

PIERWODRUK:

*STUDIA WOKÓŁ PROBLEMATYKI ESSE
(TOMASZ Z AKWINU I BOECJUSZ), „OPERA
PHILOSOPHORUM MEDII AEVI. TEXTUS ET
STUDIA”, t. 1, ATK, WARSZAWA 1976, s.
109-195.*



Katedra Historii Filozofii
Starożytnej i Średniowiecznej
Uniwersytetu Kardynała
Stefana Wyszyńskiego

OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI

textus et studia

Brunon J. Ruciński

Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu (Zagadnienie istnienia)

1. Uwagi na temat tekstu „De ente et essentia”*

1.1. Autentyczność tekstu

Dzieła Tomasza z Akwinu, a w ich liczbie wczesne „opuscula” były wielokrotnie rejestrowane i katalogowane, zarówno przez jemu współczesnych (Ptolemeusz z Luki), w czasach jego kanonizacji w 1323 roku (Bartolomeo z Capui), jak i w okresie odnowy scholastyki na przełomie XV i XVI w. Szczęśliwa okoliczność, że pisma te doczekały się wielu skatalogowań pozwala dziś ustalić, które z nich są autentycznie Tomaszowe.

P. Mandonnet poddał badaniom piętnaście katalogów pism Tomasza z Akwinu¹. Ustalił on, że wśród nich autentyczność interesującego nas traktatu Tomasza „De ente et essentia” jest poświadczona przez trzynaście katalogów². M. Grabmann w badaniach swoich stwierdził, że

* Rozprawa ta była częściowo publikowana: jako artykuł w „Studiach Mediewistycznych” (1974) oraz jako naukowy komunikat w „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1973). Niniejsza wersja stanowi całość rozprawy.

¹ P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1910².

² Por. dz. cyt. s. 104; nie rejestrują traktatu „De ente et essentia” katalogi sporządzone przez Piotra Rogera (s. 72-77) i Wilhelma z Tocco (s. 77-81). W tablicy porównawczej P. Mandonnet zestawia 13 spośród 15 katalogów, ponieważ dwa katalogi trzeciej grupy są powtórzeniem katalogu „Tabula”. (por. s. 102).

widoczne są ślady stałej obecności tego dziełka w pismach otaczających Tomasza kolegów i uczniów, a także później w tomistycznej szkole³.

Znane ono było pod wieloma tytułami, z których najczęściej się powtarzającym jest tytuł „De ente et essentia”⁴. Można się więc zgodzić z opinią M.-D. Roland-Gosselina, że nigdy nie zaprzeczano autentyczności dziełka „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu⁵.

1.2. Geneza tekstu - czas i okoliczności powstania

Znacznie mniejszą zgodność spotykamy wśród mediewistów w opiniach na temat czasu napisania przez Tomasza z Akwinu „De ente et essentia”.

W historii badań nad czasem powstania pisma rysują się trzy główne stanowiska:

1) R.P. Quéfif i J. Echarda⁶, którzy opierając się na informacjach podanych przez Ptolemeusza z Luki w jego „Historia Ecclesiastica” sytuują czas powstania „De ente et essentia” między 1248 a 1252 r.

2) Ch. Jourdaina, który sądzi, że pismo to nie powstało przed 1253r.⁷

3) M. Grabmanna, który wyraża przekonanie, że pismo Tomasza z Akwinu powstało przed 1256 r.⁸ Wokół tych trzech zasadniczych stanowisk oscylują stanowiska innych historyków, badających czas powstania „De ente et essentia”.

R.P. Quéfif i J. Echard, opierając się na przekazie Ptolemeusza z Luki⁹ - który osobiście i blisko znał św. Tomasza, będąc w czasie pobytu Tomasza w Neapolu (1272-1274) jego słuchaczem i spowiednikiem¹⁰ - sytuują czas powstania traktatu Tomaszowego między rokiem

³ Por. M. Grabmann, Die Schrift „De ente et essentia” und die Seinsmetaphysik des heiligen Thomas von Aquin, w: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, t. I, s. 317-322. Rozprawa ta była publikowana także w: „Beiträge zur Philosophie und Pädagogie perennis” (1919) oraz w: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Festgabe M. Grabmann, Münster i. W. 1935, t. I.

⁴ Np. Ptolemeusz z Luki opatruje Tomaszowi traktat tytułami: „De quiditate et esse”, „Tractatus de ente et essentia”, Bernard Guidonis zaś - „Tractatus de quiditate entium seu De ente et essentia” (por. P. Mandonnet, dz. cyt., s. 59, 70). Polski scholastyk Jan z Głogowa w pismach swoich wspomina Tomaszowy traktat jako: „tractatus de quiditatibus rerum” (por. S. Swieżawski, *Materiały do studiów nad Janem z Głogowa*, „Studia Mediewistyczne”, t.II, 1961, s. 163). W manuskryptach paryskich znajdujemy także tekst pod tytułem „De essentia” (por. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1948, s. XV, przyp. 1).

