiek kategorii substancji czy przypadłości, jest *rzecz, byt*; byt aktualny jest *czemś, bytem*; byt potencjalny jest również *czemś, bytem*: w jakim znaczeniu pojęcia rzeczy albo bytu dają się stosować do rzeczy i do istot, którym je przypisujemy?

Czy byt stanowi ogromny *rodzaj*, którego różne *gatunki* tworzą typy przyrody, minerały, rośliny, zwierzęta, ludzie i czyste duchy, substancja i przypadłości, akt i potencja, stworzenia i Stwórcą?

Treściowość (*quidditas*) rodzajowa jest logicznie wcześniejsza od gatunków, które jej są podporządkowane; jest ona częścią istotną, wspólną wszystkim, a przeto może być do nich stosowana w tem samym znaczeniu, *univoce* (= *una voce*, jednogłośnie, jednoznacznie), jak mówią w Scholi.

Czyż zawsze w znaczeniu identycznym, *univoce*, stosuje się pojęcie bytu do różnych istot przyrody?

Czy też rzeczy przyrody mają tylko wspólną nazwę, czy więc pojęcie bytu jest *dwuznaczne*?

Czy też nareszcie pojęcie bytu jest *analogiczne*, które można stosować do różnych istot przyrody w znaczeniach częściowo tych samych, a częściowo różnych?

Na tę kwestyę ogólną odpowiemy dwoma następującymi twierdzeniami:

*1-sze Twierdzenie: Byt nie stanowi rodzaju.*

*2-gie Twierdzenie: pojęcie bytu nie jest ani jednoznaczne, ani dwuznaczne, lecz jest analogiczne.*

**199. 1-sze twierdzenie: Byt nie jest rodzajem.** Nie może być, żeby byt stanowił rodzaj. Albowiem?

Rodzaj w swym zakresie obejmuje pewną liczbę gatunków, z których każdy różni się od wspólnego rodzaju przez różnicę, wziętą *nazewnątrz rodzaju*. Tak n. p. rodzaj *życie* obejmuje kilka gatunków, między innymi życie zwierzęce i życie umysłowe. Otóż te gatunki różnią się od życia w ogólności przez cechy szczegółowe — jeden przez zmysłowość, drugi przez rozum — które nie są cechami istotnymi życia, jako życia.

Ale byłoby rzeczą niemożliwą znaleźć różnicę gatunkową *nazewnątrz bytu*; bo ponieważ niebyt jest niczem, nie może przeto dołączać się do rodzaju, aby wytworzyć gatunek.

A więc byt nie jest rodzajem (129).

Jak więc można go przypisywać istotom?

**200: 2-gie Twierdzenie: Pojęcie bytu nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne.** 1-o. *Pojęcie bytu — ratio entis — nie jest jednoznaczne.*

*1-szy argument.* Pierwszy argument jest zawarty w dowodzie poprzedzającego twierdzenia. *Jednoznaczną* nazywamy cechę wspólną, którą przeciwstawiamy cechom różnym: cechy różne wymagają istnienia cechy wspólnej, ale są *inne* jak ona.

Gdy zaś mówimy, że byt jest wspólny substancji i przypadłości, Bogu i istotom stworzonym, niema tu cech różniczkowych, któreby z jednej strony były właściwe substancji, przypadłości, Bogu, stworzeniom, a któreby z drugiej strony były czemś *innem* niż byt.

A więc byt nie przysługuje *w ten sam sposób, univoce*, substancji i przypadłościom, Bogu i stworzeniom.

*2-gi argument.* *Substancja* jest sama w sobie rzeczywistością zupełną *ens per se stans*, nie jest zależna od swych określeń akcydentalnych albo modalnych; *przypadłość* przeciwnie jest zależna od substancji, jej istność tkwi w istności substancji, *ens entis*.

Byt *aktualny* jest zupełny, byt *potencjalny* może być esencjalnie udoskonalony przez akt.

A więc substancja i przypadłość, byt potencjalny i byt aktualny nie odpowiadają *tym samym sposobem* pojęciu bytu.

Nareszcie rzeczy przypadkowe, które *mają byt*, „esse receptum“, i ten, co *jest Bytem*, „esse non receptum“, nie odpowiadają *tym samym sposobem* pojęciu *bytu*.

W rzeczy samej, w rzeczach przypadkowych jest czem innym rzeczywistość, jakkolwiek jest, a czem innym akt istnienia; w Bogu przeciwnie esencja jest identyczna z istnieniem. „Res aliae (a Deo), etiamsi omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem *modum essendi*. Nam nihil est in Deo quod non sit ipsum *esse* divinum: quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid de Deo *univoce* et rebus aliis praedicari“ <sup>1)</sup>.

2-o. *Pojęcie bytu nie jest jednak dwuznaczne, lecz analogiczne.* Substancja nie jest zupełnie obca przypadłości, ani przypadłość zupełnie obca substancji; przypadłość jest czemś z substancji, „accidens ad substantiam respectum habet“, powiada bardzo dobrze Św. Tomasz <sup>2)</sup>. Podobnież akt jest uzupełnieniem bytu potencjalnego.

Nakoniec Bogu i stworzeniom byt może być również przypisywany *analogicznie*.

Niektórzy autorowie usiłują uzasadnić tę tezę, mówiąc, że Bóg i stworzenia przeciwstawiają się nicości. Ale to wyjaśnienie nie może wystarczać; bo ponieważ przeciwstawienie nicości jest pojęciem negatywnem, więc wymaga koniecznie istnienia bytu pozytywnego, na którymby się opierało.

---

<sup>1)</sup> *Conc. Gent.*, I. 32.

<sup>2)</sup> „Eus de substantia et accidente dicitur, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quod substantia et accidens referuntur ad aliquid tertium“. Przez te ostatnie wyrazy św. Tomasz chce powiedzieć, że między substancją a przypadłością zachodzi analogia, którą logicy nazywają analogią *porządku* albo *proporcji*, a nie analogia *atrybucji*.

Mówiąc pozytywnie, byt jest analogicznie wspólny Bogu i stworzeniom.

Z jednej strony, ile jest doskonałości w bycie stworzonym, należy do Boga.

Bóg bowiem według definicyi jest przyczyną pierwszą istot, które nas otaczają. Przyczyna zaś w pewien sposób zawierać musi doskonałość swych skutków. Więc Bóg musi posiadać całą doskonałość, zawartą w bycie stworzonym.

Ale doskonałość boska nie należy do Boga tym samym sposobem, którym doskonałość, właściwa stworzeniu, należy do stworzenia.

Stworzenie ukazuje się nam z konieczności jako treściowość (*quidditas*) nieokreślona, do której stopniowo przyłączają się określenia rodzajowe, gatunkowe, osobnicze, aż nareszcie dołączy się istnienie, stawiające w przyrodzie taką a taką istotę konkretną. W Bogu zaś niema nic, co trzebaby określić: wszystko w nim jest samem Jego Istnieniem. *Nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum*. A więc doskonałość, istniejąca w istotach stworzonych, należy do Boga innym sposobem, jak do stworzeń.

Wyrażają tę myśl, mówiąc, że doskonałości stworzone istnieją w Bogu sposobem „bardzo wydatnym“, „transcendentnym“, co znaczy, że byt przysługuje Bogu i stworzeniom *analogicznie*.

„*In nominibus quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis; et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo;*

habent enim *modum significandi*, qui creaturis competit<sup>1)</sup>.

Nie możemy dłużej zatrzymywać się nad tym przedmiotem; należy on do teodycei<sup>2)</sup>.

Przejdźmy do zbadania *przyczyn bytu*.

---

<sup>1)</sup> *Summ. theol.* 1-a. q. 13, art. 5. od 1, Porówn. *De potentia*, q. 7; art. 7. *Cont. Gent.* I, 32—34.

<sup>2)</sup> Według Dunsza Scota, dziesięciu kategoryom, istocie stworzonej i Istocie niestworzonej, w jakiegokolwiek doskonałości, byt może być przypisywany *univoce*: a jednak byt nie ma być *rodzajem*. Może to dać powód do bardzo subtelnych sporów, ale my możemy tylko wskazać na jego przedmiot. Porówn. *Duns Scot*, in 1. *Sent.* dist. 3, q. 2; dist. 8. q. 3.

## Część czwarta.

---

### Przyczyny bytu.

#### ROZDZIAŁ I,

##### **Przedwstępny rzut oka: przedmiot i podział czwartej części.**

**201. Ogólny rzut oka na wszechświat materialny.** — W materialnym wszechświecie widzimy ciągle *zmiany*.

Lecz jest *stałe prawo*, które rządzi tym ruchem; w głębi rzeczy pewna *stałość* opiera się zmianom.

Połączenie tych zmian z tym prawem stałości, które nad nimi panuje, rodzi *porządek w przyrodzie*.

Naszkicujmy w ogólnym zarysie te podstawowe pojęcia.

**202. Ruch w naturze.** — Wszystkie ciała w naturze, bądź to nieorganiczne bądź organiczne, bądź to brane oddzielnie, bądź zbiorowo, podlegają ruchowi.

1-o *Materya nieorganiczna* we wszystkich trzech stanach: płynnym, gazowym i stałym jest bez ustan-ku w ruchu:

a) Pod wpływem ciepła słonecznego *wody* oceanu podnoszą się w postaci pary w górne warstwy atmosfery; tam zgęszczają się i w postaci różnych opadów wracają na ziemię, ażeby formie potoków i rzek zasilać ocean.

b) Spalenie, oddychanie u zwierząt zmniejszają ilość tlenu w *powietrzu atmosfery*, a zmniejszają stosunkowo ilość kwasu węglanego; lecz zato zielone części roślin zatrzymują węgiel i zwracają atmosferze tlen, niezbędny do zachowania równowagi.

c) *Ziemia* podlega takiemu samemu procesowi krążenia, jak i woda. Deszcze potoki i rzeki, mrozy i odwilże, wiatry i fale morskie, wszystko to są czynniki, które wciąż obnażają ziemię, ryją i, zabrawszy z jej powierzchni wszystko, co się da, niosą to powoli do morza. Każda okruszyna, porwana z ziemi znajdzie się prędzej czy później skrzętnie złożoną gdzieś na dnie oceanu aż do chwili, kiedy te osady zostaną podniesione, ażeby utworzyć nowe lądy; lądy te z chwilą, gdy się wyłonią z morza, zaczną znowu podlegać niszczącemu działaniu wody. Zresztą ciągle zmniejszanie stałego lądu jest wynagradzane przez siły, które, równoważąc działania tych czynników zniszczenia, są w stanie wydzwignąć z głębi morza złożone tam osady i nagromadzać na powierzchni ziemi jak gdyby nowe zapasy stałej materyi.

Temi czynnikami wynadgradzającymi są siły, które już to przy pomocy powolnych i ciągłych wahań, już to przy pomocy gwałtownych wstrząśnień, dążą do podniesienia ziemi, znajdującej się pod wo-



dą; są niemi wulkany, wynoszące na powierzchnię materę płynną, która tam zaraz przechodzi w stan stały; jest niemi wreszcie materya ożywiona, która, wzięta jako całość, wciąż przyczynia się do pomnożenia materyałów stałych kuli ziemskiej kosztem jej części płynnych i gazowych.

2-o Zresztą i *życie organiczne* jest właściwie *ciągłym ruchem*: żyjącą bowiem jest ta istota, której prawem naturalnem jest siebie samą ciągle w ruch wprawiać. (Patrz Psychologia cz. I).

Życie, gdy je rozważamy w indywiduum, jest ciągłą serją syntez i analiz, inaczej zwanych asymilacją i dysasymilacją.

Rozważane zaś w gatunkach, życie jest ruchem komórki, która rośnie, rozwija się i dzieli, ażeby w ten sposób zrodzić nowe komórki, które ze swej strony zaczynają odtwarzać funkcyę tej komórki, z której wzięły początek.

Tak więc wszystko w przyrodzie, woda, atmosfera, stała materya skorupy ziemskiej, wreszcie substancye organiczne, wszystko to jest w ciągłym ruchu.

3-o Dodajmy do tego, że kula ziemska, rozważana jako jedna *całość*, podlega też bez przerwy podwójnemu ruchowi: jeden, to dzienny obrót wokoło swej osi, drugi, to roczny obrót wokoło słońca.

4-o Słońce ze swą świtą planet również nie może się uchylić z pod ogólnego prawa ruchu.

Słońce, którego kawałkiem oderwanym jest ziemia nasza, jest tym wielkim dostawcą energii. Siły nagromadzone w pokładach węgla, wiatry, rzeki, siły, działające w życiu organizmów, nawet te, których zwierzę i człowiek zużywają na wykonanie ru-

chów samorzutnych lub wolnych, wszystko to jest częścią energii słonecznej, pochłoniętej przez kulę ziemską, częścią, którą potem czynniki naturalne, znajdujące się na tej kuli, zużytkowują w swych rozmaitych czynnościach mechanicznych, fizycznych i chemicznych.

Otóż, skąd pochodzi to ogromne ognisko energii słonecznej? Z ruchu. Co je zasila? Ruch. Niezliczona liczba reakcyj chemicznych, jakie zachodzą we wnętrzu masy słonecznej, ciągle promieniowanie ciepła i światła po przez przestrzeń, zgęszczanie się masy słonecznej pod wpływem siły grawitacyi, oto są różne formy tego ruchu w ogólnem znaczeniu tego wyrazu.

5-o Dodajmy wreszcie, że wszystkie ciała niebieskie, które są rozsiane w ogromie przestrzeni, mają zapewne taką samą historję i podlegają takiemu samemu prawu, jak i słońce.

Czy nie jest więc rzeczą oczywistą, że w przyrodzie wszystko się rusza?

To był pierwszy punkt widzenia, na którym wypadało nam stanąć. Uderzającą jest rzeczą, że już od samych początków historyi filozofii greckiej Empedokles, Parmenides, Demokryt twierdzą, że cały świat jest tylko ruchem; stąd wnioskowali oni, że nic nie *jest*, gdyż wszystko w każdej chwili *staje się*.

Tak jednak nie jest. Nie wszystko *staje się*; są rzeczy, które *są i pozostają*.

**203. Stałość w przyrodzie.** — Stałość w świecie jest najprzód w tym sensie, że zmiany, które na nim zachodzą, powracają *peryodycznie*. Żeby sobie z tego zdać sprawę, wystarczy przejść myślą różne

fazy w krążeniu elementów materialnych stałych, płynnych i lotnych, z których składa się nasza kula ziemską, lub rozważyć stosunki tej ostatniej do słońca, po którego orbicie się obraca i któremu zawdzięcza swe istnienie.

Dalej w ściślejszem znaczeniu stałość w świecie polega na tem, że te nieskończone prawie ruchy, jakie we wszechświecie zachodzą, podlegają podstawowym zasadom stałości.

Rozważmy wszechświat *ilościowo*: wszystkie formy działalności, które się w nim rozwijają, podlegają dwom wielkim prawom *zachowania masy* i *zachowania energii*.<sup>1)</sup>

Rozważmy go dalej z punktu widzenia *jakości*: pomimo wszystkich zmian, zachodzących w świecie, *typy gatunkowe* w państwie mineralnem, roślinnem i zwierzęcem *zostają te same*.

Nie tylko ciała naszej kuli ziemskiej się zachowują, lecz analiza spektralna odkryła, że w masie słonecznej znajduje się stale przeważna ilość substancji chemicznych, wchodzących w skład naszej planety.

---

<sup>1)</sup> *Zasada zachowania masy*. Jeżeli rozpatrujemy układ ciał, zupełnie odosobniony, wtedy całkowita masa pozostaje ściśle niezmienną, przez jakiekolwiek formy energii przechodzić będzie układ.

*Zasada zachowania energii*. Jeżeli rozpatrujemy układ ciał, zupełnie odosobniony, wtedy suma energii aktualnej i potencjalnej jest stała, przez jakiekolwiek formy energii przechodzić będzie układ. Wykład tych dwóch zasad znajduje się w Psychologii przek. pols. str. 43—45.

Powiedzmy mimochodem, że jest to najważniejszy argument, przemawiający za jednością pochodzenia całego naszego systemu planetarnego.

Z tych dwóch grup faktów można wyciągnąć następujący ogólny wniosek: Wszechświat materialny podlega *ciągłym zmianom*, lecz na dnie tych zmian jest pewien *stały podkład*, który *pozostaje bez zmiany* i którego wyrazem są *prawa i porządek przyrody*.

Otóż filozofia szuka wytłumaczenia tego ogólnego porządku.

Wszystko, co go tłumaczy, chociażby częściowo, nosi nazwę *przyczyny*. *Przyczyną* danej rzeczy nazywamy wszystko, od czego dana rzecz zależy. <sup>1)</sup>

Stąd więc widać poczęści, jaki jest ogólny przedmiot metafizyki przyczyn.

**204. Dwa przeciwne pojęcia o porządku we wszechświecie: mechanicyzm i teoria Asystotelesa.**— Daliśmy ogólny zarys ruchu i porządku w przyrodzie materialnej. Czego potrzeba, żeby te zjawiska wytłumaczyć?

Jakie są konieczne i wystarczające przyczyny porządku we wszechświecie?

Dwie teorye stoją tu naprzeciwko siebie: *Mechanicyzm* i teoria *Arystotelesa i scholastyków*.

---

<sup>1)</sup> Jan od Św. Tomasza, porównawszy rozmaite określenia przyczyny, znajdujące się u filozofów, w następujących słowach streszcza swój wywód: *Causa est principium alicujus per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse* (Philosophia naturalis I, 6, q. X. art. 1). W rozdz. II *rozbierzemy to określenie*.

Stronnicy mechanicyzmu dowodzą: 1-o, że w przyrodzie istnieją tylko *masy*, obdarzone *energiją mechaniczną*; czynniki naturalne wywołują tylko ruch lokalny; dla czynników mechanicznych, rzecz to jasna. Otóż siły, zwane fizycznymi i chemicznymi, nie są innej natury, jak siły mechaniczne; ruch molekuł, lub atomów, przez nie spowodowany, choć jest niewidzialny, nie jest jednak przez to niczem innym, jak tylko zwykłą zmianą miejsca w przestrzeni; jest on więc w głębi rzeczy identyczny z dostrzegalnymi skutkami czynników mechanicznych.

Dlatego też chemia powinna uważać ciała za złożone z pierwiastków identycznej natury; reakcje chemiczne sprowadzają się do prostych zamian między pierwiastkami i wywołują przypadkowe zmiany wrażeń w organach zmysłowych.

2-o. Porządek Wszechświata jest *wynikiem* ruchów mechanicznych.

Tak więc *ruch* lokalny i *przyczyny sprawcze*, które go w sposób nieunikniony powodują, są jedyne czynniki porządku w przyrodzie.

Nie trzeba chyba dowodzić, że mechanicyzm jest tylko widmem metafizyki.

Inne są pojęcia Arystotelesa i scholastyków.

1-o. Zmiany, które zachodzą w naturze, bywają, albo powierzchowne, *akcydensalne*, albo też głębsze: te ostatnie dotyczą samej substancji ciała i są *przemianami substancjalnymi*.

Substancje, które w ten sposób przechodzą jedne w drugie, są rozmaitych *gatunków*; każda z nich ma swe szczególne *własności* zgodnie ze swym pierwiastkiem gatunkowym.

Ażeby wytłumaczyć ruch, w ten sposób pojęty, potrzeba *dwóch przyczyn wewnętrznych*: jednej *materiałnej*, drugiej *formalnej*.

Oprócz tego ruch wymaga działalności jakiegoś motoru już przedtem aktualnego, t. j. potrzebuje *przyczyny sprawczej* ruchu, która jest *trzecią przyczyną*.

2-o. Lecz czynniki przyrody są tylko przyczynami sprawczymi: ciągle powtarzanie się zjawisk, których prawa badają nauki fizyczne i przyrodnicze, i stałość typów gatunkowych w państwach mineralnem i organicznem nie dałyby się wytłumaczyć, gdyby przyczyny sprawcze nie były *pobudzone* przez *przyczyny celowe* do działania w pewnym określonym kierunku i do skierowania wszystkich sił, któremi rozporządzają, ku jednemu wewnętrznemu celowi. *Cel* jest przeto *czwartą przyczyną*, a nawet jest on pierwszą przyczyną, „*causa causarum*“.

W sumie więc *cztery przyczyny* składają się na wytłumaczenie przyrody materiałnej.

„Necesse est quatuor esse causas: quia cum causa sit, ad quam sequitur esse alterius, esse ejus quod habet causam potest considerari dupliciter: uno modo absolute, et sic causa essendi est forma, per quam aliquid est in actu; alio modo secundum quod de potentia ente fit actu ens: et quia omne, quod est in potentia, reducitur ad actum per id, quod est actu ens, ex hoc necesse est esse duas alias causas, scilicet materiam et agentem, quod reducit materiam de potentia in actum. Actio autem agentis ad aliquod determinatum tendit, sicut ab aliquo determinato principio procedit: nam omne agens agit, quod est sibi conveniens. Id autem ad quod intendit actio agentis

dicitur causa finalis. Sic igitur necesse est esse causas quatuor“. <sup>1)</sup>

Stąd wypływa następujący podział metafizyki przyczyn.

*Z trzech rozdziałów, w pierwszym poddamy przyczyny analitycznemu badaniu; w drugim zbadamy ich wzajemne stosunki, wreszcie trzeci zostanie poświęcony badaniu ogólnego skutku przyczyn, porządku w przyrodzie.*

Z następujących przeto rozdziałów składać się będzie część czwarta:

*Rozdział I. Przedustępny rzut oka: Przedmiot i podział czwartej części.*

*Rozdział II. Przyczyny.*

*Rozdział III. Stosunki między przyczynami.*

*Rozdział IV. Ogólny skutek przyczyn: porządek w przyrodzie.*

*Rozdział II* jest o charakterze analitycznym; obejmie on pięć paragrafów, zatytułowanych, jak następuje:

- § 1. Przyczyny *materyalna i formalna.*
- § 2. Przyczyna *sprawcza.*
- § 3. Przyczyna *celowa.*
- § 4. Miejsce przyczyny *wzorowej* w klasyfikacji przyczyn.
- § 5. *Przyczyna w ogóle.*

---

<sup>1)</sup> Św. Tomasz, In lib. Arist. comm. Physic. II lect 10.

## ROZDZIAŁ II.

### *Przyczyny.*

#### § 1.

#### *Przyczyny materyalna i formalna.*

**205. Dlaczego rozdział ten wchodzi w skład metafizyki ogólnej.**—Przyczyny materyalna i formalna są składowymi pierwiastkami substancji cielesnych; czy jest więc na miejscu mówić o nich w metafizyce, która, jak samo jej określenie mówi, jest nauką o tem, co jest niematerialnem?

Własności *zmysłowe* ciał i ten charakter *gatunku*, który przedstawiają one w rozmaitych ciałach w przyrodzie, tworzą rzeczywiście przedmiot formalny Fizyki racjonalnej; badanie tych własności odkrywa kosmologowi istnienie w przyrodzie substancji, różniących się gatunkowo.

Lecz *substancja* wspólna tym różnym substancjom jest przedmiotem formalnym Filozofii pierwszej (7). Otóż skład wewnętrzny należy do esencji substancji cielesnej. Stąd wynika, że metafizyka musi się nim bezpośrednio zająć. Właściwym przedmiotem metafizyki jest to, co jest niematerialne, lecz tylko w negatywnem znaczeniu tego wyrazu.

Zapewne zajmuje się ona też i istotami pozytywnie niematerialnymi, lecz tych my nie poznajemy bezpośrednio; musimy przejść przez ciała, żeby dojść do duchów. Dlatego też badamy substancje cielesne



i staramy się odróżnić w nich to, co zawierają z racji swej cielesności, od tego, co może być od ciała, jako od takiego, oddzielone. Tę pozostałość, dającą się oddzielić i z konieczności bardzo nieokreśloną, przypisujemy po wprowadzeniu poprawek, wymaganych przez *analogię*, substancjom niematerialnym, których istnienie poznaliśmy skądinąd.

**206.- Zmiany akcydentalne i substancjalne podług perypatetyzmu scholastycznego.** — Arystoteles nazywa *zmianę* ogólnym wyrazem μεταβολή, *mutatio*. Za każdym razem, gdy z czegoś robi się coś, zachodzi zmiana. Πᾶσα μεταβολή ἐστὶν ἕκ τινος εἰς τι <sup>1)</sup>. U Arystotelesa zmiana μεταβολή i *ruch* κίνησις, *motus* są synonimami.

Otóż zmiana może być *akcydentalna*, lub też *substancjalna*.

Zmianą akcydentalną, najbardziej rzucającą się w oczy, jest *ruch lokalny*, μεταβολή lub κίνησις κατὰ τόπον, *przejście*, *translatio*, φερά.

Inne zmiany akcydentalne dotyczą jużto *jakości* przedmiotu κατὰ τὸ ποιόν, ἀλλοίωσις, *alteratio*; jużto *ilości* ciała κατὰ τὸ ποσόν, αὐξησις καὶ φθίσις, *powiększenie* lub *zmniejszenie* <sup>2)</sup>

---

1) Phys. V, I. Metafizycy chrześcijańscy przeciwstawiają zmianie *mutatio*, tworzenie *creatio*. Zmiana pochodzi ἕκ τινος, *ex aliquo*, zaś stworzenie nie pochodzi ἕκ τινος, *ex aliquo*, lecz *ex nihilo*. To ostatnie wyrażenie ma znaczenie *negatywne* i oznacza *non ex aliquo*. Tworzenie jest robieniem εἰς τι lecz nie ἕκ τινος.

2) (De anima I, 3).

W tych rozmaitych zmianach *materya* jest już ciałem substancjalnie kompletnem. Scholastycy nazywają ją często *materyą drugą*, *materia secunda* w odróżnieniu od *materyi pierwszej* lub *pierwotnej*, *materia prima*, o której później będzie mowa. Już u Arystotelesa znajdujemy te dwa przeciwne sobie pojęcia: ὅλη ἐσχάτη i ὅλη πρώτη.

W mowie potocznej *materya* oznacza substancje cielesne kompletne, przedmiot bezpośredni naszego doświadczenia: np. ziemia, marmur, żelazo; zaś *forma* oznacza akcydentalne określenie, jakiemu podlegają ciała: np. *forma* stołu; *forma* wazy, *forma* statuy, którą dłuto rzeźbiarza nadaje bryle marmuru. Lecz są zmiany, które zachodzą w samej substancyi ciała, μεταβολή κατ'οὐσίαν, κατὰ τὸ τί; z kilku różnych substancyi powstaje nowa substancja złożona — nazywamy to połączeniem substancjalnem, *powstaniem* ciała, γένεσις, *generatio*, syntezą w chemji. Kilka substancyi względnie prostych powstaje z jednej substancyi złożonej — nazywamy to substancjalnym *rozkładem*, *corruptio*, φθορά, w chemii zaś analizą.

*Przedmiotem* tych zmian substancjalnych jest *materia* w tem znaczeniu, jakie jest najbardziej rozpowszechnione w filozofii; Arystoteles nazywa ją ἡ πρώτη ὅλη, lub prosto ὅλη, zaś scholastycy *materia prima* lub prosto *materia*.

*Formy*, które dzięki tym przemianom, γένεσις καὶ φθορά, następują po sobie w materyi, są *formami* w głównem znaczeniu tego wyrazu, formami *substancjalnemi*, *gatunkowemi*, εἶδος.

Przyjrzyjmy się bliżej tym pojęciom, ażeby zrozumieć, co to jest substancja ciała, i rozróżnić, co w niej

stanowi cielesność, a co przeciwnie może mieć znaczenie metafizyczne.

Zacznijmy od kilku danych z kosmologii i, przypuściwszy, że są one dowiedzione gdzieindziej, wyłóżmy teorię Arystotelesa i scholastyków o naturze ciał.

**207. Natura ciał podług perypatetyzmu scholastycznego.** — 1-o. Teorya ta twierdzi, że w naturze są substancye gatunkowo różne.

Świat cielesny obejmuje *substancye* pierwiastkowe, t. j. ciała proste, i substancye złożone, które są wynikiem połączeń chemicznych; każde z nich stanowi osobny *gatunek*.

Substancya jest pewną *naturą*; nie jest ona wyłącznie podmiotem ruchu lokalnego, lecz posiada *wewnętrzne* przymioty, zdolności czynne i liczne, które pochodzą z samej substancyi i w niej przebywają nierozdzielnie związane; od chwili powstania *skłania* się ona w sposób stały do pewnego *celu*, który musi urzeczywistnić przez swe zdolności.

Ciała proste łączą się, ażeby utworzyć ciało złożone, ostatnie zaś rozkłada się, ażeby przywrócić ciała proste; widać tedy, że w przyrodzie zachodzą *przemiany gatunkowe, substancyjalne*.

2-o Otóż przemiana substancyjalna wymaga, żeby w pewnym stałym substratum nastąpiły jedna po drugiej dwie formy substancyjalne; tym substratum jest *materya pierwsza*; formy zaś, które na początku i na końcu przemiany są połączone z materyą, są *formami substancyjalnymi*.

Materya pierwsza i forma substancyjalna są tedy temi dwiema substancyjalnymi częściami, które, łącząc

się, dają początek substancji we właściwym znaczeniu tego wyrazu i tworzą *połączenie substancjalne* <sup>1)</sup>

Materya pierwsza ma pierwszeństwo co do natury nad swem połączeniem z formą substancjalną. Nie ma ona jednakże własnego istnienia; inaczej bowiem byłaby ona sama przez się podmiotem kompletnym, połączenie jej z formą nie byłoby *wewnętrzne*, i dwa te pierwiastki nie tworzyłyby *jednej* substancji. Jedynie połączenie materji z formą jest bezpośrednim podmiotem istnienia. Słowem, materya pierwsza jest częścią substancji ciał, która, nie stanowiąc sama przez się ciała określonego, może służyć jako substra-

---

<sup>1)</sup> Naprózno byśmy się starali *wyobrazić sobie* materyę pierwszą lub formę substancjalną, gdyż nie można przedstawić sobie w *wyobraźni* czegoś, czego nie spostrzegły nasze zmysły zewnętrzne, a zmysły zewnętrzne nie spostrzegają bezpośrednio substancjalnej podstawy rzeczy. Zapewne, że może być rzeczą pożyteczną dopomódz tu sobie analogią, jaka jest między połączeniem substancjalnem i zmianą, jaką forma akcydentalna może spowodować w substancji — np. postać wykuta w nieforemnej bryle marmuru — jest to jednak tylko prostą analogią. Statua z marmuru jest akcydentalnem połączeniem pewnej materji, jak tu marmuru, z wykutą figurą, która jest formą statuy. Materya tego akcydentalnego połączenia, substancja marmuru, ze swej strony jest połączeniem materji i formy, materji pierwszej i formy substancjalnej.

Można pójść jeszcze dalej: ponieważ przedmiotem właściwym *inteligencji* są ciała, a ciała istnieją w przyrodzie tylko w stanie *połączeń substancjalnych*, przeto pojęcie, jakie mamy o materji pierwszej, jest pośrednie i negatywne. Arystoteles określa ją w następujący negatywny sposób:  $\Delta\acute{\iota}\lambda\omega\ \delta'\acute{\omicron}\lambda\eta\nu\ \eta\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \tau\iota\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \kappa\omicron\sigma\sigma\acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \omicron\iota\varsigma\ \acute{\omega}\rho\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu.$

Św. Tomasz zwraca uwagę, że pierwsi filozofowie greccy nie ujęli prawdziwej natury ciał, gdyż nie zdołali podnieść się

tum, zdolne przyjmować w siebie wszystkie możliwe formy gotunkowe świata cielesnego. Forma zaś substancjalna jest częścią substancyi, która, łącząc się z materją pierwszą, daje początek pewnej określonej substancyi gatunkowej świata cielesnego.

Teorya, która wyznaje, że ciała są substancjalnem połączeniem materyi (ὕλη) i formy (μορφή) znana jest dziś pod ogólną nazwą *hylemorfizmu*.

3-o. Materja pierwsza, gdy ją bierzemy *abstrakcyjnie*, nie jest związana z żadną formą gatunkową, lecz też niema żadnej formy, z którąby nie mogła się związać. Gdy jest ona połączona z jedną formą, nie mniej jednak jest w stanie połączyć się z innymi. Ten brak innych form, z którymi materja mogłaby się połączyć, Arystoteles nazywał *στέρησις*, a scholastyicy *privatio*,

Lecz następstwo po sobie form gatunkowych podlega pewnemu porządkowi. Ten *naturalny porządek* w jakim się jedne po drugich *zjawiają*, zależy od usposobienia podmiotu, z którym jedna z nich musi być w danej chwili połączoną.

Brak pewnej formy musi więc być zawsze rozważany razem z usposobieniem, które w sposób mniej

---

ponad obrazy i dojść do pojęcia formy substancjalnej: „Decipit antiquos philosophos hanc rationem inducentes ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerant u intellectus eorum se elevaret ad aliquid, quod est supra sensibilia et ideo illas formas tantum consideraverunt quae sunt sensibilia propria, vel communia. Hujusmodi autem manifestum est esse accidentia ut album et nigrum, magnum et parvum et huiusmodi. Forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens, et ideo ad ejus cognitionem non pervenerunt ut scirent ipsam a materia distinguere.“ *Metaph. VII, 2.*

lub więcej bezpośredni jej wymagało. Stąd św. Tomasz mówi: „Carentia formae in eo, quod est in potentia ad formam est privatio“. <sup>1)</sup>

Gdy nowa forma owłada podmiotem materialnym, musi ona koniecznie wygnąć zeń formę, która w nim wprzód istniała. W ten sposób nowe połączenie jest *pozbawione* aktualnej obecności formy, którą dawniej posiadał; pozostaje ona w nim wirtualnie.

Ten punkt doktryny streszczał się dawniej w następujących dwóch powiedzeniach: „Generatio unius est corruptio alterius“ i „Formae componentium insunt mixtis, non actu sed virtute.“ <sup>2)</sup>

---

1) Summ. theol. I, q. 66, art. 2.

2) Pożytecznym będzie dać tu kilka słów objaśnienia do teorii powstawania i rozkładu form naturalnych.

a) Najprzód więc powstanie nowego ciała np. nowej substancji złożonej (mixtum), nie jest unicestwieniem jednej formy i stworzeniem nowej, lecz naturalnym następstwem kilku substancji, utworzonych przez różne formy; końcem akcji sprawczej czynników naturalnych nie jest jakaś forma niezależna od materii, lecz sama substancja złożona.

b) Formy substancjalne nie znajdują się aktualnie w stanie ukrytym w łonie natury; utworzyć substancję cielesną nie jest to oswobodzić pewną formę z przeszkód, które chwilowo stoją na zawadzie jej pojawieniu się; w takim bowiem razie nowa substancja byłaby tylko zbliżeniem dwóch pierwiastków, już uprzednio istniały, a toby się wprost sprzeciwiało tezie scholastycznej.

c) Wytworzenie substancji jest powstaniem do aktualnego bytu tego, co potencjalnie istniało w materii.

Tę myśl scholastycy wyrażają w sposób następujący: „eductio formarum e potentia materiae“. Zaś św. Tomasz mówi: „Formae proprie non fiunt, sed educuntur de potentia ma-

4-o. Substancja cielesna jest źródłem, skąd biorą początek zdolności bierne i czynne, jest ona podstawą przymiotów, z których jedne są konieczne, jak np. ilość, inne przypadkowe, w drugim rzędzie dopełniające ciała przyrody.

---

teriae, inquantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma; quod est facere compositum“. *Metaph.* VII, 7.

d) Co się robi z formami substancjalnymi części składowych, gdy z nich powstaje nowe połączenie?

Unicestwione one nie są; przestają wprawdzie aktualnie istnieć w połączeniu, lecz w tym połączeniu pozostaje naturalne usposobienie do odtworzenia ich napowrót; stąd wnioskujemy, że formy części składowych istnieją w połączeniu w stanie *wirtualności*: „Elementa insunt mixtis non actu sed virtute“.

Wy tłumaczenie sposobu, w jaki części składowe pozostają zawarte w połączeniu, jest jednym z najtrudniejszych zagadnień Kosmologii. Nasz uczony kolega dr. Nys poddał je badaniu w *Revue Néoscolastique* 1898 № 2 str. 172 i nast.

Nie trzeba spuszczać z oka tego wirtualnego pozostawiania części składowych w połączeniu, jeżeli się chce dobrze zrozumieć określenie materji pierwszej i jej rolę substratu wszystkich typów gatunkowych.

„W ciałach złożonych“ pisze Dr. Van Weddingen „materya przechodzi od jednej formy do drugiej pod wpływem sił kosmicznych, lub, jak mówią scholastycy, traci swą formę aktualną tylko w postępie rytmicznym, to jest, przez kolejne przejścia, odpowiadające ewolucji każdej substancji materjalnej i miejscu, jakie ona zajmuje w skali jestestw nieorganicznych lub organicznych. Istnieje więc rzeczywista hierarchia form; po stopniach tej hierarchii wznosi się materya w swych zmianach, którym podlega, przechodząc ze stanu pierwiastków prostych w stan ciał złożonych i z państwa mineralnego do życia roślinnego i zwierzęcego; postępuje ona w porządku przez typy pośrednie, i to pod wpływem sił fizycznych, lub też dzięki pomysłowości ludzkiej, która siłom tym pomaga“. Albert Wielki podług najnowszego swego krytyka. Str. 39—40.

5-o. W dalszym ciągu wytłumaczymy, dlaczego scholastycy substancję cielesną nazywali *naturą*, a porządek, który te substancje, wzięte razem, urzeczywistniają, porządkiem *naturalnym*.

Dawszy te objaśnienia, będziemy teraz w stanie poddać ściślejszemu badaniu naturę przyczyny materialnej i przyczyny formalnej.

**208. Natura przyczyny materialnej. Jej przyczynowość.** Przyczyna materialna musi najprzód być badana w przemianach substancjalnych; w tych przemianach przedstawia ona trzy cechy charakterystyczne, nierozdzielne, lecz różniące się jedna od drugiej.

*Pierwsza cecha charakterystyczna:* Podmiot podlega ze strony czynnika działaniu, które zmienia jego połączenie; *materya podlega temu przeistaczającemu działaniu.*

*Druga cecha charakterystyczna:* Zmiana podmiotu robi możliwem wprowadzenie doń formy substancjalnej nowego połączenia; *materya przyjmuje tę formę.*

*Trzecia cecha charakterystyczna:* Przyjęcie tej formy wytwarza nowe połączenie; *połączenie materyi z tą formą stanowi tę substancję złożoną.*

Zmiana w podmiocie uprzedza przyczynowość materyi; zaś podjęcie formy i wytworzenie połączenia jest właśnie działaniem tej przyczynowości.

Dotąd metafizycy szkoły Scholastycznej są w zgodzie: pod wpływem czynnika działającego forma wyłania się z podmiotu, jest przezeń podjęta i powstaje nowe połączenie.



W skutek tego określają oni materję jako coś, co przyjmuje w siebie formy, *id in quo forma recipitur*; lub jako coś, z czego rzecz jest zrobiona, *id, ex quo aliquid fit, id, ex quo fit quod generatur* 1).

Czy materya równie istotnie posiada obiedwie te cechy?

Czy może jedna przyczyna mieć więcej, niż jedną przyczynowość?

A jeśli materya ma tylko jedną przyczynowość, to którą?

Podług Suareza 2) rola materji polega istotnie na *jednoczeniu*; łącząc się z formą, wytwarza ona dane połączenie.

Podług Jana od Św. Tomasza zaś rola materji jest istotnie *odbiorcza*; przyjmuje ona formę, którą czynnik działający wyłania z połączenia, podlegającego zmianie 3).

Doktorzy z Coimbry przypisują materji zarazem rolę *odbiorczą* i rolę *jednoczenia* 4).

---

1) Arystoteles określa materję: *Causa materialis est, ex qua fit aliquid cum insit*. Przez słowa „*cum insit*“ przeciwstawia Arystoteles przyczynę materialną brakowi. Brak jest też w pewnem znaczeniu czemś, od czego zależy forma połączenia i samo połączenie; lecz brak nie wchodzi w skład ciała; przeciwnie zaś materya jest i pozostaje rzeczywistą częścią połączenia. Przyczyna materialna jest więc czemś rzeczywistem, z czego rzeczy są zrobione i co do nich *wewnętrznie* należy.

2) „*Ad explicandam causalitatem materiae in facto esse, incipiendum est a causalitate unionis formae cum materia; nam etiam hanc dicimus causari a materia: nunc vero addimus non causari per aliquam causalitatem distinctam a tali unione, sed per psammet*“. Suarez, *Disp. metaph. Disp. XIII sect. IX, q.*

3) *Phil. natur. P. I, q. XI, art. I.*

4) *II Phys. q. VI i VIII.*

To ostatnie zdanie wydaje nam się najsluszniejszym, atoli trzeba doń wprowadzić poprawkę: Przyczynowość materji jest w *pierwszym rzędzie* odbiorczą, w *drugim* zaś *rzędzie* polega na jednoczeniu.

Rola materji nie polega jedynie i głównie na tem, ażeby wraz z formą utworzyć nowe połączenie, gdyż przyjęcie formy przez materję uprzedza (jest to pierwszeństwo natury) zjednoczenie materji i formy w jedności połączenia.

Z drugiej zaś strony rola materji nie jest wyłącznie odbiorczą, gdyż choć materja przyjmuje w siebie formę, nie przyjmuje jednak samego połączenia.

Stąd więc przyczynowość materji może być w następujący sposób całkowicie wyrażona: Materja przyjmuje w siebie formę i łączy się z nią, ażeby utworzyć substancję złożoną. *Materia est id, in quo recipitur forma et ex quo fit, quod generatur*

Nic bowiem nie przeszkadza, żeby jedna przyczyna odgrywała względem dwóch różnych przedmiotów dwie różne role, byleby jeden z nich był w naturalny sposób podporządkowany drugiemu. Przyjęcie w siebie nowej formy i utworzenie nowej substancji nie różnią się chronologicznie, lecz porządek naturalny wymaga, żeby przyczynowości odbiorczej przypisać pierwszą rolę, przyczynowości zaś jednoczącej drugą.

Następujących kilka cytat ze Św. Tomasza wyraża w bardzo udatny sposób cechy charakterystyczne przedmiotu materalnego: „Actio est actus

activi et passio est actus passivi“<sup>1)</sup>, lub też: „*Materia non fit causa in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur*“<sup>2)</sup>. „*Materia est causa formae in quantum forma non est nisi in materia*“<sup>3)</sup>.

Skąd Jan od Św. Tomasza wnioskuje: „*Ergo actualis causalitas materiae est immutatio ejus recipiens formam*“<sup>4)</sup>.

**209. Zastosowania przyczynowości materialnej.** Materya odgrywa swą rolę przyczyny odbiorczej głównie *względem formy złożonych substancji cielesnych*<sup>5)</sup>.

---

1) III. Phys. lect. 5.

2) I Cont. gent. XVII.

3) Opuse. de principiis naturae.

4) Loco citato.

5) Św. Tomasz zbija w swym traktacie *De substantiis separatis* zdanie Avicebrona, który chcąc wytłumaczyć różnicę substancji oddzielonych upodabniał je do przedmiotów potencjalnych, czyli materialnych. Uznaje on wraz z niektórymi przedstawicielami szkoły Franciszkańskiej pewną materię w duchach, lecz twierdzi, że jako przyczyna nie może ona mieć nic wspólnego z materią właściwą ciał, która jest źródłem ilości. Niema przeto tego czegoś potencjalnego, coby było, jako rodzaj, wspólne ciałom i duchom. „*Relinquitur*“ mówi Św. Tomasz „*quod materia si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem*“. (Op. cit. cap. VII). Zaś na główny argument przeciwnika odpowiada: „*Non enim oportet, ut si substantiae spirituales materia carent, quod ideo non distinguantur, sublata enim potentialitate materiae remanet in eis potentia quaedam in quantum non sunt ipsum esse, sed esse participant*“ (roz. VIII).

Każda substancja niedoskonała, cielesna, lub niecielesna, spełnia względem przymiotów, które ją określają i czynią doskonalszą, rolę *przyczyny* odbiorczej, czyli *materjalnej*, przyjmuje je bowiem w siebie.

Jednak czasami i przymiot może być *przyczyną materjalną* względem drugiego przymiotu; tak np. rozciągłość w stosunku do światła i ciepła, tak zdolność bierna względem tego, co daje jej pewne dopełniające określenie i bez czego nie może ona przejść w stan działalności; albo ta sama zdolność względem swych własnych usposobień, lub względem działalności, która ostatecznie w niej się odbywa.

Wreszcie osobnik jest *podmiotem* aktu istnienia. Gdy się temu podmiotowi nadaje miano *materji*, to jasną rzeczą jest, że wyraz ten nabiera znaczenia metafizycznego.

Również w znaczeniu metafizycznym części połączenia w stosunku do samego połączenia nabierają charakteru *materjalnego*.

Nawet porządkowi logicznemu można przypisać pojęcie materji, lecz tylko przez analogię (184).

**210. Natura przyczyny formalnej.** Forma w głównem znaczeniu tego wyrazu jest pierwszym pierwiastkiem wewnętrznym doskonałości danej substancji.

Pojęcie formy znajduje w ciałach swe zastosowanie pierwotne; zobaczymy, jaką rolę ono w nich odgrywa.

Co się tyczy *treściowości*, to forma jest w stosunku istotnym (esencyalnym) z materją i z połączeniem.

*Z materią:* Materia jest zupełnie obojętna na to, jaką formę gatunkową będzie musiała w sobie przyjąć; forma wyprowadza ją z tej obojętności i tworząc z nią razem pewne określone połączenie, podziela z nią jego naturę. „Materia cum sit infinitarum formarum, determinatur per formam, et per eam consequitur aliquam speciem“ <sup>1)</sup>.

*Z przedmiotem złożonym:* Forma jest jedną z jego części składowych, jest źródłem jego doskonałości. „Haec est ratio, quare forma est causa, quia perficit rationem quidditatis rei“ <sup>2)</sup>.

Ta podwójna rola formy jest wyrażona w określeniu przez tradycję uświęconem: „Forma est quod ens est id, quod est“.

Mówią też o formie, że jest ona pierwiastkiem istnienia. W jakimże to sensie?

W tym sensie, że aktowi istnienia daje ona bezpośredni podmiot.

„Forma dicitur esse principium essendi“ mówi Św. Tomasz, „quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis“ <sup>3)</sup>.

Różne role formy streszczone są w następujących wyrazach, które również odnajdujemy u Św. Tomasza:

---

<sup>1)</sup> Summ. theol. I, q. 7, art. 1 i I Metaph. lect. XII.

<sup>2)</sup> In V Metaph. lect. 2.

<sup>3)</sup> II Cont. gent. 54.

„Materia est causa formae, in quantum forma non est nisi in materia, et similiter forma est causa materiae in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relative ad compositum sicut pars ad totum <sup>1)</sup>).

**211. Formy istniejące same w sobie.** We wszystkim, co jest złożone, a zarazem materyalne, forma esencjonalnie zależy od materyi, również, jak materya esencjonalnie zależy od formy, która jej daje byt aktualny.

Istoty, które nie potrzebują materyi, żeby móc istnieć, są formami, które *same w sobie istnieją*, formami *prostymi* lub *czystymi*.

Jednak takie formy mogą być doskonalone przez rozmaite określenia przypadłościowe, czyli są pod tym względem czemś potencjalnem; dlatego też ten podkład potencjalny nazywają czasami *materyą*, zaś *formą* sam akt doskonalenia się (178).

W jednym tylko Bogu musimy wykluczyć wszelkie połączenie materyalne, choćby w analogicznem znaczeniu tego wyrazu; jest On bowiem *formą zupełnie czystą*.

„Dieu, le premier des êtres est acte pur sans mélange de puissance, parcequ'il ne peut pas ne pas être; substance sans accidens, parce que ses perfections ne sont autres que lui même.

---

<sup>1)</sup> Opusc. de principiis naturae.

Dieu, esprit au dessus de tous les esprits, set aussi la forme par excellence; on l'appelle parfois *la forme des formes* <sup>1)</sup>).

**212. Przyczynowość formy.** Forma jest przyczyną w tym sensie, że wewnątrznie łączy się z materią i że w połączeniu z nią tworzy substancje określonego gatunku.

Na tym punkcie scholastycy są w zgodzie.

„Certum est, pisze Jan od Św. Tomasza, quod sicut materia causat per passivum concursum seu receptionem formae, quae etiam ordinatur ad constituendum compositum, ita forma causat per actuationem et informationem materiae, quae ordinatur ad constituendum compositum“ <sup>2)</sup>.

Zdania różnią się tylko na jednym punkcie; chodzi mianowicie o to, czy forma wypełnia swą rolę przyczyny bezpośrednio, czy też przez coś pośredniego.

Nam się wydaje, że rozwiązanie tej trudności nie podlega wątpliwości.

Po co to coś pośredniego? Dlaczego forma nie może *sama przez się* wypełnić tego, co ma wypełnić to coś pośredniego?

Odpowiedź na to jest, że wprawdzie forma ma istotnie w sobie możność być przyczyną, lecz nie posiada ona w sobie racji wystarczającej swej przyczynowości, gdyż nie zawsze jej używa.

---

<sup>1)</sup> Mgr. de la Bouillerie. L'homme str. 10.

<sup>2)</sup> Phił. nat. I p. q. XI, art. 2

Ta odpowiedź miesza przyczynowość z warunkami jej działalności.

Forma nie tylko *może być połączona z materią*; jest ona sama przez się i w sposób *aktualny* wszystkim, co się z danym przedmiotem *łączy*. Lecz złączenie formy z materią zależy od pewnych warunków *zewnątrznych*; wymaga ono czynnika sprawczego, który byłby zdolny wywołać zmianę w połączeniu— z drugiej zaś strony wymaga, żeby przedmiot był zastosowany do formy, która mu jest przeznaczona.

W braku tych warunków forma nie wprowadza w czyn swej przyczynowości, lecz wewnątrznie nic jej w tem nie przeszkadza.

Przyczyna sprawcza znajduje się w tem samym położeniu. Choćby była jak najbardziej doskonała, wymaga ona zawsze jakiegoś przedmiotu, któryby przyjął jej działanie. Strona czynna idzie zawsze w parze ze stroną bierną <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Przetłumaczyliśmy tylko następujące słowa Jana od Św. Tomasza: „Dices: ipsa forma secundum se solam est actualitas communicabilis, non autem ipsa actualis communicatio, ut patet in accidente separato, quod solum aptitudine est inhaerens, non actu, et anima separata aptitudine est informans, non actu; ergo per actualem informationem et communicationem ipsa forma reducitur de actu primo ad secundum et de potentia ad actum. Denique ipsa unio educitur de potentia materiae, neque enim fit per se, ergo non est causalitas formae, sed effectus eius. Respondetur, quod forma secundum se est communicabilis in actu primo: et ipsa etiam ratio communicandi in actu secundo quantum ad actualitatem intrinsecam, non tamen quantum ad denominationem causandi in actu secundo, quia hoc dependet ab aliquo extrinseco, scilicet a receptione huius communicationis in materia, defectu cuius neque accidens separatum dicitur inhaerere, neque



Materya i forma mają się do siebie, jak możność do aktualności <sup>1)</sup>.

„Materia secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid; forma autem est secundum quam jam est hoc aliquid actu; substantia, vero composita est quae est hoc aliquid“.

„Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est *entelechia* id est actus, quo scilicet materia fit actu unde ipsum compositum est ens actu“ <sup>2)</sup>.

Otóż akt nie wytwarza nic w zdolności, (potencyi), która go przyjmuje; oddaje się jej tylko, ona zaś go przyjmuje i przez to się udoskonala; ot i wszystko.