⁵ M.-D. Roland-Gosselin, dz.cyt., *L'authenticité de l'opuscule de saint Thomas d'Aquin connu sans le titre: „De ente et essentia” n'a jamais été contesté* (s. XV)

⁶ Por. R.P. Quéfif, J. Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, s. 271, 278.

⁷ Por. Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1958, s. 94.

⁸ Por. R.P. Quéfif, J. Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, s. 271, 278.

Właściwe jego imię brzmia Bartolomeo dei Fiadoni, a znany był też pod imieniem Tolomeo. Imię Ptolemeusza z Luki jest wynikiem zniekształcenia.

¹⁰ Por. M. Grabmann, *Die italienische Thomistenschule des XIII beginnende XIV Jahrhunderts*, w: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t.I, s.354. Stanowisko R.P. Quéfifa, J. Echarda podziela K. Werner, por. tegoż, *Der heilige Thomas von Aquin*, Regensburg 1858, s.110 1 passim.

1248 a rokiem 1252, a więc w okresie nauki Tomasza w Kolonii. Zdaniem P. Duhema, autorytet Ptolemeusza w tej sprawie nie jest niezaprzeczalny¹¹.

Ch. Jourdain, poza wskazaniem granicznej daty (po 1253 r.) powstania „De ente et essentia” postawił również tezę, że traktat ten jest wcześniejszy od Tomaszowego komentarza do „Sentencji” Piotra Lombarda¹².

Natomiast M. Grabmann, biorąc pod uwagę obydwa stanowiska, stawia tezę ostrożniejszą. Przyjmuje, że „De ente et essentia” jest pracą powstałą przed 1256 rokiem. Opiera się tu zresztą na informacji Ptolemeusza z Luki, według którego Tomasz napisał swą rozprawę „nondum existens magister”. Dedykacja, którą opatrzył Tomasz „De ente et essentia” - „ad fratres et socios”, uchyla - zdaniem M. Grabmanna - tezę R.P. Quéfifa i Echarda, że pismo powstało w Kolonii. Można uważać raczej - jego zdaniem - że powstało ono w Paryżu i zostało poświęcone braciom z klasztoru św. Jakuba w Paryżu¹³. Jest to, w przekonaniu M. Grabmanna, najwcześniejsze pismo św. Tomasza - owoc myśli wielkich scholastyków. W tym samym okresie powstają też inne prace młodzieńcze Tomasza: „De principiis naturae”, „De natura materiae et dimensionibus interminatis”, „Contra impugnantes Dei cultum et religionem”, a także komentarz do „Sentencji” Piotra Lombarda¹⁴.

Inne stanowisko zajmuje P. Duhem, który częściowo skłania się do tezy Ch. Jourdaina, a mianowicie, jeśli chodzi o czas powstania „De ente et essentia”, jednocześnie nie dzieląc jego opinii o okolicznościach powstania. Zdaniem P. Duhema, historycy zgadzają się, co do tego, że jest to młodzieńcze dzieło Tomasza, powstałe w tym czasie, gdy Albert Wielki komentował „Liber de causis” - ponieważ nie tylko sama „Liber de causis” jest wielokrotnie cytowana w „De ente et essentia”, lecz także wiele sformułowań z Tomaszowego traktatu przypomina myśli komentarza Alberta Wielkiego¹⁵. Z drugiej strony poruszane w traktacie problemy pozwalają nam przybliżyć go w czasie do powstania komentarza do „Sentencji” Piotra Lombarda, który jest także wczesnym dziełem Tomasza. Komentarz musi być datowany około roku 1253 lub 1254, gdy Tomasz osiągnął stopień bakałarza teologii. Ale odmiennie niż Ch. Jourdain dopuszcza P. Duhem możliwość, że komentarz powstał przed napisaniem przez Tomasza „De ente et essentia”¹⁶.

¹¹ Por. P. Duhem, *Le système du monde*, t.V, Paris 1954, s. 469, przyp.2

¹² Por. P. Duhem, dz. cyt., s. 476, przyp. 1 oraz s. 480.

¹³ Por. M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s. 315-316. Pisze tam Grabmann: Es reichen die Materialien nicht aus, um hier eine sichere Entscheidung zu geben. Wir müssen uns damit bedungen, in „De ente et essentia” eine vor 1256 entstandene Arbeit, die wir damit zu den ersten frühesten des Aquinaten zeilen dürfen, festzustellen (s. 315).

¹⁴ Por. M. Grabmann, dz.cyt., s. 315, 325-326.

¹⁵ Por. P. Duhem, *Le système...*, s. 469-470.