Przyczynowość więc materyi i formy bywa wprowadzana w czyn bezpośrednio przez ich wzajemne połączenie się.

„Actus formae est materiae informatio, quae est actus primus, sicut vivificare corpus est actus

---

anima separata informare, sicut actio ut praecise egrediens ab agente tamquam actualitas secunda non denominat agentem, sed actionem effectus producti, imo ipse Deus qui est actualitas pura et actus secundus agendi non denominatur agens quousque effectus ad extra sit productus. Sic ergo non mirum, quod ipsa forma secundum se sit actualitas secunda informandi non tamen denominetur quousque ei materia applicetur, et recipiat“.

Philos. natur. Pars I Qu. XI, art. 2.

---

1) Ἔστι δ' ἡ μὲν ὅλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια

2) Ś. Tomasz. De anima, L. II, lect. 1.

nimae <sup>1)</sup>. Forma per se ipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae ut actus ejus“ <sup>2)</sup>.

Widzieliśmy, do jakich błędów prowadzi zdanie, że między przedmiotem i jego aktem musi być ogniwo, które je wiąże. Już Św. Tomasz zwrócił uwagę na ten błąd; mówi on bowiem;

„Causa, quare talia posuerunt, est, quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea, quae sunt diversa secundum actum, sed sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma sunt idem. *Aliud enim eorum est sicut potentiam aliud sicut actus.* Unde simile est quaerere, quae es, causa alicuius rei et quae est causa, quod illa res sit una; quia numquodque, in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt; quod enim est res in potentia, fit in actu. Et sic *non oportet ea uniri per aliquod vinculum*, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea, quae sunt composita ex materia et forma, nisi quae movet potentiam in actum <sup>3)</sup>.

**213. Dodatek. Powrót do metafizycznego różnienia potencyi od aktu.** *Przyjmować w siebie, być doskonałą, oto są cechy charakterystyczne, odróż-*

---

<sup>1)</sup> Qb. dls. De Veritate qu. 27, a. 3. ad 25.

<sup>2)</sup> Summ. theol. I, qu. 76, art. 7.

<sup>3)</sup> VIII Metaph. lect. 5.

niające materję; zaś *być przyłączaną, doskonalić*, są to cechy charakterystyczne, odróżniające formę.

Cechy te mogą być też zastosowane i do skończonych istot niematerialnych.

W każdej bowiem istocie skończonej sprawdza się to rozróżnienie potencyi od aktu; lecz w substancjach cielesnych sprawdza się ono podwójnie <sup>1)</sup>.

## 214. Stosunki między potencją i aktem.

1. *Potencya i akt odpowiadają sobie nawzajem* (184).

2. *Niema potencyi bez aktu*; błędem jednak byłoby wnioskować naodwrot, że niema aktu bez potencyi.

---

<sup>1)</sup> „In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem, ipsius substantiae quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse vel ex quod est et quo est. Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio materiae et formae. Unde materia et forma dividunt substantiam materialem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc, quaecumque consequuntur potentiam et actum, in quantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis, sicut recipere et recipi, perficere et perfici; quaecumque vero sunt propria materiae et formae, in quantum huiusmodi, sicut generari et corrumpi et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis“. Ś. Tomasz. Con. gent. ks. II roz. 54.

3. *Potencja i akt są tego samego rodzaju, ή φύσις ἐν ταύτῳ... γένει τῆ δυνάμει.*

4. *Potencja bierna wymaga w porządku naturalnym, odproutiadajacej jej przyczynny czynnej.*

5. *W porządku ontologicznym akt ma pierwszeństwo przed potencją, φανερόν ἔτι πρότερον τῆ οὐσία ἐνέργεια δυνάμειος <sup>1)</sup>. To, co się staje, dąży do jakiegoś celu, a tym celem jest akt, dla którego była potencja ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γινόμενον και τέλος. ἀρχή γάρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δ' ἔνεκα γένεσις. Τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, και τούτου χάριν ἡ δὴναμις λαμβάνεται <sup>2)</sup>.*

W tym samym sensie w naturalnym porządku rzeczy *dokonane ma pierwszeństwo przed niedokonaniem, τὸ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτέλους <sup>3)</sup>; całość ma pierwszeństwo przed częściami, te bowiem ostatnie istnieją dla całości, τὸ γάρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους <sup>4)</sup>.*

6. *Logicznie i psychologiznie akt poprzedza potencję; προτέρα ἐστίν ἡ ἐνέργεια λόγω τῆς δυνάμειος... και γνώσει <sup>5)</sup>. Powiedzieć o rzeczy, że jest w potencji,*

---

<sup>1)</sup> Zobaczyć w tej materji Metafizykę Arystotelesa, szczególnie ks. VIII, roz. VIII. Dobry komentarz do tego rozdziału można znaleźć u dr. Kaufmana: *Etude de la cause finale*, Cz. II, roz. I, Paris, Alcan 1898; jak również tegoż autora artykuł w *Jachbuch für Phil. und spec. Theol.* I, u 4.— Dobrym komentarzem jest również książka ks. Bangin: *L'acte et la puissance*, szczególnie str. 43 i następane, Paris. Bureaux de la Revue thomiste 1900, również jak i praca ks. Farges: *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*.

<sup>2)</sup> Metafizyka, ks. VIII, rozdz. VIII.

<sup>3)</sup> *De coelo*, I, roz. II, q 9.

<sup>4)</sup> *Polit.* I, roz. I.

<sup>5)</sup> *Met.* ks. VIII, roz. VIII, 2

znaczy to powiedzieć, że może ona stać się *aktualną* tak więc, mówi Arystoteles, nazywam widzialnem to, co może być widziane. Tak samo rzecz się ma z innymi określeniami. Wypływa więc stąd w sposób konieczny, że określenie (λόγος) i pojęcie (γνώσις) aktu poprzedzają określenie i pojęcie potencyi.

W samej rzeczy nasze zdolności poznawcze są bierne; zmysły i inteligencja poznają dopiero pod działaniem przedmiotu poznawalnego, zmysłowego lub umysłowego; to więc, co tylko potencjalnie istnieje, jako niezdolne wpływać na nasze władze poznawcze, jest w sobie niepoznawalne.

Materya, będąc tylko potencjalną, jest niepoznawalna, ή δὲ ὅλη ἄγνωστος καθ'αυτήν <sup>1)</sup>.

7. *Genetycznie i chronologicznie potencya uprzedza akt w indywidualum, jednak akt uprzedza potencję w szeregu istot, ή ἐνέργεια καὶ προτέρα δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον* <sup>2)</sup>). Zapewne nim istniał ten człowiek, który teraz aktualnie istnieje, albo nim istniała ta pszenica, to spojrzenie, musiała istnieć materya, zarodek lub zdolność, które były w *możliwości* (potencyi) stać się tym człowiekiem, tą pszenicą lub tym spojrzeniem; lecz każdym razem, gdy w pewnym porządku rzeczy coś z możliwości przechodzi do aktu, musi to przejście poprzedzić inny akt. Bo coś, co jest tylko w możliwości do bytu, ażeby przejść do aktu bytu, koniecznie musi podlegać działaniu czegoś, co już jest w akcie. czyli ma być aktualny.

---

<sup>1)</sup> Met., ks. VI, roz. X, 13.

<sup>2)</sup> Met., ks. VIII, 6;

Tak więc na początku każdej seryi doskonałości nabytych, doskonałość rozdzielona pomiędzy członkami tej seryi istnieje w akcie <sup>1)</sup>.

Zasada, wypowiedziana przez Arystotelesa, że pierwszeństwo jest za aktem, jest potępieniem absolutnego ewolucjonizmu.

**215. Forma jako pierwiastek jedności.** Forma dostarcza podmiotu aktowi bytowania. Otóż wszystko, co istnieje, jest *jedno* <sup>2)</sup>. Wypływa stąd, że forma jest pierwiastkiem jedności <sup>3)</sup>. „Ab eodem habet

---

<sup>1)</sup> W teołycei zadamy sobie pytanie: czy doskonałość aktualna, istniejąca na początku każdej seryi, istnieje osobno lub czy też u szczytu wszystkich tych seryi znajduje się jedna jedyna doskonałość, streszczająca w sobie w sposób wyższy te wszystkie doskonałości, które posiadają w sposób analogiczny istoty, znajdujące się w różnych seryach.

<sup>2)</sup> „Quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non, ut sit quidquid est, appetat unitatem“. Św. Augustyn. De musica, ks. VI, roz. 17, № 1. Boecyusz bardzo filozoficznie rozwija to zagadnienie i w końcu wnioskuje:

„Eoque modo percurrenti omnia procul dubio patebit, subsistere unumquodque dum unum est; cum vero unum esse desinit, interire... Quod subsistere ac permanere appetit, hoc unum esse desiderat. Hoc enim sublato, ne esse quidem cuiquam permanebit“. Consol., lib. III.

<sup>3)</sup> „Język francuski, który swą nadzwyczajną ścisłość zawdzięcza łacinie scholastyków, doskonale dowodzi tego wewnętrznego złączenia bytu i jedności: dla oznaczenia istoty indywidualnej, istniejącej lub mogącej istnieć taką, jaką ją pojmujemy, używamy wyrazu *jeden*: np: un homme, une pierre, une maison. Prawdą jest więc, że nie istnieć nie może, jeżeli nie jest jednym. *Ens et unum convertuntur*, mówi się w scholastyce“. De Regnon dzieło cyt., ks. IV, roz. V. str. 309.

*res esse et unitatem.* Manifestum est autem, quod res habet esse per formam. Unde et per formam res habet unitatem <sup>1)</sup>).

Doktorzy scholastyczni, poprzednicy Św. Tomasa, uznawali ogólnie, że substancje stworzone mają kilka form substancjalnych. Opierali się oni na tej zasadzie metafizycznej, że każdej doskonałości esencjonalnej musi odpowiadać oddzielna forma.

Św. Tomasz wprowadził w tej kwestyi do szkoły nowość genialną i zarazem płodną <sup>2)</sup>): *Jeżeli istnieje w przyrodzie substancja złożona, prawdziwie jedna, sprzecznem byłoby przypisywać jej więcej niż jedną formę substancjalną.*

Połączenie materjalne jest albo jedną substancją, albo aglomeratem substancji. Jeżeli jest aglomeratem substancji, to forma, która je łączy, jest *przypadkowa*, i każda substancja pozostaje w aglomeracie z *własną* formą; czyli pod jedną formą przypadkową znajduje się parę form substancjalnych; całe to rozumowanie jest logiczne.

Iecz jeżeli to coś złożonego jest *jedną* substancją, to pod jakim warunkiem posiada ono swą jedność?

Jeżeli *materya*, jedna z części składowych, zostanie w jakikolwiek sposób wewnątrznie określoną, to musimy jej przypisać jakiś pierwiastek formalny

---

<sup>1)</sup> Quodlib. I, art. 6.

<sup>2)</sup> Najnowsze prace z tej dziedziny odkrywają nam przebieg walki, jaką Św. Tomasz musiał stoczyć, ażeby obronić swą tezę o jedności formy w połączeniach substancjalnych. Zob. Siger de Brabant przez O. Mandonnet O. P., Fryburg 1899 i de Wulf. *Le Traité de Unitate formae* de Gilles de Lessines, szczególnie roz. III: Główna inowacja tomizmu; Louvain 1901.

tego określenia; tak określony przedmiot może odrazu otrzymać istnienie; jest on substancją.

Niech przyjdzie później nowa forma, doda ona tej substancji określenie *przypadkowe*.

Substancja i forma, która jej dodaną została, utworzą razem całość *przypadkową*; nie mogą zaś one utworzyć *jednej* substancji.

Jedność połączenia substancjalnego jest wtedy tylko możliwa, gdy materya połączenia jest *czysto potencjalna*; niech do takiej potencji przyłączy się forma, pierwiastek *całkowitej* doskonałości danego bytu i *wszystkich* określeń, które analiza później w nim znajdzie, wtedy *jedność* jest zapewniona. Przypuszczamy tedy, że materya nie jest sama w sobie substancją; niezdolna jest ona istnieć i dopiero w połączeniu z formą i dzięki temu połączeniu, staje się ona substancją *pierwszą*; forma zaś w tym razie jest ściśle *substancjalną*.

Stąd zaś wynika, że albo nie istnieją w przyrodzie połączenia substancjalne, albo, jeżeli istnieją, to mają tylko jedną formę substancjalną <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Avicbron wprowadzał do ustroju jestestw parę form substancjalnych. Św. Tomasz przeciwstawia mu następujące argumenta?

„Dicunt (Avicbron et quidam sequaces eius) quod quaedam forma substantialis est, per quam est substantia tantum, et postea est quaedam alia per quam est corpus, deinde est alia per quam est animatum et alia per quam est animal et alia per quam est homo; et sic dicunt de aliis formis substantialibus rerum. Sed haec positio stare non potest: quia, cum forma substantialis sit, quae facit hoc aliquid et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum



## § 2.

**Przyczyna sprawcza.**

**216.** Pojęcie przyczyny sprawczej. Rzeczy w naturze zmieniają się, przeistaczają. Czynnikiem, z którego ten, „ruch“ wypływa, jest *przyczyną sprawczą*. Ze zwykłą swoją ścisłością Arystoteles ją nazywa pierwiastkiem czynnym ruchu, τὸ κινητικόν lub ἡ ἀρχὴ κινήσεως, lub jeszcze ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἐν ἐτέρῳ <sup>1)</sup>. Zaś określenie scholastyków brzmi: *Id, a quo aliquid fit, to przez co rzecz powstaje. Powstawać, znaczy to być w ruchu, przechodzić z niebytu do bytu*

---

ipsa sola daret esse substantiale rei et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes nec darent esse rei simpliciter, sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum“. Quodl. XI qu. 5 art. 5.

„Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum“. Cont. gent. II, 58.

Dowodów, że istnieją substancje złożone obdarzone *jednością*, szukać należy w Kosmologii i Psychologii. Zagadnienie to będzie badane w Kursie Kosmologii, przygotowanym przez d-ra Nys. Zobacz Merciera Psychologię № 29 — 31, str. 70 — 79.

<sup>1)</sup> Porównaj z № 188.

lub z takiego niebytu do takiego bytu, słowem stawać się.

Podczas, gdy *materya i forma są pierwiastkami wewnętrznymi istot* materialnych, przyczyna sprawcza jest *zeunętrznym czynnikiem stawania się*.

Rezultat stawania się, czyli tego ruchu nazywa się *skutkiem* (efficere effectum).

**217. Przyczynowość przyczyny sprawczej.** Przyczynowością przyczyny sprawczej jest czynność *ἐνέργεια* Efficiens est causa in quantum agit, co znaczy, że *przyczyna jest sprawczą o tyle, o ile jest czynną<sup>1)</sup>*. *Działalnością* nazywamy *możność działania*.

U istot stworzonych *działalność* odróżnia się i od ich natury, i od czynności, gdyż natura działa za pomocą zdolności do działania.

Czynność jest *przechodnia* lub *nieprzechodnia*.

Jest *przechodnia*, gdy zmianę, spowodowaną przez czynnik, odbiera inny przedmiot, tak np. działanie ognia na drzewo, które się spala.

Jest *nieprzechodnia* czyli *immanentna*, jeżeli tym przedmiotem jest sam czynnik działający; tak np. chcenie, czyli przejaw woli.

Czynność *przechodnia* udoskonala przedmiot bierny.

Czynność zaś *nieprzechodnia* czyli *immanentna* udoskonala tego, który działa.

Słowa *czynić, działać* mogą być zastosowane do czynności *nieprzechodniej, immanentnej*; słowo zaś *robić* właściwie oznacza *czynność przechodnią*.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> V. Metaph. lect. 2.

<sup>2)</sup> „Differt autem facere et agere, quia factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare et

Gdy chcemy szczególny nacisk na to położyć, że wynik czynności zależy od pierwiastku czynnego, używamy wyrazów *wytworzyć* lub *uskutecznić*.

Postaramy się teraz głębiej zbadać pojęcie przyczyny sprawczej i odróżnić je od innych, zbliżonych do niego pojęć.

**218. Warunek i przyczyna.** Przyczyna wywiera pozytywny wpływ na pojawienie się faktu, który się nazywa jej skutkiem.

*Warunek* zaś jest tylko na to potrzebny, żeby pozwolić przyczynie działać, lecz sam warunek nie wywiera żadnego pozytywnego wpływu na wytworzenie skutku; usuwa on przeszkodę, gdy zaś przeszkoda usunięta, przyczyna może działać i działa.

Czynność wymaga z jednej strony dwóch terminów, czynnego i biernego, z drugiej zaś strony połączenia jednego z drugim. Na to, żeby czynność mogła wejść w wykonanie, wymagane są zarówno ze strony czynnika, jak i ze strony przedmiotu biernego, a także i ze strony ich wzajemnego stosunku pewne warunki. Tak więc to wszystko, co konieczne jest, żeby czynność była możliwa, a co jednak nie wpływa pozytywnie na nią, nazywamy *warunkami*.

Z pomiędzy warunków jedne nie są dla czynności niezbędne, lecz sprawiają, że czynność może być bardziej doskonała; nazywamy je *prostymi warunkami*; drugie zaś są dla czynności niezbędne i przez żadne

---

hujusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle et hujusmodi". Św. Tomasz 1-a, 2-ae q. 57, a. 4, c.

inne zastąpione być nie mogą; są to warunki, zwane „*conditio sine qua non*.“

Platon w następujących słowach wyraźnie zaznacza różnicę między przyczyną a warunkiem: ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκείνο οὐ ἄνευ τοῦ αἴτιου οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον. Co innego jest przyczyna, a co innego to, bez czego przyczyna nie byłaby przyczyną.<sup>1)</sup>

Bez otworu, zrobionego w ścianie, nic w pokoju nie widać; okno więc, przepuszczając światło, jest *warunkiem* widzenia, światło zaś i narząd wzroku jego *przyczynami*; światło jest *przyczyną obiektywną*, a oko *przyczyną subiektywną*. Działanie fizyczne i chemiczne możliwe jest tylko przy zetknięciu; zetknięcie więc jest niezbędnym warunkiem, *conditio sine qua non* działania ciał, a ciała w zetknięciu są przyczynami działającymi.<sup>2)</sup>

**219. Okazyja, warunek, przyczyna.** Okazyja istnieje tylko w stosunku do przyczyn wolnych. Można ją określić, jako *okoliczność lub zespół okoliczności, które sprzyjają działalności przyczyny wolnej*: wyjątkowo niska cena starej porcelany jest *okazyją*, żeby ją kupić: *noc* jest *okazyją* do kradzieży.

---

1) Phaedon 47.

2) W mowie potocznej wyraz warunek nie zawsze ma to ścisłe znaczenie, jakieżmy mu tu nadali. Oznacza on często zespół okoliczności, pośród których dany przedmiot ma działać lub rozwijać się. W tem znaczeniu mówi się naprzykład o warunkach robotnika, o warunkach, w jakich się dana sprawa przedstawia i t. d.

Okazyja różni się od warunku: warunek bowiem tyczy się wszelkiej przyczyny sprawczej; zaś okazyja tyczy się tylko przyczyn wolnych. Właściwy warunek jest konieczny dla czynności, okazyja zaś nią nie jest. Warunek nie wywiera żadnego rzeczywistego wpływu na czynność, okazyja zaś wywiera pewien wpływ, jeżeli nie na zewnętrzną sprawczość, to przynajmniej na skierowanie woli, która czynność poprzedza.

Okazyja różni się od przyczyny sprawczej. Okazyja nie jest konieczna do wykonania skutku, przyczyna zaś jest konieczna. Okazyja wywiera na wytworzenie skutku wpływ jedynie pośredni, wpływ zaś przyczyny sprawczej jest bezpośredni. Okazyja jednak wywiera wpływ bezpośredni na wolę czynnika, usuwając przeszkody, które jego czynność powstrzymywały, lub pozytywnie popychając go do czynu. Uwolniona od przeszkód lub zachęcona do czynu, wola postanawia czynność, i przyczyna sprawcza wywołuje swój skutek.

**220. Przyczyna właściwa i przyczyna przypadkowa.** Przyczyny, które działają w przyrodzie, jak to wkrótce zobaczymy, skierowane są zawsze do jakiegoś celu; działając zgodnie ze swą naturą, osiągną one swój cel, lub też zbliżają się do niego. Otóż, gdy przyczyna naturalna działa, zdarza się przypadkiem, (*accidit*), że *inna przyczyna* działa jednocześnie z nią; *czynność, wynikającą z ich spotkania* się, często przypisują przyczynie naturalnej, lecz właściwie mówiąc, ta ostatnia wcale nie jest jej przyczyną.

Wynik spotkania się jest tylko skutkiem przypadkowym, *per accidens, zdarzeniem (coïncidence)*.

W warunkach normalnych ziarno kiełkuje, kiełki rozwijają się pod wpływem ciepła słonecznego. Otóż niech przypadkiem przyjdzie mróz, zarodek ginie, kiełki zamierają, i mówi się, choć niewłaściwie, że to słońce je zgubiło. Pożywne jedzenie z natury swojej jest zdrowe; jednak w żołądku słabym może ono być przypadkową przyczyną zaburzeń.<sup>1)</sup>

Przyczyna przypadkowa często nazywa się po francusku „cause occasionelle“.

**221. Podziały przyczyny sprawczej.** Oprócz wyżej wzmiankowanego rozróżnienia między przyczyną *przechodnią* i *nieprzechodnią* czyli *imanentną*, jest jeszcze parę innych podziałów przyczyny sprawczej. Zbadajmy główne z nich:

1-0 Przyczyna *główna* i przyczyna *pomocnicza* (instrumentalis). Gdy dwie przyczyny wytwarzają ra-

---

<sup>1)</sup> Chcąc być dokładnym, trzeba rozróżniać cztery rodzaje przyczynowości przypadkowej: „Aliquid potest dici causa per accidens alterius dupliciter: Uno modo ex parte causae; quia scilicet illud, quod accidit causae dicitur causa per accidens, sicut si album dicatur causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut scilicet aliquid dicatur causa per accidens alicuius, quod accidit ei quod est effectus per se. Quod quidem potest esse tripliciter. Uno modo, quia habet ordinem necessarium ad effectum; sicut remotio impedimenti habet ordinem necessarium ad effectum. Alio modo, quando accidens habet ordinem ad effectum non tamen necessarium, nec ut in pluribus, sed ut in paucioribus, sicut inventio thesauri ad fossionem in terra; et hoc modo fortuna, vel casus dicuntur causae per accidens. Tertio, quando nullum ordinem habent, nisi forte secundum existimationem; sicut si aliquis dicat se esse causam terrae motus, quia eo intrante domum accidit terrae motus.“ S. Tom., V. Metaph., lekeya 3.

zem jeden skutek, główną nazywamy tę z nich, która używa zdolności właściwych innej przyczynie niższego rzędu, i kieruje nią w wykonaniu; pomocniczą zaś nazywamy tę przyczynę, która pod wpływem i pod kierunkiem przyczyny wyższego rzędu przyczynia się ze swej strony do wytworzenia skutku. Np. główną przyczyną puszczania krwi jest chirurg, przyczyną zaś pomocniczą jest lancet, którym się on posługuje.

Przyczyna główna działa dzięki własnej swej zdolności; przyczyna zaś pomocnicza czyli narzędzie działa mocą zdolności przyczyny głównej, która jej używa. Zapewne, że lancet chirurga przyczynia się dzięki swym własnym zaletom do puszczania krwi; inaczej bowiem wszystkie przyrządy byłyby tyleż warte, lub raczej wszystkie byłyby nic nie warte, i przyczyna główna nie miałaby co z niemi zrobić; lecz lancet wypełnia swą rolę tylko w ręku chirurga i dzięki zdolnościom, które od niej dostaje. „Instrumentum est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae, per motum eius, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quodammodo participat“.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Św. Tom. Qq. disput. de pot, q. 3, art. 7. W odpowiedzi na 7-y zarzut, Św. Tomasz przy pomocy dwóch porównań tłumaczy charakter tego poruszenia, które przejściowo udziela się przyczynie pomocniczej: Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, nest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum

2-o Przyczyna *pierwsza* i przyczyna *druga*. *Pierwszą* nazywamy przyczynę, której działalność niezależna jest od żadnej przyczyny poprzedniej i której podporządkowana jest jedna lub parę przyczyn. Przyczyną *drugą* zaś jest przyczyna, której działalność jest podporządkowana działalności przyczyny wyższej.

Lecz takie podporządkowanie jednej przyczyny innej przyczynie wyższej może być *escencyalne* czyli *istotne*, lub też *przypadkowe*.

---

quo colores sunt in aëre, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit, quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet, quod instrumento artificis conferri non oportuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

W innym miejscu święty doktor uzupełnia swą myśl w następujący sposób: „Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit, ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum. Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi... non est ens completum... habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum”. IV Śent. Dist. 1, qu. 1, art. 4, solutione 2-a.

Wreszcie w dziełku de Veritate pisze św. Tomasz: „Ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat



Jest ono *esencyalne*, jeżeli przyczyna wyższa daje w chwili swej działalności przyczynie drugiej albo jej byt, albo coś, co niezbędnie uzupełnia jej zdolność do czynu.

Podporządkowanie zaś jest *przypadkowe*, jeżeli przyczyna druga otrzymała od przyczyny wyższej swój byt i swą zdolność do działalności, lecz ani w swem istnieniu, ani w swej działalności nie zależy już aktualnie od tej przyczyny.

Zdolność do działalności syna *przypadkowo* tylko zależy od jego rodziców i dziadków, lecz w danej chwili syn jest zupełnie od nich niezależny tak w posiadaniu, jak i w wykonywaniu swej działalności.

Przeciwnie zaś, stworzenie jest *esencyalnie* podporządkowane Stwórcy, nie mogłoby ono bowiem działać, gdyby w każdej chwili Stwórcza nie zachowywał go w istnieniu i nie podtrzymywał w działaniu.

illam formam a se, sive ab alio... Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Ille est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus, quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum. Quamvis enim serra habeat aliquam actionem, quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet, qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis. Et sic instrumentum habet duas operationes; unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae." De Veritate q. 27, art. 4.

Bardzo ważną jest rzeczą rozróżniać ten podwójny sposób, w jaki przyczyna druga może zależeć od przyczyny wyższej. Wnioski, jakie z tego rozróżnienia wyciągnąć się dadzą, pomagają do rozstrzygnięcia bardzo trudnych zagadnień, np. zagadnienia o możliwości nieskończonej seryi przyczyn podporządkowanych.

Najważniejszy wniosek brzmi: przyczyny esencjalnie podporządkowane muszą istnieć współcześnie.

Stąd zaś wypływa, że nieskończona serya przyczyn esencjalnie podporządkowanych musiałaby być wielkością *aktualnie* nieskończoną. Do wyniku tego nie możnaby dojść lub w każdym razie nie byłby on tak oczywistym, gdybyśmy mieli do czynienia z nieskończoną seryą przyczyn przypadkowo-podporządkowanych.

Każda przyczyna *pomocnicza* jest przyczyną drugą esencjalnie podporządkowaną przyczynie głównej.

Ścisłe mówiąc, każda przyczyna druga jest *instrumentalna*, czyli *pomocnicza*, a to w tym sensie, że jest ona zawsze narzędziem, podporządkowanym przyczynie absolutnie pierwszej, którą jest Bóg. Jednak, zastrzegłszy esencjalną zależność przyczyny drugiej od Boga, można ją uważać za swojego rodzaju przyczynę *główną* w stosunku do narzędzia, którego używa. Tak np. w wyżej przytoczonym przykładzie chirurg jest drugą i pomocniczą przyczyną w stosunku do Boga, nie przestaje on jednak przez to być przyczyną główną w stosunku do operacji, którą przy pomocy swego narzędzia wykonywa. Tak samo artysta pozostaje zawsze przyczyną drugą w stosunku do Boga,

ale w stosunku do swego dzieła jest on przyczyną główną.

3-o Przyczyna może być *univoca* lub *aequivoca* (inaczej *analoga*). Pierwsza ma skutki tej samej, co i ona natury; skutki zaś drugiej różnią się gatunkowo od swej przyczyny.

4-o Przyczyna może być *konieczna* i *wolna*. Przyczyna jest *konieczna*, gdy z natury swojej jest skierowana do wytworzenia jednej i zawsze tej samej czynności; wtedy zaś jest *wolna*, gdy z natury swojej nie jest skierowana do wykonania jakiejś jednej czynności, lecz może wybierać między różnymi kierunkami, a co za tem idzie, między różnymi czynnościami.

5-o Przyczyna *bliższa*; czyli bezpośrednia i *dal-sza* czyli pośrednia. Przyczyna bywa *bliższą*, gdy między nią a skutkiem nie pośredniczy żaden inny czynnik; w przeciwnym razie przyczyna jest mniej lub więcej oddalona. „Naprzykład przyczyną *bliższą* tego, że ziarna są zmielone, są żarna, które je mielą; przyczyną zaś *dalszą* jest wiatr lub woda, które obracają młyn. Przyczyną bliższą deszczu jest wiatr ciepły, który chmurę rozbija, przyczyną zaś *dal-szą* jest słońce, które podnosi z ziemi opary, aby z nich chmury utworzyć.“<sup>1)</sup>

6-o Przyczyna *fizyczna* i przyczyna *moralna*. Przyczyna fizyczna wytwarza swój skutek dzięki

---

1) Bossuet. *Traité des causes*.

swej własnej zdolności, i wytwarza go bezpośrednio lub też przy pomocy jakiegoś narzędzia. Np. człowiek, który ręką albo kijem popycha kulę na bilardzie, jest przyczyną fizyczną ruchu kuli. Zaś przyczyna *moralna* działa na czyjąś wolę, przedstawiając jakieś zło, lub jakieś dobro. Rozkaz, rada, prośba lub groźba, oto są przyczyny moralne.

7-o Wreszcie przyczyna sprawcza, lub, ściślej rzecz biorąc, przyczyna wogóle dzieli się na przyczynę *całkowitą* i przyczynę częściową. *Częściową* jest przyczyna, która wraz z innymi przyczynami składa się na wytworzenie skutku; przyczyna *całkowita*—jedyna, która w zupełności zasługuje na miano przyczyny—jest całkowitą racyą skutku.

Pozostają nam dwa zagadnienia do wyjaśnienia: jakim warunkom podlega działalność przyczyny sprawczej? i czy sprawczość zachodzi w przyczynie, czy też w skutku?

**222.** W jaki sposób działają przyczyny drugie. Substancya stworzona niezdolna jest działać sama z siebie, działa ona za pomocą zdolności lub sił; gdy więc patrzymy na nią, jako na pierwiastek działalności, znajdujemy w niej: *substancję* czyli *naturę*,—dalszy pierwiastek działalności, *zdolności* czyli *siły*, bliższe pierwiastki działalności; *działalność*, którą natura wykonywa za pomocą swych zdolności. ‡

Wykonanie czynności wymaga oprócz tego i pewnego usposobienia w przedmiocie biernym, któreby go czyniło zdolnym podlegz czynności. Mówiliśmy już, że, absolutnie rzecz biorąc, każda przyczyna druga musi być uważana za przyczynę *instrumentalną*;

nie może ona bowiem działać i nie działa inaczej, jak pod wpływem przyczyny pierwszej.<sup>1)</sup>

Każda więc czynność stworzona należy do Boga, i to z rozmaitych tytułów: Bóg bowiem stworzył przedmiot i dał mu zdolność działania; zachowuje On w danej chwili w stworzeniu zdolność, którą mu dał; wprowadza tę zdolność w czyn, t. j. zastosowuje ją do czynu; wreszcie jest On przyczyną *główną* wszystkich czynności, wykonywanych przez istoty w naturze; te ostatnie są zawsze tylko przyczynami *instrumentalnymi* czyli *pomocniczymi*. „Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnia alia virtus agit.“<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> Nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum... Et quia natura inferior agens non agit nisi mota et hoc non cessat quousque perveniat ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum“. De potentia Dei, qu. 3, art. 7. W słowach tych doskonale jest streszczona doktryna tomistyczna w kwestyi stosunku wpływu Boskiego do przyczynowości istot stworzonych. Znakomity komentarz tej doktryny można znaleźć u O. Dummermuth'a O. P.: S. Thomas et doctrina praemotionis physicae. Rozdz. I Paryż 1886. Porównaj również: Lepidi, opuscules philosophiques 1-a serya, tłum. Vignon, 1899, Lethielleux, Paryż.

<sup>2)</sup> Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti; et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia ipsam relucit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omni-

**223. Dodatek.** Wyrażenia: *causa in actu primo remoto*, *causa in actu primo proximo*, *causa in actu secundo* oznaczają u scholastyków rozmaite stany, w jakich przyczyna stworzona znajduje się w stosunku do swego skutku.

*Causa in actu primo remoto* oznacza zdolność do działania, rozważaną samą w sobie; *causa in actu primo proximo* oznacza zdolność, o ile posiada ona wszystkie warunki konieczne do swej działalności; wreszcie *causa in actu secundo* jest wprowadzeniem w czyn zdolności, jest samą działalnością.

Co to jest ta działalność, czyli ta czynność?

Czy jest ona czemś innem, z jednej strony jako dzieło czynnika, który ją wydaje, z drugiej zaś jako dzieło przedmiotu, który ją odbiera?

Gdzie znajduje się w rzeczywistości sama czynność, w czynniku, czy w przedmiocie biernym, w motorze, czy też w tem, co się porusza?

---

bus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum si addamus accidentia. est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis coelestis nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam ut dicitur in lib. de Causis (prop. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis“. Św. Tomasz, tamże, porównaj Dummermuth, tamże.

**224. Czynność czynnika stworzonego jest w przedmiocie biernym.** Czynności stworzeń przypuszczają jakąś przyczynę materialną; wywołuje ona w nich zmiany przypadłościowe lub substancyalne, słowem, pewien ruch.

Otóż ruch odbywa się w *przedmiocie, który się rusza*; będąc aktem przedmiotu w potencji, zostaje on spełnionym w tym *przedmiocie: actio est in passivo*.

Lecz, jeżeli czynność nie jest w czynniku, jeżeli ruch nie dotyka się motoru, to jakże wytłumaczyć, że siła przez działanie się zużywa? Skąd pochodzi, że źródła energii zmniejszają się i w końcu wyczerpują się?

Rzeczywiście adagium scholastyczne wydaje się paradoksalnem. Przyzwyczajiliśmy się do myśli, że działanie *pochodzi od przyczyny* i nie może przeto jej zostawić bez zmiany. Doświadczenie zdaje się także potwierdzać to tłumaczenie.

Jednak, zwraca uwagę [Arystoteles, jeżeli powiemy, że działalność jest w przyczynie, trzeba też powiedzieć, że ruch jest w motorze czyli w tem, co wywołuje ruch. Otóż oczywistą jest rzeczą, że ruch jest w przedmiocie, który się rusza<sup>1)</sup>; nie motor jest bowiem w ruchu, lecz przedmiot. A więc nie czynnik podlega działaniu, lecz przedmiot bierny.

Doświadczenie nie przeczy tej ścisłej analizie, lecz ją uzupełnia: to, co zmniejsza i wreszcie wyczerpuje źródło energii, to nie czynność, nie akcja, lecz reakcja.

---

<sup>1)</sup> Physicorum III, 3.

W samej bowiem rzeczy, siły materialne podlegają prawu akcji i reakcji. Każdym razem, gdy ciało A działa na ciało B, ciało B ze swej strony działa na ciało A; i miara działania A jest miarą reakcji B; tak więc każdy czynnik staje się biernym, każda przyczyna czynna staje się przedmiotem innego działania.

Czynnik A traci częściowo swą energię, gdyż nie może na mocy prawa akcji i reakcji działać na B, nie stając się ze swej strony *przedmiotem biernym* działania B.

Przypuśćmy jednak, że rzeczy się nie tak mają; przypuśćmy, że działaniu A na B nie odpowiada żadna reakcja B na A: wtedy A działałoby na B, nie tracąc swej energii i zostałoby tem samym, czem było przed rozpoczęciem swej działalności.

Tak więc, rozsądnie tłumaczone doświadczenie potwierdza analizę Arystotelesa i doprowadza do następującego wniosku: Czynność i bierność są jednym i tem samym, obie bowiem w rzeczywistości zlewają się w jedno z ruchem, który przedmiot poruszamy w sobie przyjmuje. „Actio et passio sunt idem“, „actio et passio conveniunt in una substantia motus.“

Czyż więc pojęcia czynności i bierności są identyczne? Nie.

**225. Czynność i bierność należą do dwóch różnych kategorii.** W samej rzeczy jedna jest tylko

---

<sup>1)</sup> Św. Tomasz I-a qu. 28, art. 3, ad 1, qu. 45, art. 2, ad 2, II-a II-aæ qu. 90 art. 3.



rzeczywistość: ruch. Jednak ta rzeczywistość może być rozważana z dwóch punktów widzenia: o ile dotyczy ona przedmiotu, który jej podlega, nazywa się *biernością*, (znoszeniem), o ile zaś zależy od czynnika, który ją wywołuje, nazywa się *czynnością*. Otóż kategorie nie są bezpośredniem wyrażeniem rzeczy w przyrodzie, lecz logicznemi schematami, wedle których my te rzeczy pojmujemy. *Czynność i bierność* więc oznaczają dwie odrębne klasy, dwa odrębne predykamenty. Toteż powiedziawszy, że „actio et passio conveniunt in una substantia motus“, dodaje Św. Tomasz, że „differunt tamen secundum habitudines diversas“ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Podziwialiśmy już zręczność, z jaką Arystoteles rozplątał pojęcia ruchu, czynności i bierności (185 — 189).

Św. Tomasz ze swej strony pisze:

„Solet dubium esse apud quosdam, utrum motus sit in movente aut in mobili... Sed manifestum est quod actus cuiuslibet est in eo cuius est actus; actus autem motus est in mobili, cum sit actus mobilis, causatus tamen in eo a movente“.

Motor, czynnik, jako taki, nie jest w potencyi, lecz w akcji i jako taki, więc nie jest w ruchu, nie w nim odbywa się czynność.

„Omne agens agit in quantum est actu; sicut actu homo facit ex homine in potentia hominem actu; unde... cum motus sit actus existentis in potentia, sequitur quod motus non sit alicuius in quantum est movens sed in quantum est mobile“. Physicorum I. I lek. 4.

Chociaż ruch w przyrodzie jest rzeczywistością jedną, to jednak *pojęcia* czynności i bierności są pojęciami odrębnymi.

„Idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem: agentis quidem secundum quod est ab eo; patientis autem secundum quod est in ipso... Ex eo quod actio et passio sunt

· Czy teoria ruchu i czynności i bierności tak, jakżeśmy ją podług Arystotelesa wyłożyli, jest absolutna?

· Nie, nie może ona być uogólniona, jeżeli nie wprowadzi się do niej dwóch poprawek.

**226. Czy Arystotelesowska teoria ruchu i czynności może być powszechnie zastosowana?** Arystotelesowska teoria ruchu, czynności i bierności oparta jest na analizie ruchu cielesnego. Otóż wytworzenie tego ruchu jest czynnością *przechodnią*; czynnik jest ciałem innym niż przedmiot bierny; oprócz tego czynność wywołuje ze strony przedmiotu biernego reakcją równą sobie. Lecz, gdy ruch jest czynnością życiową, a więc nieprzechodnią, czyli immanentną, jakże zastosujemy doń nasze pojęcie?

Dalej, przyczyny drugie działają tylko na materię w znaczeniu fizycznym lub metafizycznym tego wyrazu. Zmiana, zaszła w tej materji, jest ruchem. Otóż działanie przyczyny pierwszej nie wymaga koniecznie przedmiotu materyjalnego. Czemże więc jest czynność, która nie jest ruchem? Czem jest czyn-

---

unus motus, non sequitur quod actio et passio, vel doctio et doctri-  
na sint idem; sed quod motus, cui inest utrumque eorum, sit idem.  
Qui quidem motus secundum unam rationem est actio et secun-  
dum aliam rationem est passio; alterum enim est secundum ratio-  
nem esse actum huius, ut *in hoc*, et esse actum huius, ut *ab hoc*;  
motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis, ut  
ab hoc; dicitur autem passio secundum quod est actus patientis,  
ut in hoc. Et sic patet quod licet motus sit idem moventis et mo-  
ti, propter hoc quod abstrahit ab utraque ratione: tamen actio et  
passio differunt propter hoc quod has diversas rationes in sua  
significatione includunt<sup>4</sup>. Physicorum III lek. 5.

ność w najogólniejszym pojęciu, dającym się zastosować zarówno do tego, co sprowadza ruch, jak i do stwarzania?

**227. W jakim sensie czynność immanentna jest ruchem?** Działalność ciał żyjących jest *przechodnia* w tym sensie, że jest wykonywana przez organa, działające na inne organa; jest ona immanentna tylko w stosunku do osobnika organicznego, rozważanego w całości. Zamiana czynności pomiędzy organami podlega prawu równości akcji i reakcji. Tak więc teoria ruchu równie dobrze stosuje się do ciał organicznych, jak i do ciał martwych.

Życie psychiczne i nawet życie umysłowe urzeczywistniają z pewnemi zastrzeżeniami to zasadnicze pojęcie ruchu.

Poznanie jest ruchem. W samej rzeczy, będąc przez coś pobudzona, zdolność poznawcza zostaje przez jakieś poznanie określona. To pobudzenie, rozważane w osobniku, w którym przebywa, jest *biernością*, stanem biernym; w stosunku jednak do tego, co je wywołuje, jest ono *czynnością*, stanem czynnym; zaktualizowanie czyli wprowadzenie w czyn zdolności poznawczej przez określenie poznawcze jest pewną *evolucją*, pewnym ruchem.

Lecz oto zastrzeżenie: poznanie nie reaguje na przedmiot, działający na nie; przeciwnie, rezultatem jego jest pewne udoskonalenie samego poznającego, jest ono *immanentne*.

Pożądanie jest też ruchem. Pod wpływem przedstawionego jej jakiegoś dobra, zdolność pożądania podlega pewnej skłonności; ta skłonność, rozważana w zdolności, która jej podlega, jest *biernością*,

*stanem biernym*, rozważana zaś w stosunku do przyczyny celowej, do której dąży, jest ona swego rodzaju *czynnością, stanem czynnym* <sup>1)</sup>; wprowadzenie zdolności pożądania przez przyczynę celową w stan czynny jest pewnego rodzaju *ewolucją*, czyli ruchem.

Lecz tu znowu należy dodać, że pożądanie nie zmienia tego dobra, które je zrodziło, lecz dokonywa się w samym pożądającym, którego udoskonala, i jest tym sposobem *immanentne*.

Ta immanentność odróżnia pożądanie i poznanie od ruchów cielesnych; lecz po za tem zastrzeżeniem analiza psychologiczna odkrywa w przejawach życia umysłowego, lub też zmysłowego, pewne przejście w stan czynny, pewien stan bierny i pewien stan czynny, czyli pierwiastki składowe ruchu <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Zobaczymy w dalszym ciągu, jaki wpływ wywiera przyczyna celowa na zdolność pożądania.

<sup>2)</sup> Pożytecznie będzie dodać tu parę słów o podwójnem znaczeniu, jakie perypatetyzm scholastyczny nadaje wyrażeniom: *potencya bierna* i *potencya czynna*.

Potencya oznacza albo coś, co może być udoskonalone, albo też pewien pierwiastek działalności.

Jako pierwsze, *potencya* jest *bierna* lub lepiej jeszcze *odbiorcza* (subiektywna); w tym sensie nie działa ona, lecz odbiera.

Jako pierwiastek działalności, jest ona albo wewnątrznie zupełna, kompletna, albo niezupełna, niekompletna. Jako *potencya* działania wewnątrznie niekompletna, nazywa się ona także *potencyą bierną* nie w tem znaczeniu, żeby miała być i pozostawać nieczynną, lecz że potrzebuje ona wewnątrzniego uzupełnienia, ażeby być skierowaną do czynu. *Potencya bierna* ma więc dwa odrębne znaczenia: oznacza albo coś, co może być udoskonalone, albo *potencyę* wewnątrznie niekompletną; dobrze byłoby dla uniknięcia nieporozumienia pierwszą nazywać *po-*

**228. Czynność twórcza.** Wynikiem czynności twórczej nie jest ruch; ruch bowiem jest zaktualizowaniem tego, co było w stanie biernym; otóż przed stworzeniem rzecz, która jest stworzona, była niczem, nie może przeto być przedmiotem zaktualizowania.

Tak więc tworzenie, rozważane w rzeczy stworzonej, czyli *tworzenie bierne* nie jest zmianą, której ta rzecz podlega, nie jest stanem biernym; czasownik *być stworzonym* oznacza tylko prostą *zależność pochodzenia*.

Tworzenie, wzięte ze strony przyczyny twórczej, czyli *tworzenie czynne*, nie jest zmianą wywołaną przez tę przyczynę; *tworzyć* oznacza czynność, której wynikiem jest *powstanie substancji* <sup>1)</sup>.

---

*tencją odbiorczą, potencją bierną* zaś nazywać jedynie potencją działania wewnątrznie niekompletną.

Podwójnemu znaczeniu potencji *biernej* przeciwstawione być może podwójne znaczenie *potencji czynnej*.

*Potencja czynna* może oznaczać każdy pierwiastek sprawczy, zdolny przeprowadzić ze stanu biernego w stan czynny potencję odbiorczą; może też oznaczać potencję działania wewnątrznie zupełną, w przeciwstawieniu do potencji działania biernej.

Dwie zdolności, składające się na utworzenie myśli, *νοῦς δυναμικός* i *νοῦς ποιητικός* Arystotelesa, są typowymi przykładami potencji działania biernej i czynnej. Porównaj *Psychologia* pol. wyd. str. 440 — 447, 457 — 462.

<sup>1)</sup> „Creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est, quod aliquid idem aliter se habeat nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque vero est idem ens in potentia tantum, sicut in mutatione

Czemże więc jest *czynność*, wzięta w całej swej ogólności?

**229. Czynność w ogóle.** Czemże jest czynność czyli sprawczość? na czemże ona polega?

Czy jest to rodzaj przepływu od przyczyny do skutku?

Wcale nie.

Gdy chcemy się wznieść do jakiegoś pojęcia metafizycznego, czepiamy się jakiegoś obrazu zmysłowego i chcemy sobie wytłumaczyć, że jasność tego pojęcia odpowiada łatwości, z jaką sobie dany obraz wyobrażamy. Trzeba się strzedz takiego złudzenia. Ponieważ czynność, nawet cielesna, nie zmienia czynnika, przeto przyczynowość sprawcza nie może być jakimś fizycznym przepływem, przechodzącym od przyczyny do skutku.

---

secundum substantiam, cuius subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in una substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum (text. 20 et 21), oportet, quod substracto motu non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est qu. 13 art. 1, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant, quam mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causae ad effectum et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti<sup>a</sup>. Św. Tomasz Summa theologiae I-a qu. 45, art. 2, ad 2.

Czy polega ona na jakiejś komunikacji przy pomocy zetknięcia?

Zapewne, działanie przyczynowości sprawczej jednego ciała na drugie wymaga zetknięcia, i im to zetknięcie jest bliższe, tem zamiana działalności jest większa.

Lecz zetknięcie nie jest czynnością. Jest ono warunkiem niezbędnym, *conditio sine qua non* czynności, nie jest jednak jej racyą formalną.

Cóż więc wiemy o czynności?

Zapytajmy zmysłu wewnętrznego i świadomości.

Czujemy, że patrzymy, słuchamy, macamy; w wyobraźni układamy wypracowanie literackie, budujemy argumentację, wypracowujemy plan postępowania i jesteśmy świadomi i tych wysiłków wyobraźni, i tego, że argumentujemy, że układamy plan... Słowem, jesteśmy świadomi tego, że działamy <sup>1)</sup>. Co to jest *działać*?

Te rozmaite formy działalności mają jedną wspólną cechę: *coś, czego nie było, jest*; dzięki naszemu wzmieszanu się *rzecz staje się*. Zrobić, że rzecz, której nie było, jest, staje się, jest to działać. Sta-

---

<sup>1)</sup> De Vorges słusznie zwrócił uwagę na to, że błędem jest szukać typu działalności tylko w przejawach woli. Cousin, który ten błąd popełnił, narażał się przez to na nierozróżnianie właściwych cech charakterystycznych woli od ogólnych cech działalności. Dał on przez to sposobność do zapatrywania się na przyczynowość fizyczną, jako na przyziemną i zmniejszoną wolę.

Patrz Domet de Vorges. Cause efficiente et cause finale str. 39.

wanie się jest formalnym kresem, rezultatem sprawczości. Świadomość tego *stawania się* jest świadomością przyczynowości sprawczej <sup>1)</sup>).

Sprawczość tak pojęta może być zastosowana nawet do czynności tworzenia, jak to Św. Tomasz mówi w następujących słowach: *Remoto motu actio nihil aliud importat, quam ordinem originis, secundum quod a causa aliquid procedit* <sup>2)</sup>

**230. Okazyjonalizm: jego pochodzenie historyczne; jego znaczenie** <sup>3)</sup>.

Okazyjonalizm łączy się bezpośrednio z fizyką Descartesa, pośrednio zaś z jego teodyceą.

Esencją materji jest rozciągłość, trzeba jej więc odmówić tego wszystkiego, co się z rozciągłości nie wyprowadza. Otóż rozciągłość sprawia, że materja *poddaje* się podziałowi, że *podlega* siłom porusza-

---

<sup>1)</sup> Świadomość przyczynowości wewnętrznej napotyka parę trudności. Spotkamy je w Kryteryologii specjalnej. Rozwiązanie ich tutaj musiałyby być niedokładne i byłoby nie na miejscu. Porównaj. Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* T. I, roz. II § § 6 i 8 Berlin 1896. William James *Principles of Psychology*, T. I, roz. XI i T. II, roz. XXVI. Noël. *La conscience du libre arbitre* str. 228 i nast. Louvain, 1899.

<sup>2)</sup> *Summ. Theol.* I-a qu. 41, art. 1, cd 2

<sup>3)</sup> Błąd ten był już znany w średnich wiekach, gdyż Św. Tomasz spotyka się z nim w wielu miejscach swych pism, szczególnie zaś w *Summa contra gentiles*, III, 69. Jeden z gorętszych zwolenników poglądów Kartezjusza, Arnold Geulincx, poprzednik Malebranche'a, sformułował już w bardzo wyraźnych słowach istotne dane okazyjonalizmu. Patrz De San, *Cosmologia* str. 317; Monchamp, *Histoire du Cartésianisme en Belgique* roz. XII, § 6 i w innych miejscach.



jącym ją zzewnątrz, jednak nie daje jej *żadnego wewnętrzznego pierwiastku działalności*. Dlatego też ruch, właściwie mówiąc, nie jest wywołany przez ciała; jest on w nich, przechodzi z jednego w drugie, lecz od początku świata został im całkowicie udzielony przez Stwórcę, którego Opatrzność im go zachowuje. Bierność materji jest więc fundamentalną tezą fizyki kartezyańskiej. Malebranche nie myśli temu zaprzeczać, jest to dla niego punktem wyjścia <sup>1)</sup>.

W teodycei Descartes zadowolił się oparciem istnienia Istoty doskonałej na dowodach, które mu się wydawały oryginalnymi i niezbitymi. O stosunkach między Bogiem a światem mówił on mało. Czy działalność twórcza miała jakieś motywy, lub jakiś plan? Czy wszechświat jest ograniczony w przestrzeni i w czasie, czy też może ma on w jakikolwiek sposób udział w nieskończoności Stwórcy? Descartes nie lubił, żeby nań zbyt naciskano w tych delikatnych kwestiach i, gdy królowa Krystyna, która chciała wszystko wiedzieć, zarzuciła go natrętnymi pytaniami, odpowiadał jej w bardzo nieokreślony sposób.

Oprócz tego, u podstaw teodycei Descartesa znajdowała się zasada zarówno śmiała, jak i dziwna.

---

<sup>1)</sup> „Plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrac quantitatem vocant... ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate nec possumus dubitare: evidenter deducatur“ Descartes. Princip. philos. II, 64. Porównaj: Mercier. Historia psychologii nowożytnej roz. I.

Podług niego wola Boska, która stworzyła świat, nie była skrępowana żadną obiektywną regułą. „Niema ani porządku, ani prawa, ani racji dobroci lub prawdy, któreby nie zależały od woli Boga (29).

Zarówno te luki, jak i te śmiałe pomysły Descartesa zajmowały Malebranche'a. Pierwsze ukształtowanie pojęć filozoficznych zawdzięczał on Św. Augustynowi i naturalnie chciał pogodzić swych dwóch mistrzów: Czyż Bóg nie jest Istotą w najwyższym stopniu mądrą? pytał on siebie; skąd wiemy, że istnieje jakiś Bóg, i dlaczego myślimy o Nim, jeżeli nie dzięki ideom, które mamy, ideom absolutnym sprawiedliwości wiecznej, piękności bez skazy, dobroci doskonałej? Otóż nie można przypuścić, żeby ten, który jest typem sprawiedliwości, piękna i dobra, kierował się w swej działalności tylko wolą, czyli działał na oślep; wszak wszechmoc Jego musi podlegać regułom Jego mądrości, ta zaś ostatnia musi się odbijać we wszystkich Jego dziełach.

Lecz jakże się to dzieje? Jaki *cel*, jakie *środki* godne są mądrości Boga?

Bóg musiał tworzyć dla swej chwały: chwała Jego zawiera się w okazywaniu swych nieskończonych doskonałości. Nawet, właściwie mówiąc, tylko *cel* nieskończony godnym był Stwórcy. Toteż Bóg mógł nie tworzyć, lecz skoro postanowił tworzyć, musiał chcieć nwieńczyć swe dzieło połączeniem Osoby Boskiej z naturą skończoną.

„Bóg stworzył Wszechświat dla swojej chwały; znajduje On bowiem chwałę i upodobanie w dziele, które w jakikolwiek sposób wyraża Jego doskonałe zalety... Jednak chwała jedynie nie może być wystarczającym motywem działalności Boga, jeżeli nie

znajdzie On sekretu, dzięki któremu dzieło Jego stanie się Boskiem i zachowa proporcje do Jego działalności, która jest Boska... Tym sekretem jest wcielenie jednej osoby boskiej... Chociażby człowiek nie był zgrzeszył, osoba boska byłaby się połączyła z wszechświatem, żeby go uświęcić, żeby go wyrwać z jego pogańskiego stanu, żeby go zrobić boskim, żeby mu dać godność nieskończoną, i żeby w ten sposób Bóg, który działa tylko dla swojej chwały, odniósł chwałę, zupełnie odpowiadającą swemu działaniu... Tak, napewno, wcielenie się Słowa jest pierwszym i głównym celem Boga; ono usprawiedliwia jego postępowanie; jest to, jeżeli się nie mylę, jedyne rozwiązanie tysięcy trudności i tysięcy pozornych sprzeczności... Wybrnijcie z tych trudności bez pomocy Boga-Człowieka, nie przypuszczając tego pośrednika, nie przypuszczając, że Bóg głównie miał na celu wcielenie się Syna swego. To wam się nigdy nie uda, choćby przy pomocy zasad najlepszej filozofii<sup>1)</sup>.

*Srodki*, które Bóg wybiera, muszą być godne Jego. Chce On, żeby Jego postępowanie, niemniej jak i Jego dzieło, nosiło charakter Jego atrybutów. Malebranche zwraca tu uwagę, że główną zasadą w tem jest zasada, że przyczyny działają zgodnie z tem, czem są. Inną zasadę pozostawił mu w spadku Descartes, mianowicie, że: „natura działa zawsze za pomocą środków najłatwiejszych i najprostszych. Te dwie zasady wpłynęły na następujące rozumowanie:

---

<sup>1)</sup> Entretiens sur la métaphysique, 9-e entretien. Porównaj Saisset, Précurseur set disciples de Descartes: Malebranche.

„Niezadowolony tem, że Wszechświat go wielbi swą doskonałością i pięknością, Bóg chce, żeby i drogi Jego chwaliły go przez swą prostotę, płodność, powszechność i jednostajność, słowem, przez wszystkie cechy, wyrażające zalety, których posiadanie stanowi Jego chwałę“<sup>1)</sup>).

Otóż jedna tylko wola boska jest na tyle wszechmocna, żeby poddać świat pod panowanie praw absolutnie ogólnych, niezmiennych, prostych i płodnych.

Toteż sam Bóg tylko jest przyczyną.

Dlaczego Bóg tylko jest przyczyną? Dlaczego On jeden tylko może być przyczyną?

„Prawdziwa przyczyna, mówi Malebranche, jest tam, gdzie między przyczyną a jej skutkiem umysł dostrzega związek konieczny; tak ja to rozumiem. Otóż w jednej tylko istocie nieskończenie doskonałej umysł spostrzega między wolą a jej skutkami związek konieczny. Tak więc jeden tylko Bóg prawdziwie jest przyczyną, i zdaje się, że sprzecznością byłoby powiedzieć, że ludzie też mogliby być przyczynami“<sup>2)</sup>).

(„Zresztą) Bóg nie potrzebuje narzędzi do działania, wystarcza, żeby chciał, ażeby rzecz się stała; sprzecznością bowiem byłoby, iżby się nie stało to, co Bóg chce“.

Jest pewnego rodzaju bałwochwalstwem przypisywać przyczynom drugim przyczynowość we właściwym znaczeniu tego wyrazu.

---

<sup>1)</sup> Tamże. Patrz H. Joly, Malebranche str. 93. Paryż, Alcan 1901.

<sup>2)</sup> De la recherche de la vérité. Ks. 6, część II roz. III.

„Jeżeli bowiem uważnie zastanowić się nad pojęciem, jakie się ma o przyczynie, lub o zdolności do działania, nie można wątpić, że pojęcie to przedstawia coś boskiego. Bo pojęcie wszechmocnej potęgi jest pojęciem wszechmocnej boskości, pojęcie zaś potęgi podporządkowanej innej, jest pojęciem boskości niższego rzędu, lecz zawsze prawdziwej boskości podług zapatrywań pogan... Oprócz tego, trudno sobie wytłumaczyć, że nie powinno się ani bać, ani kochać tych prawdziwych potęg, tych istot, które mogą na nas działać, które mogą nas ukarać jakimś cierpieniem, lub nagrodzić jakąś radością. A że miłość i bojaźń są prawdziwym uwielbieniem, trudno także sobie wytłumaczyć, że nie powinno się ich uwielbiać. Wszystko, co jako prawdziwa i rzeczywista przyczyna, działa na nas, jest, jak mówi Św. Augustyn i jak sam rozum wskazuje, koniecznie ponad nami. Tym sposobem, jeżeli zgodzimy się na to fałszywe zdanie filozofów, które staramy się tu zbić, że ciała, które nas otaczają, są prawdziwymi przyczynami radości i smutków, które odczuwamy, to rozum będzie się zdawał usprawiedliwiać religię, podobną do religii pogan“ <sup>1)</sup>).

Do tych względów jużto *a priori*, jużto wewnętrznych, Malebranche dodaje *dowód indukcyjny*. Ani ciała, ani duchy, pisze on, nie są przyczynami ruchu. Ciała nie są przyczynami ruchu, gdyż są bezwładne. Duchy nie są prawdziwymi przyczynami niczego; wola, na przykład, nie jest przyczyną ruchu

---

<sup>1)</sup> Tamże

mojej ręki, gdyż niema człowieka, któryby wiedział, co trzeba zrobić, żeby poruszyć choćby jeden palec „par le moyen des esprits animaux“.

Wreszcie Malebranche streszcza swoją naukę w sposób następujący:

„Jedna jest tylko prawdziwa przyczyna, gdyż jeden jest tylko prawdziwy Bóg; naturą, czy też siłą każdej rzeczy jest tylko wola Boża; wszystkie przyczyny *naturalne* nie są wcale prawdziwymi przyczynami, lecz tylko przyczynami *okazyjonalnemi*, działającymi jedynie siłą i sprawczością woli Bożej<sup>1)</sup>.

Zdawałoby się, że wychodząc z takich przesłanek, Malebranche musiał dojść do zaprzeczenia *wszelkiej* sprawczości przyczyn drugich; i w samej rzeczy w wielu miejscach swoich dzieł mówi on wyraźnie, że poza sprawczością Boga wszelka inna sprawczość jest niemożliwa.

Lecz nabożny oratoryanin chciał ocalić wolną wolę. Jakże to zrobić, kiedy czyn wolny jest koniecznie we władzy tego, który go wykonywa?

Malebranche stara się obejść tę przeszkodę i rozróżnia: Czynność woli ludzkiej, mówi on, nie ma sprawczości nazewnątrz, lecz, jako wykonanie działalności immanentnej, należy ona do czynnika wolnego<sup>2)</sup>.

---

1) Tamże. Patrz również: *Éclaircissements sur le traité de la nature et de la grâce*, 1-er éclaircissement.

2) „Twierdziłem zawsze, pisze on, że dusza jest jedyną przyczyną swych czynów, t. j. wolnego kierowania sobą, lub też swych czynów dobrych, lub złych... Utrzymywałem zawsze, że

Oto są charakterystyczne cechy, dowody i granice okazyonalizmu.

Poddajmy go teraz krytyce.

**231. Krytyka okazyonalizmu. Dowód przyczynowości sprawczej rzeczy stworzonych.** *Argument pierwszy, oparty na świadectwie świadomości.* Gdy rozważam w sobie wykonanie swojej działalności, np. utworzenie myśli lub zrodzenie się chęci, nie tylko jestem świadkiem faktu dokonanego, którego przed chwilą nie było, lecz jestem obecny przy *stawaniu* się tego faktu, i świadom jestem, że fakt ten jest i pozostaje w zależności odemnie, aż dopóki nie zostanie zupełnie spełniony (229). Czyż potrzeba więcej dowodów mojej zdolności sprawczej? Jeżeli okazyonalizm jest teorią fałszywą, a wolno przynajmniej to przypuszczać, to czy można na to znaleźć lepszy dowód?

Zapewne, świadomość daje mi bezpośrednio poznać tylko moją działalność *wewnętrzną*; lecz fakt, że jestem przyczyną, chociażby w sposób immanentny, dowodzi najpierw, że działalność sprawcza rzeczy stworzonych nie jest w niezgodzie z doskonałością Stwórcy i nie przekracza zdolności istoty stworzonej.

---

„dusza jest czynna, lecz, że jej czyny nie wytwarzają nic fizycznego“. *Réflexions sur la prémotion physique.* W innym zaś miejscu: „Sądzę, że wola jest *potencją czynną*, że ma prawdziwą możliwość kierowania sobą; lecz jej czynność jest *immanentna*; i jest to czynność, która przez swą własną sprawczość nie zrobić nie może, nawet ręką poruszyć nie jest w stanie“. *Réponse à la 3-a. lettre d'Arnauld.*

Następnie zaś, czy fakt, że pojawienie się pewnych skutków zewnętrznych jest w stałym stosunku z pewnymi czynnościami wewnętrznymi, nie dowodzi, że te ostatnie są przyczynami pierwszych? Chcę poruszyć ręką, i ręka się porusza; chcę, żeby pozostawała w spokoju, i ręka się nie rusza; chce żeby wykonała mocniejszy lub słabszy ruch, i natężenie ruchu stosuje się do rozkazów mojej woli. Czyż nie jest to dowodem indukcyjnym zupełnym sprawczości naszego działania na świat zewnętrzny <sup>1)</sup>.

*Drugi argument, oparty na rozważaniu mądrości Boga.* Metafizyka Malebranche'a jest po większej części deduktywna; wychodzi ona z rozpamiętywania atrybutów boskich i wyprowadza z nich *à priori* konieczną rolę Opatrzności w zarządzaniu swemi dziełami. Otóż zbadajmy i my stworzenie z tego punktu widzenia.

Jaka zadziwiająca różnaitość w przyrodzie! Ile różnych typów, ile własności, ile różnych połączeń i kombinacji między temi własnościami? W jednym organizmie np. ileż tam różnych organów, zastosowanych do specjalnych funkcji! A jaka przytem różnaitość organizmów!

Otóż te bogactwa przyrody mają swą rację bytu tylko w takim razie, jeżeli rzeczy stworzone rzeczywiście *własnymi* swemi siłami współdziałają w ogólnym porządku świata.

Lecz jeżeli rzeczy stworzone, każda z osobna, nie mają żadnego specjalnego udziału sprawczego, to niewątpliwie prościej byłoby dać im wszystkim ustrój

---

<sup>1)</sup> Patrz Logika. N. N. 103 i 106.



jednostajny i identyczne warunki działalności. W takim razie bogactwo natury nie miałoby celu i zamiast dowodzić mądrości, wszechmocy i dobroci Boga, dowodziłoby raczej szalonej rozrzutności.

*Trzeci argument, oparty na logicznych wynikach systemu.* 1-o. Pierwszym wynikiem systemu Malebranche'a jest *pomieszenie porządku przyrodzonego z porządkiem nadprzyrodzonym*. Pomieszenie to tyczy się raczej teologii, niż filozofii. Jeżeli wcielenie się Słowa leżało koniecznie w zamiarach Stwórcy; jeżeli analiza atrybutów boskich w ścisły sposób dowodziła jego urzeczywistnienia, to wcielenie to przestaje być *nadprzyrodzonym* w teologicznym znaczeniu tego wyrazu; teologia bowiem nazywa *nadprzyrodzonym* to, co zupełnie przekracza słuszne wymagania i siły wszelkiego stworzenia.

Wierzymy i chętnie mówimy, że wcielenie się Słowa Bożego jest ostatecznym uzupełnieniem ustanowionego porządku świata, podług tych słów Św. Pawła: „Omnia vestra sunt sive praesentia, sive futura: vos autem Christi, Christus autem Dei“. Lecz porządek, jaki się podobało Bogu ustanowić, nie był dla stworzenia esencyalny. Stwierdzamy dziś jego istnienie, lecz żadne względy naturalne nie pozwalają nam twierdzić, że był on konieczny.

2-o. *Okazyjonalizm prowadzi do idealizmu*, t. j. do niepoznawalności świata zewnętrznego. Malebranche sam to przyznaje; pisze on:

„Bóg mówi do ducha i zmusza go do wierzenia dwojakim sposobem: przez oczywistość i przez wiarę. Zgadzam się, że wiara zmusza nas do uznania, że ciała istnieją; co zaś się tyczy oczywistości, to zdaje mi

się, że nie jest ona całkowita, i że nie jesteśmy zmuszeni w sposób niezwyknięty do uznawania, że po za Bogiem i naszym duchem jeszcze coś istnieje“.

Nie wystarczy, dodaje on, odwoływać się tu do mądrości i dobroci boskiej, jak to Descartes robił.

„Bo w rzeczywistości Bóg nie zmusza nas w sposób niezwyknięty do uznania istnienia ciał. Zgadamy się na nie, lecz jest to czyn wolny, a przeto mogący podlegać błędom; wierzymy w nie, gdyż nasza wolna wola tego chce, a nie dlatego, że z oczywistością je widzimy“.

„Bez wątpienia, wnioskuje on, jedna tylko wiara może nas przekonać, że ciała istnieją rzeczywiście. Nie można ściśle dowieść istnienia żadnej innej istoty, jak tylko tej, która jest konieczna. A jeśli zbliżka się rzeczy przyjrzeć, łatwo się dostrzeże, że niemożliwym jest nawet poznać z zupełną oczywistością, czy Bóg jest, czy nie jest prawdziwie stwórcą świata materialnego i zmysłowego. Taka bowiem oczywistość spotyka się tylko tam, gdzie stosunki są konieczne, a między Bogiem a takim światem niema żadnych stosunków koniecznych. Mógł go bowiem nie stwarzać, a jeżeli go stworzył, to dlatego, że chciał, i to chciał w sposób wolny“ <sup>1)</sup>.

Rzeczywiście dowód istnienia świata zewnętrznego zlewa się z dowodem istnienia przyczyn czynnych, działających na moje ja <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Recherche de la vérité, 6-me éclaircissement.

<sup>2)</sup> Patrz Merciera Kryteryologię ogólną № 134.

3-o. *Okazyjonalizm wystawia na niebezpieczeństwo wolną wolę.* Malebranche nie zaprzecza wyraźnie wolności woli, przeciwnie nawet jej broni. W samej rzeczy, mówi on, że, jeżeli Bóg robi w nas to, co jest czynnością fizyczną, to jednak nie robi On naszego przyzwolenia; do nas to należy wytworzyć w sobie przy pomocy uwagi, tej „naturalnej modlitwy“ duszy, przy pomocy modlitwy, płynącej z wiary, i przy pomocy różnych pośrednich środków, stany, podatne dla działalności wolności.

Bardzo słusznie. Lecz jeżeli jesteśmy twórcami odpowiedzialnymi tych stanów, w takim razie zdawałoby się, że powinniśmy być ich przyczynami sprawczymi.

Jeżeli zaś jesteśmy tylko przyczynami okazyjonalnymi tych stanów, to nie można twierdzić, żeśmy ich autorami odpowiedzialnymi, żeśmy czynnikami prawdziwie wolnymi.

4-o. *Okazyjonalizm wystawia na niebezpieczeństwo odrębność stworzenia i Boga osobistego.* W samej rzeczy, wyciągnijmy konsekwencye z podstawowej zasady Malebranche'a: Bóg nie robi nic niepotrzebnego. Otóż do czego służy istota, która wcale nie działa. Wszak działalność i zdolność do działania są miarą jej bytu. Jeżeli więc Bóg jest jedynym pierwiastkiem działalności w świecie, jest On zarówno jedyną substancją, a wszystko, co po za nim jest, jest tylko przejawem substancji boskiej.

Rzeczywiście historia nas uczy, że kilku autorów doszło do monizmu przez następujące fazy: Nie mogli sobie wytłumaczyć zamiany czynności dwóch substancji i zaprzeczyli jej, oświadczając, że taka zamiana jest niemożliwa; substancja nieczynna nie ma

żadnej racji bytu; odrzucają ją przeto, pogrążając ją w jedynej substancji, bycie ogólnym <sup>1)</sup>).

**232. Krytyka głównych argumentów Malebranche'a.** 1-o. Bez wątpienia w świecie musi się przejawiać doskonałość boska, gdyż: „przyczyny działają podług tego, czem są“. Lecz Bóg nie może nic niemożliwego. Niemożliwym zaś jest, żeby świat stworzony był nieskończony i żeby prawa, które nim rządzą, całkowicie wyrażały doskonałość nieskończoną. Świat jest i może być tylko objawem *analogicznym* atrybutów Boskich. A w objawie tego rodzaju przyczyny stworzone mogą współdziałać, jako przyczyny sprawcze.

2-o. Bóg używa przyczyn drugich, jako narzędzi, nie z konieczności, lecz dzięki swej mądrości i dobroci.

Przyczyna instrumentalna, będąc *esencjalnie* *dodporządkowaną* przyczynie głównej, w niczem nie zmniejsza wszechmocy Istoty najwyższej. Bogu pozostaje zawsze wolność zastosować lub nie przyczynę drugą do jej czynności przyrodzonej. Wobec tego sprzecznością byłoby powiedzieć, że między przyczyną sprawczą stworzoną a jej skutkiem jest *absolutnie* konieczny związek następstwa; związek ten jest tylko *warunkowo* konieczny; gdy przyczyna instrumentalna zostanie wprowadzona w czyn, skutek koniecznie następuje.

---

<sup>1)</sup> Patrz. Paulsen. Einleitung in die Philosophie T. I rez. II, § 6.

3-0. W swym dowodzie indukcyjnym Malebranche miesza działalność cielesną z działalnością immanentną, czyli samorzutną. Ciała nie mogą się same poruszać, są one bezwładne, lecz zostają wprawiane w ruch przez inne ciała i same znowu inne ciała w ruch wprawiają.

Człowiek jest obdarzony duszą niematerialną; nie wynika stąd jednak, żeby wszystkie jego czynności miały początek w *władzach duchowych*, to jest, żeby były wykonywane ze świadomością celu, środków i wzajemnego stosunku między celem a środkami. Pierwszym pierwiastkiem funkcji organizmu ludzkiego jest przyczyna obdarzona inteligencją, jednak funkcje te nie spełniają się z inteligencją.

Wreszcie Malebranche miesza *fakt* działalności w chwili wykonania, fakt, który świadomość ujmuje, z *esencją procesu przyczynowego*, o zrozumienie którego stara się metafizyka.

Zanalizowaliśmy ruch, zbadaliśmy sprawczość i dowiedliśmy istnienia przyczyn sprawczych. W zakończeniu tego rozdziału przedstawmy zasadę, która sprawczością rządzi.

**233. Zasada przyczynowości.** Zasada przyczynowości często bywa wyrażana, jak następuje: *Nie ma skutku bez przyczyny*. Zdanie to jest tautologią <sup>1)</sup>.

Lepsza już jest formuła, zaproponowana przez Kanta: *To, co przychodzi do istnienia, wymaga przyczyny, choć i ona nie jest bez zarzutu* <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Kryteryologia ogólna № 111.

<sup>2)</sup> Tamże.

Ludzie nauki przypisują często zasadzie przyczynowości znaczenie ogólnego prawa fizycznego: *Żadne zjawisko cielesne, mechaniczne, fizyczne, lub chemiczne, nie zachodzi inaczej, jak pod wpływem cielesnej przyczyny sprawczej*: Istota żyjąca nie przyjdzie do życia, nie będąc zrodzona przez inną istotę, która przed nią żyła; połączenie, zwane kwasem solnym, jest niemożliwe bez obecności wodoru, chloru i jakiejś przyczyny sprawczej, zdolnej je połączyć.

Tak zrozumiana, zasada może być zastosowana tylko do świata fizycznego, gdyż *pierwsze* czynniki cielesne mają swe pochodzenie nie od przyczyny sprawczej *cielesnej*, lecz od czynności twórczej Boga.

W znaczeniu *metafizycznym* zasada przyczynowości ma za przedmiot nie zmianę, spowodowaną przez przyczyny drugie, lecz *istnienie* istot, które nie są konieczne. Istota istniejąca, dla której jej istnienie nie jest esencyalne, istnieje dzięki jakiejś czynności, która ją poprzedziła. W tem znaczeniu zasada ta jest analityczną <sup>1)</sup>.

### § 3.

#### **Przyczyna celowa.**

**234. Ogólny wstęp do zagadnienia o przyczynach celowych.** Gdy jakiś ruch się odbywa w natu-

---

<sup>1)</sup> Tamże.

rze, czy będzie on zmianą przypadkową, czy też przeistoczeniem substancyjalnem, zawsze jakiś przedmiot (przyczyna materyalna) nabiera, lub traci jakąś doskonałość (przyczynę formalną) pod wpływem jakiejś przyczyny sprawczej.

Doszliśmy dotąd do powyższego wniosku. Nie przeczą mu zresztą filozofowie mechanicyści, z którymi rozpoczynamy dyskusję.

Lecz czy te trzy wyżej wymienione przyczyny, konieczne do wytworzenia ruchu, są wystarczające? Zwolennicy mechanicyzmu mówią, że tak, zwolennicy zaś celowości mówią, że nie.

Ci ostatni twierdzą że ogólny rozwój natury oprócz materyi, w której zmiany zachodzą, oprócz form, które następują jedna za drugą, i wreszcie oprócz przyczyn sprawczych, które zamianę tych form wykonywają, domaga się jeszcze przyczyn celowych.

**235 Zagadnienie przyczyn celowych Teza celowości.** Zagadnienie to wyrażone zostało w następującej formie: Ptak ma skrzydła i fruwa. Czy fruwa on dlatego, że ma skrzydła, czy też ma skrzydła na to, ażeby fruwać?

W pierwszym wypadku skrzydła są przyczynami sprawczymi, a lot jest rezultatem ich działalności.

W drugim zaś skrzydła są środkiem, lot zaś jest celem.

Takie sformułowanie zagadnienia jest nieszczęśliwe; każe ono bowiem przypuszczać, że przyczyny celowe i przyczyny sprawcze wyłączają się nawzajem i że trzeba między nimi wybierać. Otóż zwolenn-

nicy przyczyn celowych zgadzają się z mechanistami, że ewolucya w przyrodzie jest skutkiem przyczyn czynnych; lecz sądzą oni, że na to, aby te ostatnie skierować do wykonania swego dzieła, potrzebne są jeszcze przyczyny celowe.

Pytanie, jak daleko rozciąga się wpływ przyczyn celowych, ma już drugorzędne znaczenie. Istota zagadnienia tyczy się *istnienia przyczyn celowych*.

Teza ta da się wyrazić w ten sposób: *W świecie jest celowość. Celowość* oznacza tu bezpośredni skutek przyczyny celowej.

Zresztą żaden finalista nie ma zamiaru ściśle orzekać w każdym poszczególnym wypadku, *jaka* przyczyna celowa wchodzi w grę, *jaki* jest jej wpływ i *dokąd* rozciąga się jej celowość.

Lecz i mechanista, gdy twierdzi, że są na świecie prawa, nie chce przez to powiedzieć, że zna je wszystkie i każde z osobna. Również i biolog, choć rozróżnia wogóle materję martwą od materji żyjącej, nie zawsze jest jednak w stanie odróżnić w każdym poszczególnym wypadku jednej od drugiej. Tak samo więc i finalista, uznając celowość w świecie, nie podejmuje się jeszcze przez to rozplątać wszystkich jej poszczególnych wpływów.

Lecz na punkcie *charakteru* celowości, spotykanej we wszechświecie, nie wszyscy finaliści są jednego zdania.

**236. Dwa poglądy finalistyczne.** Jedni, jak Descartes, Leibniz, eklektycy francuscy, twierdzą, że celowość jest *zewnątrzna*; inni, jak Arystoteles i Św. Tomasz, twierdzą, że jest ona *wewnętrzna, immanentna*.



Powierzchnowy nawet rzut oka daje nam spostrzedz w świecie rozliczne stosunki, których użyteczności zaprzeczyć nie można; naturalnie więc nasuwa się myśl, że są one umyślne.

Połączenie siły stycznej z siłą przyciągania, które utrzymuje ciała niebieskie w ruchu; mieszanina pierwiastków gazowych, składających naszą atmosferę, których stosunek sprawia, że we wszystkich klimatach życie organizmów jest możliwe; stosunek odległości i położenia naszej ziemi względem ciepła słonecznego, który zapewnia zachowanie i rozwój organizmów; połączenia pierwiastków, które składają ciała chemiczne i oddają je do rozporządzenia istotom żyjącym; wspaniała hierarchia gatunków w łonie jednego państwa; nieskończona ilość instynktów, których skutkiem jest zawsze zachowanie i dobrobyt osobnika lub gatunku; wzajemna zależność świata roślinnego i zwierzęcego; wreszcie te niższe stopnie przyrody, z których przemysł ludzki tak genialnie umie korzyść wyciągnąć: wszystkie te rzeczy są *użyteczne*; są one tak urządzone, jakby być musiały, gdyby były wybrane, jako środki do urzeczywistnienia pewnych określonych celów.

W samej rzeczy finaliści sądzą, że rozmaite grupy istot istnieją jedne dla drugich, i stąd wnioskują, że Twóca przyrody ustanowił między niemi stosunki celowe.

Zresztą wszystkie istoty, dodają oni, objawiają w swym zespole harmonię, zamierzoną przez ich wspólnego Stwórcę.

Te stosunki celowe, które istnieją między rozmaitemi istotami stworzonymi; te, które istnieją, lub

o których przypuszczamy, że istnieją między częściami wszechświata i jego całością—wszystkie one są *nazewnątrz* istot, które je urzeczywistniają.

Lecz teoria celowości zewnętrznej nie rozstrzyga wcale lub też rozstrzyga negatywnie, podobnie do mechanistów, zagadnienie bardziej podstawowe, mianowicie: w jaki sposób Twórca przyrody urzeczywistnił swe cele zewnętrzne? Czy tylko przy pomocy przyczyn sprawczych? Czy zadowolilo go udzielenie tym przyczynom pierwszego popchnięcia, a potem zostawił je na los tych wszystkich możliwych spotkań, jakie, zważywszy ich liczbę i ich wzajemne położenie, między nimi zajść mogły? Lub też może złożył on w łonie samych istot przyrody wewnętrzny pierwiastek celowości?

Podług Arystotelesa i Św. Tomasza ta druga alternatywa jest prawdziwa: Każda substancja posiada wewnętrzny pierwiastek celowości, dzięki któremu urzeczywistnia ona cel sobie właściwy i używa do tego celu sił, które z siebie czerpie.

Otóż, podczas gdy istoty skuteczniają, każda z osobna, swój własny cel, ich wzajemne czynności zastosowują się do celów *zewnętrznych* i stwarzają ogólną harmonię, do której zdawały się nie dążyć i do której w rzeczy samej dążyły tylko pośrednio.

W tym teleologicznym poglądzie harmonia zespołu jest *wynikiem* specjalnego wewnętrznego układu elementów. W stosunku do *wewnętrznych dążeń* substancji indywidualnych *celowość zewnętrzna zajmuje drugie miejsce* <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Arystoteles Metaf. V, 17.

Słowem, *mechanicyzm* przeczy istnieniu przyczyn celowych, *filozofia* zaś *teleologiczna* je uznaje; między finalistami jedni widzą w przyrodzie celowość jedynie *zewnątrzną*, my zaś twierdzimy, że jest ona przede wszystkim *wewnętrzna*, immanentna; *zewnątrzne* stosunki celowe, objawiające się między różnymi częściami ogólnego porządku świata, są wynikiem tej wewnętrznej i bardziej podstawowej celowości elementów.

*Mechanicyzm* przedstawiają pozytywiści i materialyści wszystkich wieków; teorii celowości *zewnątrznej* bronią filozofowie spirytualiści szkoły Descartesa i Leibniza; Arystoteles zaś i Św. Tomasz stoją przy celowości *immanentnej*.

Nim przejdziemy do dowiedzenia słuszności tego ostatniego poglądu na przyrodę, zbadamy dokładniej pojęcia, jakie doń wchodzą.

**237. Pojęcie przyczyny celowej. Celowość świadoma, celowość fizyczna.** Weźmy młodzieńca, który po ukończeniu gimnazjum szuka zawodu; różne drogi stoją przed nim otworem, i oto po namyśle postanawia on poświęcić się medycynie.

Prawodawca ustanowił program nauk, przygotowujących do zawodu lekarskiego, gdyż w samej rzeczy zawód ten wymaga znajomości środków leczenia; ażeby złemu zaradzić, trzeba je poznać; ażeby znać patologię, t. j. naukę o zboczeniach funkcji organizmu zdrowego, trzeba znać fizjologię normalną, a co za tem idzie, i anatomię. Oprócz tego nauka o funkcjach właściwych organizmowi ludzkiemu opiera się na nauce bardziej ogólnej o istotach orga-

nicznych; ta zaś znowu wymaga wiadomości bardziej ogólnych z dziedziny chemii i fizyki.

Toteż młodzieniec, który chce móżdż praktykować, jako lekarz, będzie musiał przejść po kolei fizykę, chemię, biologię ogólną, anatomię i fizjologię ciała ludzkiego i patologię. A dlaczego?

Dlaczego prawodawca ustanowił takie długie studyum, i dlaczego kandydaci na lekarzy je odbyć muszą? Dlaczego te właśnie nauki, a nie inne przejść mają? Dlaczego w tym właśnie porządku?

Oto dlatego, że sztuka leczenia wymaga właśnie takiego porządku. Sztuka leczenia jest *celem*, studyum zaś medyczne jest *środkiem*, który doń prowadzi.

Władza, która czuwa nad dobrem społeczeństwa, chce osiągnąć cel; ponieważ zaś go chce, podaje kandydatom do stanu lekarskiego środki, których osiągnięcie tego celu wymaga.

Student, który w zawodzie lekarskim widzi dla siebie korzyść, zgadza się na program studyów, który władza mu przepisała, i stara się go wykonać.

*Cel jest dobrem, którego chcemy i które dlatego, że go chcemy, decyduje naszą wolę do chcenia czynu, lub szeregu czynów, będących, jak sądzimy, koniecznymi lub pożytecznymi do osiągnięcia celu zamierzonego.*

Arystoteles mówi, że celem jest to, *dla czego* coś się robi, *ce pour quoi on ôb ένεκα, id cuius gratia aliquid fit.*

Cel jest *przyczyną*; nietylko bowiem bez chcenia celu, dane określone czynności nie zostałyby wykonane (to stałoby się nawet wtedy, gdyby cel był tylko warunkiem koniecznym, *conditio sine qua non*),

lecz bez tego celu brakłoby tego *pozytywnego wpływu*, jaki on wywiera na pojawienie się pewnych czynności, na ich przymioty i na porządek, w jakim po sobie następują.

Tak więc cel jest przyczyną, *przyczyną celową*.

Przyczyna celowa, której wpływ dotąd rozważaliśmy, jest wszystkim dobrze znana; celowość, której ona jest przyczyną, kierowana jest sądem; jest ona „*świadoma*“, po łacinie „*elicita*“.

Otóż zachodzi pytanie, czy znajdziemy tę samą przyczynowość przyczyny celowej u innych ludzi, u zwierząt, lub w świecie fizycznym.

Tak; widzimy, że czynności podobnych do nas istot zachodzą w pewnym określonym porządku i dochodzą do tego samego rezultatu końcowego. Ostateczny rezultat był zamierzony, mówimy, i żeby go otrzymać, trzeba było chcieć wykonać — te czynności, które go sprowadziły. Tego kryterium używamy, żeby odróżnić człowieka zdrowego na rozumie, od idioty lub waryata. Człowiek, którego czynności skierowane są do celów rozsądnych, jest zdrowym na umyśle; człowiek zaś, którego czynności są nieproporcjonalne do rezultatów, lub nie prowadzą do celów, które uważamy za rozsądne, jest podług nas waryatem.

Spójrzcie na tego psa w chwili, gdy wystawia zwierzyne. Zając wyskakuje z pod krzaka, pies rzuca się na niego, łapie go i przynosi swemu panu. Czy wszystkie ruchy tego zwierzęcia nie są tak ustosunkowane, jakby być musiały, gdyby ono chciało upatrzeć i schwytać swą zdobycz? Tu więc znowu bez żadnego wątpienia pewien cel, *poznany i chciany*, jest

przyczyną wykonania i wzajemnego zastosowania się ruchów zwierzęcia.

A w świecie fizycznym tam, gdzie już niema ani rozumnego chcenia, ani pożądania świadomego, czyż nie widzimy często, jak liczne, rozmaite i wciąż powtarzające się czynności dochodzą do rezultatów *stale pożytecznych* dla tego, który te czynności wykonywa? Czyż nie widzimy, jak rozmaite grupy istot *regularnie i stale* oddają sobie wzajemne usługi?

A dlaczego te same fakta miałyby raz wymagać przyczynowego wpływu celu, innym zaś razem nie?

Logika każe, żebyśmy tym samym faktom tę samą przypisali przyczynę.

Stąd zaś możemy wyciągnąć ten wniosek, będący tymczasowem streszczeniem teleologii Arystotelesa <sup>1)</sup>:

Skoro rozmaite siły, świadome lub ślepe, składają się regularnie i stale na wytworzenie tego samego skutku pożytecznego, trzeba dla wytłumaczenia ich zbiegu, wpływu przyczyny celowej.

Na przedmiot, obdarzony zmysłem wewnętrznym lub świadomością, jest to wpływ celu poznanego i chcianego — mamy tu więc celowość *świadomą i umyślną*; w świecie fizycznym nie jest ona ani poznana, ani chciana — jest celowością *fizyczną*; w każdym jednak wypadku celowość *przyczynny celowej* jest skutkiem *przyczynny*, która jako taka, jest zasadniczo identyczna.

---

<sup>1)</sup> Dalej w rozdziale IV damy obszerny dowód istnienia przyczyn celowych w przyrodzie.

**238. Przyczynowość przyczyny celowej.** Jaka jest natura przyczynowości przyczyny celowej?

Przyczyna celowa jest jakimś dobrem, którego powab pobudza wolę lub porusza skłonność naturalną i doprowadza je do wykonania szeregu czynności, koniecznych lub pożytecznych do otrzymania tego dobra.

Nie trzeba sobie wyobrażać tego powabu, jako jakiegoś *skutku*, którego *przyczyną sprawczą* w porządku fizycznym byłoby dobro; gdyż dobro w chwili, gdy je rozważamy, jako cel, nie jest jeszcze urzeczywistnione w naturze i nie może przeto fizycznie działać na tego, który go pożąda.

Może więc *idea* dobra, które ma być urzeczywistnione, wpływa na wolę? Nie. Znajomość dobra, które ma być osiągnięte, jest *warunkiem*, bez którego osobnik świadomy nie podlegałby powabowi tego dobra; jednak powab ten jest własnością samego dobra.

Przyczynowość dobra *poznanego*, czyli to, dzięki czemu staje się ono *celem*, jest to ta *skłonność bierna*, której podlega wola, gdy sąd rozumu, który tę skłonność uprzedził, przedstawia jej jakiś przedmiot, jako dobry dla niej; skłonność ta przechodzi później w pożądanie czynne, czyli w *zamiar* (*intentio*); w wypadkach wolnej woli zamiar sprowadza *wyбір* środków, koniecznych lub pożytecznych do osiągnięcia celu, i wreszcie *nakazuje* czynności, któremi te środki wybrane w czyn wprowadza.

Ślicznie mówi Św. Tomasz: „Sicut influere causae efficientis est agere, influere causae finalis est appeti et desiderari“<sup>1)</sup>).

Tak więc celowość, jako bezpośredni skutek przyczyny celowej, z punktu widzenia tej przyczyny jest *powabem*; z punktu zaś widzenia woli, która temu powabowi podlega, jest ona *bierną skłonnością*.

Ta skłonność popycha władzę pożądania do chcenia danego dobra, które jej zostaje przedstawione, do pożądania i wyczekiwania go, póki jest nieobecne, i wreszcie do cieszenia się niem, gdy stanie się obecnem. W tej postaci skłonność woli staje się czynną, staje się *dążeniem* do dobra, które ją pociąga, czyli staje się *zamiarem* (intentio, intendere).

Zamiar osiągnięcia celu pociąga za sobą konsekwentnie pożądanie środków, zastosowanych do tego celu; a to pożądanie wreszcie jest przyczyną, stanowiącą o wykonaniu czynności, które mają urzeczywistnić pierwotnie poznany i zamierzony cel.

Lecz, powtarzamy raz jeszcze, pożądanie to nie jest przyczyną sprawczą przechodnią, a działalność władz, podległych woli, nie jest skutkiem tej przyczyny; chęć osiągnięcia celu jest *immanentna*; *bez żadnego pośrednictwa*, lecz sama z siebie wprowadza ona podległe jej władze w czyn.

Widać stąd, jak słuszne jest i jak głęboko sięga powiedzenie Św. Tomasza: „Influere causae finalis est appeti et desiderari“.

---

<sup>1)</sup> De veritate Qu. 22, art. 2.



Gdy teraz z dziedziny świadomości zejdziemy do dziedziny ślepej przyrody, co stanie się z celowością?

Nie zmienia ona natury, pozostaje zawsze pewną skłonnością bierną, zamiarem, rozkazem, lecz inne są warunki wykonania, w jakich się ona zjawia.

Skłonność *woli* rodzi się w osobniku; wywołuje ją spostrzeżenie lub wyobrażenie jakiegoś celu. Przeważnie dążenie *naturalne* jest od początku w osobniku; zjawia się ono wraz z samą istotą i zlewa się z tem, co nazywamy naturą istoty.

Skłonność woli jest przyczyną formalną przypadkową; skłonność naturalna jest identyczna z formą substancjalną typu gatunkowego.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Res naturalis per *formam*, qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur; quale est enim unumquodque, talia operatur et in sibi convenientia tendit“. Cont. Gent. IV, 19. „Omnia suo modo per appetitum inclinatur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis“ I-a Qu. 59 art. 1.

„Quaedam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione: non quidem sic, quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare... Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus *sensitivus*. Quaedam vero inclinatur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem... ipsum universale bonum; et haec inclinatio dicitur voluntas“. Tamże.

„Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur ad hoc, quod generet sibi simile. Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur, quam in his, quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale unius-

W języku współczesnym wyraz *zamiar*, *l'intention* zawiera w sobie znaczenie świadomości w kierowaniu działalnością; lecz dawni scholastycy używali go w znaczeniu zarazem szerszem i bardziej metafizycznym; naturalne dążności istot niższego rzędu nazywali oni bez wahania *intentio naturae* lub *appetitus naturalis*.

To, co dotąd powiedziano, pomoże nam teraz do zrozumienia znaczenia natury i prawa naturalnego, już to z punktu widzenia mechanicyzmu, już to z punktu widzenia teleologicznego.

**239. Natura.** Dla mechanistów naturą jest czynnik obdarzony siłami. Działalność tych sił zależy od pewnych warunków, lecz gdy te warunki są wypełnione, czynność musi fatalnie nastąpić.

Naumyślnie mówimy *fatalnie*; gdyby bowiem mechanicyzm miał słuszość, nie byłoby czynności koniecznej, która nie byłaby fatalną; nie miałyby też sensu odróżniać naturalną czynność konieczną od czynności, którą zdrowy rozsądek przypisuje *przypadkowi*.

cuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur“ I-a. Qu. 80, art. 1.

„Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam“ Tamże.

Podług Arystotelesa i Św. Tomasza wyraz „natura“ może być użyty w dwóch odrębnych znaczeniach:

W *szerszem* znaczeniu oznacza on wogóle substancję, esencję, treściowość (quidditas), słowem, przedmiot naszych określeń.

Mówiąc jednak *ściślej*, w terminach substancja, esencja zwracamy uwagę szczególnie na *subsystencję*, w terminie zaś natura na *działalność*.

Natura jest więc *esencją*, rozważaną jako *pierwszy wewnętrzny pierwiastek* działalności.

Różni się ona od *zdolności i władz*, które są *pochođnymi pierwiastkami działalności* i nie należą do substancjalnych podstaw bytu.

Różni się ona również od *przyczyny sprawczej*, gdyż ta ostatnia jest *nazewnątrż* przedmiotu, na który działa.

Różni się ona wreszcie od *przyczyny wzorowej*, podług której inteligencja wykonywa pewne dzieło; przyczyna wzorowa bowiem jest *nazewnątrż* dzieła, dla którego służy za wzór, gdy tymczasem natura jest *wewnętrznym pierwiastkiem* działalności.

Wyraz *natura* może być przypisany każdej istocie, najczęściej jednak przypisujemy go istotom *materjalnym*.

Tak więc, *ściśłe* biorąc, natura oznacza pierwszy wewnętrzny pierwiastek zmysłowych przejawów działalności: Arystoteles określa ją jako wewnętrzny i pierwotny pierwiastek ruchu. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Natura est principium quoddam et causa, cur id moveatur et quiescat, in quo inest primum per se et non secundum accidens. Arystoteles Physicorum ks. II roz. 1.

Dodajmy, że wyraz natura nabiera czasami znaczenia zbiorowego i oznacza wtedy zespół istot, zaludniających naszą ziemię lub wszechświat.

**240. Prawa natury.** *Prawem* w pierwotnem znaczeniu jest obowiązujące rozporządzenie, pochodzące z woli przełożonego i mające na celu ustanowienie i utrzymanie porządku.

Poza tem *prawo* oznacza jednostajny i stały sposób, w jaki czynniki działają, wprowadzając w czyn i zachowując dany porządek.

Mechanicyzm nazywa prawem regularne i stałe powtarzanie się zjawisk, będące fatalnem następstwem materialnych poprzedników. Określenie przyczyn sprawczych porządku, ich warunków sprawczości i ich stosunków tłumaczy dostatecznie ten porządek; kwestya ta innych zagadnień nie porusza.

Weźmy przykład: pod wpływem ciśnienia atmosferycznego słup rtęci podnosi się w barometrze i dochodzi do wysokości siedmuset sześćdziesięciu milimetrów. Jeden fakt, przypuszczalnie znany,—ciśnienie atmosferyczne—wiąże się z drugim faktem, z podnoszeniem się słupa rtęci w rurce barometru; prawo wyraża związek między temi dwoma rodzajami zjawisk.

Wodór i tlen łączą się na wagę w stosunku 2 do 16, na objętość zaś 2 do 1.

Znaczy to, że, jeżeli mieszać wodór z tlenem w danym stosunku (2 objętości H na jedną objętość O, lub 2 gramy H na 16 gramów O) i w pewnych określonych warunkach, to pod wpływem iskry elektrycznej zawsze i wszędzie musi się utworzyć woda.

Każda istota żyjąca jest komórką, lub ma swe pochodzenie od komórki.

Znaczy to: postawcie komórkę w pewnych warunkach, koniecznych do tego, żeby mogła się podzielić lub rozrodzić, a podzieli się ona lub rozrodzi, i fatalnie powstanie z niej typ zorganizowany.

W oczach mechanisty wszystkie zjawiska przyrody podlegają identycznej konieczności ogólnej. Urodzenie się więc potworu jest równie i w tym samym sensie naturalne, jak i urodzenie się przedstawiciela gatunku. Pierwsze jest rzadsze, drugie jest bardziej zwykłe, lecz w głębi rzeczy niczem się od siebie nie różnią. Będąc nieobcyi z wypadkami teratologii, składowy ich pochodzenie na przypadek; jednak wyraz ten służy tu tylko do pokrycia naszej nieświadomości; w rzeczywistości bowiem skutki przypadku pochodzą od nieznanych praw naturalnych, których działalność wydaje nam się niezwykła, gdyż jest rzadka i przerywana.

Całe to tłumaczenie mechanistów jest zupełnie słuszne, tylko nie *zupełne*; teoria celowości daje mu jego konieczne uzupełnienie. Zapewne, że trzeba ściśle określić, *jakie* ciała w naturze działają jedno na drugie, *w jakich warunkach* działają i *jaki* jest właściwy rezultat ich działania; wiadomości te nie tylko są konieczne, a nawet jedyne, mające znaczenie, z punktu widzenia praktycznego czyli użytecznego, lecz także z punktu widzenia spekulatywnego są one ściśle naukowe. *Determinizm naukowy* jest ogólnym wyrazem tego sposobu pojmowania praw natury.

Pojawienie się zjawiska materialnego zależy od pewnych materialnych poprzedników; obecność ich

jest uważana jako konieczna i wystarczająca racya zjawiska.

Blżej określić poprzedniki, z którymi związane jest pojawienie się zjawiska materialnego mechanicznego, fizycznego, chemicznego lub fizyologicznego, oto jest zadanie nauki, jedyne jej zadanie.

Claude Bernard, jak wiadomo, bardzo na to należał, i udało mu się bardzo udanie określić granice roli uczonego, a w szczególności oznaczyć cel i charakter doświadczenia fizyologicznego.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Determinizmem zjawiska, pisze on, nazywamy poprostu ostatnią lub najbliższą przyczynę tj. okoliczność, która decyduje o pojawieniu się zjawiska i stanowi warunek, lub jeden z warunków jego istnienia...

Gdy przy pomocy analizy doświadczalnej znaleźliśmy przyczynę bliższą danego zjawiska, lub jego zasadniczy warunek, osiągnęliśmy przez to cel naukowy i przekroczyć go nigdy nie będziemy mogli.

Gdy wiemy, że woda wraz ze wszystkimi swemi własnościami jest rezultatem połączenia tlenu z wodorem w pewnym stałym stosunku, i gdy znamy warunki, w jakich to połączenie następuje, wtedy wiemy wszystko, co o tym przedmiocie naukowo wiedzieć możemy; odpowiada to tylko na pytanie jak, nie zaś na pytanie dlaczego. Wiemy, jak woda się robi: lecz dlaczego połączenie jednej objętości tlenu i dwóch objętości wodoru daje nam wodę, o tem nic nie wiemy, tego wiedzieć nie możemy, nie powinniśmy się nawet o to pytać.

W medycynie, również jak i w chemii, zapytanie *dlaczego* jest nienaukowe; może ono nas zapędzić do zagadnień, które są nierozwiązalne i bez zastosowań. Zapewne Molière chciał wydrwić te antynaukowe dążności medycyny i ten brak zrozumienia granic naszego poznania, gdy przez usta kandydata medycyny, na zapytanie, dlaczego opium usypia, odpowiada: „Quia est in eo virtus dormitiva, cuius est natura sensus assopire.“ Odpowiedź ta wydaje się śmieszna lub głupia; jest to jednak jedyna odpowiedź, jaką można dać na podobne zapytanie.“ Claude Bernard, *La science expérimentale* str. 55—57.

Zgadza się w zupełności z wielkim fizyologiem francuskim, pod warunkiem jednak, że przez wyraz nauka będziemy rozumieli naukę *pozytywną* i że nie będziemy odmawiali praw do istnienia nauce wyższej, zupełnie spekulatywnej, tj. metafizyce.

Postęp nauk i postęp metafizyki mogą tylko wygrać na takim rozgraniczeniu właściwych dziedzin uczonego i metafizyka.

Niech specjalista docieka, *jak* zjawiska przyrody zachodzą, tj. niech wyszukuje „ich najbliższe przyczyny, lub ich warunki istnienia“; on, jako specjalista nie potrzebuje się zajmować „esencją rzeczy, lub szukać odpowiedzi na zapytanie *dłaczego*.“ „Nauka doświadczalna jest esencjonalnie pozytywistyczna,“ powiedział sławny Pasteur w swoim przemówieniu w dzień przyjęcia do Akademii francuskiej, „a to w tym sensie że w swych pojęciach nie bierze ona w rachubę esencji rzeczy, początku świata i jego przeznaczenia. Dla niej jest to niepotrzebne“.

Lecz wyniki, do jakich dochodzi specjalista, chociażby były pewne, nie są jednak ostatniem słowem wiedzy.

Niespokojna myśl stawia dalej choćby tylko pytanie *jak*, lecz w bardziej ogólnem znaczeniu: *Jakże* to się dzieje, że te a te zjawiska powtarzają się bez wyjątku w tych lub tych warunkach?

Czy jest niemożliwem, żeby się te zjawiska w tych warunkach nie pojawiały, lub czy mogłyby się w tych warunkach pojawiać inne zjawiska?

Każda istota organiczna pochodzi z komórki, z pewnej komórki. Lecz czy te pewne komórki muszą istnieć? czy wogóle muszą istnieć komórki?

A skoro już są, to czy trzeba, żeby dzieląc się i rozwijając dawały początek typom dobrze zorganizowanym? Dlaczego potworki nie są równie liczne, a nawet liczniejsze, znacznie liczniejsze, niż typy normalne?

Te pytania wymagają odpowiedzi. Otóż filozofia teleologiczna bierze za zadanie na te pytania odpowiedzieć.

Warunki sprawczości tłumaczą dostatecznie rozpoczęcie działalności przez siły przyrody materialnej; gdy więc te warunki są dane, siły w sposób nieunikniony wydają pewne skutki: siły mechaniczne wykonują pewne poruszenia, siły fizyczne pewne zjawiska ciepła, światła i t. d., siły chemiczne wreszcie pewne reakcje.

Lecz jeżeli przypuścimy, że te siły są obojętne na to, jaki będzie rezultat ich działalności, to czem wytłumaczyć, że skutki ich działalności są najczęściej pożyteczne? W każdej chwili, w każdym miejscu w przestrzeni, działalność tych sił krzyżuje się w najrozmaitszy sposób; skąd więc pochodzi, że pomimo tak rozmaitych okoliczności, pojawiają się i wciąż powtarzają te same typy równie dobre i równie piękne? To szczęśliwe specjalizowanie się ról, jakie ogólne siły przyrody odgrywają, to regularne powtarzanie i utrzymywanie się tych samych skutków musi mieć jakąś rację wystarczającą.

Otóż przyczyny celowe dostarczają nam jej.

One, i tylko one tłumaczą nam ten zbieg harmonijny przyczyn sprawczych i tę stałość, z jaką te ostatnie działają, wytwarzając dzieła przyrodzone.

Przyczyny celowe nie zastępują przyczyn sprawczych, nie dodają im żadnej zdolności do działania.



*Mechanicyzm* ma rację, gdy mówi, że skutek całą swą rzeczywistość zawdzięcza siłom czynnym; *Determinizm* ma rację, gdy mówi, że warunki, w jakich pewna siła działa, będąc dane, są *decydującą racją jej działania*.

Lecz harmonijne i ciągle zmierzanie licznych sił danego przedmiotu do tego samego końca, wymaga jakiejś zasadniczej skłonności do tego końcowego rezultatu w samej naturze przedmiotu; ta skłonność, będąca immanentnym pierwiastkiem celowości, jest rezultatem przyczyny celowej.

Tak np. w istocie żyjącej każda część anatomiczna ma *swą własną* czynność, lecz wszystkie czynności istnieją dla całości i są całości podporządkowane. Gruczoł wydziela sok, tkanka mięśniowa kurczy się, każda komórka zabiera z płynu odżywczego pokarm, odpowiadający jej przeznaczeniu i jej potrzebom; lecz wydzielanie z gruczołów, kurczenie się włókien w mięśniach są ograniczone potrzebami organizmu; żywienie się komórek uregulowane jest ilościowo i jakościowo przez potrzeby, to znaczy, przez naturę rośliny lub zwierzęcia.

*Skłonność naturalna* danej istoty jest pierwiastkiem, określającym specjalny sposób, w jaki jej siły czyli władze działają.

**241. Dodatek. Trzy znaczenia prawa naturalnego.** Porządek, rozważany w całości, silniej działa na wyobraźnię, niż porządek części. Łatwo więc sobie wytłumaczyć, że ludzkość odrazu wpadła na myśl, iż porządek wszechświata jest dziełem wszechmocnego Władcy, który wołę swoją narzuca elementom. To też skłaniamy się do zdania Suareza, że prawo przed-

stawia się pierwotnie świadomości naszej w formie rozkazu.

Różne pojęcia naukowe o prawie tworzą się później i wskutek tego mają znaczenie przenośne.

Z punktu widzenia syntetycznego możemy różnić trzy sposoby pojmowania prawa, w następującym porządku:

1-o *Prawo* w swem najbardziej podstawowym znaczeniu, oznacza *naturalną skłonność* pewnej istoty do celu, który jej jest właściwy, i do czynności, które są konieczne, żeby ten cel w czyn wprowadzić. W tym sensie mówi się: prawem wodoru i tlenu jest łączyć się pod wpływem iskry elektrycznej w stałym stosunku objętościowym, jak 2 do 1 i wagowym, jak 2 do 16. Prawem istoty żyjącej jest rodzić istoty, podobne do niej.

W myśl tego pojęcia prawa św. Tomasz pisze: Wszystkie istoty tego świata mają udział w *prawie* wiecznym, a to w tym sensie, że mają pewną skłonność do szukania właściwego sobie celu i czynności, które do urzeczywistnienia tego celu są konieczne. To, co w porządku moralnym nazywamy *prawem naturalnem*, jest poszczególnym wypadkiem tej skłonności, wypływającej z samej natury istot i znajdującej się u wszystkich istot: „*Omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.. Unde et in creatura rationali, participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.*”<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Summ. theol., I-a II-ae Qu. 91 art. 2.

2-o Skłonność naturalna sprawia nasamprzód, że siły, wypływające z substancji danej istoty, zbiegają się w kierunku jej celu naturalnego. To zestrzeżenie sił do jednego i zawsze tego samego celu sprawia, że dany przedmiot działa w sposób jednostajny i stały. Otóż ten jednostajny i stały sposób działania istot w przyrodzie nosi też nazwę *prawa*, choć w znaczeniu bardziej powierzchownem.

3-o Lecz działalność sił naturalnych zależy też od różnych *warunków zewnętrznych*. *Stosunek* sił, znajdujących się w samym przedmiocie, do zewnętrznych warunków ich działalności musi też być wzięty w rachubę, gdy chodzi o wypowiedzenie prawa.

Stosunek ten jest nawet jedyną częścią składową prawa, która zwykle potrzebuje być wyraźnie wypowiedzianą, gdyż skłonność naturalna każdej istoty i zbieganie się do jednego celu jej sił wewnętrznych są z samą istotą nierozdzielne.

Stąd trzecie znaczenie prawa, najmniej filozoficzne, lecz najbardziej używane: prawo jest wyrazem stosunku między czynnością a jej zewnętrznymi warunkami.

Takie jest np. prawo przyciągania, mianowicie, że ciała przyciągają się nawzajem w stosunku prostym do ich mas i w stosunku odwrotnym do kwadratu ich odległości. Tego rodzaju są również prawa chemiczne, twierdzące, że takie a takie ciała w takich a takich warunkach ciśnienia i temperatury działają na siebie i łączą się z sobą.

**242. Konieczność praw naturalnych.** Te trzy znaczenia prawa, któreśmy dopiero co wyliczyli, mają jeden wspólny pierwiastek, którym jest *konieczność*.

Skłonność natury jest konieczna u istot, czyli raczej wywołuje w nich konieczne czynności; sposób działalności, przez nią określony, jest konieczny; stosunek między czynnością a jej warunkami jest konieczny.<sup>1)</sup>

Jakże mamy rozumieć tę konieczność? Czy jest ona absolutna, czy też tylko względna?

Skłonność natury jest konieczna w *absolutnem* znaczeniu tego wyrazu; istoty bowiem, skoro tylko istnieją, mają w sobie skłonność do celu, który im jest właściwy.<sup>2)</sup>

Zdążanie wszystkich sił, wpływających z natury istoty, do jednego celu ma też ten charakter konieczności *absolutnej*. Ten pierwszy skutek skłonności natury do swego celu nigdy nie zawodzi.

Scholastycy słusznie zwracają uwagę, że nawet w potworach można zauważyć wysiłki natury, żeby wytworzyć typ normalny.

Lecz stosunek między zjawiskiem a siłami, które mają go sprowadzić, jest tylko *warunkowo* konieczny;

---

<sup>1)</sup> „Quod non potest aliter se habere, necesse dicimus ita se habere.“ Aryst. *Metaph.* ks. IV roz. 5.

<sup>2)</sup> Niema potrzeby chyba dodawać, że pozostajemy tu w granicach porządku przyrodzonego; konieczność, o której tu mówimy, że jest absolutna, jest swoją drogą względna w stosunku do wszechmocy Boga, który dla celów nadprzyrodzonych zawsze może zmienić zwykły bieg przyrody.

działalność tych sił jest podporządkowana różnym warunkom, których może być zupełnie lub częściowo brak. Tak np. 2 objętości H muszą się koniecznie połączyć z 1 objętością O pod wpływem iskry elektrycznej, lecz tylko wtedy, gdy się te gazy dotykają i gdy się znajdują w odpowiednich warunkach ciśnienia i temperatury.

Ten stosunek często bywa wyrażany w formie absolutnej; przypuszcza się bowiem, że warunki działalności sił, które mają go sprowadzić, są dane.

Gdy chodzi o zjawiska, które są związane z najbardziej ogólnymi i prostymi własnościami materji, ma się zawsze prawo przypuszczać, że te warunki są dane, znajdują się one bowiem zawsze i wszędzie w przyrodzie.

Tak np. prawo ogólnego przyciągania stosuje się do wszystkich mas, wszystko jedno, gdzie i kiedy.

Jego zastosowanie jest więc nieograniczone, jego powszechność nie zna wyjątków.<sup>1)</sup>

Lecz inne zjawiska w przyrodzie zależą od licznych i skomplikowanych warunków, od różnych spe-

---

<sup>1)</sup> „Ea quae saepe in rerum natura fiunt, possunt considerari dupliciter: primo in ordine ad subjecta sua absolute, ut eclipsis ad lunam et siccitas ad dies caniculares; secundo in ordine ad subjecta eadem sic disposita, ut eclipsis ad lunam in tali situ, et siccitas ad aërem canicularem, extraneis accidentibus sublatis. Si ea, quae sunt saepe, considerentur in ordine ad subjecta sua absolute, sic sempiternitatem talem habent.. Si autem considerentur in ordine ad subjecta sic disposita vel situata etc... sic sunt sempiterna simpliciter, quum est impossibile subjectis sic acceptis abesse talia. Non potest siquidem fieri, ut lunae in tali situ respectu solis et terrae etc. eclipsis non insit“. Cajetanus, in Posteriora Analitica I roz. 9.

cyalnych własności pewnych określonych ciał. Te warunki nie zawsze i nie wszędzie się spotykają. To też prawa, rządzące tego rodzaju zjawiskami, podlegają wyjątkom.

Tego rodzaju są między innymi prawa żywienia się, rośnięcia i rozmnażania się u istot żyjących.

Są więc dwie różne kategorie praw w przyrodzie: jedne powszechne bez wyjątków; drugie właściwe tylko niektórym gatunkom istot, zależne od różnych złożonych warunków i dopuszczające przeto wyjątki.

Arystoteles jasno widział tę podstawową różnicę. Są zjawiska, mówi on, które zdarzają się *zawsze*, *ἀεί*, i są rządzone przez prawa zupełnie powszechne; są zaś przeciwnie inne zjawiska, które *najczęściej* się zdarzają, *ἐπι τὸ πολὺ*, zwykle. Wyjątkowe zdarzenia, kiedy prawo się nie sprawdza, są przypadkowe, są skutkiem trafu.

Porównajmy te różne sposoby działalności istot.

**243. Porównanie rozmaitych sposobów działalności istot materialnych.** Ruch, nadany przez przyczynę zewnętrzną, nie jest ruchem „naturalnym“, lecz „fatalnym“ „udzielonym“. Takim jest ruch maszyny pod wpływem pary, t. j. ruch *mechaniczny*.

Gdy czynnik zewnętrzny działa przeciw skłonności naturalnej danego ciała, następuje wtedy ruch *przymusowy*; dawniej nazywano go ruchem *gwałtownym* (*violentus*, *τὸ βίαιον*): Takim jest np. ruch kamienia, rzuconego w powietrze przez siłę, przeciwdziałającą sile przyciągania.

Ruchowi udzielonemu i przymusowemu Arystoteles przeciwstawia ruch *naturalny*, którego ostatecz-

ną przyczyną jest pierwiastek wewnętrzny, pewna skłonność natury (καθ'αυτό, και μη κατά συμβεβηχός).<sup>1)</sup>

Widzieliśmy, że z pomiędzy czynności naturalnych jedne są absolutnie powszechne (τὰ ἐξ ἀνάγκης και ἀσὶ γιγνόμενα), inne zaś zdarzają się *zwykle*, nie wykluczają jednak możliwości wyjątku (τὰ ὡς ἐπὶ πολὺ γιγνόμενα).<sup>2)</sup> Zjawiska *naturalne* są prawidłowemi przejawami *własności*<sup>3)</sup> istot natury.

Wyjątki ze zwykłych praw natury są *przypadkami* (τὰ κατά συμβεβηχός, τὰ ἐνδεχόμενα γίγνεσθαι).

**244. Traf w naturze. Wypadki teratologii.**— Co to jest traf? Czy traf istnieje w przyrodzie, czy też jest to tylko puste słowo?

Mechanicyzm mówi, że traf jest tylko pustem słowem; musi on to mówić, gdyż system jego zmusza go do tego.

---

<sup>1)</sup> Arystoteles. *Metaphysicorum* ks. IV roz. 5.

<sup>2)</sup> Arystoteles, *Physicorum* ks. II roz. 5.

<sup>3)</sup> „Proprium vero quadrifariam dividunt. Exigit enim proprium quod conveniat omni, soli et semper: omni individuo illius speciei cuius dicitur proprium, et soli illi speciei et semper. Ex harum autem separata participatione tripliciter aliquid proprium fit. Primum quidem convenit soli speciei, sed non omni eius individuo, ut habere actualiter artem medicinae. Hoc soli homini convenit, sed non omnes homines habent hoc, ut patet. Secundum est quod convenit omni individuo speciei, sed non soli, ut habere duos pedes, Hoc enim et aliis convenit animalibus. Tertium est quod convenit soli speciei et omni eius individuo, sed non semper: ut canos habere. Hoc enim in senectute communiter accidit. Haec autem tria cum eo, quod proprie proprium est, quadrifariam proprium faciunt, ut in textu dicitur“ Cajetanus. In *librum Praedicamentorum*, roz. III.

Lecz jeżeli traf nie jest niczem rzeczywistym, to czem się da wytłumaczyć, że wszyscy bez zastanowienia weń wierzą?

Dla wyjaśnienia zagadnienia weźmy parę wypadków, gdzie prosty zdrowy rozsądek widzi *traf*.

Strzelec mierzy do zająca i strzela. Trzeba jednak *trafu*, że niedaleko za krzakiem leży schowane dziecko. Nabój mija zająca i trafia w dziecko.

Zwierzę rodzi, lecz jakimś *trafem* noworodek jest potworem.

Robotnik kopie w ziemi i *trafia* na skarb, którego nie szukał; to dopiero *trafi* to mi *szczęście*! Grając w kości, jeden z graczy wyrzuca dwa, trzy, cztery razy z rzędu podwójną szóstkę; te szczęśliwe rzuty nie były przewidziane, ani rozmyślane, złożyć je należy na szczęście, na los.

We wszystkich tych przykładach składa się na karb trafu to, co się zdarza poza zamiarem działającego (*praeter intentionem agentis*). Skutki trafu wynikają z działalności przyczyny, obdarzonej naturalną skłonnością lub wolą, lecz przeciwnie do tej skłonności lub woli.

Skutek przypadkowy, spowodowany przez przyczynę inteligentną, która go jednak nie przewidziała, ani zamierzyła, składamy zwykle na los szczęśliwy lub nieszczęśliwy, na szczęście lub brak szczęścia.

Myśliwy celuje z zamiarem zabicia zająca, lecz zamiast trafić w zająca, do którego mierzył, trafia w dziecko: jest to nieszczęśliwy traf.

Dążeniem natury (*intentio naturae*) jest, żeby zwierzę rodziło typy normalne, do niego podobne;



lecz poród nie odpowiada temu dążeniu, noworodek jest potworem.

Skutek, przypisywany trafowi, nie ma więc przyczyny naturalnej; dlatego jest on *wyjatkowy* i zawsze mniej więcej nieoczekiwany.

Słusznie mówi Arystoteles, że natura nie trafem nie robi <sup>1)</sup>).

Jaka jest jednak przyczyna sprawcza trafu, gdyż przyczynę sprawczą traf mieć musi <sup>2)</sup>)?

Jest on rezultatem spotkania się kilku przyczyn zamierzonych, rozmyślonych lub naturalnych.

Myśliwy ma swój zamiar: mierzy on do zwierzyny. Dziecko ma też pewien zamiar: przyszło pobawić się w krzakach. Spotkanie się tych dwóch zamiarów nie jest chciane przez żadną ze stron, zdarza się ono *trafem*.

Dążeniem natury jest, żeby istota żyjąca zrodziła podobną do siebie istotę żyjącą. Lecz liczne przyczyny zewnętrzne muszą się złożyć na rozwój zarodka. Doprowadzić zarodek do stanu dojrzałego nie jest bezpośrednim celem żadnej z tych przyczyn; każda z nich zdąża do swego własnego celu. Wprawdzie porządek zewnętrzny jest taki, że zwykle cel ten sprzyja wymaganiom normalnego rozwoju zarodka. Jeśli jednak wyjątkowo czasami cele zewnętrzne nie sprzyjają tym wymaganiom, powstaje przypadkowo

---

<sup>1)</sup> Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις. De coelo II, 8. Porów. Huys Rev. Néoscol. lipiec 1895.

<sup>2)</sup> Aryst. Physic. III 5; Św. Tomasz in Physic. lekeya 8.

nieporządek, stan anormalny i rodzi się potwór <sup>1)</sup>; jest to *traf*.

Czyby to miało znaczyć, że skutki trafu tu nie mają celu?

---

<sup>1)</sup> „Co należy rozumieć przez „zбочenie typu gatunkowego“? A najpierw, co to jest „typ gatunkowy“?

„Jeżeli porównać między sobą istoty żyjące, należące do jednego gatunku, widzi się, że mimo wielkiego podobieństwa, jakie między nimi zachodzi, nie są one jednak nigdy identyczne; są między nimi różnice bardzo małe, *odcienie*, jeśli tak powiedzieć można, które stanowią ich indywidualność. Lecz odwróciwszy uwagę od tych odcieni, znajdujemy u istot jednego gatunku cały zespół cech charakterystycznych, odróżniających je najwyraźniej od istot innych gatunków. Ten to zespół cech charakterystycznych nazywa się zwykle *typem gatunkowym* i jest on pod wieloma względami podstawowym faktem wszelkich nauk biologicznych; osobnik bowiem jest tylko przypadłością w przyrodzie, a odcienie indywidualne są zwykle tak nieznaczne, że można na nie nie zwracać uwagi“.

„Lecz we wszystkich gatunkach można spotkać osobniki, u których pewne cechy typu gatunkowego znikają i ustępują miejsca cechom nowym. Na tem to polega *anomalja* czyli *zбочenie typu gatunkowego*. Otóż te zбочenia mogą być w różnych stopniach. Czasami ogarniają one tylko pewne narządy, lub też tylko części narządów; wtedy są one stosunkowo lekkie. Tak np. zwiększenie lub zmniejszenie ilości palców. Czasami zaś ogarniają one całe części ciała i wprowadzają tak głębokie zmiany do ustroju ciała, że typ gatunkowy częściowo lub zupełnie zanika. W tym wypadku *anomalja* staje się *potwornością*“.

„Pojęcia te zostały dobrze ustalone przez ls. Geoffroy-Saint-Hilaire najpierw w jego *Traité de tératologie*, później zaś w *Histoire naturelle générale des règnes organiques*“.

Camille Dareste, *Recherches sur la production artificielle des monstruosités* str. 87 nota A.

Absolutnie rzecz biorąc, nie. Skutki trafu wchodzą w ogólny plan Opatrzności. Ze strony Boga niema żadnego skutku, któregooby On nie znał i nie chciał; dla Boga więc nic nie dzieje się trafem. On zawsze potrafi zrobić, że skutki spotkania, fatalne z punktu widzenia przyczyn drugich, służą najbardziej wzniosłym celom zewnętrznym porządku wszechświata.

Traf istnieje tylko dla nas, horyzont nasz bowiem jest ograniczony, a przewidzenia, oparte na zwykłym biegu rzeczy, są często niedokładne z jakiejś jednej strony, czasami nawet są one w niezgodzie z doświadczeniem.

Staraliśmy się dotąd dowieść, że konieczność praw w przyrodzie jest — w harmonii z celowością. Otóż nowy kierunek, zwany „*philosophie de la contingence*“, twierdzi, że przypadkowość praw przyrody jest warunkiem celowości, jaka w niej panuje.

**245. Filozofia przypadkowości.** Wiadomo, że podług Kanta wolność woli nie może się ostać wobec krytyki rozumu spekulatywnego, lecz że wymaga jej rozum praktyczny. Otóż kilku filozofów, mianowicie Renouvier, Boutroux i kilku współpracowników czasopisma *Revue de métaphysique et de morale* słusznie postawiło sobie zapytanie, czy nie możnaby w jakikolwiek sposób wprowadzić napowrót do nauki tego noumenu wolności, schowanego w głębi naszej świadomości moralnej, nie niweczając jednak determinizmu zjawisk.

Czy determinizm jest tak absolutny, że na wolność woli miejsca już niema?

Nie, odpowiadają kontyngentyści, nie niema takiego, coby dowodziło, że przyroda podlega takiej absolutnej i jednostajnej konieczności, jak to sobie przodownicy determinizmu mechanicznego wyobrażają. Prawa zjawisk są przypadkowe, nie zaś konieczne; dzięki temu staje się możliwa celowość, o której nam świadczy życie organizmów, i wolność.

Są one przypadkowe dla dwóch racyi.

Jedna tylko formuła logiczna jest absolutnie konieczna, jest nią prawo tożsamości: A jest A. Inne prawa logiczne, lub matematyczne zawsze dodają coś do zasady tożsamości; inaczej bowiem byłyby one tylko bezpłodnemi tautologiami. I w samej rzeczy orzeczenia w naszych sądach nie są powtórzeniem całego podmiotu. Tak więc prawo tożsamości jest tylko ideałem, do którego się zbliżamy, jak tylko możemy <sup>1)</sup>. Otóż nauki doświadczalne muszą się opierać na logice, a to, co mają najlepszego, zawdzięczają matematyce.

Do tego dodają one fakta, które nigdy nie dadzą się dokładnie zmierzyć.

Wpływa stąd, że prawa, które formułuje nauka przyrody, dla tych dwóch racyi są przypadkowe.

Zresztą czyż mogłoby być inaczej? Jedyne to, co jest *a priori*, jest ściśle konieczne. Otóż to, co jest *a priori*, jest oderwane, przedmiot zaś twierdzenia *a posteriori* jest konkretny. Stąd wpływa, że prawo

---

<sup>1)</sup> Boutroux. De l'idée de la loi naturelle str. 139 — 141.  
De la contingence des lois de la nature str. 20—26.

konieczne i twierdzenie *a posteriori* nawzajem się absolutnie wykluczają.

W tej teorii znajduje się pomieszanie kilku pojęć, lecz rozbiór jej należy raczej do kryteriologii, niż do metafizyki. Zajmiemy się więc tu tylko tem twierdzeniem, że to, co jest oderwane, jako takie nie może wiernie oddać rzeczywistości. Prawdą jest, że pojęcie oderwane, jako takie, nie wyraża całości rzeczywistości; nie jest ono jednak przez to niewierne <sup>1)</sup>.

Podstawowy z punktu widzenia metafizycznego błąd tej teorii polega na tem, że konieczność praw natury jest w niej pomieszana z arbitralnymi twierdzeniami determinizmu *mechanicznego*.

Determinizm *naukowy* jest zupełnie inny. Nie wyklucza on celowości, przeciwnie jest on zupełnie w zgodzie z tem pojęciem celowości, któreśmy przedstawili powyżej i którego urzeczywistnienie w przyrodzie stwierdzimy w krótkce; jedna tylko wolność zależy od przypadkowości <sup>2)</sup>.

**246. Podział przyczyny celowej.** 1-o. Mówiliśmy już o różnicy między przyczyną celową, której celowość jest *wewnętrzna*, i taką, której celowość jest *zewnątrzna*.

Celowość wewnętrzna istnieje *rzeczywiście w istotach*, jest ona *immanentna* i daje wszystkim władzom istot ich pierwszy popęd i kierunek.

---

<sup>1)</sup> Patrz Kryteriologia ogólna № 129.

<sup>2)</sup> Zob. Merciera: *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre* str. 2—6. *Origines de la psychologie contemporaine* str. 368 i nast.

Celowość zewnętrzna wynika z celowości wewnętrznej; jest ona dziełem jakiejś *zewnętrznej* opatrności, która przedstawia sobie świat, jako zespół celów i środków, i czuwa nad urzeczywistnieniem stosunków, które pomyślała.

2-o. Cel jest *naturalny* albo *świadomy*, zależnie od tego, czy jest przedmiotem skłonności naturalnej (*appetitus naturalis, intentio naturae*), czy też pożądania woli (*appetitus elicited, voluntas*). Wskazaliśmy powyżej znaczenie tego podziału <sup>1)</sup>.

Następujące podziały tyczą się szczególnie filozofii moralnej.

3-o. Cel jest albo *ostatni*, albo *bliższy*, *pośredni*, *podporządkowany*.

Cel *ostatni* nie jest już żadnemu innemu celowi podporządkowany i jest on pożądany dla siebie samego, i wszystkie inne cele pożądane są dla niego. Cel *pośredni* czyli *bliższy* o tyle tylko jest pożądany, o ile prowadzi do innego dalszego celu.

Cel ostatni jest *absolutnie* ostatni, lub *względnie* ostatni; jest on *absolutnie* ostatni, gdy *nie może być odniesiony* do żadnego innego dalszego celu; *względnie* ostatnim zaś jest wtedy, gdy może być odniesiony do innego dalszego celu, ale *odniesiony nie jest*.

---

<sup>1)</sup> Scholastyce mówią: „Omnis inclinatio seu appetitus consequitur formam; appetitus elicited formam intentionalem, appetitus naturalis formam naturalem.

Tak więc cel *absolutnie* ostatni jest *pozytywnie* ostatni, cel zaś *względnie* ostatni jest tylko *negatywnie* ostatni, w braku bardziej ogólnego pojęcia, lub bardziej podniosłego dążenia.

4-o. Cel *rzeczowy* i cel *osobisty*; *finis cuius et finis cui*.

Cel *rzeczowy* jest to rzecz pożądana; cel zaś *osobisty* to osoba, dla której ta rzecz jest pożądana.

5-o. Cel *objektywny* i cel *formalny*.

*Pierwszy* to rzecz pożądana; *drugi* oznacza *czynność*, zapomocą której dany *osobnik* dochodzi do pożądanego dobra.

6-o. *Cel dzieła* i *cel czynnika*; *finis operis et finis operantis*.

*Pierwszy* jest to cel, do którego dzieło z natury swojej dąży; *drugi* dodany jest przez działającego i jest przeto *subiektywny*.

Jalmużna z natury swojej dąży do ulżenia doli biednego; jest to cel dzieła. Człowiek próżny daje jalmużnę, chcąc, ażeby ludzie go widzieli: jest to cel działającego, cel *subiektywny*.

7-o. Czynnik ma często oprócz celu *głównego*, decydującego o czynności, jeszcze cel *poboczny*; ten cel *poboczny* moralisci nazywają *impulsywnym*, gdyż składa się na czynność, nie będąc jej przyczyną decydującą.

Tak np. dla kogoś, łatwo podlegającego próżności, celem *głównym* może być pomagać biednym,

celem zaś dodatkowym, czyli impulsywnym okazać swą wspaniałomyślność.

8-o. Wreszcie w teologii odróżnia się cel *przyrodzony* od celu *nadprzyrodzonego*.

Pierwszy odpowiada wymaganiom istoty, drugi je przekracza.

Bóg mógł świata nie stworzyć, a w skutek tego fakt, że człowiek ma sobie przeznaczony cel, jest w każdym razie dobrodziejstwem dobroci boskiej. Lecz, gdy raz świat został stworzony, wpływało stąd koniecznie istnienie jakiegoś celu człowieka. Był to cel *przyrodzony*.

Otóż cel, który w aktualnej ekonomii opatrności dany jest człowiekowi, t. j. widok esencji boskiej, jest z innej jeszcze racyi dobrodziejstwem danem zupełnie darmo; w samej rzeczy przewyższa on wymagania natury ludzkiej; więcej nawet, przekracza on absolutnie wymagania naturalne wszelkiej istoty stworzonej, lub mogącej być stworzoną: jest on absolutnie „*nadprzyrodzony*“.

#### § 4.

### Przyczyna wzorowa.

247. **Pojęcie przyczyny wzorowej.** Rozróżni-  
liśmy cztery rodzaje przyczyn: przyczynę ma-  
teryalną i formalną, przyczynę sprawczą i przyczynę  
celową.



Czy ta klasyfikacja jest całkowita?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie.

Artysta chce przedstawić ból Laokoona i jego synów w uścisku węży. Tragiczny charakter tej sceny pociąga go; i oto powstaje w bryle marmuru sławna grupa, którą podróżnik podziwia w Belwederze Watykanu.

Powab przedmiotu jest przyczyną celową; rzeźbiarze z Rodosu, którym to dzieło jest przypisywane, są jego główną przyczyną sprawczą; dłuto, którego do tego użyli, jest przyczyną sprawczą pomocniczą, czyli instrumentalną; marmur jest przyczyną materialną; kształty anatomiczne bohatera trojańskiego, kształty jego dzieci, wyraz strasznego bólu, odbijający się w ich rysach, wszystko to są formy przypadkowe; wreszcie wewnętrzny pierwiastek własności marmuru, jest formą substancjalną.

Otóż, czy poza temi przyczynami nic już nie wchodzi w grę w wykonaniu grupy Laokoona?

Artysta nie na oślep ciesze marmur, który ma przed sobą; każde uderzenie dłuta kierowane jest przez *myśl*, którą chce w swej rzeźbie wyrazić.

Myśl ta nie jest tylko prostym warunkiem, bez którego dzieło nie mogłoby powstać; wywiera ona wpływ pozytywny na wykonanie dzieła, jest ona *przyczyną*.

Nosi ona nazwę przyczyny *wzorowej*, lub *idealnej*. Nazwa ta oznacza typ umysłowy, podług którego przyczyna sprawcza inteligentna wykonywa swój skutek. Św. Augustyn i za nim Św. Tomasz określają przyczynę wzorową, jak następuje: „Idea est

forma, quam aliquis imitatur ex intentione agentis determinante sibi finem“<sup>1)</sup>).

Otóż, jakaż jest przyczynowość idei?

Jeżeli ma ona przyczynowość *własną*, to trzeba ją zaliczyć do osobnego rodzaju; lecz w takim razie tradycyjalna klasyfikacja czterech przyczyn byłaby niezupełna.

Jeżeli zaś klasyfikacja arystotelesowska jest zupełna, w takim razie przyczynowość idei zlewa się z przyczynowością jednej z czterech uklassyfikowanych przyczyn; lecz której?

**248. Przyczynowość idei.** Oczywiście jest rzeczą, że idea nie ma nic wspólnego z przyczyną *materiałną*.

Jest więc może przyczyną *sprawczą*? Zapewne, że wzięta *subiektywnie*, jest ona czynem umysłu (*conceptus formalis*) i, jak każda czynność myślenia, wywołuje ona w woli pewną skłonność.

Lecz my rozważamy ją tutaj z punktu widzenia *obiektywnego* (*conceptus obiectivus*), t. j. jako *ideał*<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> De veritate qu. 3 art. 1.

<sup>2)</sup> Suarez zbyt wyłącznie kładł nacisk na subiektywną rolę idei (Disp. Metaph. Disp. 25, sect. I). Św. Tomasz lepiej zdaje sprawę z jej dwojakiej roli; mówi on: „Conceptio intellectus non solum est *id quod* intellectum est, sed etiam *id, quo* res intelligitur, ut sic id, quod intelligitur possit dici et res ipsa et conceptio intellectus“. de Veritate, qu. 4 art. 2 ad. 3.

Nie ulega wątpliwości, że te dwa punkty widzenia, obiektywny i subiektywny, są nierozdzielne; pojęcie więc ideału musi mieć wpływ sprawczy na wolę; lecz czy i z punktu widzenia *obiektywnego* idea nie ma swej własnej przyczynowości?

Czy nie jest ona przyczyną celową?

Nie, mówi Jan od Św. Tomasza, między ideałem a celem, są dwie zasadnicze różnice.

*Cel jest dziełem konkretnem, ideał zaś przeciwnie jest czemś oderwanem* <sup>1)</sup>. Toteż podczas, gdy Cel jest *jedyny*, ideał może służyć za *typ dla całego szeregu dzieł*. Przy takim więc tłumaczeniu, grupa Laokoona, wystawiona w muzeum Watykańskim, byłaby celem artysty; w samej bowiem rzeczy jest ona rezultatem, do którego w porządku wykonawczym dociera działalność rzeźbiarza. Przeciwnie zaś ideał jest oderwanym typem, pomyslanym przez artystę przed rozpoczęciem dzieła: dzieło to, t. j. sama grupa jest jednym z możliwych wyrażeń tego ideału.

Celem jest *to, dla czego* czynnik wykonywa swoje dzieło, τὸ ὅ ἐνεχα; idea zaś jest *tem, podług czego* czynnik swe dzieło wykonywa, tem, *co* czynnik *naśladuje*.

---

<sup>1)</sup> „Respondetur esse disparem rationem de fine et de idea, quod finis movet ad sui assecutionem, idea vero ad sui innitiationem. Objectum autem assequibile non est res ipsa, ut denudata a conditionibus materialibus et reddita immaterialis in mente, sed ut existit individualiter in se extra intellectum. At vero objectum imitabile ex directione intellectus debet esse formatum per ipsum intellectum, ut in re ad extra ponatur res exemplata et derivata a tali forma“. Phil. natur. 1-a Cz. qu. XI art. 3.

Złaje nam się, że analiza Jana od Św. Tomasz, tak zwykle bystrego, nie jest kompletna.

Prawdą jest, że cel jest zawsze pewnem dobrem konkretnem: „Finis movet ad sui assecutionem... Obiectum autem assequibile est res, ut existit individualiter in re extra intellectum“. Celem wysiłków artysty musi być jakieś dobro konkretne, i rzeczywiście cel ten jest zawsze dobrem konkretnem. W rzeczy samej to nie typ idealny, pomyślany przez umysł artysty w formie oderwanej, jest celem jego czynów, lecz wcielenie tego typu w formy wyobrażone i w końcu materialne odtworzenie tego typu, ukonkretyzowanego w obrazie, jest celem jego zabiegów.

Gdyby artysta znalazł obraz, którego szuka, chcąc utrwalić swój ideał, i gdyby miał do rozporządzenia środki wykonawcze, odpowiadające całkowicie obrazowi, jaki ma w umyśle, dzieło jego byłoby jedyne. Może ich jednak być więcej, gdyż żaden obraz nie wyczerpuje całej jego idei, i żadna forma zmysłowa nie odpowiada materialnie całemu jego obrazowi. To nie przeszkadza, że obraz, na którym artysta w braku innego lepszego się zatrzymuje, jest konkretny; pociąg, który on wywiera na wolę, a co za tem idzie, i na pracę wykonawczą artysty, łączy więc w sobie cechy charakterystyczne, właściwie przyczynie celowej.

Rzeźbiarze rodoscy nie tylko powzięli oderwaną ideę bólu; wyobrazili oni sobie ojca wraz z dziećmi w uścisku węża; wyobrazili sobie i przejawy bólu ofiar, i formy, w których możnaby je w rzeźbie wyrazić; i oto tę grupę Laokoona przekazali potomności.

Św. Tomasz ma więc rację, gdy mówi, że pomimo swego oderwanego i niematerialnego pochodzenia ideał, *jak go sobie człowiek przedstawi w wyobraźni i odtwarza w swem dziele*, posiada cechy charakterystyczne przyczyny celowej. „Forma exemplaris habet quodammodo rationem finis“<sup>1)</sup>.

Jednak ideał nie jest tem, co przyczyna celowa.

Więcej nawet, *jako przyczyna wzorowa*, jest on nawet do pewnego stopnia przeciwstawieniem przyczyny celowej. Cel jest to *to*, dla czego rzecz dana się robi, idea zaś w ścisłym znaczeniu jest to *to*, *podług czego* czynnik reguluje swoją działalność.

W rzeczy samej ideał jest przyczyną celową osobnej natury: ideał, który artysta wypracowuje nie jest żadnem dobrem, któregoby autor pożądał dla siebie; jest on modelem, którego on chce zrobić *naśladownictwo*. Otóż chęć naśladowania jest chęcią *konformowania* swego dzieła z modelem. Model jest znany, i artysta *tak, jak go zna*, pragnie go odtworzyć środkami materialnymi. Będąc celem, którego celowość pobudza do tej *konformacji*, ideał określa cechy charakterystyczne dzieła, powstającego pod jego natchnieniem; z tego tytułu zasługuje on na miano *przyczyny formalnej*<sup>2)</sup>.

---

1) De veritate qu. 3, art. 1, c.

2) „Patrzcie na statwę, gdy jest pod dłutem rzeźbiarza. Spójrzcie, jak pod każdym uderzeniem dłuta bryła zmienia kształty; jest ona w ciągłym ruchu. „Quod fit, et initium et adjectio-nem et augmentum accipere debet“. Statua zostaje najprzód ociosana. potem wyrzeźbiona w szczegółach, potem wygładzona.

Mianem tem bowiem oznaczamy wszystko, co *określa*, co *gatunkuje*. To, co, łącząc się z przedmiotem, udziela mu *wewnętrznego* określenia, jest przyczyną formalną we właściwym znaczeniu. To, co jest racją *zewnątrzną*, określającą daną istotę lub daną czynność, nazywa się przyczyną formalną *zewnątrzną*. Przyczyna wzorowa jest *przyczyną formalną zewnątrzną* <sup>1)</sup>. „Causa formalis comparatur dupliciter ad rem, mówi Św. Tomasz, uno modo, sicut forma intrinseca rei, et haec dicitur species; alio modo sicut extrinseca a re, ad cuius tamen similitudinem res fieri dicitur, et secundum hoc, exemplar rei dicitur forma“ <sup>2)</sup>.

Jednak trzeba dodać, że te dwa znaczenia przyczyny formalnej są *analogiczne*.

Gdzież jest więc ostatecznie miejsce przyczyny wzorowej w tradycyjalnej klasyfikacji przyczyn? Czy trzeba dla niej osobnego miejsca zażądać i ustanowić piąty rodzaj przyczyn?

Przyczyna wzorowa jest złożona, przyczynowość jej jest więc też złożona.

---

Lecz w artyście ideał przewodzi, a idea kieruje wykonaniem „mens agitat molem“, zawsze nieruchoma, spokojna, zawsze identyczna, „qui facit, semper idem est. „De Régnon. Mét. des causes str. 363.

<sup>1)</sup> „Forma domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum format“. Summa theol. I-a Qu. 15, art. 3.

<sup>2)</sup> In Metaph. Ks. V, lek. 2.

W samej rzeczy ideał jest pewnem dobrem którego powab pociąga wolę; z tego tytułu jest on, *przyczyną celową*.

To dobro nie jest jakąś rzeczą, wziętą w przyrodzie i, jako taka, przedstawioną w umyśle. Gdyby tak było, poznanie byłoby warunkiem finalizacyi, nie byłoby jednak przyczyną we właściwym znaczeniu tego wyrazu. Ideał jest przedmiotem, wypracowanym przez myśl, *i jako taki*, pociąga on wolę artysty. „*Idea non habet esse intra intellectum, tanquam conditionem, sicut finis, sed per se ei convenit, ut ratio*“<sup>1)</sup>). Czynność subiektywna, przez którą artysta stwarza sobie ideał, wywiera na jego wolę, a potem na jego czynności zewnętrzne wpływ przyczynowy. *Powzięcie ideału jest więc przyczyną sprawczą*.

Rozważanie ideału obiektywnego wywołuje ze strony artysty czynność naśladowania; otóż własnością naśladowania jest zgodność z jakąś miarą zewnętrzną, z jakąś regułą. Idea jest więc także, i to bardzo specjalnie, *przyczyną formalną zewnętrzną*.

Jeżeli więc badać przyczynę wzorową w całej jej złożonej treści, widać, że ma ona w sobie coś z przyczynowości kilku innych przyczyn i dlatego nie może być wyłącznie identyfikowana z żadną z czterech tradycyjalnych przyczyn.

Rozważana pod swoją właściwą postacią, jest ona przyczyną formalną; jednak, ponieważ znajduje się *nazewnątrz* dzieła, dla którego służy za model,

---

<sup>1)</sup> Jan od Św. Tomasza. Phil. nat. Cz. I qu. XI art. 3.

przeto ma się prawo ją upodobnić do form naturalnych, nie można jednak jej z niemi identyfikować.

Gdy Arystoteles klasyfikuje przyczyny podług czterech rodzajów <sup>1)</sup>, ma on na widoku dzieła natury, i przyczyna formalna, którą bierze pod uwagę, jest przeważnie formą substancyjalną. Otóż przyczyna wzorowa jest formą akcydentalną, której wpływ daje się odczuwać tylko w wykonaniu jakiegoś dzieła sztuki <sup>2)</sup>.

Teodycea bada, w jaki sposób i z jakimi zastrzeżeniami pojęcie przyczyny wzorowej może być przypisane esencji boskiej. Metafizyka ogólna zajmuje się przyczynami, metafizyka specjalna ich zastosowaniem.

## § 5.

### Przyczyna w ogóle.

**249. Porównanie czterech rodzajów przyczyn.** Tymczasowo nazwaliliśmy *przyczyną* wogóle to wszystko, co w jakikolwiek sposób przyczynia się do porządku powszechnego i nam go tłumaczy (203).

---

<sup>1)</sup> Metaph. ks. 1 rez. 3.

<sup>2)</sup> „In quibusdam agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam: sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quae agunt per intellectum;



Opierając się na tem, co dotąd powiedzieliśmy, możemy bliżej przyjrzeć się temu pojęciu przyczyny.

Odróżniliśmy w przyrodzie cztery rodzaje przyczyn i staraliśmy się określić, jaka jest właściwa przyczynowość każdej z nich. Teraz trzeba odszukać, czy przyczynowość tych rozmaitych przyczyn ma jakąś wspólną cechę charakterystyczną, i jaka ona jest.

*Materia* jest tym podmiotem, który przyjmuje w siebie formę i łącząc się z nią, przyczynia się do powstania substancji (208).

*Forma* jest przyczyną, gdyż, łącząc się wewnętrznie z materią, daje początek substancji określonego gatunku (212).

Przyczyna *sprawcza* jest zewnętrzną zasadą ruchu lub stawania się (216, 229).

*Cel* działa przy pomocy pociągu, lub przy pomocy skłonności, które wywołuje w woli lub w naturalnem dążeniu danej istoty.

Rozumie się samo przez się, *przyczyna* nie jest rodzajem, którego by przyczyny: materialna, formalna, sprawcza i celowa, były gatunkami. Między temi rozmaitemi przyczynami istnieje tylko podobieństwo, *analogia*. Na czemże ono polega? Co to jest *przyczyna w ogóle*?

---

sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit“. Św. Tomasz Summa theol I-a qu. 15 art. 1.

**250. Zasada. Przyczyna.** Pojęcie przyczyny zawarte jest w bardziej ogólnem pojęciu *zasady*. Każda przyczyna jest *zasadą*, lecz nie każda zasada jest, właściwie mówiąc, *przyczyną*.

Św. Tomasz zwraca uwagę, że istotą zasady jest znajdować się w stosunku do czegoś innego, co po łacinie nazywa się *principiatum*, po francusku *dérivé*, a po polsku możnaby oddać przez wyraz *pochođna*. „Hoc nomen principium ordinem quemdam importat <sup>1)</sup>).

W znaczeniu mniej właściwem, zasada oznacza tylko *pierwszeństwo* jednej rzeczy przed drugą. Lecz w znaczeniu właściwem, filozoficznem zawiera ona w sobie i stosunek *zależności* tej drugiej rzeczy od pierwszej.

*Zasada* w najmniej ścisłem znaczeniu jest, jakeśmy to powiedzieli, czemś, co względem czegoś innego ma pewne *pierwszeństwo*. W istocie zasady nie leży, żeby była zupełnie pierwsza (*primum esse*); ma tylko *poprzedzać* to, co za nią idzie (*prius esse*); termin *pierwszy*, *primum*, oznacza coś, przed czem nic nie idzie; termin *poprzedni*, *prius*, oznacza coś, po czem idzie coś innego.

Otóż możemy sobie wyobrazić szereg wielkości, szereg następujących po sobie położeń ciała poruszającego się w przestrzeni, lub szereg chwil w czasie <sup>1)</sup>; w każdym z tych szeregów *zasadą* (prin-

---

<sup>1)</sup> In Metaph. ks. V lek. 1.

<sup>2)</sup> „Principium ordinem quemdam importat... Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis: sed secundum id quod

cipium) lub w potocznej mowie *początkiem* nazywamy: wielkość, od której się *zaczyna* szereg wielkości, *punkt*, w którym się ruch *zaczyna*, *początek* czasu. Tak np. punkt może być nazwany *zasadą* lub *początkiem* linii; po łacinie mówi się *principium diei* dla oznaczenia początku dnia; mówimy po francusku *dans le principe* (po polsku: na początku) dla oznaczenia początku czasu przeszłego.

Lecz, gdy mamy do czynienia z *zasadą* we właściwym znaczeniu tego wyrazu, wtedy to coś drugiego nie tylko następuje po tem, co nazywamy *zasadą*, lecz jest z niem *wewnętrznie związane*, a nawet *pozytywnie od niego zależy*.

Może bowiem jedna rzecz następować po drugiej, nie zależąc od niej rzeczywiście. Tak np. druga godzina dnia następuje po pierwszej, jednak jest z nią tylko w związku *zewnątrznym*. Otóż to, co jest właściwie *zasadą*, musi po pierwsze być z tem, co po nim idzie, w związku *rzeczywistym*.

Po drugie zaś musi nań wywierać wpływ *pozytywny*. Mogą bowiem dwie rzeczy być w związku *rzeczywistym* bez tego, żeby jedna z nich wywoływała przez swoje pojawienie się *pozytywny* wpływ na drugą: tak np. brak (207) jest w rzeczywistym związku z wprowadzeniem do materyi nowej formy. Lecz tylko ten poprzednik, który na to, co po nim nastę-

---

primo est nobis notum, est ordo inventus in motu locali, eo quod ille motus est sensui manifestior. Sunt autem trium rerum ordines sese consequentes, scilicet magnitudinis, motus et temporis“  
Św. Tomasz, tamże.

puje, wywiera wpływ *pozytywny*, jest zasadą w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.

Zasada, tak rozumiana stosuje się albo do wewnętrznego *ustroju* rzeczy, albo do jej *powstawania*, albo wreszcie do jej *poznania*. Arystoteles określa ją: pierwszy termin; skąd pochodzi już to byt, t. j. treściowość, esencja, już to powstanie, już to poznanie danej rzeczy <sup>1)</sup>).

Zasady bytu i powstawania nazywają się zasadami *ontologicznymi*, *rzeczywistymi*.

Sądy zaś, które prowadzą do poznania dalszych sądów, nazywają się zasadami *logicznymi*.

Nie traktujemy tu o zasadach *logicznych*, lecz o *ontologicznych*.

Otóż w tem ostatnim znaczeniu zasada jest synonimem *przyczyny*.

Tylko we współczesnym języku filozoficznym zasady wewnętrzne bytu rzadko kiedy noszą nazwę *przyczyny*; nazwę tę noszą najczęściej zasady *zewnątrzne* t. j. *przyczyny sprawcze* i *przyczyny celowe*, lecz szczególnie *przyczyny sprawcze*.

Powiedzieliśmy, że pewne pierwszeństwo należy do istoty zasady, a, co za tem idzie, i do istoty przyczyny <sup>2)</sup>. Do jakiej dziedziny należy to pierwszeństwo?

Nie jest ono koniecznie *pierwszeństwem czasu*, może być tylko *pierwszeństwem natury*.

---

<sup>1)</sup> Arystoteles. *Metaphysicorum* ks. IV roz. 1.

<sup>2)</sup> Pierwszeństwo *logiczne* czyli *poznania* należy do tego terminu, od którego poznanie nasze się zapoczyna. Pierwszeństwo to nie tyczy się metafizyka.

Tak n. p. między chwilą, w której dusza zostaje stworzona, a chwilą, kiedy staje się formą ciała ludzkiego, niema następstwa chronologicznego, lecz tylko następstwo w porządku natury.

Pierwszeństwo natury polega na tem, że istnienie pochodnej czyli skutku zależy od poprzedzającego zasady lub przyczyny, a zasada lub przyczyna w swem istnieniu nic a nic nie zależą od swej pochodnej, lub od swego skutku. Połączenie duszy z ciałem przypuszcza stworzenie duszy, gdy tymczasem na odwrót stworzenie duszy nie jest pod żadnym względem późniejsze od jej połączenia się z ciałem.

Raz pierwszeństwo natury idzie w parze z pierwszeństwem w czasie, gdzieindziej znowu je wyłącza; szczególnie w tym drugim wypadku wyraz pierwszeństwo używa się w całej swej ścisłości <sup>1)</sup>.

Gdy wypełnianie czynności trwa jakiś czas, nazywa się ono *ruchem*, „motus“; w przeciwnym razie mamy „agere in instanti“, action instantané.

„Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum, praecedat duratione id, quod ab ea produ-

---

<sup>1)</sup> W teologii nadprzyrodzonej mamy pierwszeństwo *pochodzenia*, które nie jest pierwszeństwem natury. W tajemnicy Trójcy Świętej Bóg Ojciec ma rzeczywiste pierwszeństwo pochodzenia w stosunku do Boga Syna, lecz nie ma pierwszeństwa natury.

citur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo, a quo procedit“<sup>1)</sup>).

Słowem, przyczyna poprzedza jeżeli nie w czasie, to przynajmniej w porządku naturalnego następstwa inną jakąś rzeczywistość i wywiera na nią wpływ rzeczywisty i pozytywny. We współczesnem znaczeniu przyczyna tylko czasami wyjątkowo oznacza zasady wewnętrzne istot; zwykle oznacza ona zasady *zewewnętrzne* istnienia, zasadę sprawczości i zasadę celowości, szczególnie zaś pierwszą<sup>2)</sup>).

Porównaliśmy przyczynę z zasadą, porównajmy ją teraz z racją.

**251. Racja.** Zapytać się o rację zjawiska, rzeczy lub istnienia, jest to szukać ich wytłumaczenia.

W letni wieczór chmury zaczynają się zbierać, rozlega się grzmot; jaka jest tego *racja*?

Ciała chemiczne łączą się i tworzą nowe ciała; jaka jest *racja* ich połączenia?

Istota żyjąca rodzi nową istotę żyjącą; jaka jest *racja* tego nowego istnienia?

Wykazać rację piorunu, znaczy to wytłumaczyć, jak on uderza; jest to jedno i to samo.

---

1) Św. Tomasz. Qq. disput. de Potentia qu. 3 art. 13.

2) Porównaj: Wartenberg Kants Theorie der Kausalität i Das Problem des Wirkens. Leipzig Haacke 1899 i 1900.

Wykazać rację, dla której tworzą się nowe substancje chemiczne, lub wskazać pierwiastki, które wchodzi do ich ustroju; wskazać rację narodzenia się nowej istoty, lub wytłumaczyć pochodzenie tego nowego istnienia, są to dwa sposoby wyrażenia tego samego zagadnienia.

*Wykazać rację* jakiejś rzeczy, substancji, lub jej przymiotu, lub też wykazać rację jakiegoś istnienia jest czynnością myśli; lecz *racja* rzeczy lub istnienia należy do porządku ontologicznego.

*Racja* ontologiczna składu nowej substancji, np. składu wody jestto zespół przyczyn, którym dane połączenie zawdzięcza swe istnienie. Powinowactwo wodoru i tlenu, ich stosunek objętościowy, iskra elektryczna, która je do reakcji pobudza, wszystko to są *bezpośrednie* racje zjawiska; skład hylemorficzny wody jest *ostatnią racją wewnętrzną* utworzenia się nowej substancji, racją, która wirtualnie znajdowała się w składnikach.

*Racją* ontologiczną piorunu jest zespół przyczyn, które sprowadzają jego uderzenie.

*Racją* ontologiczną *bezpośrednią* narodzenia się istoty żyjącej jest akt rodzenia jej rodziców; zaś *ostatnią* jej racją *zewnątrzną* jest działalność przyczyny, która swego istnienia nie potrzebowała dostawać od żadnej innej, poprzedzającej ją przyczyny.

Wogóle więc *racja substancji* zawiera się w jej zasadach wewnętrznych.

*Racja* zaś *istnienia* zawiera się w zasadach zewnętrznych, dzięki którym dana rzecz istnieje.

Każda zasada, dzięki której dana esencja jest tem, czem jest, jest racją częściową, *niewystar-*

czającą tej esencji; zespół tych zasad jest jej racją wystarczającą.

Tak samo całokształt zasad, od których zależy dane istnienie, jest racją wystarczającą tego istnienia.

W skutek tego poznać rację wystarczającą jakiejś *rzeczywistości*, jest to poznać wszystkie jej zasady wewnętrzne. Poznać rację wystarczającą *istnienia* jakiejś rzeczy, jest to poznać zasady, które sprawiają, że ona istnieje; jest to poznać w ostatniej analizie, że zależy ona w sposób konieczny od przyczyny, której esencją jest, że istnieje.

Jedynie racja *wystarczająca* jest, właściwie mówiąc, racją esencji, lub stawania się danej rzeczy.

Czy pojęcia *przyczyny*, lub *zasady* ontologicznej są identyczne z pojęciem *racyi*?

Przypomnijmy sobie, że esencje rzeczy mogą być rozważane albo jako całość *fizyczna*, złożona z części *fizycznych*, — tak np. substancja cielesna, złożona z materii i formy, — albo jako całość *metafizyczna*, złożona z części *metafizycznych*, — tak np. natura ludzka, będąca substancją cielesną, żyjącą, czującą i rozumną; tego rodzaju jest również substancja duchowa, mogąca istnieć i działać, nie będąc poddaną materii (74—76).

Otóż *racja* wystarczająca całości *fizycznej* jest zespół *przyczyn* (materii i formy), które się na nią składają. Lecz *racja* wystarczająca całości *metafizycznej* wcale nie nosi nazwy *przyczyny*. Tak np. życie tłumaczy nam czucie, lecz nie powie się o niem, że jest przyczyną czucia; istnienie niezależne od ma-



teryi jest *racyą* działalności duchowej, lecz właściwie mówiąc, nie jest jej przyczyną.

Widać więc, że pojęcie *racyi* jest bardziej ogólne, niż pojęcie *przyczyny*: przyczyna i to, co jest jej skutkiem, różnią się od siebie *rzeczywiście*; *racya* zaś (*ratio*) i to, czego ona jest *racyą* (*rationatum*), mogą się różnić tylko *wirtualnie* <sup>1)</sup>. (79).

Od czasów Leibniza przyjęto ogólnie, że *każda rzecz* ma swoją *racyę* wystarczającą. Czy jest to dokładne? Czy twierdzenie: „*niema niczego, coby nie miało racyi wystarczającej, nihil est sine ratione sufficienti*“ jest *zasadą analityczną*?

**252. Rozbiór zasady racyi wystarczającej.** Starożytni scholastycy znali następującą *zasadę przyczynowości*: Wszelkie istnienie *przypadkowe* ma swoją *przyczynę* w czemś innym. Znali oni *zasadę ruchu*, którąśmy nazwali także *zasadą aktualizacyi*; mianowicie, że wszelkie przejście ze stanu potencjalnego do stanu aktualnego musi być uskutecznione przez *przyczynę*, istniejącą w stanie aktualnym.

Otóż nowożytni filozofowie utrzymują, że *zasada racyi wystarczającej* jest szersza od *zasady przyczynowości* i *aktualizacyi*; te ostatnie są tylko jej zastosowaniem. Pierwsza z nich, mówią oni, stosuje się tylko do istnienia przypadkowego, druga tylko do przedmiotów, które otrzymują nową *aktualizację*; *zasada racyi wystarczającej* przeciwnie ma za przed-

---

<sup>1)</sup> Zobacz w tej sprawie doskonałą analizę G. Simons'a (*Revue Néo-scholastique*, sierpień 1902 str. 321).

miot *był, jako taki*; zasada ta ma zakres nieograniczony i w skutek tego logicznie poprzedza tamte dwie.

Zacznijmy od wyeliminowania z zagadnienia tego wszystkiego, czemu nikt nie zaprzecza. Zapewne, że gdy całkowita przyczyna danego istnienia lub danej esencji jest dana w przyrodzie, wtedy rzecz ta nie może nie istnieć i nie może nie być tem, czym jest.

Niech zasady ustrojowe, będące wewnętrzną racją wystarczającą jakiej substancji, będą dane, a substancja ta będzie koniecznie tem, czym jest.

Niech zasady zewnętrzne, będące racją wystarczającą istnienia jakiejś rzeczy, będą dane, a rzecz ta koniecznie będzie istnieć.

Twierdzenia te są oczywiste, wyrażają one ogólne prawo determinizmu.

Nie wpływa jednak z tego, żeby umysł musiał módz nam dostarczyć całkowitego wytłumaczenia każdej rzeczy, która jest dana w przyrodzie lub w myśli.

Oczywista, że umysł *ludzki* nie wszystko może wytłumaczyć, nie o tem też tu mowa. Zakres zrozumienia ludzkiego nie jest równy zakresowi zrozumiałości rzeczy. Niema nic takiego, o czemyśmy wszystko wiedzieli, powiedział Bossuet.

Tu chodzi o to, czy *każda rzecz* może być *wewnętrznie* wytłumaczona tak, żeby, podług wyrażenia Leibniza, ten, co dosyć dobrze zna rzeczy, mógł przypisać każdej z nich jej *rację wystarczającą*.

Otóż na tak ściśle postawione zapytanie odpowiadamy przecząco.

A z tej odpowiedzi wyprowadzamy wniosek, że to twierdzenie: „*nihil est sine ratione sufficienti*“ nie jest zasadą analityczną.

Chcąc twierdzić, że każda rzecz ma swoją rację wystarczającą, trzeba by utrzymywać, że dla każdej *esencji* istnieją zasady wewnętrzne, z racji których jest ona tem, czem jest, a nie czem innym; że dla każdego *istnienia* jest jakaś zasada *zewnątrzna*, dzięki której ono istnieje.

Otóż czy esencja musi koniecznie mieć odrębne od siebie zasady, będące racją tego, czem ona jest?

Czy istnienie musi koniecznie mieć odrębną od siebie zasadę, będącą racją tego istnienia?

Nie.

Każda esencja *złożona* ma koniecznie swoją rację wystarczającą w zasadach, które ją składają, które są od niej odrębne i mają przed nią naturalne pierwszeństwo; lecz esencja *fizycznie prosta* nie może mieć w niczem po za sobą racji tego, czem jest.

Podobnie każde istnienie *przypadkowe* musi koniecznie mieć poza sobą rację wystarczającą swego istnienia. Ta racja wystarczająca jest przyczyną, i w ten sposób zasada racji wystarczającej w zastosowaniu do istnień *przypadkowych* nie jest szersza od zasady przyczynowości, są one tem samym.

Lecz nie każde istnienie jest przypadkowe. Stąd zaś wypływa, że zasada przyczynowości (lub zasada racji wystarczającej w tej mierze, w jakiej one sobie odpowiadają) nie może być powszechnie zastosowaną do wszystkich istnień.

Zatem twierdzenie: *każda istota, t. j. każda esencja i każde istnienie ma swoją rację wystarczającą, nie jest zasadą.*

Możnaby na to odpowiedzieć: Esencja prosta posiada *w sobie* rację wystarczającą swej esencji <sup>1)</sup>; istnienie konieczne posiada *w sobie* rację wystarczającą swego istnienia.

Lecz czyż nie widać, że wyrażenie *w sobie* ma tutaj znaczenie *negatywne*, t. j. znaczy: *nie w czemś innym?*

Mieć swoją rację *w sobie*, znaczy to *nie mieć* swej racji *w czemś innym* czyli *nie mieć przyczyny*. Twierdzić, że jakaś istota — esencja lub istnienie — ma *w sobie* swą rację wystarczającą, jest to poprostu *przeczyć*, żeby można było do niej zastosować prawo przyczynowości. A stąd wypływa, że zasada racji wystarczającej logicznie późniejsza jest od zasady przyczynowości. Jest ona *zaprzeczeniem* powszechnego zastosowania tej ostatniej.

---

<sup>1)</sup> W swem bardzo dokładnem studyum, o którym jużśmy wspominali (*Revue Néo-scholastique*, sierpień. 1902, str. 297—325). G. Simons wskazuje na kryteriologiczne znaczenie zasady racji wystarczającej. Zwraca on bardzo słusznie uwagę, że esencja, choćby była fizycznie prosta, będzie zawsze dla umysłu, którego czynność jest abstrakcyjna, materją syntezy cech oderwanych. Umysł, zastanawiając się, nieuchronnie zacznie szukać porządku pochodzenia tych cech. Jedne z nich, tak zwane własności, pochodzą od innych, o których umysł sądzi, że muszą być bardziej podstawowe i które nazywają się esencjonalnemi. Te ostatnie są więc logicznie racją wystarczającą pierwszych.

Zauważymy jednak, że znajdzie się, bądź co bądź, jakaś pierwsza cecha, która nasz umysł zatrzyma; nie znajdzie on i nie

### ROZDZIAŁ III.

#### **Stosunki między przyczynami.**

**253.** Przyczyna celowa pierwsza wypełnia swoją przyczynowość. Ruch w przyrodzie polega na wprowadzeniu do jakiegoś przedmiotu jakiejś formy przypadkowej lub substancyjalnej pod wpływem jakiejś przyczyny sprawczej. Działalność przyczynowości przyczyn *materyjalnej* i *formalnej* jest więc podporządkowana działalności przyczyny *sprawczej*.

Lecz sama przyczyna *sprawcza* odbiera swój kierunek od przyczyny *celowej*.

Tak więc przyczyna *celowa* jest *pierwszą* między przyczynami, jest przyczyną innych przyczyn „*causa causarum*“; ona to wprawia w ruch całą przyrodę.

„*Causa efficiens et finis sibi correspondent invicem, quia efficiens est principium motus, finis autem terminus. Et similiter materia et forma: nam forma dat esse, materia autem recipit. Est igitur*

---

będzie szukać racy wystarczającej, któraby tę cechę *poprzedzała*. Co zaś się tyczy całkowitej syntezy tych cech, to jest ona tem, czem jest, gdyż jest tem, czem jest: nie ma więc ona racy wystarczającej, ani rzeczywiście, ani wirtualnie różniącej się od niej. (250).

efficientis causa finis, finis autem causa efficientis. Efficientis est causa finis quantum ad esse, quidem, quia movendo perducit efficiens ad hoc, quod sit finis. Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad *rationem causalitatis*. Nam efficiens est causa in quantum agit; non autem agit nisi causa finis (gratia finis). Unde ex fine habet suam causalitatem efficiens<sup>1)</sup>.

„Sciendum quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper, unde dicitur *causa causarum*, quia est causa causalitatis in omnibus causis. Est enim causa causalitatis efficientis, ut jam dictum est. Efficientis autem est causa causalitatis et materiae et formae“<sup>2)</sup>.

**254. To, co w dziedzinie zamiaru jest pierwszym celem, w dziedzinie wykonania jest ostatnim skutkiem.** Szereg celów i środków postępuje w stosunku odwrotnym do szeregu czynności i ich rezultatów.

Inżynier myśli o budowie parowozu. *Celem* jego, czyli *pierwszą rzeczą*, którą *zamierza*, jest poruszanie wozów na szynach. Do tego celu użyje on prężności pary; ażeby otrzymać parę, użyje jakiegoś źródła ciepła, i źródło to będzie wciąż zasilał, spalając węgiel. Ruch pociągu jest więc celem; wytworzenie pary i ciepła i spalanie węgla, wszystko to są środki, podporządkowane zamiarowi wykonania tego celu.

---

<sup>1)</sup> Św. Tomasz, In Metaph. V, 2.

<sup>2)</sup> Tamże lek. 3. Albert Wielki mówi w tym samym sensie: „Propter quod dicitur *finis causa omnium causarum*, quia

Otóż *rzeczywiście* w porządku wykonania ruch pociągu będzie ostatnim skutkiem.

Maszynista będzie musiał zacząć od palenia węgla; spalenie węgla da ciepło; ciepło wytworzy parę wodną; wreszcie prężność pary wodnej wprawi w ruch parowóz i przyczepione doń wozy. Tak więc porządek zamiarów i porządek wykonania są do siebie w stosunku odwrotnym; pierwszy cel jest ostatnim końcem: „*primum in intentione, ultimum in executione; ordo intentionis et ordo executionis ad invicem opponuntur*“.

Zbadaliśmy przyczyny (rozdział II) i ich stosunki (rozdział III); przejdziemy teraz do ich ogólnego rezultatu, t. j. do *porządku przyrody* (rozdział IV).

Porządek *wszechświata* znajduje swoją podstawę w *wewnętrznej* czyli *imanentnej* celowości świata.

Będziemy więc mieli do zbadania w *artykule pierwszym* wewnętrzną czyli *imanentny porządek*, znajdujący urzeczywistnienie w każdej istocie przyrody i będący *bezpośrednim* wynikiem przyczyn naturalnych; potem w *artykule drugim* *zewnątrzny* porządek powszechny, t. j. porządek, wynikający ze stosunków *zewnątrznej* celowości między istotami.

---

per intentionem disponit efficientem, per aptitudinem ordinat materiam et per propriam rationem denominat formam, quae est finis ut somnus (i. e. actus primus\*). Summa theol. 1-a, qu. 26, membr. 1, art. 2.

## ROZDZIAŁ IV.

### Artykuł pierwszy.

*Bezpośredni skutek przyczyn: wewnętrzny porządek dzieł w przyrodzie.*

#### § 1.

Wstępny rzut oka: pojęcie porządku.

**255. Pojęcie porządku.** Regularna gra przyczyn wytwarza zespół stosunków, który stanowi porządek w przyrodzie.

Co to jest porządek?

Porządek mieści w sobie: 1-o kilka rzeczy odrębnych od siebie, 2-o stosunki następstwa między nimi i 3-o jakąś jedną zasadę, która przewodzi nad ustaleniem się tych stosunków.

Św. Tomasz mówi: *Ordo nihil aliud dicit, quam rationem prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio* <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Summa theol. I-a. qu. 47, art. 2, c.



Ułożyć w porządku obrazy w muzeum, książki w bibliotece, uporządkować materiały do budowli, lub części maszyny, jest to brać po kolei te obrazy, te książki, te materiały, lub te części i układać je podług jednej i tej samej zasady jedności.

Można tedy powiedzieć, że porządek jest jednością w różnaitości.

Co jest zasadą jedności, pierwiastkiem jedności porządku?

Jest to punkt widzenia, na którym stajemy, ażeby ten porządek ustanowić, lub wreszcie jest to cel dzieła uporządkowanego.

Pierwiastek czyli zasada jedności zmienia się bowiem wraz z celem, który sprawca porządku ma na widoku; rozkład obrazów zmieni się, jeżeli je uporządkujemy podług dat ich wykonania, lub podług szkoły, do której artysta należał; układ książek zmieni się zależnie od tego, czy będą je układał podług treści, t. j. z punktu widzenia logicznego, lub też podług formatu, t. j., z punktu widzenia jedynie zewnętrznego; również rozkład materiałów zależy od tego, czy architekt chce zbudować kościół, czy teatr; rozkład kół będzie inny w maszynie przemysłowej, a inny w samochodzie.

Tak więc zasadą jedności części uporządkowanych, czyli pierwszym pierwiastkiem porządku jest cel danego dzieła uporządkowanego.

Stąd to określenie Św. Tomasza, głębsze od poprzedniego: *Porządek jest dokładnem zastosowaniem rzeczy do ich celu*, „*Recta ratio rerum ad finem*“ <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> „Similiter ex prioribus pervenitur ad posteriora in arte et in natura: unde si artificialia, ut domus, fierent a natura, hoc

Gdy to zastosowanie jest dziełem ludzkim, porządek, wynikający zeń, nazywamy *sztucznym*.

Gdy jest dziełem natury, nazywamy go *naturalnym, przyrodzonym*.

*Sztuka* jest zewnętrzną zasadą, *natura* zaś jest wewnętrzną zasadą porządku. Jednak czynności uporządkowane przez naturę i przez sztukę mają wspólną cechę: jedne i drugie używają odpowiednich środków dla urzeczywistnienia swego celu.

„Gdyby natura robiła domy“, mówi Św. Tomasz ze zwykłą sobie prostotą, „postępowałyby tak samo, jak nasi architekci: najpierw założyłyby fundamenta, potem postawiłyby ściany, wreszcie całą budowę uwieńczyłyby dachem“.

---

ordine fierent, quo nunc fiunt per artem: scilicet prius instituere-  
tur fundamentum, et postea erigerentur parietes, et ultimo suppo-  
neretur tectum. Hoc modo natura procedit in iis, quae sunt ter-  
rae affixa, scilicet plantis, quarum radices quasi fundamentum  
terrae infiguntur, stipes vero ad modum parietis elevatur in al-  
tum, frondes autem super eminent ad modum tecti. Et similiter si  
ea quae fiunt a natura fierent ab arte. hoc modo fierent, sicut  
apta nata sunt fieri a natura; ut patet in sanitate quam contingit  
fieri et ab arte et a natura: sicut enim natura sanat calefaciendo  
et infrigidando, ita et ars. Unde manifestum est, quod in natura  
est alterum propter alterum, scilicet priora propter posteriora.  
sicut et in arte“. Św. Tomasz, Phys. II, lek. 13.

„In nullo enim alio natura ab arte videtur differre, nisi quia  
natura est principium intrinsecum, et ars est principium extrinse-  
cum. Si enim ars factiva navis esset intrinseca ligno, facta fuis-  
set navis a natura, sicut modo fit ab arte“. Tamże, lek. 14.

**256. Porządek teleologiczny, czyli podporządkowania; porządek estetyczny czyli ustroju.** Stosunek środka do celu polega na *podporządkowaniu*.

Porządek, będący zespołem takich stosunków, nazywa się *porządkiem podporządkowania*.

Cel jest więc zasadą jedności w takim porządku.

W porządku wykonania czynność przypuszcza istnienie czynnika zdolnego do działania, funkcya przypuszcza istnienie narządu, podporządkowanie przypuszcza istnienie rzeczy podporządkowanych.

Porządek, wynikający z zestawienia tych rzeczy podporządkowanych, nazywa się *porządkiem układu (compositio), ustroju (constitutio), lub koordynacji (coordinatio)*.

Porządek, rozważany pod tą postacią, tworzy *całość*, złożoną z części. Jego jedność jest jednością *koordynacji*.

Z punktu widzenia *podporządkowania*, porządek nazywa się *par excellence* porządkiem *teleologicznym, celowym*; z punktu widzenia *koordynacji*, uszykowania, nazywa się on raczej porządkiem *estetycznym*.

Właściwie niema dwóch porządków; jest jeden tylko, lecz może być rozważany z dwóch różnych punktów widzenia.

W porządku teleologicznym cel, jako taki, jest *zasadą jedności*.

W porządku układu *zasadą jedności* jest *przyczyna formalna* czyli *forma* <sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Partes se habent in ratione materiae... totum se habet in ratione formae, Św. Tomasz, I-a, qu. 7, art. 3. ad 3.

Otóż w rzeczywistości, w przyrodzie, cel wewnętrzny istot zlewa się z ich przyczyną formalną; niema więc dwóch porządków odrębnych, lecz ten jeden, co jest, może nam się przedstawiać pod dwiema odrębnymi postaciami.

Jednak przyczyna celowa logicznie ma pierwszeństwo przed przyczyną formalną, porządek teleologiczny panuje nad porządkiem układu tak, że w końcu cel jest *pierwszą* zasadą porządku.

**257. Ogólne określenie porządku.** Po takim wytłumaczeniu łatwo zrozumieć znaczenie ogólnego określenia porządku, zaproponowanego przez Św. Augustyna: „*Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*“<sup>1)</sup>).

Pierwsza cecha składowa porządku, czyli *wielość* części wyrażona jest przez słowa *parium dispariumque rerum*, t. j. kilka rzeczy podobnych lub niepodobnych.

Druga i trzecia, t. j. stosunki *następstwa* i sprowadzenie ich do *jedności*, znajdują się w słowach, które dalej następują. Układ, *dispositio*, jest racją formalną, dzięki której te liczne części znajdują się na swoich odpowiednich miejscach: *sua cuique loca tribuens dispositio*.

<sup>1)</sup> De civitate Dei, XIX, 13.

Określenie to zdaje się mieć na oku przeważnie porządek układu; lecz miejsce, jakie jakaś rzecz zajmuje, musi odpowiadać roli, jaką ona ma wypełnić; ustrój istot służy do ich przeznaczenia: określenie więc dotyczy porządku teleologicznego zarówno, jak i porządku układu.

Możnaby je przetłumaczyć, jak następuje: Porządek jest układem, dzięki któremu rozmaite rzeczy znajdują się na swoich miejscach i odpowiadają każda swemu przeznaczeniu. Lub krócej: Porządek jest to dokładny rozkład rzeczy w takich stosunkach, jakich ich cel wymaga <sup>1)</sup>.

**258. Przyczyny porządku.** *Liczne pierwiastki, wchodzące w skład jednej całości, lub będące środkami do jednego celu, są przyczyną materialną porządku.*

*Układ, z racji którego te rozmaite pierwiastki zajmują odpowiadające im miejsca w całości i wypełniają odpowiadającą im w niej rolę, jest przyczyną formalną porządku.*

Przyczyną *sprawczą* porządku jest *zewnętrzna* zasada tego układu.

Sam zaś układ ma za przyczynę *cel* porządku, to, dla czego porządek został ustanowiony.

---

<sup>1)</sup> O zakresie i licznych zastosowaniach pojęcia porządku zobacz: Descamps, *La science de l'ordre* (Essai d'harmologie) Rev. Néo-scol. 1898 str. 30 i nast.

To znaczy, że porządek przyrody nie jest skutkiem trafu; urzeczywistnienie jego jest zależne od przyczyn celowych.

**259. Porządek natury dowodzi istnienia przyczyn celowych. Stan zagadnienia.** I w swych częściach, i w swej całości Wszechświat przedstawia widok złożonego porządku, wciąż odnawiającego się.

Otóż istnienie i utrzymywanie się tego porządku zależy od przyczyn celowych.

Przeto przyczyny celowe muszą istnieć.

Mówimy, że wszechświat daje nam widok *skomplikowanego porządku*, który się wciąż *odnawia*.

Nikt nie przeczy, że jest *porządek* we Wszechświecie. Napróżno najsurowsi pesymiści, np. Schopenhauer lub Nietzsche, usiłują powiększyć wady przyrody i to zło, które w niej się znajduje; nie mogą oni zaprzeczyć, że odbija się w niej piękno i że wiele jest w niej dobra.

Teleskop, mikroskop, waga, pomnożyły sposoby poszukiwania i rozszerzyły we wszystkich dziedzinach pole obserwacji. Czy jest między poszczególnymi naukami, które się nowo zawiązały, choć jedna, któraby nie świadczyła na korzyść porządku w przyrodzie? Czy słyszano kiedy, żeby uczony, badający przyrodę, został przez nią zawiedziony, pokładając zaufanie w stałości jej praw?

Otóż, co zawiera w sobie porządek wszechświata?

W swych rozmaitych częściach zawiera on niezliczone objawy *porządku absolutnego*.

Między niektórymi zaś częściami, a także między wszystkimi częściami a całością, przejawia się w nim pod niezliczonymi postaciami *porządek stosunków*.

Wreszcie przy pomocy czynników, które się wciąż odnawiają, urzeczywistnia on w sposób *stały* pewne identyczne dobra czyli cele.

Nie można wymagać, żebyśmy tu rozwinęli w szczegółach wszystkie przejawy porządku wszechświata. Znajdziemy ich wszędzie dosyć. Ograniczymy się do kilku przykładów.

1. Opisałiśmy gdzieindziej cudowną *koordynację* tej istoty mikroskopijnej, zwanej komórką, i zadziwiające *podporządkowanie* jej różnych funkcji dobru całej istoty zorganizowanej. Co za dziwy, tak niedawno jeszcze zupełnie nieznanne, znajdują się w zjawiskach podziału, przy pomocy których, przyroda zapewnia sobie rozmnażanie się gatunku. „Gdy pierwszy raz był świadkiem tego“, woła Rindfleisch, „zapytywałem się w zdumieniu: Cóż to, czyżby twój umysł tam wszedł? Czyżby komórka miała tę samą inteligencję, co i ty? Gdyby wypadało podzielić na dwie części takie oto długie włókno, czyżby można inaczej się do tego zabrać, niż to czyni przyroda“ <sup>1)</sup>?

A co powiedzieć o organizmach wyższych, o tem arcydziele, jakim jest organizm ludzki? Co za

---

<sup>1)</sup> Rindfleisch, *Aerztliche Philosophie, Festrede, gehalten am 2 Januar 1868 in Würzburg*. S. 16.

*jedność*, co za *harmonia* w ustroju typu, co za zadziwiające zespolenie wszystkich funkcji w kierunku, którego dobro osobnika i dobro gatunku wymaga!

Każda substancja żyjąca, nawet każdy typ państwa mineralnego, przedstawia nam okaz absolutnego porządku poszczególnego.

2. Rozważane w grupie, istoty w przyrodzie są między sobą w stosunkach porządku: tak np. funkcje chlorofilu w roślinach i oddychanie zwierząt utrzymują w atmosferze mieszaninę tlenu i węgla, pozwalającą żyć obu państwom; jest to *poszczególony porządek stosunków*.

Zdaje się nie podlegać wątpieniu, że te same prawa rządzą wszystkimi częściami wszechświata, znanymi lub nieznanymi; że zjawisko, które zachodzi np. w wewnętrznym ustroju słońca, odbija się na naszej kuli i we wszystkich innych częściach wszechświata. Uczeni ogłaszają powszechność ciężenia, odkrytego przez Newtona, powszechność praw równowagi sił w przyrodzie i stałości energii; wszystko to są oznaki *ogólnego porządku stosunków*.

3. Wreszcie porządek wszechświata nie jest dobrem, które, raz zdobyte, krzepnie na zawsze. Czynniki przyrody są aktorami dramatu, którego ruchliwe sceny wciąż się odnawiają, odtwarzając wszelako zawsze, w każdym okresie czasu, typy tej samej natury, obdarzone zarówno tą samą jednością ustroju, jak i zmierzające w swych czynnościach do jednego celu i sprowadzające zawsze między gatun-



kami i państwami pewne jednostajne stosunki wzajemnej zależności.

Otóż istnienie tego porządku, któryśmy poddali analizie, i ciągle powtarzanie się dóbr, które ten porządek urzeczywistnia, dowodzą, że przyroda znajduje się pod wpływem przyczyn celowych.

Stronnicy determinizmu mechanicznego starają się wytłumaczyć porządek wszechświata, mówiąc: Wszechświat składa się wyłącznie z czynników mechanicznych, lub przynajmniej z ciał, które działają, jak czynniki mechaniczne. Gdy warunki, konieczne do ich działalności, są dane, nie mogą one nie działać. Porządek jest fatalnym wynikiem szczęśliwego spotkania się tych rozmaitych czynników. Czyli, mówiąc krócej, skutki z punktu widzenia ilościowego tłumaczy się przez przyczyny sprawcze; pozór zaś mniej lub więcej szczęśliwy pożyteczności, jaki w nich widzimy i który nazywamy porządkiem przyrody, jest dziełem trafu.

Przeciwnie w teorii celowości przyczyny sprawcze tłumaczą wprawdzie ilość skutku wywołanego, lecz ich harmonijny i stały zbieg w urzeczywistnieniu skutków dobrych i pięknych wymaga koniecznie wdania się przyczyn celowych.

**260. Dowód istnienia przyczyn celowych w przyrodzie.** 1. Podług mechanistów żaden pierwiastek materialny nie ma w sobie wewnętrznej skłonności do połączenia się z innymi pierwiastkami w porządku raczej, niż chaotycznie; każdy pierwiastek jest czemś *obojętnem*.

My nazywamy przyczynę *obojętną* lub *nieokreśloną*, gdy nic jej wewnątrznie nie skłania do dania tego rezultatu, jaki ona daje. Tak np. kostka sześcienna jest przyczyną *obojętną*, gdyż będąc rzuconą, może ona pokazać którąkolwiek ze swych sześciu ścianek. Kostka tak zręcznie zrobiona, że zawsze pokazuje szóstkę, ma *skłonność* do tego; nie jest ona już więc przyczyną *obojętną*, lecz fałszywą kostką.

Tak więc podług mechanistów z tych tysięcy i tysięcy atomów, będących chemiczną podstawą danego organizmu, żaden nie jest wewnątrznie usposobiony do tego, żeby się stać częścią całości organicznej i żyjącej; przeciwnie wszystkie one zarówno są *obojętne*, czy zostaną w stanie ciał prostych, czy utworzą syntezę organiczną, czy wejdą w skład białka, czy też w skład protoplazmy żyjącej istoty organicznej.

Otóż niema żadnej racji, dla którejby pierwiastki, *obojętne* na to, czy wejdą w skład syntezy organicznej, czy nieorganicznej, miały wchodzić *regularnie* do danych *określonych* syntez, będących podstawą chemiczną danego organizmu, to znaczy, podstawą każdego z tych typów, tak licznych i rozmaitych, zaludniających kulę ziemską.

Poszczególne porządki, które przyroda mnoży do uieskończoności, stanowią więc fakt ogromny, którego same przyczyny sprawcze nie mogą być racją wystarczającą.

Więcej jeszcze: pierwiastki materyalne, pozostawione sobie, nietylko nie byłyby *obojętne* na porządek, lecz musiałyby się koniecznie *sprzeciwiać* porządkowi.

Ciała chemiczne przygotowują się do swej roli, jako pożywienie, przez stopniowe komplikowanie się, które zbija z tropu chemików i zdaje się sprzeciwiać prawom fizykochemicznym. Molekuła tak stała, jak molekuła kwasu węglanego, rozszczepia się, i pierwiastki, w skład jej wchodzące, użyte są do bardziej luźnych połączeń, jakimi są liczne węglowodany; ciała, jak H, C, O, N, S, których elementarne połączenia są najbardziej stałe ze znanych dotąd połączeń w przyrodzie, łączą się w syntezy, pochłaniające ciepło (endotermiczne), których skomplikowanie jest niepojęte; tak np. białka, hemoglobulina, proteina i inne.

Jakże to się dzieje, że działalność organiczna nie jest zatrzymana zaraz w swem stadyum początkowym przez anabolizm życiowy? Jakże się to dzieje, że te połączenia, tak łatwo dające się stracić przez ciepło, sole i kwasy, mogą się utrzymać pomimo najrozmaitszych wpływów, którym podlegają w ciągu trawienia i zamian organicznych? W jaki sposób istota żyjąca mogła urzeczywistnić coś niestałego tam, gdzie stałe istniało; wreszcie dlaczego, zamiast w jednej chwili przeprowadzić rozkład zupełny, przeprowadza ona dezasymlację tym stopniowym, częściowym i stałym sposobem, jaki widzimy u wszystkich normalnych istot żyjących?

Tłumaczyć to zestrzelenie pierwiastków, z których każdy ma swój własny pęd, przez przypadkowe spotkanie się, znaczy to samo, co tłumaczyć zestrzelenie (convergence) przez zasady rozstrzelenia (divergence). Stańmy na stanowisku hipotezy mechanistów i przypuśćmy, że te wszystkie ciała chemiczne, z których każde obdarzone jest osobnem

powinowactwem, znajdują się w jednej kupie; powierzchowna jedność, jaka w danej chwili w tej kupie panuje, w następnej chwili będzie musiała się rozpaść, budynek w krótkce znajdzie się w ruinie, pozorna jego jedność należeć będzie do przeszłości. „Cóż to jest, mówił Arystoteles, co utrzymuje w jedności te rozmaite pierwiastki, ziemię i ogień, które pozostawione sobie, rozeszłyby się w różnych kierunkach? Rozejdą się one w samej rzeczy i rozproszą, jeżeli nie będzie czegoś, co je razem trzyma. A jeżeli jest coś w tym rodzaju, to jest niem dusza, t. j. źródło rozrostu i żywienia się istoty żyjącej<sup>1)</sup>”.

Sprzecznością byłoby więc składać na traf rację, tłumaczącą porządek absolutny.

2. Traf nie tłumaczy porządku, obserwowanego w stosunkach między osobnikami, gatunkami i państwami w przyrodzie. Przeciwnie przypuścić, że podlega on kaprysom trafu, jest to porzucić go na pastwę nieuniknionego nieporządku.

Weźmy na przykład skład powietrza atmosferycznego: pod wszystkimi szerokościami ilość i stan H, N, O, C są takie, że życie roślinne i życie zwierzęce są możliwe. A jednak te pierwiastki same z siebie są zupełnie *obojętne* na to, w jakim stosunku zostaną pomieszane. Traf więc nie tłumaczy regularnej obecności odpowiednich warunków powietrza atmosferycznego, jego składu, gęstości, ciśnienia i elastyczności<sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> De animk II roz. 4 § 7.

<sup>2)</sup> Patrz Psychologia, przekł. pol. str. 35, odsyłacz.

Pójdźmy dalej; zielone części roślin pochłaniałyby bez końca  $\text{CO}_2$ , zwierzęta przez swe oddychanie wydelałyby bez końca w bylejakiej ilości kwas węglany; tak, że każde państwo, pozostawione sobie, byłoby tylko przyczyną, *sprzeciwiającą się względnemu porządkowi*.

Nie tylko więc traf nie tłumaczy obecności tego porządku, lecz, zważywszy, że każdy osobnik, każdy gatunek i każde państwo mają swój odrębny i niezależny sposób działania, wszelkie spotkanie się ich musi być tylko przyczyną nieporządku.

3. Wreszcie *stałość* porządku pośród tych ciągłych zmian, pośród tej ciągłej działalności ciał — np. peryodyczne rodzenie owoców pod wpływem tych samych pór roku — nie tylko nie da się wytłumaczyć przez traf, lecz z trafem pogodzić się nie da.

Porządek ogólny jest dramatem, którego następujące po sobie sceny zmierzają do tych samych poszczególnych celów i do tego samego ogólnego celu. (Otóż przypuścmy rzecz niemożliwą: przypuścmy, że w pewnej chwili traf stwarza porządek — niech to będzie absolutny porządek poszczególny, jak organizm, lub też porządek poszczególny w stosunkach, jak np. wzajemna zależność państwa roślinnego i zwierzęcego, lub nawet porządek ogólny — w każdym z tych wypadków niepodobieństwem będzie, ażeby porządek się utrzymał i w następnej chwili.

Jeżeli bowiem każdy pierwiastek jest obojętny na to, do jakiego wejdzie połączenia, niema najmniejszej racyi, żeby pozostawał nadal w tym połączeniu, do jakiego przedtem wszedł.

Przeciwnie nieskończona ilość połączeń, pozostawiona sobie, działałaby w sposób nieokreślony na własną rękę i w rozmaitych kierunkach, sprzeciwiających się temu kierunkowi, którego wymaga porządek ogólny.

Tak więc, powtarzamy raz jeszcze: *stałość* porządku nie da się przez traf wytłumaczyć; przeciwnie, rozum nasz nie może się zgodzić na to, żeby traf utrzymywał porządek.

*Streszczenie i wnioski:* Porządek *absolutny*, przejawiający się w osobnikach i gatunkach, porządek *we wzajemnych stosunkach* częściowy lub powszechny, wreszcie *trwałość* porządku wymagają racyi wystarczającej.

Otóż nie dostarcza nam jej traf, przeciwnie doprowadziłby on koniecznie do nieporządku.

Tak więc porządek wszechświata wymaga koniecznie zasad, któreby określiły *ciężenie* pierwiastków do dobra typu gatunkowego, *ciężenie* poszczególnych porządków do dobra gatunków i państw i *ciężenie* ogólne i stałe wszystkich istot do dobra powszechnego.

Temi zasadami są formy gatunkowe, właściwe każdemu typowi w przyrodzie. Forma gatunkowa jest tą wewnętrzną, głębszą racyą własności typu; te ostatnie regulują jego sposoby działalności i jego stany bierny; one są podstawą stosunków, zachodzących, między istotami w przyrodzie, stosunków, których wyrazem są prawa przyrody. W skutek tego formy gatunkowe, właściwe każdemu z typów w przyrodzie są ostatnią racyą wewnętrzną porządku.

Otóż te formy są tem, czem są; ich władze działają w sposób im właściwy, gdyż są one *gatunkowe* z podwójnego punktu widzenia: statycznego i dynamicznego. Usposobienie wewnętrzne, *intentio naturae*, oryentuje wszystkie ich działania do czegoś dla nich wewnętrznego, do ich dobra; to usposobienie jest w nich immanentną zasadą celowości, właściwym i bezpośrednim skutkiem przyczyny celowej (237).

Argument, któryśmy dotąd rozwinęli, jest tym samym argumentem, który przeczuwa najmniej wykształcony człowiek, gdy zwolennikom teorii trafu odpowiada następującem rozumowaniem, opartem na analogii: Czy trać zbudował kiedy dom? Nie, a więc dowolnością byłoby przypisywać mu takie nadzwyczajności przyrody, jak gniazda ptaków, mieszkanie bobra i t. d. Trać nie jest zdolny zrobić jednego kółka w maszynie; jakżeby więc miał potrafić stworzyć tak zadziwiający mechanizm, jakim jest oko?

Argument ten nie jest prostą analogią, której wartość logiczna byłaby tylko prawdopodobna. Jest on widocznem zastosowaniem tej ogólnej zasady: *zbieg przyczyn obojętnych, któreby w sposób harmonijny i stały urzeczywistniały ten sam przedmiot danego porządku, nie może być wytłumaczony przez przypadkowy zbieg okoliczności; wymaga on wewnętrznego pierwiastku tego zbiegu.*

**261. Celowość jest oznaką inteligencji.** Przyroda nieinteligentna nie jest świadoma tego porządku, który urzeczywistnia:

„Przyroda, mówi Św. Tomasz, jest tylko sztuką, mianowicie sztuką boską, odbitą w rzeczach, mocą której same te rzeczy poruszają się do swego określonego celu. To tak, jak gdyby budujący okręt mógł zrobić, żeby drzewo samo z siebie się przekształciło i przybrało formę statku“<sup>1)</sup>).

Toteż, jak tylko nam się zda, że dostrzegamy w jakim dziele porządek, doznajemy uczucia, że mamy do czynienia z przyczyną inteligentną. Porządkiem też kierujemy się w sądach, jakie wydajemy o inteligencji naszych bliźnich.

Bossuet formuluje w następujący sposób tę ogólną zasadę, która w teodycei służy do dowiedzenia, że porządek powszechny jest dziełem Przyczyny pierwszej, nieskończenie mądrej:

1) „Natura nihil aliud est quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum; sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad formam navis induendam“. In II Physic. lek. 14.

Posłuchajmy też Św. Augustyna: „Zapytajcie świat, pisze on, spójrzcie na piękno nieba, na blask i układ gwiazd, na słońce, które oświeca dzień, i księżyc, który pociesza noc; zagadnijcie ziemię, tak płodną w zioła i drzewa i pokrytą zwierzętami, której najpiękniejszą ozdobą jest człowiek; zapytajcie się morza, jak liczne i rozmaite są istoty, pływające w jego łonie! Zapytajcie powietrza, które tyle ptaków ożywia; zapytajcie wszystkiego, co istnieje, a zobaczycie, czy wszystkie te istoty nie odpowiedzą wam każda na swój sposób: To Bóg nas stworzył. Sławni filozofowie zapytywali w ten sposób wszechświat i z dzieła poznali budowniczego. „Sermones ad populum, Sermo CXLI, roz. II.



„Wszędzie, gdzie widać porządek, proporcje dobrze ujęte, środki, właściwie wybrane do otrzymania pewnych celów, wszędzie tam widać również wyraźny cel, tj. zamiar utworzony, inteligencyę do niego dostrojoną i sztukę wykonaną.“

„Jeżeli potrzeba sztuki, żeby spostrzedz tę harmonię i tę trafność, tembardziej potrzeba jej, żeby je ustanowić.“

„Toteż przez nazwę przyrody rozumiemy głęboką mądrość, która kieruje wszystkimi temi ruchami, które widzimy. z pewnym porządkiem i podług pewnych ścisłych praw.“<sup>1)</sup>

Dowiedziemy zresztą w teodycei ex professo, że dzieła przyrody nie mają w sobie samych ostatniej racyi swej celowości wewnętrznej i tego porządku, który urzeczywistniają.

**262. Teorya mechanistyczna trafu i rachunek prawdopodobieństwa.** Chcąc wykazać niedostateczność teoryi trafu dla objaśnienia porządku przyrody, uciekamy się, mówi O. Carbonnelle, do teoryi i rozumowań rachunku prawdopodobieństwa, nie tylko prawdopodobnych, lecz zupełnie pewnych. Argument ten, przemawiający na korzyść przyczyn działających z zamiarem, będzie potwierdzeniem poprzedniego.

W swem znakomitem dziele: *Recherches sur la probabilité des jugemens en matière criminelle et en matière civile*, Poisson pisze:

„Gdy z wielkiej liczby zjawisk możliwych i mających *à priori* równe, lecz niezmiernie małe szanse,

---

<sup>1)</sup> *Connaissance de Dieu et de soi-même*, roz. IV, 1.

zachodzi jedno z nich, mające w sobie coś szczególnego, *zwracającego uwagę*, z wszelkiem prawdopodobieństwem należy je przypisywać jakiejś szczególnej przyczynie C, nie będącej trafem, lecz analogicznej np. z wolą ludzką. Jeżeli zjawiska, zwracające z jakiegokolwiek powodu uwagę, miały przed obserwacją znacznie więcej szans niż inne, wtedy prawdopodobieństwo takiej przyczyny C jest znacznie słabsze, może nawet do tego stopnia być osłabione, że nie warto nań zwracać uwagi.

„Prawdopodobieństwo, że się ma do czynienia z przyczyną inteligentną i działającą podług zamiaru, łatwo i ściśle da się obliczyć, gdy chodzi o jakieś zdarzenie *wybitne*, polegające na szczególnem ułożeniu rozmaitych przedmiotów.

„Przypuśćmy np., że na stole znajduje się dwadzieścia sześć tabliczek, z których każda nosi na sobie jedną z dwudziestu sześciu liter abecadła. Trzy z nich, leżące na boku, tworzą wyraz *oni*. Podejrzewamy zaraz, że ten układ jest umyślny, tj., że nieznaną osobą, która te trzy litery wybrała, umiała czytać i chciała ten wyraz ułożyć. Jednak możemy tutaj mieć pewne wątpliwości; mogła bowiem owa osoba przypadkiem tabliczki w ten sposób ułożyć, gdyż ostatecznie sześć jest tylko możliwych sposobów ułożenia trzech liter. Rachunek jest tu w zgodzie ze zdrowym rozsądkiem, wykazuje on bowiem, że prawdopodobieństwo ułożenia rozmyślnego ma tu za sobą  $\frac{6}{7}$  szans, t. j., że można trzymać sześć przeciw jednemu za; a zatem jest jeden na siedem przeciw.

„Lecz niech zamiast trzech liter, ułożonych na boku, będzie ich dziesięć i niech tworzą wyraz *absolument*. Tu nie może być wątplenia, i każdy powie,

nie lękając się omyłki, że osoba, która to zrobiła, umiała czytać i chciała ułożyć ten wyraz francuski, który czytamy. Uznając, że w teorii mogłoby być przeciwnie, sądzymy, że w praktyce nie jest to do urzeczywistnienia. I w samej rzeczy, rachunek wykazuje, że w danym wypadku 3.628.800 przeciwko jednemu przemawia za naszym wnioskiem; przynajmniej, jeżeli przypuścimy, że te same dziesięć liter w żadnej innej kombinacji nie dadzą wyrazu oznaczającego cokolwiek. Mamy tutaj tyleż szans omylić się, cobyśmy mieli, chcąc wyciągnąć od jednego razu czarną kulkę, wkładając na oślep rękę do ogromnego naczynia, w którym na 3.628.800 białych kulek znajduje się jedna jedyna czarna. Widać więc, że wystarczy trochę tylko powiększyć liczbę liter, ułożonych w dany szczególny sposób, ażeby od zwykłego prawdopodobieństwa przejść do praktycznej pewności.

„Przejdźmy do następnego przykładu, nad którym się Poisson zastanawia, i w którym wpływ liczby liter staje się jeszcze bardziej uderzający. Dajmy na to, że 26 liter leży na stole w porządku alfabetycznym; w tym wypadku *tembardziej* nie może być najmniejszego wątpienia co do zamiaru osoby, która te litery tak ułożyła.

„Jednak mówi, Poisson, układ ten sam w sobie nie jest mniej prawdopodobny od każdego innego, w którym porządek liter nie przedstawiałby nic szczególnego i któregobyśmy nie zawahali się złożyć na karb przypadku. Gdybyśmy mieli wyciągnąć *po kolei* te 26 liter z jakiej urny, ma się rozumieć na oślep, byłoby tyleż szans, że wyjdą one w zwykłym alfabetycznym porządku, co i, że wyjdą w jakimś innym porządku dowolnie naprzód określonym, np.

b, p. w... g, a, t; jeden i drugi porządek miałyby równie małe szanse.

„Nie wiem, czy czytelnik wyobrazi sobie łatwo, jak małe są te szanse, jeżeli mu powiem, że ułamek, który nam je przedstawia, jest mniejszy od jednostki, podzielonej przez  $(4 \times 10^{26})$ , tj. przez 4 z 26-oma zerami. Chcąc jednak dokładnie obliczyć szanse omylenia się, jakie się ma, przypuszczając, że w danym razie litery zostały rozmyślnie ułożone w porządku alfabetycznym, trzeba by znać liczbę stosunkowo niewielką tych układów, które z tej ogromnej liczby układów możliwych zawierałyby w sobie coś szczególnego. Będą niemi, mówi Poisson, te układy, które albo będą w porządku alfabetycznym, albo też utworzą jakieś zdanie w jakimkolwiek języku. Ma się rozumieć, że nie będziemy tracić czasu (trzeba by powiedzieć raczej wieczności) na wyszukiwanie dokładnej liczby tych wyjątkowych wypadków; ponieważ jednak liczba ta, w miarę jak się zwiększa, zmniejsza prawdopodobieństwo, jakiego szukamy, przeto będziemy hojni i przypuścimy, że znajduje się ona między sześciuset i siedmiuset. Pomimo tak przesadzonego zwiększenia tej liczby, prawdopodobieństwo, że się nie omylimy, twierdząc, iż w danym wypadku porządek alfabetyczny został rozmyślnie zachowany, będzie się różnić od jedności (przedstawiającej pewność absolutną) o minimalny ułamek, którego licznik jest 1, a mianownik 620 sekstylionów. Nie łatwo to wyobrazić sobie taką liczbę; lecz wyobraźmy sobie piasek, którego ziarnka mają w przecięciu ćwierć milimetra średnicy tak, że centymetr sześcienny zawierałby 64,000 takich ziarn, i przypuścimy, że cała Europa, tj. 9.808.300 kilometrów kwadratowych

pokryta jest pokładem tego piasku na metr grubym. Dowiadujemy się, że w tej ogromnej masie krzemu znajduje się gdzieś jedno jedyne ziarno czystego węgla, nie wiemy jednak, gdzie ono się znajduje, czy w Rosyi, czy w Szwecyi, czy w Anglii, czy w Hiszpanii, czy w Turcyi, czy jeszcze gdzieindziej. Otóż, niech nam kto zaproponuje, żebyśmy wyciągnęli ten dyamencik, od pierwszego razu zanurzając rękę w tej masie piasku. Mieć nadzieję, że się to uda, byłoby równie rozsądnem, co i bać się utrzymywać, że szereg 26 liter, ułożonych w porządku alfabetycznym, został ułożony rozmyślnie; gdyż, jak nam rachunek pokazuje, prawdopodobieństwo powodzenia w pierwszym wypadku równa się zupełnie szansom omylenia się w drugim.<sup>1)</sup>

Otóż, czemże jest ułożenie dwudziestu sześciu liter w porównaniu z nieskończoną prawie ilością arcydzieł, w jakie obfituje świat?

Pozostały nam jeszcze do wyjaśnienia dwa pojęcia, wiążące się z pojęciem porządku: mianowicie jego wypełnienie i przejaw; czyli doskonałość i piękno.

## § 2.

### **Doskonałość, spełnienie się porządku.**

**263. Doskonałość.** Naturalna doskonałość istot. *Doskonale*, po łacinie *perfectum*, po grecku

---

<sup>1)</sup> Carbonnelle, Les confins de la science et de la philosophie, tom II roz. IX.

τέλειον. Etymologicznie łaciński wyraz *perfectum*, doskonałe, oznacza coś *zupełnie skończonego, dokonanego*.

Dlatego też istota jest *doskonała*, jeżeli posiada wszystko, co jej przystoi.

*Doskonałość* oznacza w formie oderwanej wszystko to, co przystoi danej istocie.

Otóż, co przystoi każdej istocie? To, czego ona potrzebuje do spełnienia swego przeznaczenia. Być doskonałym podług etymologii greckiego wyrazu (τέλειον, τέλος), oznacza być w posiadaniu swego celu, lub przynajmniej być w możności urzeczywistnienia go. Ślicznie mówi Arystoteles, że: istotą doskonałą jest ta istota, która osiąga swój cel: Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος<sup>1)</sup>

Każda istota tego świata ma swój cel do urzeczywistnienia.

Ten cel jest miarą rzeczywistości, jakiej istota potrzebuje, a zatem i doskonałości, jaka jej się należy.

To, co się w ten sposób jakiejś istocie należy, czego ona wymaga, żeby mózdz spełnić swój cel, zająć swoje miejsce i odegrać rolę, jaka jej przypada pośród stworzenia, wszystko to filozofia nazywa *naturalną* czyli *przyrodzoną* doskonałością danej istoty.

Istoty są *niedoskonałe* w miarę tego, jak oddalają się od swej doskonałości przyrodzonej. Dziecko ślepe od urodzenia jest *niedoskonałe*; mówi się o niem, że ma wadę przyrodzoną.

A jednak i dziecko, które się rodzi bez żadnej wady przyrodzonej, posiada tylko doskonałość *esen-*

---

<sup>1)</sup> Metafizyka ks. IV, 24,

*cyalną, ustrojową*, którą św. Tomasz nazywa *pierwszą*; sprawia ona, że dziecko jest zdolne wypełnić swoje przeznaczenie; gdy rozwinię ono wszystkie swe zdolności przyrodzone, wtedy nabędzie doskonałości ostatecznej, którą św. Tomasz nazywa *drugą* doskonałością istoty.

Dziecko więc, a nawet dorosły człowiek, mają w tem życiu *doskonałość* tylko względną; posiadają oni bowiem to, co do *istoty* natury ludzkiej należy; są jednak *niedoskonali* w tym sensie, że nie posiadają całej doskonałości, do której ich natura jest zdolna. Jest więc w nich pewna *doskonałość*, ale także i pewien *brak doskonałości*, czyli ich doskonałość jest *względna*.

Taksamo się rzecz ma ze wszystkimi istotami stworzonymi, nie będącymi w posiadaniu swego celu.

Jedynie istota, która dotarła do końca swego przeznaczenia i znajduje się w posiadaniu swego celu, ma swą *zupelną, absolutną* doskonałość „*przyrodzoną*: „Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.“

**264. Doskonałość zupelna.** Mówimy więc, że doskonałość *przyrodzona* istoty, która osiągnęła swój cel, jest *absolutną*.

Jednak ta *absolutna* doskonałość istoty, będącej w posiadaniu swego celu, staje się *względną*, skoro porównamy tę istotę z istotami wyższymi lub z Istotą najwyższą.

Znajdujemy się wtedy wobec nowego porównania i rozważamy doskonałość z nowego punktu widzenia.

W samej, bowiem rzeczy, rzeczywistość lub doskonałość może być rozważana nie w stosunku do tej lub owej określonej natury, lecz sama w sobie, wewnątrz, niezależnie od jakiegokolwiek przedmiotu, któryby mógł ją w siebie przyjąć.

Z tego oderwanego punktu widzenia doskonałość przedstawia się nam, jako *nieograniczona, nieskończona*.

Każda doskonałość, rozważana w oderwaniu od tych ograniczeń, którym podlega w istotach przypadkowych, staje się doskonałością nieskończoną w pewnym danym kierunku, „in tali linea entis.“

Będąc połączone w jednym pojęciu syntetycznym, wszystkie te doskonałości, uwolnione od niedoskonałości, z którymi w sposób nieunikniony są pomieszane w istotach stworzonych, składają się na transcendentne pojęcie *istoty absolutnie doskonałej*.

W stosunku do istoty najwyższej, absolutnie doskonałej wszelka istota przypadkowa jest niedoskonała.

Istota doskonała staje się wtedy synonimem istoty nieskończonej; przeciwnie zaś istoty niedoskonałe są istotami skończonymi.

Niedoskonałość, którą przeciwstawiamy doskonałości przyrodzonej danej określonej istoty, jest *brakiem*; niedoskonałość zaś, którą przeciwstawiamy doskonałości absolutnej, jest *negacją, zaprzeczeniem* doskonałości wyższej, mogącej być urzeczywistnioną w jakiejś innej istocie, lub urzeczywistnionej w istocie najwyższej.

**265. Doskonałości.** Nie możemy jednym rzutem oka objąć całkowitej doskonałości istot. Ucieka-



my się do kilku oderwanych wyobrażeń, z których każde chwyta tylko część tej całkowitej doskonałości; tym częściowym wyobrażeniom odpowiada tyleż *racyi formalnych* rzeczy.

Niektóre racye czyli doskonałości tak pojęte zawierają w sobie formalnie niedoskonałość; tak np. doskonałość wyróżniającą człowieka, czyli *rozumowania*. Podobne doskonałości noszą nazwę *mieszanych*, formalnie bowiem mają one w sobie przymieszkę niedoskonałości.

Inne doskonałości mogą być tak pojęte, że formalnie żadna niedoskonałość nie jest do nich włączona, lecz także żadna nie jest formalnie wyłączona. Np. pojęcie *życia* nie zawiera w sobie koniecznie niedoskonałości, należących do istoty życia roślinnego, lecz też ich nie wyłącza. Doskonałości, które abstrahują od obecności lub nieobecności niedoskonałości nazywamy, doskonałościami *prostemi*.

Nazywają się one *absolutnie prostemi* lub *czystemi*, perfectiones simpliciter, gdy z ich pojęcia formalnie wyłączona jest wszelka niedoskonałość. Takim jest życie, pojmowane jako myśl substancjalna.

Łącząc w jednym jedynym pojęciu wszystkie doskonałości absolutnie proste, wnosimy się do pojęcia Istoty transcendentnej, zawierającej w sobie w sposób wyższy w jednej jedynej doskonałości, rzeczywistość wszystkich doskonałości absolutnie prostych. Istotę tę filozofia nazywa Bogiem (77).

Zanalizowaliśmy powyżej porządek i doskonałość, która jest jego wypełnieniem.

Doskonałość i porządek, zjawiając się przed naszymi zdolnościami poznawczymi, wywołują w nas poczucie piękna.

§ 3:

**Piekno, wyraz porządku i doskonałości.**

**266.** Porządek, jakiego się będziemy w tym paragrafie trzymać. Nie będziemy rozpoczynać tego studjum od metafizycznego określenia piękna. Określenia bowiem, proponowane przez filozofów i krytyków sztuki, są tak liczne i tak mało zgodne, że nie moglibyśmy między nimi uczynić wyboru, nie wzbudzając słusznych podejrzeń.

Zaczuwamy od obserwacyi i zapytamy się: kiedy człowiek, znalazłszy się wobec przyrody lub dzieła sztuki, powie bez namysłu: *To jest piękne?* Kiedy powie on, będąc w tych samych warunkach: *To nie jest piękne?* Kiedy powie wreszcie: *To jest piękniejsze od tego, to jest nadzwyczaj piękne?*

Zastosujemy w ten sposób do zjawisk z dziedziny estetyki metody indukcyjne zgodności, różnicy i zmian społecznych i postaramy się rozróżnić, jakie są dla naszej świadomości cechy charakterystyczne piękna.

Jeżeli nam się uda pochwycić jedną lub parę z tych cech, poddamy je później analizie metafizycznej.

**267.** Analiza uczucia estetycznego.<sup>1)</sup> Piękno sprawia przyjemność. We wszystkich językach cy-

---

<sup>1)</sup> Baumgarten, filozof niemiecki XVIII wieku (1714—1762) pierwszy nadał filozofii piękna nazwę Estetyki, Aesthetica.

wilizowanych jest specjalny wyraz, oznaczający pojęcie piękna: po grecku *καλόν*, po łacinie *pulchrum*, po francusku *beau*, po niemiecku *schön*. Otóż, cóż chcemy wyrazić, gdy używamy jednego z tych wyrazów?

Zastanówmy się nad tem, co w przyrodzie lub w sztuce bez namysłu nazywamy pięknem:

Oto słońce wstało; pagórki i doliny, oświecone jego promieniami, wychodzą z cienia; horyzont coraz się rozszerza; na żółtej przestrzeni zbóż gdzieś widać kępy świerków, to znów aleje, wysadzone dębami lub gęstemi bukami; w dali na tle nieba zarysowuje się dzwonica wiejska. Na polu łany padają pod kosą kosiarza; na łąkach brykają żrebaki; skowronki śpiewają i wznoszą się coraz wyżej i wyżej: zmęczony niespokojnem życiem i ogłuszającym hałasem wielkiego miasta, stajesz przed tym uspokajającym widokiem życia wiejskiego; wpatrujesz się weń, podziwiasz go: *jakie to wszystko piękne!*

Weźmy teraz jaki utwór poetycki, dramat, tragedję: ostatnie słowa Rolanda do Durandala; w *Quo vadis* jaskrawe przeciwstawienie Rzymu cesarów, tego olbrzyma na glinianych nogach, do wszechmocnej słabości Kościoła, skrywającego się w katakumbach; *Cita* Corneille'a, *Macbetha* Shakespeare'a: Któż to wszystko przeczytał bez wzruszenia? Tak, jest w tem coś wzruszającego, coś potężnego, *jest to piękne*. Przypomnijmy sobie pomniki Akropolu ateńskiego, *Baranka wielkanocnego* braci Van Eyck; Katedrę w Cantorbery albo w Amiens; freski Fra Angelica w celach klasztoru św. Marka; *Lekcyje anatomii* Rembrandta; jakiś pejzaż Ruisdael'a lub portret Holbeina, jakąś symfonię Beethovena, *Pasye* Bacha: *jakże wszystkie te dzieła są piękne!* Jakże nas one czarują! Im wię-

cej się im przypatrujemy lub przysłuchujemy, tem więcej chcielibyśmy na nie patrzeć lub je słyszeć, tem chętniej poddajemy się ich czarowi.

Koło tych pięknych dzieł przyrody albo sztuki postawmy dzieła lub sceny wulgarne, którym bez namysłu odmówimy estetycznego znaczenia, lub które nawet nazwiemy brzydkimi.

Przypomnijmy sobie np. jedną z tych wiosek, zamieszkałych przez górników; chałupki w niej niskie, zakopcone; w każdej z nich gnieździ się parę rodzin; twarze robotników nachmurzone, postacie przedwcześnie zgarbione od pracy w kopalniach, ciała zjedzone przez alkoholizm dziedziczny; z wesołym widokiem żrebaków, brykających na łące, porównajmy widok szkapę dorożkarskiej, z wystającymi żebrami, wlokącej się po rozpalonym bruku miejskim. Z arcydziełami sztuki porównajmy prace zwykłego rzemieślnika lub próby ucznia Akademii; na widok tych rzeczy banalnych lub brzydkich pozostajemy obojętni; czasem odwracamy się od nich z przykrością, ba, nawet ze wsrętem.

*1-o Piękno sprawia nam przyjemność; to co jest banalne, wulgarne, nędzne, pozostawia nas w obojętności; to, co jest brzydkie, nie podoba się nam.<sup>1)</sup>*

---

<sup>1)</sup> Crousaz, pierwszy estetyk, który pisał we francuskim języku, bardzo dobrze oddał to działanie piękna na uczucie. „Tous ceux, mówi on, qui, se piquant de ne pas parler simplement par coutume, voudront descendre en eux mêmes et faire attention à ce qu'ils sentent et à la manière dont ils pensent lorsqu'ils disent, *cela est beau*, s'apercevront qu'ils expriment par ce terme un certain rapport d'un objet avec des sentiments agréables ou avec

Możnaby nam tu zarzucić, że to przecież *dobro* sprawia w nas uczucie przyjemności. Czyż nie określamy dobra, jako przedmiotu naszego pożądania, „*bonum est quod omnia appetunt*”? Otóż czy można identyfikować piękno z dobrem?

2-o *Przyjemność estetyczna jest przyjemnością poznania.* Nie wszystko, co jest dobre, jest piękne.

*Miło* jest wdychać zapach lasów lub pełnymi płucami wciągać powietrze górskie; po uciążliwym wejściu na górę miło jest odpocząć w cieniu drzew; łakomec ze smakiem pożywa dobry obiadek i, trawiąc go, jeszcze się nim delektuje; rozpustnik upija się rozkoszą: wszystkie te przyjemności nie mają z estetyką nic wspólnego.

Matka kocha swoje dziecko; kocha je nawet, jeżeli jest ono upośledzone od natury; może nawet kocha je wtedy jeszcze więcej.

Tak więc piękno jest przyczyną przyjemności; jednak nie wszystko, co jest przyczyną przyjemności, jest pięknem. Czyli innymi słowy: piękno jest dobrem, ponieważ dobro, jak samo jego określenie wskazuje, jest tem, co sprawia przyjemność; lecz wszystko, co jest dobrem, nie jest jeszcze pięknem.

W czem więc przyjemność estetyczna różni się od przyjemności w ogóle?

W czem dobro różni się od piękna?

---

des idées d'approbation, et tomberont d'accord que dire, *celà est beau*, c'est dire, j'aperçois quelque chose que j'approuve, ou quelque chose qui me fait plaisir" *Traité du Beau* str. 7 cytowane przez Lechalas, *Etudes esthétiques* str. 12.

Jeżeli przypomnimy sobie te przykłady piękna przyrodzonego i artystycznego, które nam służyły powyżej do naszej analizy, przekonamy się, że przyjemność estetyczna ma zawsze swe źródło w *poznaniu*: rodzi się ona w duszy na widok rzeczy widzianych, słyszanych, wyobrażanych, zrozumianych i podziwianych, jak to mówi św. Tomasz: „Pulchra dicuntur quae visa placent.“<sup>1)</sup>

Przyjemnie jest zapewne mieć posiadłość na własność; niewątpliwie przyjemnie jest właścicielowi powiększać swe posiadłości.

Lecz czyż nie zdarza się, że i przechodzień z zachwytem spogląda na cudzą posiadłość?

Wielka to przyjemność posiadać dzieła sztuki, szczególnie dla zbieraczy, lecz może bardziej deli-

---

<sup>1)</sup> Sum. theol. I-a, Qu. 5, art. 4. ad 1. W tem określeniu a posteriori słowo *videre* nietylko oznacza widzieć oczami, lecz wogóle spostrzegać jakąkolwiek władzą poznawczą. I rzeczywiście, gdzieindziej św. Tomasz wyraża się jak następuje: „Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione, qui etetur appetitus..., ita quod pulchrum dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet“ (I-a II-ae, qu. 27, art. 1, ad 3).

Sam zresztą św. Doktor usprawiedliwia to używanie słowa *videre* w przenośnem znaczeniu: „De aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam eius impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine *visionis*, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem huius sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum: dicimus enim: *Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum* et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Math. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam Deum videbunt.*“ I-a, qu. 67, art. 1, c:

katną przyjemnością jest podziwiać arcydzieła sztuki, nie myśląc o tem, żeby je posiadać.

Przyjemność, mająca swe źródło w *kontemplacji* lub *podziwianiu* jakiego przedmiotu, jest właśnie uczuciem *estetycznem*.

Lecz tu nowa trudność powstaje: jeżeli przyjemność estetyczna ma swe źródło w *poznaniu*, to zdawałoby się, że każda przyjemność, polegająca na poznaniu, powinna być *estetyczną*. W takim razie nauka staje się jedynym wielkim dostawcą uciech estetycznych, czyli nauka zajmuje miejsce sztuki.

Inna konsekwencya zjawia się, jeżeli staniemy na punkcie widzenia metafizyki: przedmiotem poznania jest prawda. Otóż jeżeli piękno jest tem, co, będąc poznane, sprawia przyjemność, w takim razie zdawałoby się, że piękno jest prawdą.

Jednak te konsekwencje są niedopuszczalne.

Zapewne, że może być przyjemnie poznać główne formy czasowników nieprawidłowych; nie można jednak tej przyjemności porównać z przyjemnością, jaka ogarnia duszę, gdy po raz pierwszy podziwia prawo Newtona powszechnego ciężenia, lub kosmologiczną hipotezę Laplace'a.

Czy potrzeba mieć duszę artysty, chcąc być chemikiem lub anatomem; chcąc mierzyć i ważyć materje, chcąc opisywać apofizy szkieletu ludzkiego?

Czy Descartes, Newton, Helmholtz, Pasteur odznaczyli się w sztuce? Czy Michał Anioł, Rubens, Rembrandt popchnęli naukę naprzód?

Z jednej strony zapal artystyczny zaćmiłby złudzeniami umysł uczonego; z drugiej zaś strony drob-

nostkowe analizy umysłu, zastanawiającego się nad wszystkim, zabiłyby natchnienie w artyście. ;

Tak więc, z jednej strony przyjemność estetyczną sprawia nam poznanie, z drugiej zaś strony nie każda przyjemność, spowodowana przez poznanie, jest estetyczna.

Jeżeli tak, to czem różni się przyjemność estetyczna od przyjemności poznania wogóle?

Może być, że wszystko, co jest piękne, jest prawdziwe, paradoksem jednak byłoby twierdzić, że wszystko, co jest prawdziwe, jest piękne: Dwa razy dwa jest cztery, jest prawdą; czy jest jednak pięknem?

3-0 *Zródłem przyjemności estetycznej jest kontemplacja, podziwianie przedmiotu spostrzeżonego. Celem uczonego jest poznać prawdę. Artysta zaś poznaje nato, żeby się napawać zachwytem nad doskonałością i porządkiem rzeczy poznanych.*

Zapewne, że o ile uczonego ma w sobie coś z artysty, używa on tej przyjemności, jaką poznanie daje; lecz, jako człowiek nauki, ma on jedynie za zadanie odkrywać prawdę.

Artysta zaś przeciwnie; jako artysta, przyjmuje on równie obojętnie rzeczy dokładnie zaobserwowane lub naukowo dowiedzione i hipotezy jedynie możliwe. Nie pyta się on ani jednych, ani drugich, do jakiego stopnia są prawdziwe lub pewne, lecz jaki urok mu da ich *widok*.

Zadaniem nauczyciela jest pokazać uczniom rzeczy takimi, jakie są. Zadaniem artysty jest wzbudzić w innych wzruszenie, podziw i zachwyt, które on pierwszy poczuł.



Zgadzaemy się, że piękno jest prawdą, lecz prawda wtedy tylko jest pięknem, gdy zjawiając się przed nami, wzbudza w nas pragnienie patrzenia na nią, słuchania jej i podziwiania.

Absolutnie piękne są te dzieła, na które napatrzeć się nie można: im więcej się je widzi, tem więcej chce się je widzieć.

Nasza analiza psychologiczna doprowadza nas do wniosku, że *piękno* jest przedmiotem zarazem naszych władz *pożądania*, jak i *poznania*.

Jest ono przedmiotem władz *pożądania*, ponieważ sprawia przyjemność, a przyjemność ma swoje siedlisko we władzach wzruszeniowych, które podług nas<sup>1)</sup> są identyczne z władzami *pożądania*.

Jest ono przedmiotem władz *poznawczych*, ponieważ źródłem przyjemności estetycznej jest poznanie.

W samej rzeczy, *pięknem jest to, co lubimy podziwiać*.

To całkowite odpowiadanie sobie piękna i obydwóch władz duszy wyrażamy, mówiąc, że piękno wywiera na nas *urok* („*charme*“), że nas *zachwyca* („*ra-vit*“)<sup>2)</sup> i zarazem ze św. Tomaszem określamy piękno,

---

<sup>1)</sup> Psychologia № 198.

<sup>2)</sup> Posłuchajmy Św. Tomasza z Akwinu: „*Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidem motus ad rem; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placeant; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi si-*

jako to, czego *kontemplacya sprawia nam przyjemność* „*pulchrum dicitur id cuius apprehensio placet*“, „*pulchra dicuntur quae visa placent*.“

Jest to określenie *a posteriori*; opisuje nam ono piękno na zasadzie jego skutków.

Lecz dlaczego piękno wywiera urok? Co to jest, co ma własność wywoływania w duszy przyjemności estetycznej?

Wkrótce przejdziemy do tej analizy metafizycznej. Przedtem jednak musimy się zająć kilkoma zagadnieniami pomocniczymi, a mianowicie: Które wła-

---

milibus: nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva; et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis“ Sum. theol. I-a Qu. 5 art. 4, ad 2.

„Dicendum, mówi on gdzieindziej, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt; de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapesores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius apprehensio placet.“ I-a, II-ae, Qu. 27, art. 1, ad 3.

Św. Franciszek Salezy w swoim Traktacie o miłości Boga ks. I, rozdz. 7, przejęty nauką św. Tomasza, pisze: „Piękno i dobro, choć mają pewne podobieństwo, nie są jednak tem samym; bo dobrem jest to, co się podoba pożądaniu i woli, a pięknem to, co się podoba umysłowi i poznaniu, czyli innemi słowy: *dobrem jest to, czego używamy z przyjemnością, a pięknem to, co poznajemy z przyjemnością*“.

dze spostrzegają piękno? Czy tylko inteligencya? Czy też wszystkie władze poznawcze?

**268. Władze spostrzegawcze piękna.** Na zasadzie wniosków, których dowodzi Psychologia, twierdzimy, że żadne pojęcie nie dostaje się do umysłu, któreby nie przeszło przez zmysły. Więc i pojęcie piękna jest podobnie, jak i wszystkie inne, pochodzenia zmysłowego.

Zmysły spostrzegają *rzeczy piękne*, i osobnik doświadcza przyjemnego czucia; potem inteligencya abstrahuje z tych rzeczy pięknych to, *co stanowi ich piękno*, ich *racyę piękną* (ratio pulchri) czyli pojęcie piękna.

Wszystkie zmysły biorą udział w rozmaitym stopniu w postrzeganiu piękna; racyą zaś tego jest, powiedzmy to naprzód—, że przedmiotem pojęcia piękna jest przyrodzona doskonałość istot; otóż, nie ma takiego zmysłu, któryby nie umiał jej ocenić; przeto wszystkie one mają swą rolę estetyczną.

Czyż nie jest to prawdą, że dusza ludzka wobec takiego wielkiego i wspaniałego widoku przyrody, jakiego opis daliśmy powyżej, wszystkiemi zmysłami wchłania rzeczywistość? Barwy pożłocistych łąków i zielonych lasów; śpiew skowronków; zapach kwiatów; świeżość rosy i rannego powiewu; sny wyobraźni—wszystko to składa się w naszej duszy na pojęcie tego pogodnego piękna życia wiejskiego.

Święty Augustyn skarży się w swoich *Confessiones*, że zapóźno poznał i pokochał boskie piękno; dodaje on potem: „Zawołałeś mię głosem tak silnym, że rozdarł on moją głuchotę. Błysnąłeś przedemną jak błyskawica, i rozproszyłeś ciemności, które mię

oslepiały. Sprawileś, że doszły aż do mnie twoje zapachy, i oddychając niemi, wzdychałem za tobą. Dałeś mi skosztować twych słodyczy, i od tego czasu łaknę i pragnę. Wreszcie dotknąłeś serca mojego, i rozgorzało ono tym prawdziwym i trwałym spokojem, który tylko w tobie znaleźć można.“<sup>1)</sup>

Ponieważ jednak źródłem poczucia piękna jest poznanie, przeto im więcej który zmysł rozszerza poznanie, tem ściślej łączy się z przyjemnością estetyczną. Otóż nie ulega wątpliwości, że poznanie najwięcej zawdzięcza zmysłom wzroku i słuchu. Słusznie więc mówi Św. Tomasz, że w postrzeganiu piękna pierwsze miejsce zajmują zmysły wzroku i słuchu, gdyż one najpotężniej współdziałają do poznania intelektualnego. Dlatego często nam się zdarza mówić o *pięknych barwach*, lub o *pięknych dźwiękach*, nie mówimy jednak nigdy ani o *pięknych smakach*, ani o *pięknych zapachach*, ani o *pięknych dotknięciach*.<sup>2)</sup>

Nie da się więc chyba zaprzeczyć, że pojęcie piękna dostaje się do umysłu przez zmysły.

Ale jednocześnie jest ono nadzmysłowe, jest bowiem owocem pracy abstrakcyjnej, do której zmysły są niezdolne.

---

<sup>1)</sup> *Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam. Corruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam. Flagrasti, et duxi spiritum, et anhelus tibi. Gustavi, et esurio et sitio. Tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*“ Confessiones ks. 10 roz. 27.

<sup>2)</sup> „*Illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapes aut odores*“. Sum. theol., I-a 2-ae Qu. 27, art. 1, ad 3.

Oto dlaczego dzieło sztuki, to urzeczywistnienie ideału estetycznego przez środki materialne, działa nie tylko na zmysły, lecz i na inteligencję.

Dla zmysłów, pisze de Wulf, muzyka nie jest sztuką, lecz rozkosznem podnieceniem. Większa część ludzi światowych wymaga od opery upojenia zmysłowego. Rozparci w swych fotelach, morfinizują się oni dźwiękami orkiestry, napawają się niemi, jak zapachem heliotropu. Zniżona do rzędu dekoracyi teatralnej, muzyka olśniewa ich uszy, podobnie jak błyskotliwe stroje olśniewają ich oczy; zdarzają się też osoby, które przy końcu obiadu odczuwają potrzebę muzyki, ażeby sobie ułatwić trawienie.

Nie znajdziemy nic podobnego u kogoś zdolnego odczuwać prawdziwe wrażenia estetyczne. Nie pozostaje on biernym, lecz przeciwnie żywo reaguje na wszystko, co uderza jego słuch. Dla niego forma artystyczna jest wszystkim; stara się on zdać sobie z niej sprawę, przenika ją, rozbiera ją do najmniejszych szczegółów, chwytą delikatność rytmu, symetryczny pochod głósów, równowagę frazesów muzycznych, grę rozmaitych barw dźwięków; słowem, stara się uchwycić myśl *kompozytora* w całej jej ciągłości.

Skąd pochodzi różnica między temi dwoma usposobieniami w słuchaniu? W obydwóch wypadkach wrażenie, któremu podlega aparat uszny, jest to samo. Fale powietrzne w ten sam sposób uderzają błonę bębenkową, i drgania, które w niej powstają, w ten sam sposób przechodzą do nerwowego aparatu akustycznego i do odpowiedniej części kory mózgowej.

Otóż, jeżeli w identycznych warunkach czucie dźwięku muzycznego może wywołać zupełnie taksa-

mo *przyjemne* wzruszenie, jak i *estetyczne* zadowolenie, to jedyny wniosek stąd, że sama percepcya zmysłowa nie może w nas wywołać zadowolenia z piękna.

Zadowolenie estetyczne wymaga współdziałania innego czynnika, którego obecność wystarcza, żeby zamienić stan fizyologiczny na stan estetyczny. Tym czynnikiem jest *inteligencya*. Dzięki inteligencji chwytamy i rozpatrujemy względną wartość tylu najrozmaitszych pierwiastków i stosunki, które je łączą między sobą i robią z nich harmonijną całość.

Na tej intelektualnej kontemplacji oparte jest zadowolenie estetyczne.

Możnaby tak samo zanalizować malarstwo, rzeźbiarstwo, architekturę lub literaturę. W każdej z tych sztuk pięknych z punktu widzenia wrażenia, jakie ona wywiera, można rozróżnić dwa usposobienia: w jednym człowiek spostrzega tylko część materialną dzieła, w drugim wznosi się do myśli, którą jest ono natchnione.<sup>1)</sup>

Dlatego też odrzucamy teorye materialistów, którzy zniżają przyjemności estetyczne do rzędu stanów cielesnych.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> De Wulf, La valeur esthétique de la moralité dans l'art str. 28 i 29. Porównaj Hanslick, Du beau dans la musique str. 20.

<sup>2)</sup> Między innymi Guyau nie cofnął się nawet przed tak poniżającymi teoryami: „Życiem ludzkim, pisze on, rządzą cztery wielkie potrzeby, odpowiadające esencyalnym funkcyom bytu: są to mianowicie potrzeby oddychania, ruszania się, żywienia

**269. Cechy charakterystyczne uczucia estetycznego.** Analiza psychologiczna wykazała nam, że dusza znajduje przyjemność w poznawaniu piękna.

Często zadawano sobie pytanie, czy przyczyna zadowolenia estetycznego jest obiektywna, przedmiotowa, czy subiektywna, podmiotowa, t. j. czy się znajduje w pewnych *ontologicznych* cechach charaktery-

---

i rozmnażania. Sądzymy, że wszystkie te rozmaite czynności mogą przywdziać charakter estetyczny... Oddychać pełnymi płucami, czuć, jak krew się oczyszcza w zetknięciu z powietrzem, jak cały organizm nabiera dzielności i siły, jest to upajająca rozkosz, której nie można odmówić wartości estetycznej... Czynność żywienia, tak ściśle związana z poprzednią czynnością, nie jest więcej pozbawiona wzruszeń estetycznych... Również miło jest i sprawa estetyczną przyjemność mózgu przejawiać na zewnątrz swe życie wewnętrzne. Przed wprowadzeniem tańca i ruchów rytmicznych sam fakt ruszania się mógł dostarczać ludziom podniosłych wzruszeń... Gdy od czynności żywienia i ruszania się przejdziemy do czynności rozmnażania się, łatwo dostrzeżemy, że znaczenie estetyczne tych ostatnich jest jeszcze większe". Guyau. *Les problèmes de l'Esthétique contemporaine* str. 20—22.

Gyau miesza tu najwidoczniej piękno z przyjemnym, uczucie z czuciem. Oto co o tem pisze Leon de Monge: „Mniemanie ludzkie, znajdujące swój wyraz we wszystkich językach, jest niezmiennie: *Dobre* wino jest dobre; wywołuje ono w podniebieniu czucie, które jest *przyjemne*; kolor jego jest *piękny*; *podoba się* oczom. Nie powiemy, że koliber jest *dobry* do patrzenia, a bekas *piękny* do jedzenia...

„Uczucie piękna i brzydoty tak ma mało wspólnego z uczuciem przyjemności lub cierpienia, że często zdają się one wprost przeciwnych kierunkach się rozwijać.

„Co się tyczy napięcia uczucia, to zmysły idą w porządku następującym: smak, zapach, słuch i wzrok.

stycznych piękna, czy też tkwi w usposobieniu *psychologicznem* tego, który piękno odczuwa. „Dwa są jedynie, pisze Tołstoj, możliwe określenia piękna: jedno obiektywne, mistyczne, widzące pojęcie piękna w pojęciu doskonałości, lub Boga; określenie to, dodaje Tołstoj, jest fantazyjne i pozbawione wszelkiej rzeczywistej podstawy; drugie przeciwnie, bardzo proste, bardzo zrozumiałe, lecz zupełnie subiektywne: według niego pięknem jest to wszystko, co się podoba.<sup>1)</sup>

Na tę alternatywę nie możemy się zgodzić.

„Smak może być dobry lub zły. Są rzeczy bez smaku; lecz niema takich, których smak byłby obojętny dla podniebienia. Tak samo rzecz się ma z zapachem. Co do słuchu, to są dźwięki, które nie są ani przyjemne, ani nieprzyjemne. Oko zaś nie jest w stanie właściwie dać nam czucia rozkosznego; ażeby dojść do bólu, trzeba, żeby nadmiar czucia poraził narząd wzroku i zamącił jego czynności. *Oślepienie* nadmierną jasnością jest chorobą oka, może nawet być chorobą niebezpieczną.

„Otóż,—wbrew Brillat Savarinowi,—mówię o estetyce z powodu dobrego obiadu, lub „o wysokiej godności sztuki z powodu doskonałego kucharza, są to czyste kpiny. Niktby mię przecież na seryo nie wziął, gdybym, mówiąc o fryzjerze powiedział: to prawdziwy artysta; stworzył on takie zapachy, które nie zatrzymują się w nosie, lecz przenikają do głębi duszy; gardło nie jest drogą do serca, ani też nos. Co innego zaś uszy: te nam sprawiają przyjemności, czysto artystyczne, jeszcze bardziej oczy, choć na tym punkcie może mię muzycy zakrzyczą i powiedzą mi, że jestem stronny.“ Leon de Monge, *Études morales et littéraires*, Tom I roz. 18 str. 395 i 396. Powyższa cytata domaga się pewnych zastrzeżeń; to, cośmy przedtem powiedzieli, pozwala nam oznaczyć z dokładnością jej znaczenie i doniosłość.

<sup>1)</sup> Co to jest sztuka? roz. III.



Wiemy bowiem z obserwacji i z doświadczenia, w jakich warunkach jakaś rzecz nam sprawia przyjemność<sup>1)</sup>.

Przyczyną uczucia przyjemności jest rozwinięcie, z pewnem *napięciem*, lecz bez naruszenia *porządku*, działalności osobnika, obdarzonego zmysłem wewnętrznym i świadomością.

Gdy więc wszystkie władze człowieka podlegają potężnemu rozwojowi, tak jednak, że władze niższego rzędu swem wybijaniem nie zakłócają normalnej działalności władz wyższego rzędu, wtedy zadowolenie jest u szczytu.

Stąd zaś dwa dodatkowe zagadnienia, nad którymi zatrzymamy się teraz.

*Pierwsze:* Piękno powinno potężnie, lecz harmonijnie wprowadzać w ruch rozmaite władze człowieka.

*Drugie:* Będąc rezultatem dwóch rodzajów przyczyn, mianowicie przyczyn obiektywnych i subiektywnych, poczucie piękna zależy częściowo od usposobień wzruszeniowych osobnika, jużto naturalnych, jużto osobistych. Zmienność tych usposobień tłumaczy zmienność gustu piękna i mody; a ponieważ ta zmienność nie poddaje się żadnej obcej kontroli, przeto można powiedzieć, że o gustach niema dyskusji.

Tak więc poczucie piękna wymaga, żeby piękno i usposobienie osobnika, który je spostrzega, sobie odpowiadały nawzajem; jest więc z tej strony subiektywne.

---

<sup>1)</sup> Psychologia №№ 195, 196.

Lecz jest jakaś podstawa w rzeczach pięknych, którą z przyjemnością podziwiamy; jest więc ono obiektywne.

Rozbiór tych dwóch twierdzeń pomoże nam do zrozumienia natury uczucia estetycznego.

**270. Konieczna odpowiedniość między pięknem a osobnikiem, który to piękno spostrzega. Zmienność uczucia estetycznego.** Oczywiście jest rzeczą, że ludzie nie zgadzają się co do piękna tak łatwo, jak co do prawdy.

Prawda też bywa często przedmiotem najsprzeczniejszych zdań, lecz wtedy sprzeczący się zwracają się z równym zaufaniem do najwyższego trybunału, — do oczywistości; piękno zaś przeciwnie bywa przedmiotem dyskusji bez końca i bez apelacji.

Raz zdobytą wiedzę jedno pokolenie wiernie przekazuje drugiemu; style zaś, t. j. rozmaite sposoby wyrażania piękna artystycznego, są inne w każdym wieku, w każdej rasie, u każdego narodu i indywiduum.

Skąd ta różnica?

Oto stąd, że piękno nie jest niezależne od usposobienia „subiektywnego“, osobistego, a przez to zmiennego tego, który je spostrzega.

Leży to bowiem w naturze piękna, że *sprawia ono rozkosz temu, kto je podziwia.*

Otóż człowiek, ta istota żyjąca i osobista, zdolna cieszyć się pięknem, jest obdarzony zmysłami i umysłem.

Piękno nie dochodzi do umysłu i nie zaspokaja woli inaczej, jak za pomocą zmysłów<sup>1)</sup>. Chcąc więc

1) Sprawcą tego, że znajdujemy daną barwę piękną, mó-

być w harmonii z naturą *ludzką*, piękno musi być zarazem zmysłowe i umysłowe; musi działać na wzrok, na słuch, na wyobraźnię, lecz też i na inteligencyę; musi ono poruszyć zarówno duszę zmysłową, jak i wolę rozumną.

Niema malowidła, pisze Brunetière<sup>1)</sup>, któreby przede wszystkim nie powinno być radością dla oczu; niema muzyki, któraby nie powinna być rozkoszą dla ucha; niema poezyi, któraby dla ucha nie powinna być pieśczętą.

Otóż zmysły ostrzeją, delikatnieją; stają się one bardziej subtelne i wymagające; naukowo stwierdzono przez doświadczenia psychofizyczne, że na to, żeby odczuć tę samą ilość przyjemności, potrzebują zmysły w miarę rozwoju większej ilości podniecenia. „Stały poziom czuć estetycznych nie może być inaczej utrzymany, jak tylko przy pomocy zwiększającej się ilości podnieceń estetycznych“.<sup>2)</sup>

Tak więc współdziałł zmysłów i żądz w przyjemności estetycznej jest pierwszym powodem jej subiektywnego charakteru.

---

wi Bossuet, jest pewien sąd, ukryty w nas samych i wyrażający proporcję tej barwy do naszego oka, które ona rozwesela. Piękne dźwięki, śpiewy, rytmy są w tej samej proporcji do naszego ucha. Spostrzegać prawidłowość tej proporcji w chwili, gdy dźwięk dochodzi do słuchu, nazywa się mieć dobre ucho choć, właściwie mówiąc, należałoby przypisywać ten sąd umysłowi.“ De la connaissance de Dieu et de soi-même, roz. I, § 8

<sup>1)</sup> L'art et la morale, str. 29, Paris, Hebrél, 1898.

<sup>2)</sup> Balfour, the foundations of belief Cz. I roz. II.

Jest i drugi powód: oprócz uczucia, które jest rezultatem działania piękna na duszę, rodzi się w tej ostatniej czynność, do której piękno jest tylko okazją. Obok myśli, którą dzieło sztuki „wraża“, jest myśl, którą „poddaje“, „nasuwa“.

Naprzykład: artysta rysuje rękę kobiecą, lecz tylko w konturach; na ręce rysuje bransoletkę, i wnet wyobraźnia dodaje do figury ręki wypukłość, ręka się zaokrągla.<sup>1)</sup>

Wyobraźnią dopełniamy rysunek, który mamy przed oczyma; każdy widz *na swój sposób* dopełnia to, czego w jego uczuciu brak do kompletnego spostrzeżenia.

Na tej to możności poddawania myśli nie wyrażonych rysunkiem, możności właściwej dziełom sztuki, opiera się sposób rysowania niektórych współczesnych karykaturzystów, jak np. Forain i Sem. Prosty rzut oka na ich karykatury pozwala się przekonać, że rysują oni figury tylko w głównych, podstawowych ich liniach: rysują je bez konturów, bez cieniów, podkreślając tylko ściśle to, co w przedmiocie jest charakterystycznym, i pozostawiając wyobraźni widzów wykończenie sylwetki. Słowem, wyższość ich talentu rysunkowego polega na tej właśnie zdolności, z jaką tak zręcznie *poddają* wyobraźni kształty figur.

Walgrave subtelnie zanalizował źródła wzruszenia poetycznego. „Wielkim poetą, pisze on, jest ten, kto umie zamilknąć, kiedy trzeba. Przeczuwa on, co jest konieczne i wystarczające, żeby wstrzą-

---

<sup>1)</sup> Lachelas, Etudes esthétiques roz. IV, str. 122 i nast.

snąć działalnością wyobraźni. Poeta, zasługujący rzeczywiście na to miano, przemienia swych czytelników w poetów. Nie trzeba się przestraszać konsekwencji tego prawa, że ten, kto czyta poezye, musi sam być poetą. Zaprawdę, tak jest. Wszyscy, którzy znajdują upodobanie w tej samej lekturze, asymilują ją sobie proporcjonalnie do swych zdolności poetyckich. Potrzeba słuchu i wykształcenia, żeby wysłuchać skomplikowanego utworu muzycznego; potrzeba smaku i pewnego nawyknienia, żeby ocenić obraz; lecz gdy utwór muzyczny lub malowidło są naprawdę piękne, każdy, kto nie jest pozbawiony smaku, znajdzie w nich pewne zadowolenie; zadowolenie to będzie tem większe, im bardziej człowiek będzie w danym kierunku wykształcony; będzie ono coraz większe w miarę tego, jak się człowiek będzie zbliżał do stanu duży muzyka, malarza lub poety. Najlepiej czyta każdą poezję ten, kto ją napisał, gdyż najlepiej wie, czego chce, i najlepiej umie wejść w tę twórczą działalność wyobraźni, która wywołała jego dzieło.<sup>1)</sup>

Sztuka deklamacyi polega też w wielkiej części na oddziaływaniu suggestyjnem jużto deklamatora, jużto nawet zebrania.

„Jeżeli przemawiający wyraża się z łatwością, mówi Malebranche, jeżeli umie zachować właściwą miarę w swych okresach, jeżeli ma wygląd uczciwego człowieka i człowieka sprytnego; jeżeli jest osobistością znaczącą i jest otoczony światą, jeżeli mówi z pewnością siebie i z poważną miną; jeżeli wszyscy go

---

<sup>1)</sup> L'émotion poétique, Rev. Néo-Scolast. 1902 str. 327 i nast.

słuchają z szacunkiem i w milczeniu; jeżeli ma on rozgłos i jest w stosunkach z najwybitniejszymi ludźmi swego czasu; wreszcie, jeżeli ma dosyć szczęścia, żeby się podobać i być poważanym: napewno będzie miał rację we wszystkim, co powie, i nie będzie na nim nic, poczynając od kołnierzyka, a kończąc na mankietach, coby czegoś nie dowodziło.<sup>1)</sup>

W zebraniu wzruszenie każdego słuchacza oddziaływa na innych.

„W postawie każdego, pisze Espinas, jest jakieś nie dające się określić naprężenie, coś tragicznego; zespół tych postaw wywołuje to, co w sprawozdaniach nazywa się poruszeniem (*sensation*). Lecz to poruszenie odczuwają wszyscy naraz; gdyż słuchacz nie mniej zajęty jest resztą słuchaczy, jak mówcą, i wyobraźnią jego raptem owłada widok tych trzystu osób, podległych wzruszeniu.“<sup>2)</sup>

Subiektywność poczucia estetycznego nie da się więc zaprzeczyć. Ona to tłumaczy zmiany mody, różnice i sprzeczności w gustach.

Kółko w nosie podoba się czerwonoskórym; kobiety europejskie wołają kolczyki. Ież to najdziwniejszych okazów można zobaczyć na wystawie starych kapeluszy w muzeum Monachijskiem! A jednak każda z tych form w swoim czasie miała powodzenie.

We Włoszech wołają wspaniałość i plastyczną ornamentykę dawnych stylów i stylu Odrodzenia od

---

<sup>1)</sup> Recherche de la vérité, ks. I, roz. XVIII.

<sup>2)</sup> Espinas, cytowany przez Souriau, La suggestion dans l'art.

prostych linii i ornamentyki czyste architektonicznej stylu gotyckiego. We Francyi, Belgii i Anglii przeważa upodobanie przeciwne.

Pod wpływem pojęć Odrodzenia artyści zaczęli pobielać kolumny i filary tych majestatycznych katedr, którym XIX wiek przywraca ich surową nagość.

Te rozmaite subiektywne i osobiste usposobienia związane są zresztą z wieloma przyczynami mniej lub więcej oddalonymi, przypadkowemi i zmiennemi, których całego wpływu niema sposobu dokładnie określić; do nich należy wiek, płeć, temperament, charakter, wychowanie, środowisko społeczne, panujące pojęcia, i t. d.

Są jednak wpływy, które choć są, ściśle mówiąc, przypadkowe, nie są jednak pozbawione pewnej stosunkowej stałości. Taine nazwał je wpływem *rasy*, *środowiska* i *chwili*; z wielką bystrością sądu zanalizował on—a nawet bardzo przesadził—ich rolę w rozwoju wielkich szkół malarzkich, a szczególnie ich wpływ na cechy charakterystyczne malarstwa flamandzkiego i włoskiego,

Zresztą uczucie estetyczne ma pewien fundament naturalny.

**271. Uczucie estetyczne zależy jednak częściowo od niezmiennej natury osobnika.** Ponieważ wszyscy ludzie mają w gruncie rzeczy tę samą naturę, przeto w ocenie piękna musi być coś powszechnego i niezmiennego.

W samej rzeczy we wszystkich osobnikach, bez względu na to, do jakiej rasy należą i w jakim miej-

scu i czasie żyją, jest wspólny fundament działalności naturalnej; u wszystkich znajdziemy zmysły, wyobraźnię i inteligencję, rozwinięte do pewnego, normalnego stopnia doskonałości, bez którego natura ludzka musiałaby być uważana za niekompletną; są więc i czynności, związane z tą doskonałością, są też i przedmioty, zdolne te czynności wywoływać.

„Toteż niema inteligencji, któraby pozostała obojętną na to, co może choć trochę wysświetlić rozwiązanie wielkich zagadnień, tyjących się przeznaczenia ludzkiego; niema wyobraźni, któraby pozostała nieczuła na żywy opis pewnych scen przyrody, lub wielkich zdarzeń historycznych; niema serca, któreby nie rozumiało, któreby nie doświadczyło tych uczuć, które są podstawą natury ludzkiej. Tych, którzy pod tym względem przedstawiają wyjątki, słusznie się uważa za ludzi, którym czegoś brakuje. Jest więc wspólny fundament,—i to fundament znaczny, wszystkich rozkoszy duchowych, a co za tem idzie, wszystkich piękności przyrodzonych lub artystycznych; fundament niezależny od okoliczności, w których obracają się ci, na których te piękności działają<sup>1)</sup>).

To też powiedzenie, że „o gustach i barwach nie ma dyskusji“, nie jest absolutnie prawdziwe.

Zapewne, zbytecznie byłoby roztrząsać każde zdanie o najmniejszym szczególe piękna; wiążą

---

<sup>1)</sup> De Smedt, *La théorie du Beau selon les idées de St. Thomas d'Aquin*, str. 38.



się one bowiem z osobistemi usposobieniami, a w tych trudno się spodziewać jedności; lecz harmonia obiektywna ma swe prawa; porządek obiektywny, objawiając się inteligencji ludzkiej, ma swe przyrodzone wymagania, i dlatego też w kwestyi oceny piękna rozum ma prawo zabierać głos, zgodnie z powiedzeniem La Bruyère'a: „On dispute des goûts avec fondement“ (dysputowanie o gustach jest uzasadnione)<sup>1)</sup>.

Z tego powodu zjawia się zapytanie: co to jest gust estetyczny?

**272. Gust.** W dziedzinie estetyki gust jest usposobieniem, dzięki któremu osobnik jest szczególnie czuły na piękno i zdrowo o niem sądzi.

Usposobienie to jest w większej części przyrodzone; jednak przepisy sztuki doskonalą je i kierują niem; praktyka zaś to usposobienie rozwija i utwierdza.

Zobaczyliśmy więc, skąd piękno nabiera swego charakteru subiektywnego; zapytamy się wkrótce, na czem polega charakter obiektywny piękna.

Przedtem jednak musimy się zastanowić nad znaczeniem innej cechy charakterystycznej, którą nowsi estetycy, szczególnie od czasów Kanta, znajdują w uczuciu estetycznym, mianowicie nad znaczeniem *bezinteresowności*.

---

<sup>1)</sup> „Tak w naturze, jak i w sztuce, jest nieco dobroci i nieco doskonałości; ten, kto to czuje i kocha, ma gust doskonały; ten, kto tego nie czuje i kocha za mało lub za dużo, ma gust zepsuty; może więc być dobry i zły gust, i dyskutowanie o gustach jest uzasadnione.“

**273. Czy uczucie piękna jest bezinteresowne?**  
Kant kładł wielki nacisk na bezinteresowność przyjemności estetycznej. „Gust, pisze on, jest usposobieniem duszy, dzięki któremu oceniamy dany przedmiot podług uczucia przyjemnego lub nieprzyjemnego, lecz *bezinteresownego*, jakie na nas sprawia. Przedmiot, odpowiadający temu uczuciu, nosi nazwę pięknego,“<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Kritik der Urtheilskraft 1-er Th., 1-er Absch., 1-er B., § 5. Schopenhauer żywo podkreślił tę cechę piękna w następujących pełnych wzruszenia słowach: „Lecz niech zdarzy się zewnętrzna okazyja, lub wewnętrzny popęd, wrywający nas z tego nieskończonego potoku chęcenia i uwalniający poznanie z poddaństwa woli, wtedy nasza uwaga nie będzie już zwrócona na motyw chęcenia; będzie ona pojmować rzeczy niezależnie od ich stosunków do woli. tj. bezinteresownie, nie subiektywnie, lecz czysto obiektywnie; odda się im zupełnie, jako prostym wyobrażeniom, nie zaś jako motywom; wtedy odrazu i sam przez się nastąpi ten spokój, któregośmy poprzednio na drodze woli szukali i który nam wciąż uciekał; wtedy dopiero będzie nam dobrze...

Tylko wewnętrzna siła duszy artystycznej może tyle dokonać; lecz to czysto obiektywne uczucie ułatwiają, a nawet wywołują w nas przedmioty zewnętrzne, zjawiające się przed nami; ułatwia nam je przyroda, zapraszająca nas do podziwiania jej, nawet narzucająca się nam. Gdy tylko zjawi się przed naszym wzrokiem, udaje się jej prawie zawsze wyrwać nas, choć na chwilę, z pod władzy woli i subiektywizmu i przenieść w stan czystego poznania. Dlatego też jeden tylko wolny rzut oka na przyrodę wystarcza, żeby raptem pokrzepić, rozwoselić i pocieszyć tego, kogo trapią namiętności, bieda i kłopoty; burza namiętności, ucisk pożądań i strachu, słowem, wszystkię utrapienia woli są wtedy jakby cudownym sposobem uśmierzone. W chwili bowiem, gdy wyrwani z objęć woli, oddajemy się czystemu i niezależnemu od woli poznaniu, przenosimy się jakoby

Zgadza się na to zapatrywanie Kanta, lecz z pewnem zastrzeżeniem:

„Interes“ możemy określić, jako to, czego posiadanie zadawalnia pragnienia osobnika „zainteresowanego.“ Otóż piękno *formalnie* nie jest przedmiotem pragnienia posiadania, lecz *przedmiotem poznania*.

Dlatego też można powiedzieć, że poczucie piękna jest „bezinteresowne.“

W samej rzeczy zobaczymy wkrótce, że głównym obiektywnym pierwiastkiem piękna jest *porządek*. Porządek zaś może być rozważany z dwóch punktów widzenia: albo jako zespół środków podporządkowanych temu samemu celowi, albo jako zespół części, stanowiących jedną całość. Z pierwszego punktu widzenia jest on przyczyną *celową*, przedmiotem pragnień i miłości i, jako taki, wywołuje uczucia „interesowne“; lecz z drugiego punktu widzenia porządek jest przyczyną *formalną*, „bezinteresownym“ przedmiotem podziwu.

---

w inny świat, gdzie niema już tego wszystkiego, co porusza naszą wolę i przez to ją tak silnie wstrząsa. To wyzwolenie poznania odsuwa nas od tego wszystkiego równie daleko i całkowicie, jak i sen i senne widzenia; szczęście i nieszczęście idą w zapomnienie; nie jesteśmy już osobnikiem,—osobnik też idzie w niepamięć, — lecz tylko czystym subjektem poznającym; pozostajemy, jako to jedno oko świata, jako to oko, które spogląda ze wszystkich istot, obdarzonych poznaniem, lecz które tylko u człowieka może się zupełnie wyzwolić ze służby woli; dzięki temu wszelkie różnice indywidualne znikają do tego stopnia, że staje się rzeczą obojętną wiedzieć, czy to oko należy do potężnego króla, czy też do nędznego żebraka. Bo ani szczęście, ani nieszczęście nie idą z nami poza te granice“. Die Welt als Wille und Vorstellung. Tom I ks. III § 38.

Z drugiej jednak strony piękno wzrusza wolę, wszystko bowiem, co jest piękne, jest dobre.

Czyż artysta nie kocha aż do entuzjazmu swojej sztuki? Czyż nie odczuwa on potrzeby rozwinięcia swej działalności, chcąc wyrazić ideał, jaki w duszy nosi?

Zagadnienie, które Kant poruszył, poruszył swego czasu Św. Tomasz i rozstrzygnął w następujących ścisłych słowach: Ta sama rzecz jest dobra i piękna; z tej racji chwalimy piękność dobra.

„Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur... et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum.“ Rzeczy piękne są więc faktycznie przedmiotem pragnień, a co za tem idzie, przedmiotem miłości interesownej.

Lecz piękno formalnie różni się od dobra. „Sed pulchrum et bonum ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum, pulchrum autem respicit vim cognoscitivam.“ Piękno, *jako takie, formalnie* nie jest przedmiotem pragnienia, ani, co za tem idzie, miłości interesownej.

To też św. Tomasz mówi, że *dobro* jest w związku z władzami pożądania: „Convenientiam entis *ad appetitum* exprimit hoc nomen *bonum*“; gdy tymczasem *piękno* znajduje się w bezpośrednim związku z władzami *poznawczemi*; „Pulchrum est id, cuius *apprehensio* placet. Pulchra dicuntur, quae *visa* placent.“<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Kleutgen (Inst. theol. Cz. I, ks. I, qu. 4, roz. 3, Puste t Ratyżbona, 1881) określa piękno, jak następuje: „Pulchritudo est rei *bonitas*, quatenus haec mente cognita delectat.“

O. Józef Jungmann (Aesthetik I, 148) przyjmuje to samo określenie piękna: „Die Schönheit der Dinge ist deren innere

Badaliśmy dotąd piękno z punktu widzenia psychologicznego; zbadajmy je teraz z punktu widzenia *metafizycznego*. Dlaczego miło jest widzieć rzecz piękną? Jaka jest ontologiczna podstawa przyjemności estetycznej?

**274. Obiektywne pierwiastki piękna.** „Zapytajcie się artyści, pisze św. Augustyn, czy rzeczy dlatego są piękne, że się podobają, czy też dlatego się podobają, że są piękne. Bez wątpienia odpowie on, że dla tego się *podobają, gdyż są piękne*.

Jakie są *przyczyny tej rozkoszy*, którą dusza odczuwa, *podziwiając piękno*?

Żeby spowodować zadowolenie, dana rzecz musi wywołać *kompletny* (tj. nie zbyt mały i nie zbyt duży) i *porządny* rozkwit władz duszy.<sup>1)</sup>

Żeby więc sprawić rozkosz estetyczną, będzie musiał przedmiot piękny wywołać przede wszystkim *naprężoną i harmonijną* działalność władz poznawczych. Tak więc:

1-o Przedmiot musi być *kompletny*.

---

*Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen.*“

Określeniom tym brak ścisłości: To co jest piękne, jest materalnie *dobrem*, lecz piękność wcale nie jest formalnie *dobrocią*, „*pulchritudo non est rei bonitas.*“

1) „*Et prius quaeram (scil. ab artifice) utrum idea pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, ideo delectare, quia pulchra sunt.*“  
De vera religione roz. 32.

1) Psychologia № 195.

Nie nie powinno brakować jego naturze. Rzecz uszkodzona, nadłamana nie jest piękna. Człowiek z jednym okiem, lub ślepy, lub bez ręki nie jest piękny; organizm jego nie jest całkowity. Człowiek zyzowaty, kulawy, zużyty wiekiem nie jest piękny; władze jego nie są całkowite.

2-o Przedmiot musi działać z pewną *energiją*; musi on więc mieć pewną wielkość i potęgę, słowem, pewną doskonałość. Każdy bowiem skutek jest proporcjonalny do swej przyczyny. Przedmiot, będący w całej swojej pełni, potężny, zdolny silnie podniecić nasze władze, jest piękny. Przedmiot nędzny, bez życia, bez energii, słowem, pod wszelkimi względami mierzony, wywoła w osobniku mało znaczące wyobrażenie, lecz pozostawi go obojętnym.

Wązkie, suche pole nie jest piękne. Piękna zaś jest rozległa panorama, obejmująca przestrzenie, pokryte urodzajnym zbożem, i w której życie aż kipi. Mały pagórek w Campine, (najuboższa część Belgii), pokryty krzewami, nie ma znaczenia estetycznego, zaś góry szwajcarskie są śliczne. Jakaś prosta zasada, lub ogólnie znana prawda wydają nam się banalne, ściśle zaś, jędrne, metodyczne dowodzenie matematyczne lub filozoficzne może sprawić niezrównaną przyjemność.<sup>1)</sup> Podnieść dziecko, które upadło na

---

<sup>1)</sup> Brunetièrre twierdzi, że niema żadnego piękna w teoremacie geometrycznym; wiele matematyce nie zgadzają się jednak na to. Poincaré między innymi w swej prelekcji o stosunkach analizy do fizyki matematycznej wyraża się, jak następuje: „Matematyka ma cel potrójny. Ma ona służyć, jako

drodze, nie nazwiemy jeszcze czynnością moralnie piękną; co innego zaś rzucić się do wody dla uratowania mu życia, będzie czynem prawdziwie pięknym.

Nie powinniśmy jednak zapominać, że energia, z jaką przedmiot działa, jest zależna od odpowiadającej jej zdolności osobnika. Zapewne, że rzecz piękna musi mieć doskonałość, lecz w pewnej *mierze*, zmieniającej się wraz z osobnikiem i której maksymalne i minimalne punkty są stopniami działalności poznawczej, do jakiej osobnik jest zdolny. Ernest Hello, mówiąc o stylu, wymaga od niego dwóch zalet nierozdzielnych: *potęgi* i *dyskrecyi*.<sup>1)</sup>

3-o Przedmiot musi przedstawiać pewien *porządek*.

instrument do badania przyrody. Lecz to nie wszystko; ma ona jeszcze cel filozoficzny, a nawet śmiem twierdzić, cel estetyczny. Musi ona pobudzać filozofa do zgłębienia pojęć liczby, przestrzeni i czasu; a swym zwolennikom dostarcza ona rozkoszy podobnych do tych, jakie daje malarstwo lub muzyka. Podziwiają oni delikatną harmonię liczb i form; zachwycają się, gdy nowe odkrycie otworzy przed ich umysłem nieoczekiwane widoki. Czy ta radość, jaką oni odczuwają, nie ma charakteru estetycznego, choć zmysły nie biorą w niej udziału? To prawda, że mało jest uprzywilejowanych umysłów, któreby były powołane w całej pełni używać radości jakich dostarcza matematyka; lecz czy nie zdarza się to samo, w najszlachetniejszych sztukach? Lechalas, tamże str. 17.

<sup>1)</sup> Piękny styl „jest zarazem udzielający się i zamknięty w sobie. Nosi on w sobie tę skromność wielkich myśli i głębokich wzruszeń, które o tyle są spokojniejsze, o ile są bardziej gorące i nawet w swej świetności zachowują dyskrecyę.“ Ernest Hello, *Le style*, str. 19, Paris, Palmé, 1861.

Porządek *koordynacyi*; jaki przypisujemy pięknu, polega na tem, że liczne i rozmaite rzeczy lub czynności stanowią jedną całość.

Mówi się, że porządek jest to jedność w różności; *Rozmaitość*, t. j. wielość rozmaitych rzeczy lub czynności, jest przyczyną materialną porządku; *jedność* jest porządku racyą formalną.

To znów sprowadza się porządek do układu; proporcji, harmonii; *układ* (arrangement od ἄρω, układam) jest pojęciem rodzajowem, oznaczającym ułożenie kilku rzeczy w rząd jedna za drugą. Układ wytwarza zespół stosunków, jużto ilościowych, jużto jakościowych. *Proporcya* jest to, właściwie mówiąc, równość stosunków ilości, jużto przestrzeni ciągłej, jużto liczb. *Harmonia* zaś, właściwie mówiąc, jest rezultatem stosunków jakościowych, t. j. stosunków podobieństwa.

Jednak harmonia w szerszem znaczeniu obejmuje także proporcję; naodwrot zaś proporcya często bywa używana, jako synonim harmonii.

Słowem, porządek zawiera pewną *wielość* czyli *rozmaitość* rzeczy lub czynności; między niemi panuje *jedność* i skutek tego *proporcya* lub *harmonia*.

Otóż mówimy, że porządek należy do istoty piękna<sup>1)</sup>; dlaczego?

---

<sup>1)</sup> Większość filozofów, którzy się zajmowali metafizyką piękna, sądzi, że porządek,—lub harmonia, proporcya,—należy do istoty piękna.

*Platon* mówi: Piękność ciała, duszy, wszystkich istot żyjących nie jest wynikiem trafu, lecz rezultatem porządku, dokładności, sztuki, które każdej rzeczy dają to, co jej się należy:



Dlatego, że chcąc z jednej strony potężnie wprawić w ruch władze poznawcze, trzeba pewnej wielkości i różnorodności czynników. Przedmiot obiektywny, któryby był, dajmy na to, zupełnie prosty, nie wywołałby w rozmaitych władzach osobnika dostatecznego podniecenia. To samo podniecenie wciąż powtarzane wywołałoby znudzenie. Jednostajność bowiem jest monotonna, i mówca lub powieściopisarz, którzy się powtarzają, nudzą nas tylko.

Z drugiej zaś strony wielość, jako taka, rozprasza uwagę, rozrywa siły inteligencji. Jedność dopiero koncentruje władze poznawcze wokół przedmiotu, podlegającego poznaniu, i powiększa przez to napięcie przyjemności estetycznej. Dlatego to rytm, który pozwala objąć za jednym razem większą ilość przedmiotów, jest środkiem estetycznym, tak poszukiwanym w muzyce, w poezji i w deklamacji.

I rzeczywiście kupa rzeczy, nie mających między sobą żadnego związku, razi nas; szereg dowodów bez porządku męczy nas.

ὄχι οὕτως εἰκῆ, κάλλιστα παραγίγνεται ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστω ἀποδίδεται αὐτῶν.

W *Poetyce Arystoteles* mówi, że piękno polega na wielkości i porządku: XII *Metaph.* roz. III, 11.

„Nihil est ordinatum, quod non sit pulchrum“, mówi Św. *Augustyn.* *De vera relig.* 41.

Usłyszemy wkrótce zdanie św. Tomasza.

Wreszcie *Bossuet* pisze: „Piękno polega tylko na porządku tj. na układzie i proporcji... Sądzić o piękności jest to sądzić o porządku, proporcji i trafności.“ *De la connaissance de Dieu et de Soi-même*, I, 8.

Piękność czy to katedry gotyckiej, czy *Baranka mistycznego* Van Eyck'ów,<sup>1)</sup> czy *Boskiej komedyi* Danta, czy tragedyi Corneille'a, czy mowy Bossueta, czy wreszcie geometrii Euklidesa polega głównie na tej cudownej, harmonijnej jedności linii, barw, dźwięków, rzeczy, czynów i myśli, jakie się w tych arcydziełach znajdują.

Im jaśniej wychodzi na jaw jedność, łącząca między sobą rozmaite części dzieła, tem uchwytniejsza staje się jego doskonałość, tem żywszą przyjemność

---

<sup>1)</sup> Przykład lepiej nam pokaże, niż oderwane rozumowanie, że piękność dzieła jest sprawą jego jedności. W swem dziele *Les Maîtres d'autrefois*, Eugeniusz Fromentin wspaniale komentuje arcydzieło braci Van Eyck: „Czasy się spełniły. Chrystus urodził się i umarł. Dzieło odkupienia wykonane. Czy chcecie wiedzieć, w jaki sposób Jan Van Eyck, nie jako ilustrator mszału, lecz jako malarz, pojął i plastycznie przedstawił tę wielką tajemnicę? Oto patrzcie: Duży trawnik, ubarwiony wiosennymi kwiatami. Na przodzie fontanna żywota, piękny wodotrysk, spadający w kształcie snopa w basen marmurowy; we środku ołtarz, ubrany w purpurę, a na ołtarzu Baranek biały; bezpośrednio wokoło niego girlanda aniołków skrzydlatych prawie wyłącznie w bieli z odcieniem blado-niebieskim i szaro-różowym. Duża pusta przestrzeń otacza ten wielki symbol, i na tym trawniku, nie podeptanym nieczyjemi stopami, widać tylko ciemno-zieloną barwę gęstego kobierca i setki białych stokrotek, błyszczących jak gwiazdy. Na lewo na pierwszym planie widzimy klęczących proroków i dużą grupę ludzi stojących. Są tam ci wszyscy, którzy wierząc naprzód, zapowiadali przyjście Chrystusa, a także poganie, doktorzy, filozofowie, niedowiarcy, poczynając od starożytnych bardów aż do mieszczan z Gandawy; gęste brody, twarze trochę płaskie, usta wykrzywione, a wszystkie fizyognomie żywe; mało ruchów, lecz dużo postawy; jest to streszczony w dwudziestu postaciach świat moralny przed i po Chrystusie, wzięty poza wy-

estetyczną ono wywołuje. Dlatego też *świećność* (éclat, claritas) jest także pierwiastkiem piękna.

Dochodzimy więc do wniosku, że piękno, jak św. Tomasz mówi, wymaga trzech warunków: *całkowitości* czyli doskonałości; *proporcji* czyli *harmonii*; *świećności* czyli *blasku*. „Ad pulchritudinem tria requiruntur: Primo quidem *integritas* sive perfectio; quae enim diminuta sunt, eo ipso turpia sunt; et debita *proportio*

---

znawcami nowej wiary. Ci, co jeszcze wątpią, wahają się i wchodzą w siebie; ci, co zaprzeczali, są zawstyżeni; prorocy są w zachwycie. Na pierwszym planie na prawo odpowiada temu inna grupa z tą rozmyślną symetrią, bez której nie byłoby ani wspaniałości myśli, ani rytmu w uporządkowaniu. Pierwszy plau zajmuje tam grupa, złożona z dwunastu klęczących apostołów i imponującej ilości prawdziwych sług Ewangelii, księży, opatów, biskupów, papieży; wygoleni, tłuści, bladzi i spokojni, nie patrzą się oni, tak są pewni faktu, lecz pełni szczęścia adorują. Wspaniale wyglądają oni w swych szatach czerwonych, ornatach złotych, w złotych tyarach, ze złotemi pastoralami i złotemi stułami; wszystko to pokryte perłami, rubinami, szmaragdami, które jaskrawo odbijają od tej krzyczącej purpury, właściwej Van Eyck'owi. Na trzecim planie, za *Barankiem*, na miejscu wywyższonem, prawie na skraju horyzontu, widać zielony laszek: kępę drzew pomarańczowych, róż i myrtów, wszystko pokryte kwiatem i owocami. Stąd wychodzą na prawo długi szereg *Męczenników*, na lewo taki sam szereg *Świętych Kobiet*, przystrojonych różami i niosących palmy w ręku. Są one ubrane w kolory miękkie, blade-niebieski, niebieski, różowy i jasno-fioletowy. *Męczennicy*, po większej części biskupi, są w niebieskich płaszczach, i nie nie sprawia podobnego wrażenia, jak te dwa szeregi oddalone. tak delikatne i dokładne. tak wciąż żywe, zarysowujące się swym jasnym lub ciemnym błękitem na surowem tle świętego gaju. Potem następuje szereg ciemniejszych pagórków, potem Jerozolima w postaci sylwetki miasta. lub w postaci dzwonic kościelnych, wysokich wież

sive consonantia; et iterum claritas. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.“<sup>1)</sup>

Jakże więc określić piękno?

**275. Określenie piękna i piękności. Pięknością jakiej rzeczy jest blask jej doskonałości.**

---

i szczytów, a wreszcie na ostatnim planie dalekie góry niebieskie. Na niebie pogoda niepokalana, odpowiadająca takiej chwili; barwa nieba jasnoniebieska, a góry zlekka lapisowa; ma ona w sobie coś perłowej białości, coś tej wyrazistości porannego powietrza, coś tego poetycznego znaczenia pięknego wschodu słońca

Oto jest treść, a raczej zimna parodia środkowej, a zarazem najlepszej części tego ogromnego tryptyku. Czy dałem wam jakieś o nim pojęcie? Żadnego. Umysł może bez końca się na nim zatrzymywać, bez końca marzyć o nim, nie znajdując dna tego, co on wyraża i co ma wywołać. Również oko może to arcydzieło podziwiać, nie wyczerpując tego nadzwyczajnego bogactwa rozkoszy, jaką ono sprawia, i nauk, jakie daje“ str. 424—427.

<sup>1)</sup> Summ. theol. I-a, q. 39, art. 8, c. Gdzieindziej Św. Tomasz wspomina tylko o dwóch pierwiastkach piękna: o *światłości* i *odpowiedniej proporcji*. „Ad rationem pulchri, sive decori concurrunt et claritas et debita proportio.“ W samej rzeczy całkowitość jest raczej koniecznym warunkiem, *conditio sine qua non*, niż pierwiastkiem formalnym piękna.

Gdzieindziej znowu wspomina on tylko o *proporcji*. „Pulchra dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit.“ I-a, q. 5, art. 4, ad 1.

Odpowiednia proporcja, debita proportio, lub też porządek układu jest rzeczywiście par excellence racją formalną piękna. *Światłość*, *claritas*, jest koniecznym rezultatem porządku, gdy się on w odpowiednich warunkach zjawia przed władzami poznawczymi; *światłość* jest przejawem odpowiedniej proporcji czyli porządku.

Jeżeli brać pod uwagę przyrodzoną doskonałość, wtedy w *zasadzie* każda rzecz jest piękna. Staje się ona *formalnie* piękną, gdy z pewnym blaskiem pokazuje właściwą sobie doskonałość. Przejawić w całej pełni swą doskonałość jest to zajaśnieć pięknnością. Stąd to pierwsze określenie piękna: pięknnością rzeczy jest przebłysk jej doskonałości przyrodzonej.

Lecz co sprawia, że dana rzecz jaśniej swą doskonałością?

Dwie rzeczy: przejaw proporcji, łączącej między sobą wszystkie części danej rzeczy, pokazuje, czem ona jest. Wprowadzenie zaś w ruch jej sił czyli władz w sposób zarazem energiczny, miarowy i regularny pokazuje, do czego jest ona zdolna.

Proporcya między częściami składowymi danej istoty polega na równości ich stosunków. W ciele złożonem badacz musi rozróżnić pewną ilość części; otóż im jaśniej wychodzi na jaw równość stosunków, łączących te części między sobą, tem lepiej i łatwiej zrozumieć jedność tego połączenia. Tak więc pokazać porządek proporcji, panującej pomiędzy rozmaitemi częściami istoty złożonej, jest to wyprowadzić na jaw całą doskonałość jej składu.

Przyrodzona doskonałość istot przejawia się w czynnościach, wpływających z ich natury. Otóż, jasną jest rzeczą, że te ukryte podstawy naturalnej energii mogą najlepiej i najkompletniej wyjść na jaw przez jak można najbardziej natężoną działalność wszystkich zdolności, z tem jednak podwójnem zastrzeżeniem, że zostaną one w hierarchicznym podporządkowaniu względem władz wyższego rzędu, i że natężenie działania każdej z nich będzie proporcjonalne

do osobnika, na którego działają. Tak więc wprowadzić w działalność z energią, porządkiem i miarą zdolności jakiej istoty jest sposobem pokazania jej przyrodzonej doskonałości.

Mówiąc więc właściwie, ten tylko może pokazać piękno jakiej rzeczy, lub jakiego dzieła, kto po mistrzowsku rozporządza uporządkowaniem części, które ją składają, i wprawieniem w ruch jej działalności.

Stąd zaś wynika, że piękno znajduje się szczególnie w dziełach *sztucznych*.

Przez analogię tylko mówimy, że Bóg rozlał piękno po wszystkich swoich dziełach; układając wszystkie rzeczy w proporcji i mierze, *cum pondere, numero et mensura*, i wszystkie zjawiska z siłą i słodyczą, *fortiter et suaviter*, pokazał On i pokazuje stworzonym przez się istotom inteligentnym doskonałość swego stworzenia.

Z tego, cośmy dotąd powiedzieli, wyłania się drugie określenie piękna; jest ono zresztą tylko wyraźniejszym sformułowaniem pierwszego: Piękno danego dzieła polega na doskonałości, z jaką proporcja jego różnych części i napięcie, równowaga i miara jego działalności przejawiają jego naturę.

Jeżeli wreszcie szukać normy subiektywnej przy ocenie piękności jakiego dzieła, to można powiedzieć, że te dzieła są piękne, których podziwianie sprawia nam przyjemność.

W naszym badaniu analitycznym doszliśmy do trzech określeń piękna w następującym porządku:

Najpierw: piękno jest tem, co poznane czaruje nas. Tu określamy piękno na zasadzie jego skutków, czyli *a posteriori*.

Pówtóre: przyczyną przyjemności estetycznej jest szczęśliwa proporcya rozmaitych części jakiego dzieła, a także siła i równowaga jego działalności, pod warunkiem jednak, żeby wziąć pod uwagę odpowiednią pojemność osobnika, do którego się porządek danego dzieła zwraca. Piękność więc dzieła polega na szczęśliwem uporządkowaniu jego rozmaitych części i na energicznym, harmonijnym i miarowym przejawie jego przyrodzonej doskonałości; jest to określenie obiektywne i naturalne; wychodzi ono z własności piękna.

Potrzenie, jaka jest wewnętrzna racya, dla której ten podwójny porządek statyczny i dynamiczny jest źródłem przyjemności estetycznej? Racya jest następująca: oto przejawy tego podwójnego porządku są najlepszym sposobem wyprowadzenia na jaw przyrodzonej doskonałości danej istoty. A stąd trzecie określenie piękna *a priori*: Pięknością jakiego dzieła jest przejawienie jego przyrodzonej doskonałości przy pomocy proporcjonalnego układu jego części i przy pomocy energicznej, równoważnej i miarowej działalności jego zdolności czynnych.

To ostatnie określenie, pierwsze w porządku syntetycznym, ślicznie jest wyrażone w dziełku, noszącem tytuł: *De pulchro et bono* i przypisywanem—jak się zdaje niestusznie—św. Tomaszowi: „Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones“<sup>1)</sup>; co swobodnie przetłuma-

<sup>1)</sup> De pulchro et bono, ex comment. in lib. (Pseudo) Dionysii de divinis nominibus cap. IV lect. V et VI. Uccelli, które-

czone brzmi: *Piękno jest blaskiem przyrodzonej doskonałości jakiej istoty, wynikającym z porządku jej części lub jej działalności.*

*Forma* oznacza formę gatunkową, tj. rację wewnętrzną doskonałości, właściwej danej istocie; *resplendentia formae* jest świetnością przejawu tej doskonałości. Z racji swej doskonałości wewnętrznej każda rzecz jest *w zasadzie* piękna; staje się ona *formalnie* piękną, gdy ma pewien blask, tj. gdy się przejawia z pewną świetnością.

Lecz nie trzeba zapominać, że doskonałość przyrodzona jakiej istoty może oznaczać albo jej doskonałość *podstawową*, tę, dzięki której staje się ona zdolna wypełnić swe przeznaczenie, albo jej doskonałość *celową*, czyli doskonałość, którą posiada, gdy osiąga swój cel.

„Duplex est rei perfectio, prima et secunda. *Prima* quidem perfectio est, secundum quod res in sua *substantia* est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem *secunda* est *finis*; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid, ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis.“<sup>1)</sup>

O dziecku siedmioletniem można powiedzieć, że jest doskonale, tj. kompletne, jeżeli mu nie brakuje

---

mu zawdzięczamy krytyczne wydanie Summy contra gentiles, sądzi, że jest to praca św. Tomasza z Akwinu. Jungmann (Aesthetik I. 314) przypisuje ją Albertowi Wielkiemu.

<sup>1)</sup> Summa theol. I-a qu. 73, art. 1, c.



do całości organicznej i jeżeli ma wszystkie swoje władze. „Perfectio ex integritate partium consurgit.“ Przeciwnie zaś biedne dziecko, któremu brak oka albo ręki, nie jest doskonałe.

Lecz siedmioletnie dziecko, którego organizm jest w doskonałym stanie, jest jednak niedoskonałe w stosunku do człowieka, wziętego w pełnym rozwoju sił fizycznych i moralnych; ten ostatni znowu jest niedoskonały w stosunku do człowieka, który dotarł do końca swego ostatniego przeznaczenia. Bo zgodnie z głębokim powiedzeniem Arystotelesa, doskonałość istoty wypełnia się przez posiadanie celu: *Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.*

Język francuski cieniuje piękność podług stopnia doskonałości, jaką ona wyraża: o dziecku mówi się „gracieux“ (wdzięczne) „joli“ (ładne); o człowieku skończonym powie się, że jest „beau“ (piękny) „superbe“ (wspaniały).

*Super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones:*

Ta część określenia oznacza, że rzeczy piękne zawierają w sobie pewną złożoność z podwójnego punktu widzenia: statycznego i dynamicznego; otóż harmonia części (porządek statyczny) i harmonia władz i ich działalności (porządek dynamiczny) są środkami, których przyroda używa dla przejawienia swej doskonałości.

*Piękno polega więc na przejawie natury w blasku porządku.*

**276. Krytyka kilku określeń.** 1. Podług Kanta *piękno* jest „zdolnością przedmiotu do wywoływa-

*nia swobodnej gry wyobraźni bez nadwężenia praw rozumu.*"<sup>1)</sup>

W tej formule mamy dwie rzeczy: Ażeby być pięknym, przedmiot musi być w harmonii ze zdolnościami osobnika. Poczucie piękna nie podlega kaprysom; ma ono prawa, które dyktuje rozum.

Harmonia między przedmiotem a wyobraźnią, jej zgodność z prawami rozsądku są w samej rzeczy niezbędne warunki uczucia estetycznego. Prawa określają to, bez czego przedmiot nie jest piękny. Lecz oprócz tego chodzi o odszukanie, na czym to polega, że przedmiot jest piękny.

2. Cousin powiedział: *piękno jest jednością w różnorodności.*<sup>2)</sup> Formuła ta streszcza pierwiastki składowe porządku (255). Rzeczywiście porządek jest głównym pierwiastkiem piękna. Sam jednak porządek nie jest jeszcze pięknem. Żeby stać się pięknem, porządek musi się przejawiać z pewną świetnością i z miarą.

3. Inni, mając wzgląd na ten ostatni warunek, lepiej określają *piękno*, mówiąc, że jest ono *blaskiem, świetnością porządku*. Określenie to odpowiada całkowicie przedmiotowi, lecz jest zbyt zwięzłe. Przypuszcza ono, że pojęcie porządku oznacza zespół stosunków, wyrażających doskonałość rzeczy, znajdującą się w porządku. Otóż z określenia można się domyślać tego warunku, nie jest on jednak wyraźnie wy-

<sup>1)</sup> Kant, Kritik der Urtheilskraft, Th. I, Absehn. 1, B. 1.

<sup>2)</sup> Du Vrai, du Beau et du Bien, lekeya VII.

powiedziany; dlatego też określenie to wydaje się zbyt lakonicznem i nie dość zrozumiałem.

4. *Piękno jest blaskiem prawdy.* To określenie, które zwykle bywa przypisywane Platonowi, nie odpowiada w całkowitości swemu przedmiotowi.<sup>1)</sup> Jasny, świetny wykład prawdy jest piękny, lecz nie jedna tylko prawda, świetnie przedstawiona, jest piękną. Źródłem przyjemności jest podziwianie porządku, który sam przez się wyraża przyrodzoną doskonałość istoty: nie można jej mieszać z przyjemnością poznania prawdy.

5. Skrytykowaliśmy powyżej (str. 692 odsyłacz 1) następujące określenie Kleutgen'a i Jungmanna: *piękność jest dobrocią przedmiotu, o ile intelektualne poznanie tej dobroci sprawia przyjemność.*

6. *Piękno jest wyrażeniem Myśli przez formę* (Hegel) lub *wyrażeniem Myśli przez materję* (Jouffroy). Myśl oznacza tu ideał, wzór, podług którego artysta wykonywa swe dzieło. Określenie to więc stosuje się wyłącznie do piękna w sztuce. Może ono wprawdzie być zastosowane i do piękna w przyrodzie, lecz jedynie z punktu widzenia syntetycznego (100, 109 i 248).

7. Vallet, autor francuski (*L'Idée du beau dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* str. 2) określa

---

<sup>1)</sup> Nie znajduje się ono w dziełach Platona. Oprócz tego nie pasuje ono do filozofii platońskiej, w której główne miejsce zajmuje nie pojęcie prawdy, lecz pojęcie dobra.

piękno, jako *blask* czyli *świetność doskonałości*. Określenie to nie różni się zasadniczo od naszego określenia, brak mu jednak dwóch rzeczy: Po pierwsze mówi ono, że źródłem piękna jest doskonałość, lecz nie mówi, w jaki sposób doskonałość przejawia swe piękno; otóż piękno przejawia się przez porządek. Powtórze przypisuje ono piękno doskonałości w ogóle; otóż piękno należy się tylko doskonałości własnej czyli *przyrodzonej* istot.

Doprowadza nas to do pytania: czy piękno jest udziałem wszystkich istot? Czy piękno jest transcendentne? .

**277. Czy piękno jest transcendentne?** W rzeczy samej *wszystko, co jest, jest piękne*, każda bowiem *istota w przyrodzie* jest *zasadniczo* piękna. Niema ani jednej istoty w przyrodzie, któraby nie posiadała swego ustroju, pewnego zespołu własności, pewnych pierwiastków działalności, słowem, pewnego porządku, mogącego się przejawić inteligencyi i sprawić jej zadowolenie estetyczne.<sup>1)</sup> Widzieliśmy powyżej. (117, 121), co znaczy, że wszystko, co jest, jest dobre; w tym samym sensie wszystko, co jest, jest *zasadniczo* piękne.

Istoty, które zwykle uchodzą za brzydkie, a nawet wstrętne, jak np. stonóg, kret, świnia, małpa, są jednak piękne. Przyrodnik podziwia ich ustrój, ich czynności i obyczaje.<sup>2)</sup>

---

<sup>1)</sup> „Omnis corporea creatura... bonum est infimum, et in genere suo pulchrum, quoniam forma et specie continetur.“ Św. Augustyn, *de vera religione* roz. 20.

<sup>2)</sup> Nie trzeba mieszać pierwszego wrażenia zmysłowego,

*Nie wypływa stąd jednak, żeby wszystkie istoty, jako takie, były formalnie piękne, ani żeby wszystko, co do nich należy, było piękne.*

Chcąc być *formalnie* piękną, dana istota musi się znaleźć w takich warunkach, któreby wydobywały

---

jakiego się doznaje na widok jakiegoś przedmiotu, z wrażeniem, jakie sprawia jego ustrój na umysł badacza; stonóg jest równie zajmującym przedmiotem badań, jak i ibis, lub paw.

Również nie trzeba mieszać przyrodzonej piękności istoty z temi przemianami, jakie człowiek w niej wywołuje w swych utylitarnych celach: Utuczone prosię jest brzydkie, gdyż człowiek zmienił w niem regularne proporcye między rzeczywistą i pozorną siłą jego nóg a masą ciała, którą te nogi noszą.

Wreszcie trzeba szukać w zwierzęciu piękna, odpowiadającego jego zwierzęcej naturze, a nie szukać w niem czegoś z postaci ludzkiej. Lechallas, a za nim Sully-Prudhomme słusznie zwracają na to uwagę: „Wogóle zwierzę wydaje nam się brzydkiem tylko dzięki naszemu nieprzewartemu dążeniu do wyszukiwania w niem czegoś z figury ludzkiej. Żeby wiedzieć, czy rzeczywiście są małpy, któreby były brzydkie, trzeba by się móżdż zapytać małpy samej, gdyż piękno, którego bezwiednie szukamy w postaci małpy i którego, ma się rozumieć, tam nie znajdujemy, jest to piękno ludzkie; dlatego też, gdy mówimy, że małpa jest brzydka, znaczy to, że byłaby ona brzydka, gdyby była człowiekiem, czemu zresztą nie można zaprzeczyć. Powinniśmy się zgodzić, że wyobrażenie estetyczne, które nam się tak nie podoba u niektórych zwierząt, nie jest rzeczywistym wyobrażeniem, lecz złudnem odbiciem typu ludzkiego, odbiciem naturalnie potwornem i rażącym. Lecz gdy zwierzę tak jest oddalone od typu ludzkiego, że nie może wytrzymać żadnego z nim porównania, nie nazywamy go brzydkiem, lub, jeśli je tak nazywamy, to dzieje się to dlatego, że sprawia ono na nas wrażenie nieprzyjemne, obce jego fizyognomii, że razi nasze zmysły, a nie nasz smak estetyczny“. Sully-Prudhomme, *L'Expression dans les beaux arts* str. 104.

w oczach widza wszystkie skarby jej przyrodzonej doskonałości.

W jestestwach przyrody nie wszystko jest zasadniczo piękne, żadno bowiem z nich nie wypełnia całkowicie doskonałości swej natury gatunkowej; każda istota ma swe wady, swe anomalie; zdarzają się nawet przypadkowo potwory (244). W przyrodzie znajduje się brzydota, podobnie jak i zło.

Dodajemy tutaj rzut oka na sztukę, tj. na sposób urzeczywistniania piękna.

**278. Sztuka.—Ideał.—Rola artysty.** *Sztuką* wogóle jest właściwy sposób robienia pewnej rzeczy, „ars nihil aliud est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum.“<sup>1)</sup> *Sztuki piękne*, jedyne, o których tu mowa, są środkiem robienia dzieł, w których przejawia się z pewnym blaskiem przyrodzona doskonałość istot przez zamierzony układ ich części i czynności.

1. Pierwszym tedy obowiązkiem artysty jest *obserwować* naturę, każda bowiem sztuka jest mniej lub więcej sztuką *naśladowania*.

„Jasną jest rzeczą, że zadaniem posągu jest jak najdokładniejsze naśladowanie człowieka, rzeczywiście żyjącego, że celem obrazu jest przedstawić osoby rzeczywiste w ich postawach rzeczywistych, lub wnętrze domu, lub pejzaż taki, jakiego dostarcza przyroda. Nie mniej jasnym jest, że dramat lub romans starają nam się przedstawić dokładnie rzeczywiste charaktery, czyny lub słowa i dają nam w tym celu możliwie ściśle i wierny ich obraz. W rzeczy samej,

---

<sup>1)</sup> Summa theol. I-a II-ae, qu. 57, art 3, c.

gdy obraz jest niewystarczający lub niedokładny, mówimy do rzeźbiarza: „Nie tak się robi pierś lub nogę“, lub mówimy do malarza: „Osoby na drugim planie są za duże, koloryt drzew jest fałszywy“, lub wreszcie do pisarza: „Nigdy człowiek tak nie czuje, lub nie myśli, jak pan to przypuszczasz“. <sup>1)</sup>

Artysta w swem życiu ma epokę największego rozwoju, poczem przychodzi epoka upadku.

„Gdy spojrzeć na to, co się dzieje w życiu artysty, widzi się, że dzieli się ono zwykle na dwie części. W pierwszej części, tj. w młodości, w epoce dojrzałości swego talentu, artysta patrzy wciąż na rzeczy same w sobie, bada je z gorączkową szczegółowością, wciąż ma oczy na nie zwrócone, męczy i dręczy się, żeby je wyrazić i wyraża je z wiernością skrupulatną, czasami nawet przesadzoną. Doszedłszy do pewnej chwili w życiu, poczyną sądzić, że zna je już dosyć dobrze, nie znajduje bowiem w nich nic nowego; pozostawia więc na stronie żywe modele i z przepisami, jakie pozbierał w ciągu swoich studyów, zabiera się do dramatu, romansu, obrazu lub rzeźby. Pierwsza część życia jest epoką prawdziwego uczucia, druga zaś epoką maniery i upadku. Wystarczy spojrzeć na życie największych ludzi, żeby prawie zawsze odkryć w niem obiedwie te epoki.“ <sup>2)</sup>

Tak samo historia każdej wielkiej szkoły dowodzi konieczności naśladowania przyrody i ciągłego zwracania się do niej.

---

<sup>1)</sup> Taine. Philosophie de l'art I str. 17—18.

<sup>2)</sup> Tamże.

Dlatego też nikt nie zaprzeczy, że to, co się sprzeciwia przyrodzie, jest brzydkie.

Czy jednak wypływa z tego wszystkiego, że artysta musi jaknajdokładniej naśladować przyrodę?

Gdyby tak było, sztuka stałaby się zbyteczną, pomimo bowiem największych wysiłków artysty, kopia nigdy nie będzie miała doskonałości oryginału.

Nikt nie powie, że odlewy, lub fotografia są summum doskonałości artystycznej, albo że obraz, łudzający oko, jest arcydziełem. Nikt nie będzie twierdził, że muzyka naśladuje tylko odgłosy natury.

Często nawet widzi się, że malarz, rzeźbiarz, lub poeta umyślnie popełniają niedokładności.<sup>1)</sup>

3. Dzieło sztuki musi więc być przez przyrodę natchnione, nie powinno jednak jej służyć kopiać.

Sztuka musi być natchnięta przyrodą i, jako taka, musi być *realistyczna*; nie powinna jednak kopiać przyrody, jaką ona jest, i w tym sensie powinna być *idealistyczna*.

To znaczy, że:

a) żaden osobnik nie ma w sobie wyłącznie całkowitej doskonałości swego gatunku.

Toteż żadne odtworzenie rzeczywistości nie zdoła w całej pełni tej doskonałości wyrazić.

<sup>1)</sup> Taine, tamże str. 26—30. Zob. Lechalas roz. II str. 64: Sama zasada realizmu polega na złudzeniu, sprowadza się ona bowiem w najprostszych swych zastosowaniach do oddawania tych czuć, jakie w nas świat zewnętrzny wywołuje; w tem jednak leży sprzeczność: artysta daje bowiem tylko bardzo niekompletne, a nawet i pod wielu względami fałszywe odtworzenie przyrody“.



Ile osobników, tyle częściowych odtworzeń tej doskonałości, która jest wspólna ich naturze. Badając pojedyncze osobniki, porównywając je między sobą, można stopniowo utworzyć sobie w myśli idealny typ ich natury.

I podobnie jak niema równości między osobnikami odtworzonymi w przyrodzie a ich ideałem, tak niema jej też między ideałem a materyjalnymi reprodukcjami, przy pomocy których artysta chce ten ideał wyrazić.

Artysta ma świadomość tego braku proporcji między środkami, któremi rozporządza, a niedoścignionym celem, do którego dąży, i ta słabość dręczy go.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Posłuchajmy Cherbuliez'a: „Co to jest ta fatalna skłonność pchająca nas pomimo nas samych do nadania kształtów temu, co mamy w głowie, do pokazania innym tego, cośmy sami widzieli, do podzielenia się z nimi naszymi uczuciami? Tyle czułem, a zaledwie setną część tego mogę wyrazić, tak moje środki są ułomne. Spójrzcie w moje oczy, a świat cały w nich zobaczycie; spójrzcie na moje dzieła, a zobaczycie tylko to, co potrafiłem powiedzieć, i przysięgam wam, że to, czego nie powiedział, było w tem wszystkiem najpiękniejsze. Uczucie moje jest rzeką, z której czerpię wodę małą koneweczką; i choć zdejmę z niej sitko, żeby pełną strugą polewać, jednak woda, która się z niej wylewa, jest kroplą w porównaniu z tą, która płynie w rzece... Mówiliście mi przed chwilą, że mój obraz świetnie się zapowiada. Możecie go nawet arcydziełem nazwać, a jednak ja go kończyć nie będę. Gdy porównam go z takim, z tym, który jest w mojej duszy, w moich nerwach, w moich oczach, wiem aż nadto dobrze, czego mu brakuje, a przyroda wie to lepiej jeszcze odemnie.“  
L'art et la nature cz. III, roz. XIII.

Sztuka polegać będzie na możliwie najlepszym odtwarzaniu przy pomocy materialnych środków oderwanego ideału, urobionego w myśli.

b) Gdyby natura rzeczy była prosta, gdyby, co za`tem idzie, typ idealny, który ją przedstawia, streszczał się całkowicie w jednym lub kilku rysach, identycznych u wszystkich, wtedy sztuczne reprodukcje jakiejś jednej rzeczy byłyby wszystkie takie same, wszystkie podlegałyby tym samym niedostatkom.

Lecz natura rzeczy jest zawsze złożona i przedstawia się badającemu ją pod najrozmaitszemi postaciami; każdy artysta po swojemu ją pojmuje, każdy układa jej obiektywne pierwiastki w dowolnym porządku i wciela je w formy zmysłowe, które sam stworzył i które porządkuje osobistym wysiłkiem swojej wyobraźni.

Ułożyć w porządku obiektywne pierwiastki ideału, podług którego pojmuje przyrodę; przywdziać je w formy zmysłowe, w którychby się one wybitnie zarysowały: oto zadanie artysty i przedmiot bezpośredni sztuk pięknych.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Taine nazywa to: „Oddać nie zewnętrzną stronę istot i zjawisk, lecz zespół ich stosunków i ich zależności, tj. ich logikę“. Zresztą to nie wystarcza, dodaje on; trzeba zmienić rzeczywiste stosunki, chcąc uwidocznic górującą cechę charakterystyczną rzeczywistości, tj. tę cechę, od której wszystkie inne, albo przynajmniej wiele innych pochodzi, tworząc z nią stałe związki.

„Tak więc, mówi on dalej, właściwością dzieła sztuki jest możliwie najwidoczniejsze uwydatnianie istotnej, lub przynajmniej ważniejszej cechy charakterystycznej przedmiotu, jako cechy górującej; w tym celu artysta usuwa rysy, które ją skrywają, wybiera te, w których się ona przejawia, poprawia te, w których jest zmieniona, przerabia te, w których jej niema.“

Praca *tworzenia* pomysłu (*conception*) i *wyrażenia* go (*expression*) pochłania wysiłki geniuszu artysty. W tem przejawia się jego osobistość, indywidualność.

Widzi on rzeczywistość, lepiej od prostaka, *pojmuje* ją potężniej, żywiej odczuwa jej wrażenia; jego szlachetne zadanie polega na pomaganiu innym do zrozumienia rzeczywistości tak, jak on ją rozumiał; tłumaczy nam ją, chcąc podzielić się z nami wzruszeniami, które mu ona sprawiła.

---

Oto, co Taine nazywa istotną cechą charakterystyczną: „Istotną cechą lwa, pisze on, jest być mięsożernym. Cecha ta jest źródłem, skąd pochodzą wszystkie inne rysy. Najpierw ze strony fizycznej ma on zęby w formie nożyce i szczęki zastosowane do miażdżenia i rozdierania; lew bowiem, będąc mięsożernym, żywi się świeżem mięsem. Żeby mózż poruszać temi potężnymi szczękami, potrzebuje ogromnych mięśni, a do pomieszczenia tych ostatnich odpowiednich zagłębień skroniowych. Po za tem u nóg kleszcze w postaci strasznych zasuwalnych pazurów, chód lekki na końcach palców, nadzwyczajna siła i sprężystość w udach, która go wyrzeka jak z procy, i wreszcie oczy, widzące w nocy, ponieważ jest to najlepszy czas do polowania. Przyrodnik pewien, który mi szkielet lwa pokazywał, powiedział mi: „To paszczeka na czterech nogach.“ Właściwości moralne zgadzają się też najzupełniej: najpierw instynkt o krwi, potrzeba świeżego mięsa i wstręt do wszelkiego innego pokarmu; potem ta siła, ta nerwowa gorączka, przy pomocy której zbiera on taką ogromną siłę w krótkiej chwili napadu lub obrony; przeciwnie zaś w chwili nasycenia, zwyczajne senne, ciężka i ponura bezwładność, przeciągłe ziewanie po uniesieniach na polowaniu. Wszystkie te rysy wypływają z mięsożerności, i dlatego nazwaliśmy ją istotną cechą charakterystyczną lwa“. Tamże str. 38.

*Ideal* staje się tedy miarą piękną zarówno tych rzeczy, z których przez abstrakcyę został wysnuty, jak i tych dzieł, które go mniej więcej dokładnie odtwarzają.

Miarą *piękną w dziele sztuki* jest stopień jego *zgodności ze swym ideałem*.

Zajmijmy się bardziej szczegółowo tą podwójną pracą tworzenia pomysłu i wyrażania go, jakiej wymaga dzieło sztuki.

**279. Pomysł.** *Pojąć* przyrodę nie znaczy to biernie przyswoić sobie rozmaite pierwiastki, lecz uchwycić ich stosunki, objąć ich wzajemny układ w zespole, wyłuszczyć ich harmonijną jedność.

Jednak w badaniu natury inna jest rola uczonego, a inna artysty.

Jedyną ambicyą uczonego jest poznać; wszystko więc, co może wzbogacić jego wiedzę, zasługuje w równej mierze na jego uwagę.

Artysta zaś *tłumaczy* nam przyrodę, chcąc, żebyśmy ją więcej *podziwiali*; zmienia on porządek ustroju, w jakim mu ją doświadczenie pokazało, chcąc podzielić się tem wzruszeniem, jakie na nim ten sztuczny układ wywiera.<sup>1)</sup>

---

<sup>2)</sup> „Geometra, pisze Töpffer, przyswaja sobie formy przy pomocy ich absolutnych własności, tj. jako kąt, prostokąt, koło. Artysta przyswaja je sobie przy pomocy ich własności przypadkowych, albo przy pomocy swych przypadkowych nastrojów; stąd formy wdzięczne, smutne, miękkie, odpychające i t. d.“ *Réflexions et menus propos* str. 133, n. 1.

„Tak więc, pisze Taine, rzeczy przechodzą z rzeczywistości w stan idealny, gdy artysta odtwarza je, zmieniając podług

Zmagając się z przyrodą, artysta nie może za jednym razem całej jej objąć; chwytą ją tylko z jednej strony; jedna strona przedmiotu zajmuje go, inne są mu obojętne, i nie zwraca on na nie uwagi.

Człowiek nauki zajęty jest tylko zrozumieniem przedmiotu; odkrywając prawdę, pokazuje ją taką, jaką ona jest; artysta bada zarazem harmonię przedmiotu i sprężyny, które trzeba w grę wprowadzić; chce on bowiem postawić przed oczami widza śliczną w swej harmonii jedność; odkrywa on swe spostrzeżenia na to, żeby wzruszyć; ostatnim celem jego jest *zrobić wrażenie*.

*Pomysł*, czyli *myśl* ideału jest owocem „natchnienia“, „genjuszu“ artystycznego; w pomysle szczególnie przejawia się „oryginalność“ artysty; w nim może on najlepiej być „*samym sobą*“,

Tutaj także ukrywa się sekret jego działania na innych.

Postępując w osobistem odczuwaniu przyrody, za każdym razem odczuwa on nowe wzruszenia; każdy postęp dostarcza mu jednego pierwiastku więcej do działania na innych.

własnej myśli, zmienia zaś je podług własnej myśli, gdy, chwytając i wydzielając w nich jakiś jeden rys wybitniejszy, systematycznie zmienia naturalne stosunki ich części, chcąc rys ten zrobić bardziej widocznym i górującym nad innymi.“ *Philosophie de l'art* II, str. 258; porównaj I, str. 44—47.

Niektórzy krytycy sztuki do tego stopnia przesadzili myśl Taine'a, że *zmianę rzeczywistych stosunków* nazwali istotą sztuki. Zmiana stosunków rzeczywistych jest *conditio sine qua non* przedstawienia doskonałości danej istoty przy pomocy ludzkich środków; jednak sztuka, jako taka, polega na tem właśnie przedstawianiu.

**280. Wyrażanie i wykonanie.** *Wyrażenie* myśli artystycznej polega na udzieleniu tej myśli innym przez *wykonanie* jakiegoś dzieła.

Jest ono dziełem człowieka, zwracającego się do ludzi, i przez to samo musi polegać na przetłumaczeniu za pomocą form zmysłowych, jako to linii, kształtów, barw i dźwięków, myśli, w której artysta przedstawia sobie przyrodę; myśl ta powinna przenieść do tych dusz, do których się zwraca, estetyczne wzruszenia, którymi artysta pierwszy się rozkoszował.

Toteż artysta stara się wybrać te formy zmysłowe, które najłatwiej i najżywiej dadzą poznać pomysł, zrodzony w jego głowie; odrzuci on formy banalne, które mu nic nie mówią, a zatrzyma te, które mu się wydadzą lepiej odpowiadającymi przyrodzie, tak jak on ją rozumie i tłumaczy.

Zresztą praca wykonawcza idzie po większej części ręka w rękę z powstawaniem pomysłu. Od samego początku pomysł, choć niewyraźnie zarysowany w głowie, pobudza artystę do prób wprowadzenia go w wykonanie; i już zaraz, tworząc choćby w umyśle tylko kształty swego dzieła, artysta konkretyzuje je; jeżeli nie czyni tego w rzeczywistości, to w każdym razie w wyobraźni widzi on już linie, formy, barwy, słyszy dźwięki, wyobraża sobie uderzenia dłuta, lub pociągnięcia pędzla.

Chcąc dać wyraz swej myśli, artysta zmienia stosunki, które przyroda zachowuje w swych dziełach, lecz tylko w ten sposób, żeby doskonałość, jaką on pierwszy zrozumiał i podziwiał, zrobić bardziej zrozumiałą; wykluczone jest z jego pracy wszystko to, coby go mogło od tego celu odwrócić.

Zbytecznem jest chyba dodawać, że *wykonanie* dzieła sztuki zależy też od *środków* materyalnych, od *techniki*; w tem ćwiczy się *talent*; w pomyśle zaś i w jego wyrażeniu przejawia się *geniusz*.

Ze wszystkiego, co dotąd powiedziano, wypływają istotne warunki piękna w sztuce.

**281. Zalety dzieła sztuki.** Ponieważ sztuka jest środkiem wyrażania piękna i wywoływania dla niego zachwytu, przeto zalety dzieła sztuki są te same, co i zalety piękna: całkowitość, proporcya, pewien blask i miara, czyli, co na jedno wychodzi, podwójna harmonia, jedna wewnętrzna, absolutna, druga zewnętrzna, względna; jedna właściwa dziełu samemu w sobie, druga przypisywana mu, o ile się ono znajduje przed oczyma osobnika, który je podziwia.

1-o Pierwszym warunkiem piękna w sztuce, odpowiadającym esencyalnej całkowitości piękna w przyrodzie, jest wierność *w przedstawieniu* tej *przyrody* pod tą szczególną postacią, którą artysta w niej dostrzega, słowem, *naturalność*. To znaczy, że artysta powinien czerpać natchnienie z badania przyrody i w niczem się jej nie sprzeciwiać. Celem jego jest bowiem dać nam ją poznać i wywołać w nas nad nią zachwyt.

2-o *Porządek, proporcya, jedność*; dzieło sztuki musi nosić na sobie piętno jedności ideału, w którym artysta objął podziwiany przedmiot; jedność ta musi się przejawiać w uszykowaniu części, musi ona mieć na uwadze doniosłość poszczególnych części dla znaczenia całości.

Jednak jedność, której poszukujemy w dziełach sztuki, nie jest tyle jednością materyalną, która mało co różni się od całkowitości, co jednością *pomysłu*, tj. jednością punktu widzenia, jednością w sposobie tłumaczenia przyrody.

W uchwyceniu tej idealnej jedności w szczególny sposób przejawia się osobisty geniusz artysty; można więc powiedzieć, że *oryginalność* czyli *osobistość* jest istotnym warunkiem sztuki.

3-o *Blask i miara w wyrazie*. Artysta powinien z pewną siłą wyrazić w formach zmysłowych harmonijną jedność dzieła, które się w jego wyobraźni zrodziło.

Powinien on, jak się mówi, *zainteresować*.

W samej rzeczy jedności wyrazu dzieła sztuki powinna odpowiadać u tego, kto je podziwia, *jedność wrażenia*.

Otóż wyraz ten jest zawsze *zajmujący i interesujący*, jeżeli żywo daje *poznać* harmonijny układ dzieła i jego jedność. <sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Musimy przytoczyć tutaj subtelną analizę Töpffera o roli wyrazu w sztuce.

„Naśladowanie nie jest celem sztuki, mówi on, a co jest prawdą, gdy mowa o całości, prawdą jest, gdy mowa o częściach. Liczne są części już nie sztuki, lecz pojedynczego obrazu: kompozycya, proporcye, harmonia, barwy, rysunek i inne. Wystarczy mi do tego, czego dowieść zamierzam, zająć się tym ostatnim, t. j. rysunkiem.

„Nazwijmy rysunek naśladowaniem formy. Powiem znowu, że naśladowanie czyli kopiowanie formy nie jest celem i nie stanowi głównej załugi rysunku. Twierdzą, że rysunek wtedy



*Miarą siły wyrazu* jest zdolność odbiorcza osobnika, na którego ona działa. *Blask* należy do istoty wewnętrznej piękna, pewna jednak *dyskrecya*, pewne umiarkowanie należy do istoty jego *względnej* doskonałości.

---

tylko wchodzi do dziedziny sztuki, gdy pochodzi w pewnym stopniu z myśli artysty, a nie, gdy jest materialnie i mechanicznie dokładną i wierną kopią przedmiotów w przyrodzie.

„Widzę już, jak wszyscy profesorowie rysunku krzyczą, że to herezja. Jakto! Narysować Venus Medycejską, nie znaczy to odtworzyć możliwie najwierniej, nawet w pewnym stopniu przekalkować, boskie kształty tego areydzieła? Nie, odpowiem im, nie, to jest zadaniem aparatu Daguerre'a, albo i waszem, jeżeli jesteście maszynami; nie jest to jednak pracą artysty. Nim dalej pójdziemy, pozwólcie, że zwrócę uwagę na jedną rzecz, którą mi wasze wyrażenie nasuwa. Powiedzcie mi, czy można sobie wyobrazić rysunek, któryby był bardziej dokładny, bardziej wierny, a zarazem bardziej głupi i nic nie wyrażający, jak wzór przekalkowany na szkłe? Skąd to pochodzi? Jedyne stąd, moi panowie profesorowie, że artysta zeszedł w naszym wypadku do rzędu prostej maszyny, i dlatego ta myśl, która ożywia jego rysunek, gdy go od ręki wykonywa, w rysunku przekalkowanym jest nieobecna. W przeciwnym bowiem razie dlaczego ten rysunek, który jest dokładniejszy, niż każdy inny, nie zawiera w sobie zarazem więcej życia i wyrazu, niż inne?

„Ten przykład kalki wprowadził nas na dobrą drogę; chcąc jednak lepiej zrozumieć, jak się rzeczy mają, zapuśćmy się na tę drogę trochę dalej.

„Formy w naturze znajdują się wszystkie w bezpośrednim stosunku do swych przedmiotów i celów; ten stosunek stanowi o ich charakterze: człowiek zaś ujmuje ten charakter nie okiem lecz myślą, przy pomocy oka. Widać to już w słowach, któremi te formy oznaczamy, mówiąc o jednych, że są słodkie, cierpkie

W samej rzeczy wyraz artystyczny jest w pewnym stosunku do osobnika, do którego się zwraca, i nie wolno artyście, *jeżeli nie chce pogwałcić jednego z istotnych praw sztuki*, obrażać rozsądku widzów i ranić ich w ich moralnej godności.

Zwróćmy swoją uwagę na tę ostatnią stronę zagadnienia. Jest to tak często poruszana sprawa stosunku sztuki do moralności.

---

twarde; o innych zaś, że są nerwowe, energiczne, dumne, bezecne. Gdy artysta raz pojmie te cechy, gdy raz je mniej lub więcej żywo odczuje, można być pewnym, że przejdą one do jego naśladowań mniej lub więcej szczęśliwie, lecz niechybnie; przejawem ich w jego dziełach będzie ten szczególny urok, który nazywamy wyrazem. Wyraz więc nie jest miarą rzeczywistych form modelu, lecz tego szczególnego uczucia artysty, do którego te formy dały okazyę. Oto dlaczego w rysunku przekalkowanym niema wyrazu.

„Lecz jest jeszcze więcej. Te formy, z których każda ma swe cechy charakterystyczne, tworzą przez swe wzajemne połączenia i przez przewagę, jaką jedne mają nad drugimi, ogólny charakter przedmiotu, to, co można nazwać jego jednością. Tę jedność, sprowadzającą do jednego terminu tak liczne i złożone stosunki, człowiek spostrzega nie okiem, lecz myślą, przy pomocy oka. Tak więc mówimy o górze, że jest urwista, choć jest ona miejscami mniej spadzista; o nizinie powiemy, że jest spokojna, choć i w niej można znaleźć ostre tony. W miarę tego, czy artysta mocniej, czy słabiej odczuje tę jedność, przejdzie ona mocniej lub słabiej do jego rysunku, przejdzie jednak niechybnie; zjawi się ona w nim, jako wyraz, który w tym złożonym wypadku podobnie, jak i w prostszych, jest miarą nie rzeczywistej formy przedmiotu, lecz poszczególnego uczucia artysty, do którego ten przedmiot daje okazyę“. *Réflexions et menus propos.* Ks. IV roz VIII.

**282. Sztuka i moralność.** O tem, że *artysta* podlega prawu moralnemu, nie może być dwóch zdań. Każdy człowiek wolny jest odpowiedzialny i choćby był artystą, nie może sobie pozwolić na czyn, który *sam przez się* jest zły.

Nikomu nie wolno bez wystarczającej racji narażać siebie lub innych na *niebezpieczeństwo* zła.

Jednak moralność nie wymaga, żeby wszystkie nasze czynności były w sobie pozytywnie dobre; wystarczy, gdy są one w sobie *obojętne*, byleby jakaś uczciwa intencja subiektywna robiła je formalnie dobremi.

Ci jednak, co chcą, żeby sztuka nie zależała od moralności, twierdzą, że niema dzieł sztuki moralnie złych lub niebezpiecznych.

Nauka abstrahuje od moralności, mówią oni; ani się z nią pozytywnie zgadza, ani się jej pozytywnie sprzeciwia, lecz pozostaje obojętna. Dlaczego by nie miało tak samo być ze sztuką?

Dlatego, że nauka zajmuje tylko rozum, gdy tymczasem sztuka zwraca się nie tylko do rozumu, ale także do zmysłów i do serca.

„Pulchrum trahit ad se desiderium“, ślicznie mówi autor cytowanego powyżej dziełka *de Pulchro*.

Nauka szuka przyczyn i praw; wyraża je przy pomocy określeń i formuł oderwanych.

Chemia np. nie ma żadnej bezpośredniej doniosłości moralnej, ani złej, ani dobrej. Obojętna jest na to, czy przygotowuje rolnika do użyźniania uprawianego pola, czy też anarchistę do wywoływania katastrof.

Lecz zadaniem sztuki jest wywołać w duszy *uczucie upodobania* przy podziwianiu jakiego przedmiotu. *To, co sztuka wyraża, ma wywołać przyjemność.*

Wobec przyrody, którą obserwuje, artysta odczuwa *wzruszenie*; szuka *on go i pragnie się nim podzielić* z tymi, którzy będą jego dzieło podziwiali.

Otóż są pewne zmysłowe czyli cielesne wzruszenia, które moralność potępia; winien jest ten, kto ich szuka, winien ten, kto je wywołuje w innych <sup>1)</sup>).

Dzieło więc, które bezpośrednio wywołuje takie złe wzruszenia, jest złe; dzieło, które zwykle podaje do nich okazyę, jest niebezpieczne i, jako takie, potępione przez prawo moralne.

Słowem, każde dzieło sztuki jest *z natury swojej* wezwaniem, zwracającym się do woli.

---

<sup>1)</sup> Bourget w przedmowie do *Disciple* bardzo trafnie podkreśla moralną odpowiedzialność pisarza. Zwracając się do młodzieńca, mówi doń:

„Tobie to, młody rodaku, chcę poświęcić tę książkę, tobie, którego znam tak dobrze, choć nie wiem, ani gdzieś się urodził, ani jak się nazywasz, ani kto są twoi rodzice, ani co masz, ani czego pragniesz; wiem tylko, że masz więcej jak ośmnaście, a mniej jak dwadzieścia pięć lat i że szukasz u nas starszych, w naszych dziełach odpowiedzi na zagadnienia, które cię dręczą. Od odpowiedzi, które znajdziesz w tych książkach, zależy poniekąd twe życie moralne, poniekąd nawet dusza; a twe życie moralne to życie moralne Francyi, twa dusza, to jej dusza. Stąd za lat dwadzieścia ty i bracia twoi będziecie mieli w ręku losy tej starej ojczyzny, naszej wspólnej matki. Wy będziecie samą ojczyzną. Co ty zyskasz, co wy wszyscy zyskacie z moich dzieł? Myśląc o tej odpowiedzialności, każdy uczciwy pisarz z mniejszym lub większym rozgłosem musi zadrzeć ze strachu“...

Otóż jedno z dwojga: albo to wezwanie jest w zgodzie z celem natury ludzkiej, i wtedy jest ono moralnie dobre, albo się temu celowi sprzeciwia, a wtedy jest moralnie złe.

W obydwóch wypadkach sztuka z natury swojej jest w koniecznym stosunku z porządkiem moralnym.

Co w takim razie myśleć o teorii „sztuki dla sztuki“?

W dosłownem znaczeniu formuła ta nie ma sensu. Sztuka jest środkiem. Otóż powiedzieć, że środek ma w sobie swą rację bytu, że nie jest przeznaczony do celu, względem którego jest środkiem, jest to być w sprzeczności z samym sobą.

Toteż nie takie ma znaczenie ta, zresztą nie-szczęśliwa, formuła „sztuka dla sztuki“.

Może ona znaczyć, że sztuka nie ma żadnego *zewnątrznego* celu, do którego musiałaby zdążać; że nie służy ona do celów użytecznych, zawodowych, jak zwykle rzemiosło, lecz powinna być bezinteresowna.

W tym sensie formuła jest zupełnie prawidłowa, a nawet podniosła; w krótkich słowach wyraża ona szlachetne posłannictwo sztuki.

W samej bowiem rzeczy, celem *wewnętrznym* sztuki jest piękno, pojęcie i wyrażenie piękna.

Inaczej się rzecz ma, gdy przez formułę „sztuka dla sztuki“ chce się powiedzieć, że artysta może się wyłamać z pod praw moralnych i malować zarówno cnotę, jak i występki; wtedy jest się w błędzie.

Różne władze duszy powinny się rozwijać w porządku hierarchicznym. Malowidło, dzieło muzyczne, lub utwór literacki, które łechcą zmysły ze szkodą władz wyższego rzędu, zakłócają spokój ucz-

ciwej duszy i są zwykle, jeśli nie zawsze, przyczyną nieporządków moralnych; z punktu więc widzenia moralności zasługują one na potępienie.

Artyście nie może wystarczać, że rozbudza w duszy coraz większą ilość zadowolenia; musi on zazem oceniać jego *jakość*.

Gdy Taine pisał swą *historję literatury angielskiej*, zdawało mu się także, że może zająć wobec dzieł literatury i sztuki to samo obojętne stanowisko, jakie zoolog zajmuje wobec zwierzęcia, a botanik wobec rośliny. Lecz, zwraca uwagę Brunetiére, „wkrótce spostrzegł on konieczność ukłasyfikowania, ocenienia tych dzieł; zobaczył się zmuszonym ustanowić w tym celu pewną *skalę wartości*, to, co, mówiąc bardziej pedantycznie, nazywa się kryterjum estetycznem; lecz gdzie szukać tego kryterjum? Po jakim znaku można w muzeum arcydzieł sztuki poznać, które z nich są bardziej podniosłe? Otóż Taine nazwał to *stopniem, w jakim charakter dzieła czyni dobrze* (le degré de bienfaisance du caractère“).

„Wszystko jedno, pisze on; dzieło, wyrażające coś, co dobrze czyni, wyższe jest od dzieła, wyrażającego coś, co czyni źle. Z dwóch dzieł, przedstawiających z równym talentem w wykonaniu siły naturalne tej samej wielkości, to, które przedstawia bohatera, więcej jest warte, niż to, które przedstawia tchórza; i w tej galerji nieśmiertelnych dzieł sztuki, która tworzy ostateczne muzeum myśli ludzkiej, opierając się na tej nowej zasadzie, powstaje nowy porządek szeregów.

„Na najniższym stopniu są ci, którzy nadewszystko przekładają literaturę realistyczną i teatr ko-

miczny, t. j. ludzie ograniczeni, płascy, głupi, ordynarni i egoiści... Lecz widok tych dusz zmałych i kulawych pozostawia w końcu na czytelniku wrażenie zmęczenia i wstrętu, a nawet zniecierpliwienia i goryczy... Prosimy, żeby nam pokazano teraz stworzenia o charakterze wyższym.

„Na tem miejscu skali znajduje się rodzina typów potężnych, lecz niekompletnych i wogóle pozbawionych równowagi... Wrażenie, jakie po sobie zostawiają, jest przykre; za dużo się widziało nędzy i za dużo zbrodni; rozwijające się i krzyżujące pomiędzy sobą namiętności za dużo rozszerzały spustoszeń...

„Podnieśmy się jeszcze o jeden stopień wyżej, a dojdziemy do osobistości kompletnych, do prawdziwych bohaterów. Można ich kilku znaleźć w literaturze filozoficznej i dramatycznej, o której mówiłem przed chwilą. Shakespeare i jego współcześni dużo dali nam doskonałych obrazów niewinności, cnoty, dobroci, delikatności kobiecej“ <sup>1)</sup>...

Czyżby jednak z tego wypływało, że celem artysty *powinno* być pozytywne faworyzowanie moralności i religii?

Wcale nie. Wzruszenie estetyczne może być obojętne, i nie zabroniono artyście go wywoływać. Intencja *subiektywnie* uczciwa zamienia pragnienie rzeczy obojętnej na czynność moralnie dobrą. Otóż przez sam fakt bezpośredniego dążenia do piękna artysta ma intencję dobrą; bez wątpienia służy on

---

<sup>1)</sup> Taine, cytowany przez Brunetière'a, *l'Art et la morale* str. 23—27.

sprawie dobra i prawdy, gdy przyczynia się do zwycięstwa zadowoleń estetycznych nad zwierzęcemi uciechami ciała <sup>1)</sup>. Tak więc sztuka *nie nakazuje* wy-

---

<sup>1)</sup> Przesadą jest więc twierdzić wraz z Brunetièrem, że „niemoralność leży w samej zasadzie sztuki“. (Tamże str. 64).

Głośny akademik przytacza trzy dowody na poparcie swej tezy:

1. Każda forma sztuki, żeby dojść do umysłu, musi uciec się do pośrednictwa nie tylko zmysłów, lecz nawet zadowolenia zmysłów. Otóż przyjemność zmysłowa nie jest z natury swojej niemoralna. Wewnątrz, to jest sama w sobie jest dobra, lecz wola oświecona rozumem powinna ją utrzymywać w należytych granicach. To też Brunetière ma stokroć rację, biczując „dyletantyzm“, tę formę moralnego sceptycyzmu w dziedzinie sztuki, którą pewien krytyk włoski, mówiąc o upadku sztuki włoskiej, słusznie nazwał „obojętnością w sprawie treści“.

2. Sztuka jest naśladowaniem, a, co za tem idzie, apologią przyrody. Otóż „przyroda nie jest dobra; nie potrzebują chyba kłasać na to szczególnego nacisku, dodaje mówca, od czasu, jak Schopenhauer, Darwin, Vigny tak niezbitcie tego dowiedli“. Na to odpowiemy, że ci wszyscy filozofowie zupełnie na opak tłumaczyli rolę zła w przyrodzie. Pesymizm jest błędem. (Zob. powyżej str. 645 i nast. i poniżej: Artykuł drugi: Ogólny porządek przyrody).

3. „Sztuka jest fermentem zarozumiałego egoizmu. Jeżeli bowiem oryginalność artysty polega na tem, że z okazji tych samych rzeczy doświadcza innych uczuć, jak reszta ludzi, to zdawałoby się, że jednym z pierwszych jego zajęć będzie nie pozwolić żeby się te uczucia stały banalnemi; przeto zdawałoby się, że to jest pewien przywilej, którego nie wolno mu zabierać. Lecz wtedy wypadnie podzielić ludzkość na dwie części: na „artystów“, którzy oddają się sztuce, i na „filistrów“, „mydlarzy“, którzy się sztuce nie oddają, albo inaczej ją rozumieją, niż „artyści“, albo nie lubią



rażnie poszukiwania celu pozytywnie moralnego lub religijnego.

Nie nakazuje go poszukiwać, nie mniej jednak sama go nie wyklucza.

Tu fakta głośniej mówią od wszelkich dyskusyi.

Nabożne freski Fra Angelica, Wieczera Leonarda da Vinci, Dziewice Murilla, poezya ksiąg świętych i hymnów liturgicznych, majestatyczna wspaniałość naszych katedr, podniosłość śpiewu gregoryańskiego, wszystko to są arcydzieła, które zrodziło natchnienie religijne.

Dziedzina sztuki jest równie obszerna, jak i dziedzina piękna. Otóż piękno jest przejawem porządku; wszystko jedno, czy ten porządek zostanie urzeczywistniony w dziedzinie religii, czy nie, zawsze jest on pięknem, zawsze godzien jest nęcić geniusz artysty.

Im więcej w jakim dziele znajduje się fizycznego lub moralnego porządku, dostępnego dla tych, którzy mają go ocenić, tem piękniejsze jest to dzieło, tem bardziej jest ono zdolne wywołać w rozumnej naturze człowieka wrażenie piękna.

---

tej samej sztuki, co ci ostatni". Każda wyższość jest pochlebstwem dla próżności i zarozumiałości i z tej racyi przedstawia niebezpieczeństwo, lecz wewnątrznie nie jest złem. Jeżeli trzeba potępić uprawianie sztuki dla nadużyć, do jakich podaje ona powód, to dlaczego nie należałoby też potępić nauki, polityki, ba, nawet małżeństwa, lub apostołatu religijnego?

## Artykuł drugi.

*Bezpośredni skutek przyczyn czyli ogólny porządek w przyrodzie.*

### § 1.

Względna celowość we wszechświecie.

**283. Stan zagadnienia. Względna celowość we wszechświecie.** Rozpoczynając rozbiór przyczyny celowej, przeciwstawiliśmy sobie dwie przeciwne teorie, spierające się o ogólne wytłumaczenie porządku w przyrodzie: mechanicyzm Demokryta i teorię celowości wewnętrznej Arystotelesa.

Mechanicyzm, sprowadzający się w głębi rzeczy do pustej teorii trafu, nie jest w stanie wytłumaczyć dzieł przyrody; porządek doprowadził nas do wniosku, że w każdej istocie istnieją wewnętrzne pierwiastki celowości.

Każda istota ma swą działalność własną; do wykonywania tej działalności popycha ją impuls, który skłania ją do urzeczywistnienia swego celu przyrodzonego.

Ta naturalna skłonność istot, zarówno jak i różnica w ich sposobie działania, tłumaczą jednostajność i stałość ich praw działalności i ten harmo-

nijny i stały porządek, który spotykamy w każdym dziele w przyrodzie.

Lecz istoty tego świata nie są oddzielone jedne od drugich, przeciwnie są one między sobą połączone związkami pożyteczności; ta celowość we wzajemnych stosunkach, zwana celowością *względna*, gdy ją rozważamy *w zespole* przyrody, stwarza ten względny porządek i piękno wszechświata, co u greków nosiło nazwę kosmosu.

Celowość wewnętrzna jest fundamentem celowości zewnętrznej; porządek wewnętrzny, zawarty w poszczególnych typach przyrody, jest podstawą zewnętrznego porządku względnego, przejawiającego się w ich *zespole* (236).

Arystoteles, badając celowość i porządek, starannie odróżniał ten podwójny punkt widzenia.

Doszedłszy do jedenastej księgi swej *Metafizyki*, mówi on: „Trzeba odszukać, w jaki sposób natura wszechświata ma dobro i lepsze, czy jako coś osobnego i będącego samo w sobie i dla siebie, czy jako porządek; czy też i tak, jak w wojsku.

„Dobroć wojska polega bez wątpienia na porządku, jaki w niem panuje; lecz generał jest także dla niego pewnem dobrem; a nawet generał jest większem dobrem dla wojska, niż porządek wewnętrzny, gdyż nie porządek robi generała, lecz generał utrzymuje porządek w wojsku.

„Tak samo rzecz się ma ze wszechświatem.

„Wszystko podlega jakiemuś porządkowi, lecz nie wszystko takiemu samemu, lecz innemu ryby, innemu ptaki, innemu rośliny. I nie tak się rzeczy mają, żeby nie istniały między niemi żadne stosunki, lecz

przeciwnie, gdyż wszystkie one podporządkowane są jednemu celowi... Dla każdej istoty tą zasadą jest jej natura; musi ona każdej dać jej własności, które ją odróżniają, i tym sposobem sprawia, że wszystkie przyczyniają się do całości“ <sup>1)</sup>).

Czyli innymi słowami, każda istota w przyrodzie ma swój własny porządek: porządek wewnętrzny, właściwy wszystkiemu, co jest stworzone.

Istoty te mają między sobą wzajemne stosunki, skąd wypływa *zewnątrzny* porządek, czyli ogólny porządek *względny*, mogący być przyrównany do porządku w armii.

Wreszcie porządek powszechny ma wyższe przeznaczenie; jest on całkowicie podporządkowany celowi *transcendentnemu*.

Tak więc Wszechświat, *jako całość*, ma cel podwójny: jeden w stosunku do ogółu istot, który można nazwać *imanentnym*, drugi *transcendentny*.

Pierwszym celem jest sam *porządek* wszechświata.

Drugim zaś jest Bóg.

## § 2.

Względny immanentny cel wszechświata.

**284. Względny immanentny cel wszechświata.** Wszechświat, wzięty jako *całość*, ma też swoją celo-

---

<sup>1)</sup> Arystoteles *Metaph.* Ks. XI, 10.

wość; części jego znajdują się w przedziwnym wzajemnym porządku i przez swe wzajemne stosunki przyczyniają się do porządku i dobra zespołu <sup>1)</sup>).

Powszechność praw ciężenia, zachowania masy, równowagi rozmaitych form energii i zachowania całkowitej energii, krzyżowanie się i podporządkowanie państw przyrody, znaczenie minerałów dla istot organicznych i znaczenie roślin dla zwierząt, wzajemne pomaganie sobie gatunków wyższego i niższego rzędu w każdym państwie i podporządkowanie wszystkich gatunków wymaganiom ogółu: wszystko to świadczy o koordynacji i podporządkowaniu, które tworzą powszechny porządek.

To ta wspniana hierarchia dzieł w przyrodzie tworzy dopiero ten *kosmos* czyli *świat*, ona to daje nam ten zachwycający widok, o którym Arystoteles tak dobrze powiedział: „Każdy, kto rozważa zjawiska w przyrodzie, nie może widzieć w nich tylko szeregu zdarzeń bez związku, jak w złej tragedyi“ <sup>2)</sup>).

Lecz powszechny porządek sam musi mieć swój cel, jakieś *jedno* dobro, do którego wszystko jest skierowane: „*πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται*“ <sup>3)</sup>; tem dobrem

---

<sup>1)</sup> Paweł Janet w swej pięknej książce *Les causes finales*, a świeżo K. Riehet i Sully Prudhomme w zamienionej między sobą korespondencyi o zagadnieniu *przyczyn celowych* (Paris, Alcan 1902) zwracają uwagę tylko na celowość *względną*. Arystoteles, a za nim Św. Tomasz z Akwinu lepiej dostrzegli, gdzie tu leży podstawa zagadnienia: Celowość *względna* opiera się na celowości *wewnętrznej*.

<sup>2)</sup> Aryst. *Metaph.* XIII, 3.

<sup>3)</sup> Arystot. *Metaph.* XI, 10. Czy Bóg tylko pociąga świat do siebie, jako do ostatniego jego celu, czy też jest także jego

jest najwyższe dobro: „Universum habet bonum ordinis et bonum separatum“<sup>1)</sup>).

Cóż jest tem *jednem* dobrem, dla którego wszystko zostało w ten sposób ułożone?

### § 3.

.Względny transcendentny cel wszechświata.

**285. Względny transcendentny cel wszechświata.** Porządek wszechświata nie jest ostatnim celem; ma on charakter środka, służącego jakiejś Istocie najwyższej, będącej sama sobie celem.

Każda istota w przyrodzie ma swój własny cel wewnętrzny.

Wszystkie one, dążąc każda do swego celu, przyczyniają się do dobra innych i do dobra całości.

Skądby jednak pochodziło to zestrzelenie celów poszczególnych w kierunku urzeczywistnienia powszechnego porządku, jeżeli nie od wyższej za-

---

przyczyną sprawczą t. j. Stwórcą? Ożywioną dyskusję w tej materii podnieśli Zeller (Philosophie der Griechen, II, 2), i Brentano (Die Psychologie des Aristoteles, Appendix) Krótkie i treściwe streszczenie tej dyskusji można znaleźć u Dr. Kaufmanna, Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles II, 4. Powróćmy do tego zagadnienia w Teodycei.

<sup>1)</sup> Św. Tomasz in Metaph. XII. lekcya 12.

sady jedności, która to zestrzelenie określa? Skąd pochodzi ten ogólny pociąg między istotami, jeżeli nie od jakiejś Istoty jednej, wiecznej, pierwszej, wprawiającej wszystko w ruch, a będącej sama nieruchomą? <sup>1)</sup>). Porusza ona wszystko miłością, i miłość, którą budzi, jest powszechnym motorem <sup>2)</sup>).

To głębokie powiedzenie Arystotelesa zamyka *Niebo* Danta:

„L'amor che muove il Sole e l'altre stelle“.

Dlatego też każdy składnik powszechnego porządku jest dziełem rozumnej woli; sam nie będąc obdarzony rozumem, może on tylko być wynikiem mądrości wyższej.

Części wszechświata tworzą całość, która też znajduje się w porządku.

Ażeby zrobić z tych części jedną całość, musiała ta sama inteligencja — powziąć myśl całości; musiała rozłożyć części w harmonii z całością i obrać stosunki, w jakich środki mają być temu celowi podporządkowane.

Wykonanie tego planu, powziętego przez pierwszą przyczynę, jest najwyższym transcendentnym celem wszechświata.

„Totus ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicetur in universo ordinato id, quod est in intellectu et voluntate primi moventis.

---

<sup>1)</sup> Patrz *Met.* XI, 8.

<sup>2)</sup> Patrz *Met.* XI, 7.

Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi“<sup>1)</sup>).

„Cały porządek wszechświata jest dla pierwszego motoru, t. j. ma on na celu wyłożyć w tak uporządkowanym wszechświecie to, co się znajduje w umyśle i w woli pierwszego motoru. Tak więc całe uporządkowanie wszechświata musi pochodzić od pierwszego motoru“.

Doktryna tego ostatniego artykułu cudownie jest streszczona w następujących tercynach Danta<sup>2)</sup>).

..... „Wszystkie rzeczy z sobą  
Porządek wiąże, co jest właśnie formą,  
Przez którą świat jest podobieństwem Boga.  
Stworzenia wyższe ślad w tem upatrują  
Przedwiecznej mocy, co sama jest celem  
Ustanowienia wspomnionego prawa.  
Wszystkie jestestwa różnem przeznaczeniem,  
Bliższe lub dalsze od początku swego,  
Kłonić się muszą do tego porządku.  
Dlatego każde przez instynkt wrodzony,  
Po niezmiernym oceanie bytu,  
Dąży koniecznie do różnej przystani.  
On to unosi ogień do księżyca;  
On to porusza śmiertelników serca;  
On ziemię ściska i w całość jednoczy.  
Nie tylko w twory z rozumu wyzute

---

1) Św. Tomasz in Met. XII, lekcya 12.

2) Dante, Boska komedya. Niebo, pieśń I, przekład Ant. Stanisławskiego, nakładem Żupańskiego, Poznań 1870.



Łuk ten zwykł godzić, ale i w istoty,  
Co miłość mają i rozumu władzę.  
Opatrzność, która ład urządza taki,  
Światłem swem daje wieczny spokój niebu,  
Pod którym inne najskorsze wiruje.

---

.....Le cose tutte quante  
Hann'ordine tra loro; e questo è forma  
Che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma  
Dell'eterno Valore, il quale è fine  
Al quale è fatta la toccata norma.

Nel'ordine ch'io dico sono accline  
Tutte nature per diverse sorti,  
Più al Principio loro e men vicine;

Onde si muovono a diversi porti  
Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna  
Con instinto a lei dato che la porti.

Questi ne porta il fuoco inver la luna:  
Questi ne'cuor mortali è permotore;  
Questi la terra in sè stringe ed aduna.

Nè pur le creature, che son fuore  
D'intelligenza, quest'arco saetta,  
Ma quelle ch'hanno intelletto ed amore.

La Providenza che cotanto assetta,  
Del suo lume fa il ciel sempre quieto,  
Nel qual si volge quel ch'ha maggior fretta:

Owóz ku niemu nas teraz unosi,  
Jako do miejsca nam przeznaczonego,  
Moc tej cięciwy, która straty swoje,  
Kieruje zwykle do błogiego celu“.

---

Ed ora li, com'a sito decreto,  
Cen porta la virtù di quella corda,  
Che ciò che scocca drizza in segno lieto.

---

# Spis rzeczy.

## WSTĘP.

Nr		str.
1.	Tytuł traktatu. Miejsce Ontologii w całokształcie nauk filozoficznych . . . . .	5
2.	Słowo „metafizyka“ w filozofii współczesnej . . . . .	12
3.	Metafizyka ogólna i metafizyka specjalna . . . . .	13
4.	Miejsce metafizyki we współczesnym podziale filozofii . . . . .	15
5.	Podział metafizyki ogólnej . . . . .	15

## Część pierwsza.

### BYT.

#### § 1. *Główny przedmiot metafizyki i przesady agnostyczne.*

6.	Współczesne przesady wrogie metafizyce . . . . .	17
7.	Główny przedmiot metafizyki i substancja rzeczy doświadczalnych . . . . .	18
8.	Dwie trudności do wyjaśnienia . . . . .	22
9.	Rozwiązanie pierwszej trudności . . . . .	23
10.	Rozwiązanie drugiej trudności. Dowód wybitnie naukowego charakteru metafizyki ogólnej . . . . .	23

№	str.
11. Właściwy przedmiot metafizyki ogólnej . . . . .	27
12. Nauka specjalna o istotach niematerialnych nie istnieje . . . . .	28
13. Przesąd agnostyczny i dwuznaczność . . . . .	31

§ 2. *Ogólny rozbiór pojęcia substancji pierwszej.*

14. Substancja pierwsza, τὸδε τι, zawiera treściowość (quidditas) i akt istnienia. . . . .	33
--	----

§ 3 *Byt bytujący, czyli bytowanie.*

15. Pojęcie bytu i aktu . . . . .	34
-----------------------------------	----

§ 4. *Byt esencjonalny, treściowość, quidditas.*

16. Byt esencjonalny czyli realny w porównaniu z bytem możliwym . . . . .	35
17. Dokładniejsze pojęcie esencji . . . . .	37
18. Esencja abstrakcyjna i esencja konkretna . . . . .	38
19. Esencja abstrakcyjna: terminy synonimowe . . . . .	39

§ 5. *Byt możliwy.*

20. Byt możliwy . . . . .	41
21. Podstawa możliwości zewnętrznej . . . . .	42
22. Podstawa wewnętrznej możliwości. Podstawa bezpośrednia . . . . .	44
23. Głębsza postawa wewnętrznej możliwości. Postawienie kwestyi . . . . .	45
24. Ocena rozstrzygnięcia tej sprawy w egzemplaryzmie platońskim . . . . .	49
25. Wada tej teorii . . . . .	50
26. Prawdziwa teza scholastyczna o podstawie rzeczy możliwych . . . . .	51
27. Zwrot syntetyczny od esencji boskiej do rzeczy możliwych . . . . .	62
28. Dodatki do teorii o podstawie rzeczy możliwych . . . . .	63

№		str.
29.	Woluntarystyczna teoria podstawy ostatecznej rzeczy możliwych . . . . .	65
30.	Ogólna krytyka teorii woluntarystycznej . . . . .	71
31.	Krytyka kartezyańskiego punktu widzenia . . . . .	73
32.	Krytyka punktu widzenia Secrétana . . . . .	75

§ 6. *Szczegółowa analiza substancji pierwszej.*

33.	Porządek kwestyi, któremi się zajmować będziemy . . . . .	77
34.	Pojęcia wstępne kosmologii scholastycznej . . . . .	80
35.	Ogólny przegląd kwestyi: gatunek, istota konkretna, indywidualum . . . . .	83
36.	Postawienie zagadnienia indywidualizacji substancji cielesnej . . . . .	87
37.	Rozwiązanie zagadnienia indywidualizacji z indukcyjnego punktu widzenia . . . . .	88
38.	Rozwiązanie zagadnienia indywidualizacji z dedukcyjnego punktu widzenia . . . . .	92
39.	Doktryna św. Tomasza o zasadzie indywidualizacji . . . . .	98
40.	Indywidualność substancji niematerialnych. Stan zagadnienia . . . . .	105
41.	W jakim znaczeniu anioł jest gatunkiem? Ważność historyczna tego zagadnienia . . . . .	109
42.	Pojęcie filozoficzne osobnika i osoby . . . . .	119
43.	Teoria biologiczna „osobnika-kolonii“ . . . . .	125
44.	Osobnik i istota konkretna . . . . .	131
45.	Jedność istoty konkretnej. Zagadnienia ostateczne domagające się wyświetlenia . . . . .	133
46.	Przedwstępny rzut oka na różne postacie rozróżnień . . . . .	135
47.	Rozróżnienie esencji i istnienia. Stan zagadnienia . . . . .	136
48.	Odrębność realna esencji od istnienia. Bezpośredni dowód twierdzenia . . . . .	139
49.	Odrębność realna esencji i istnienia. Pośredni dowód twierdzenia . . . . .	155
50.	Uprzedzenie przeciwko odrębności realnej esencji i istnienia . . . . .	163
51.	W jakich stosunkach pozostają do siebie esencja i istnienie . . . . .	167

<b>Nr</b>		<b>str.</b>
52.	Zasada jedności istoty. Istnienie samo przez się i istnienie zależne (subsistentia et existentia). Pogląd św. Tomasza. . . . .	170
53.	Streszczenie analizy metafizycznej substancyi pierwszej	173

§ 7. *Różne sposoby pojmowania słowa „być“.*

54.	Znaczenie zasadnicze i pochodne wyrazu „istota“ . . .	173
55.	Powrót do przedmiotu metafizyki ogólnej . . . . .	181

## Część druga.

### Własności transcendentalne bytu.

§ 1. *Przedwstępny rzut oka. Pojęcia transcendentalne.*

56.	Przedmiot tej drugiej części . . . . .	184
57.	Wyliczenie własności transcendentalnych bytu . . . . .	186
58.	Podział drugiej części . . . . .	189

§ 2. *Odrębność od innej rzeczy.*

59.	Powstanie pojęć niebytu, odrębności, wielości . . . . .	190
-----	---	-----

§ 3. *Jedność, pierwsza własność metafizyczna bytu.*

60.	Przedmiot § 3 . . . . .	194
-----	-------------------------	-----

*I. Jedność transcendentalna i pojęcia jej pokrewne.*

61.	Jedność jest niepodzielnością bytu . . . . .	194
62.	Każda istota jest jedną . . . . .	196
63.	Jedność nie dodaje istocie żadnej doskonałości pozytywnej . . . . .	197
64.	Powstanie pojęcia wielości . . . . .	198
65.	Wielość nieokreślona i mnogość . . . . .	199

№	str.
66. Streszczenie nauki tomistycznej co do tego zagadnienia	200
67. Dwie trudności . . . . .	201
68. Rozwiązanie pierwszej trudności: następczość logiczna pojęć podziału i jedności . . . . .	202
69. Rozwiązanie drugiej trudności: jedność i wielość w bycie . . . . .	203
70. Jedność . . . . .	205
71. Tożsamość . . . . .	206
72. Różne rodzaje jedności transcendentalnej . . . . .	206
73. Jedność złożoności: zagadnienie do rozwiązania . . . . .	208
74. Ogólne pojęcie złożoności . . . . .	209
75. Typy złożoności fizycznej . . . . .	210
76. Złożoność metafizyczna . . . . .	211
77. Odrębności . . . . .	213
78. Jedność w znaczeniu drugorzędnym czyli przypadkowym	217

*II. Jak godzi się jedność istot z ich złożonością.*

79. Teza pierwsza: złożoność metafizyczna istoty godzi się z jej jednością esencjalną . . . . .	219
80. Druga teza: Złożoność fizyczna istot daje się pogodzić z ich jednością substancyjalną . . . . .	226
81. Trzecia teza: złożoność przypadkowa wielu substancyi nie zagraża w niczem względnej jedności każdej z nich	229
82. Prostota (simplicitas) . . . . .	229

*III. Jedność orzeczeniowa.*

83. Podwójne znaczenie tego wyrazu „jedność”: jedność transcendentalna i jedność miary . . . . .	230
84. Ścisłejsze pojęcie miary. Liczba . . . . .	231
85. Jedność miary jest ilościowa, orzeczeniowa . . . . .	234
86. Jedność oderwana miary. Liczba oderwana . . . . .	236
87. Drugie znaczenie liczby . . . . .	237
88. Liczba i mnogość . . . . .	239
89. Uzupelnienie . . . . .	243
90. Jedność numeryczna . . . . .	244
91. Jedność ciągłości . . . . .	245
92. Streszczenie i zakończenie . . . . .	246

§ 4. *Prawda, druga własność metafizyczna bytu.*

93. Przedmiot § 4. . . . .	247
----------------------------	-----

*I. Rozbiór pojęcia prawdy.*

94. Co oznaczają pojęcia „prawdziwe“ i „prawda“ . . .	248
95. Prawda ontologiczna jest stosunkiem zgodności z typem idealnym . . . . .	251
96. Jakim jest ten typ idealny, norma sądów o prawdzie	254
97. Ideał, norma sądów o prawdzie, jest pojęciem odcieranem, wyprowadzonym z doświadczenia . . .	256
98. Trudności.—Odpowiedź . . . . .	257
99. Określenie prawdziwości i prawdy. Zestawienie prawdy ontologicznej i prawdy logicznej . . .	261
100. Wsteczny rzut oka na teorye idealistyczne . . .	262

*II. Prawda jest własnością transcendentálną bytu.*

101. Prawda jest własnością transcendentálną bytu: dowód indukcyjny , . . . . .	264
102. Prawda jest własnością transcendentálną bytu: Dowód a priori . . . . .	266
103. Czy błąd istnieje w przyrodzie? . . . . .	268
104. Uwaga . . . . .	269

*III. Roztrząsanie pewnych zagadnień pomocniczych.*

105. Prawda logiczna . . . . .	269
106. Bóg i prawda. Nauka św. Tomasza z Akwinu . . .	270
107. Czy prawda jest jedna, czy wieloraka? . . . . .	274
108. Czy prawda jest wieczna, czy doczesna? . . . . .	275
109. Czy prawda jest niezmienna . . . . .	277

§ 3. *Dobroć, trzecia własność metafizyczna bytu.*

110. Przedmiot § 5. . . . .	279
-----------------------------	-----



№	str.
<i>I. Rozbiór pojęcia dobroci.</i>	
111. Powszednie pojęcie dobra i dobroci . . . . .	279
112. Pierwsze pojęcie filozoficzne . . . . .	280
113. Drugi punkt widzenia filozoficzny . . . . .	282
114. Zestawienie dwóch pojęć poprzednich . . . . .	283
115. Cel udoskonalą przyrodę. „Bonum est perfectivum .	284
116. Jak dobro sprawia doskonalenie się natury . . . .	286
117. Byt i dobro; istność i dobroć . . . . .	288
118. Uzupełnienie . . . . .	291
119. Dwa sposoby przyznawania dobroci istocie; dobroć formalna i dobroć czynna . . . . .	292
120. Różne rodzaje dobra . . . . .	292
<i>II. Dobroć jest własnością transcendentálną bytu.</i>	
121. Wszystkie istoty są dobre: znaczenie tego twierdzenia	295
122. Wszystko, co istnieje, jest dobrem: dowodzenie twier- dzenia . . . . .	297
123. Zło i natura zła . . . . .	301
124. Przyczyny zła . . . . .	30
125. Błąd manichejczyków . . . . .	309
126. Zwalczenie błędu manichejczyków . . . . .	309
<i>III. Roztrząśnięcie kilku zagadnień uzupełniających.</i>	
127. Dobro, rozważane jako ideał . . . . .	312
128. Dobroć Boża i dobroć istot stworzonych . . . . .	314
§ 6. <i>Zestawienie bytu z jego własnościami transcenden- tálnemi.</i>	
129. Rozróżnianie bytu od jego własności transcenden- tálnych . . . . .	316
130. Trzy są własności transcendentálne, i trzy tylko .	317
131. Porządek następczości własności transcenden- tálnych . . . . .	319

### § 7. Pierwsze zasady

132.	Pojęcie pierwszych zasad . . . . .	320
133.	Trzy pierwsze zasady . . . . .	322
134.	Zasada sprzeczności w oderwaniu od czasu . . . . .	325
135.	Bezwzględne pierwszeństwo zasady sprzeczności . . . . .	327

## Część trzecia.

### Istoty czyli główne podziały bytu.

136.	Słowo przedwstępne . . . . .	329
------	------------------------------	-----

### ROZDZIAŁ I.

### Substancja i przypadłości.

#### § 1. Substancja.

137.	Substancja i przypadłości. Rzut oka ogólny . . . . .	331
138.	Przeciwiecy różnicowania substancji od przypadłości. Fenomenizm . . . . .	332
139.	Pochodzenie fenomenizmu . . . . .	334
140.	Przedmiot sporu pomiędzy fenomenizmem a metafizy- ką arystotelesowską . . . . .	338
141.	Teoria metafizyczna substancji w perypatetyzmie scholastycznym . . . . .	339
142.	Rozstrzygnięcie bezpośrednie dwóch punktów spornych	344
143.	Istnienie substancji . . . . .	347
144.	Zarzut Humea . . . . .	349
145.	Stosunek wzajemny substancji i przypadłości . . . . .	352
145.	(bis) Substancja pierwsza i substancja wtórna . . . . .	367
146.	Substancja, esencja, natura . . . . .	369
147.	Substancja pierwsza i istota istniejąca sama przez się, czyli osoba . . . . .	371
148.	Pierwsze zagadnienie . . . . .	373
149.	Dopełnienie. Dusza ludzka nie jest osobą . . . . .	376

№		str.
150.	Drugie zagadnienie. Odrębność substancji indywidualnej i istnienie w sobie . . . . .	377
151.	Rozwiązanie zagadnienia . . . . .	378
152.	Osobowość i świadomość . . . . .	382
153.	Uzupełnienie . . . . .	384

## § 2. *Przypadłość.*

### *I Uwagi ogólne o przypadłości.*

154.	Pojęcie przypadłości . . . . .	385
155.	Ogólny podział przypadłości . . . . .	388

### *II Istnienie przypadłości.*

156.	Istnienie przypadłości . . . . .	390
------	----------------------------------	-----

## § 3. *Natura odróżnienia między przypadłościami a ich substancją.*

157.	Natura odróżnienia między przypadłościami a ich substancją. Stan kwestyi . . . . .	399
158.	Dowód rzeczywistego odróżnienia między substancją a niektórymi z jej przypadłości . . . . .	401
159.	Możliwość oddzielenia przypadłości od ich przyrodzonej substancji . . . . .	403

## § 4. *Przypadłości.*

160.	Słowo wstępne . . . . .	405
------	-------------------------	-----

### *.I Jakości.*

161.	Pojęcie jakości . . . . .	405
162.	Jakości . . . . .	408
163.	Własności jakości . . . . .	409
164.	Jakości pierwszej grupy . . . . .	410

№		str.
165.	Uspodobienie ze stanowiska psychologii . . . . .	416
166.	Klasyfikacya usposobień duszy ludzkiej . . . . .	418
167.	Jakości drugiej grupy . . . . .	419
168.	Rzeczywista różnica substancyi czyli natury a jej władz . . . . .	421
169.	Klasyfikacya władz . . . . .	425
170.	Jakości trzeciej i czwartej grupy . . . . .	430

## II. Względność.

171.	Ważność pojęcia względności . . . . .	430
172.	Pojęcie stosunku czyli względności . . . . .	431
173.	Istnieją względności rzeczywiste . . . . .	434
174.	Rzeczywistość stosunku realnego . . . . .	438
175.	Podział stosunków. Różne podstawy stosunków rzeczywistych . . . . .	443
176.	Własności terminów stosunku . . . . .	447
177.	Doktryna o względności w filozofii nowożytnej . . . . .	449
178.	Pojęcie bytu bezwzględnego. Dwuznaczne użycie wyrazów: bezwzględny i względny . . . . .	450
179.	Doktryna względności ze stanowiska kryteriologii . . . . .	454
180.	Krótką krytyka teorii relatywistycznych . . . . .	458

## ROZDZIAŁ II.

### Drugi podział ogólny bytu.

#### Byt aktualny i byt potencjalny.

181.	Słowo wstępne . . . . .	461
182.	Ogólne prawo „ruchu“ czyli rozwoju . . . . .	463
183.	Pojęcie materji i formy, jako pierwszy początek pojęć potencji i aktu . . . . .	464
184.	Pojęcia metafizyczne bytu potencjalnego i bytu aktualnego . . . . .	467
185.	Metafizyczne pojęcie ruchu . . . . .	470
186.	Zasada ruchu. Nic nie porusza siebie samo. Nic nie aktualizuje się samo . . . . .	474
187.	Różne potencje i ich odpowiednie akty . . . . .	476

№		str.
188.	Potencja i akt ze stanowiska sprawczości . . .	479
189.	Wniosek ogólny. Pojęcia potencji i aktu w metafizyce arystotelesowskiej . . . . .	482
190.	Błędne tłumaczenie odróżnienia arystotelesowskiego	484
191.	Skutki zarzucenia odróżnienia metafizycznego potencji i aktu . . . . .	489
192.	Zakończenie trzeciej części traktatu . . . . .	492

### ROZDZIAŁ III.

#### Istoty stworzone i Istota niestworzona.

193.	Istoty potencjalne, przypadkowe, zależne, skończone	494
194.	Istota, będąca czystym aktem, konieczna, niezależna, nieskończona . . . . .	495
195.	Nieskończoność a nieokreśloność . . . . .	497
196.	Wielość nieskończona . . . . .	499
197.	Nieskończoność ilościowa a istota nieskończona . .	503

### ROZDZIAŁ IV.

#### Znaczenie analogiczne pojęcia bytu.

198.	Stan kwestyi . . . . .	505
199.	1-sze twierdzenie: Byt nie jest rodzajem . . . . .	506
200.	2-gie twierdzenie: Pojęcie bytu nie jest jednoznaczne, lecz analogiczne . . . . .	597

## Część czwarta.

### Przyczyny bytu

#### ROZDZIAŁ I.

#### Przedwstępny rzut oka: podział i przedmiot czwartej części.

201.	Ogólny rzut oka na wszechświat materialny. . . . .	511
202.	Ruch w naturze . . . . .	511

Nr		str.
203.	Stałość w przyrodzie . . . . .	514
204.	Dwa przeciwne pojęcia o porządku we wszechświecie: mechanicyzm i teoria Arystotelesa . . . . .	516

## ROZDZIAŁ II.

### Przyczyny

#### § 1. *Przyczyna materialna i przyczyna formalna.*

205.	Dlaczego rozdział ten wchodzi w skład metafizyki ogólnej . . . . .	520
206.	Zmiany akcydentalne i substancyjalne podług perypatetyzmu scholastycznego . . . . .	521
207.	Natura ciał podług perypatetyzmu scholastycznego	523
208.	Natura przyczyny materialnej. Jej przyczynowość .	528
209.	Zastosowanie przyczynowości materialnej . . . . .	531
210.	Natura przyczyny formalnej . . . . .	532
211.	Formy istniejące same w sobie . . . . .	534
212.	Przyczynowość formy . . . . .	535
213.	Dodatek. Powrót do metafizycznego rozróżnienia potencji od aktu . . . . .	539
214.	Stosunki między potencją a aktem . . . . .	539
215.	Forma, jako pierwiastek jedności . . . . .	542

#### § 2. *Przyczyna sprawcza.*

216.	Pojęcie przyczyny sprawczej . . . . .	545
217.	Przyczynowość przyczyny sprawczej . . . . .	546
218.	Warunek a przyczyna . . . . .	547
219.	Okazy, warunek, przyczyna . . . . .	548
220.	Przyczyna właściwa i przyczyna przypadkowa . .	549
221.	Podziały przyczyny sprawczej . . . . .	550
222.	W jaki sposób działają przyczyny drugie . . . . .	556
223.	Dodatek . . . . .	558
224.	Czynność czynnika stworzonego jest w przedmiocie biernym . . . . .	559

№		str.
225.	Czynność i bierność należą do dwóch różnych kategorii	560
226.	Czy arystotelesowska teoria ruchu i czynności może być powszechnie zastosowana? . . . . .	562
227.	W jakim sensie czynność immanentna jest ruchem . . . . .	563
228.	Czynność twórcza . . . . .	565
229.	Czynność w ogóle . . . . .	566
230.	Okazyjonalizm i jego pochodzenie historyczne; jego znaczenie . . . . .	568
231.	Krytyka okazyjonalizmu. Dowód przyczynowości sprawczej rzeczy stworzonych . . . . .	575
232.	Krytyka głównych argumentów Malebrancha . . . . .	580
233.	Zasada przyczynowości . . . . .	581

### § 3. *Przyczyny celowe.*

234.	Ogólny wstęp do zagadnienia o przyczynach celowych	582
235.	Zagadnienie przyczyn celowych. Teza celowości . . . . .	583
236.	Dwa poglądy finalistyczne . . . . .	584
237.	Pojęcie przyczyny celowej. Celowość świadoma, celowość fizyczna . . . . .	587
238.	Przyczynowość przyczyny celowej . . . . .	592
239.	Natura . . . . .	594
240.	Prawa natury . . . . .	596
241.	Dodatek. Trzy znaczenia prawa naturalnego . . . . .	601
242.	Konieczność praw naturalnych . . . . .	604
243.	Porównanie rozmaitych sposobów działalności istot materialnych . . . . .	606
244.	Traf w naturze . . . . .	607
245.	Filozofja przypadkowości . . . . .	612
246.	Podział przyczyny celowej . . . . .	613

### § 4 *Przyczyna wzorowa.*

247.	Pojęcie przyczyny wzorowej. . . . .	616
248.	Przyczynowość idei . . . . .	618

№	str.
---	------

§ 5. *Przyczyna wogóle.*

249.	Porównanie czterech rodzajów przyczyn . . . . .	624
250.	Zasada. Przyczyna . . . . .	626
251.	Racya . . . . .	630
252.	Rozbiór zasady racji wystarczającej . . . . .	633

ROZDZIAŁ III.

**Stosunki między przyczynami.**

253.	Przyczyna celowa pierwsza wypełnia swoją przyczynowość . . . . .	637
254.	To, co w dziedzinie zamiaru jest pierwszym celem, w dziedzinie wykonania jest ostatnim skutkiem . . . . .	638

ROZDZIAŁ IV.

ARTYKUŁ PIERWSZY.

**Bezpośredni skutek przyczyn: wewnętrzny porządek dzieł w przyrodzie.**

§ 1. *Wstępny rzut oka i pojęcie porządku.*

255.	Pojęcie porządku . . . . .	640
256.	Porządek teleologiczny czyli podporządkowania; porządek estetyczny czyli ustroju . . . . .	643
257.	Ogólne określenie porządku . . . . .	644
258.	Przyczyny porządku . . . . .	645
259.	Porządek natury dowodzi istnienia przyczyn celowych. Stan zagadnienia . . . . .	646



Nr		str.
260.	Dowód istnienia przyczyn celowych w przyrodzie . . . . .	649
261.	Celowość jest oznaką inteligencji . . . . .	655
262.	Teorya mechanistyczna trafu i rachunek prawdopodobieństwa . . . . .	657

§ 2. *Doskonłość: spełnienie się porządku.*

263.	Doskonłość . . . . .	661
264.	Doskonłość zupełna . . . . .	663
265.	Doskonłości . . . . .	664

§ 3. *Piękno, wyraz porządku i doskonłości.*

266.	Porządek, jakiego się będziemy w tym paragrafie trzymać . . . . .	666
267.	Analiza uczucia estetycznego . . . . .	666
268.	Władze spostrzegawcze piękna . . . . .	675
269.	Cechy charakterystyczne uczucia estetycznego . . . . .	679
270.	Konieczna odpowiedniość między pięknem a osobnikiem, który to piękno spostrzega. Zmienność uczucia estetycznego . . . . .	682
271.	Uczucie estetyczne zależy jednak częściowo od niezmiennej natury osobnika . . . . .	687
272.	Gust . . . . .	689
273.	Czy uczucie piękna jest bezinteresowne . . . . .	690
274.	Objektywne pierwiastki piękna . . . . .	693
275.	Określenie piękna i piękności . . . . .	700
276.	Krytyka kilku określeń . . . . .	705
277.	Czy piękno jest transcendentne . . . . .	708
278.	Sztuka. Ideał. Rola artysty . . . . .	710
279.	Pomysł . . . . .	716
270.	Wyrażanie i wykonanie . . . . .	718
281.	Zalety dzieła sztuki . . . . .	719
282.	Sztuka i moralność . . . . .	723

ARTYKUŁ DRUGI.

Bezpośredni skutek przyczyn czyli ogólny porządek  
w przyrodzie.

§ 1. *Względna celowość w wszechświecie.*

283. Stan zagadnienia. Względna celowość w wszech-  
świecie . . . . . 730

§ 2. *Względny immanentny cel wszechświata.*

284. Względny immanentny cel wszechświata . . . . . 732

§ 3. *Względny transcendentny cel wszechświata.*

235. Względny transcendentny cel wszechświata . . . . . 734

*Dzielo niniejsze przełożyli:*  
*od № 1 — 34 W. Kosiakiewicz.*  
*od № 35 — 153 St. Brzozowski.*  
*od № 154 — 200 A. Krasnowolski.*  
*od № 201 do końca Ad. Woroniecki.*