¹⁶ P. Duhem, dz. cyt. Des enseignement donnés par Thomas en son opuscul „Sur l' essence et l' existence”, il nous sera permis, parfois de rapprocher ceux que nous trouvons en certaines questions de l' „Ecrit sur le livres des Senten-ces”; ces questions, en effet, sont, elles aussi, une oeuvre de jeunesse de Thomas d'Aquin; elles sont contemporaines ou a peu pres du „De ente et essentia”; peut-être même lui sont elles

Stanowisko Ch. Joudaina i P. Duhema podziela F. Van Steenberghen.. Zdaniem jego „De ente et essentia” datuje się najprawdopodobniej od 1254 r. Ale F. Van Steenberghen wyraźnie już stwierdza, że traktat jest późniejszy od komentarza do „Sentencji”. Będąc w stopniu bakałarza, Tomasz komentował „Sentencje” na Wydziale Teologicznym i w tym czasie przekazywał swą filozoficzną formację współbraciom z klasztoru św. Jakuba; dla nich też napisał swój traktat¹⁷.

Kontrowersje te zdają się częściowo rozstrzygać argumenty podane przez M.-D. Roland-Gosselina w jego pracy „Le «De ente et essentia» de saint Thomas d'Aquin”. M.-D. Roland-Gosselin najbliższy jest ostrożnej tezie M. Grabmanna, że „De ente et essentia” napisał Tomasz przed 1256 r. Natomiast nie uważa tego Tomaszowego traktatu za najwcześniejsze pismo. Swoje najstarsze dziełko „De principiis naturae” oraz „De ente et essentia” ukończył Tomasz przed uzyskaniem licencji mistrza, a w okresie bakalarskim, wówczas, gdy komentuje także cztery księgi „Sentencji” Piotra Lombarda. Ma to miejsce między 1254 a 1256 r. Bliższe porównanie tych dzieł pozwala przyjąć, że „De ente et essentia” powstało po napisaniu „De principiis naturae” i komentarza do I księgi „Sentencji”. W tych dwóch ostatnich pismach używa św. Tomasz dla określenia materii terminu „demonstratum”. Natomiast w „De ente et essentia”, zgodnie z łacińskimi tłumaczeniami „Księgi uzdrowienia” („aš-šhi-fa”), jednej z wersji „Metafizyki” Awicenny, używa Tomasz terminu „signatum”. Możemy jednocześnie stwierdzić, że Tomaszowy traktat nie powstał później, na przykład po skomentowaniu wszystkich czterech ksiąg „Sentencji”, ponieważ już w komentarzu do II księgi „Sentencji”, odmiennie niż w „De ente et essentia” używa Tomasz terminu „quantitatis dimensiva interminata”, pochodzącego z łacińskich tłumaczeń pism Awerroesa¹⁸.

Tak więc, biorąc pod uwagę stanowisko M. Grabmanna wraz z rozszerzoną przez M.-D. Roland-Gosselina argumentacją można na tym etapie badań uznać, że:

1) „De ente et essentia” nie powstał w Kolonii, lecz w Paryżu i został poświęcony współbraciom z klasztoru św. Jakuba;

2) został zredagowany w okresie bakalarskim nauki Tomasza i przed uzyskaniem stopnia magistra teologii („nondum existens magister”);

antérieures; elles furent composées, sans doute, aussitôt que Thomas pourvu du grade de bachelier en Theologie, put donner des leçons sur cette science; elles doivent donc être datées de 1253 ou de 1254 (s. 470).

¹⁷ F. Van Steenberghen, Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin, w: Melanges Joseph de Ghellinck, Gembloux 1951, t.II; La rédaction de cet ouvrage (tzn. „Scriptum super Sententiis”- przyp. BJR) ayant commencée vers la fin de 1253 (au début de l'année scolaire 1253-1254), le „De ente et essentia” date très probablement de 1254.... Thomas d'Aquin donnait sans doute un complément de formation philosophique à ses jeunes- confrères du convent de Saint-Jacques et c'est à leur intention qu'il composa son précieux opuscule (s. 838).

¹⁸ Por. „Date relative du 'De ente et essentia'” w: M.-D. Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia”..., s.XVIII i n.

3) ten Tomaszowy traktat jest jednym z najwcześniejszych, choć nie najwcześniejszym pismem. Poprzedzają go w czasie dziełko „De principiis naturae” oraz komentarz do I księgi „Sentencji” Piotra Lombarda;

4) komentarz do czterech ksiąg „Sentencji” pisze Tomasz w latach 1254-1256, a zatem lata te wyznaczają także czas powstania „De ente et essentia”. Nie możemy podać dokładnie roku powstania tego traktatu, lecz bliżej możemy relatywnie określić okoliczności jego powstania, a mianowicie - po skomentowaniu przez Tomasza I księgi „Sentencji”, a przed opracowaniem II księgi „Sentencji”;

5) można się zgodzić z opinią P. Duhema, że koncepcje z „De ente et essentia” w pewnym stopniu formowały się jeszcze w kontekście myśli Alberta Wielkiego i poprzez niego, pośrednio, w kontekście koncepcji z „Liber de causis”;

6) najsilniej wpłynęła jednak na „De ente et essentia” myśl i terminologia przede wszystkim Awicenny¹⁹, a także Boecjusza²⁰. Stanowisko Grabmanna - Roland-Gosselina podziela całkowicie M.-D. Chenu, zarówno co do czasu, jak i okoliczności powstania „De ente et essentia”²¹.

Spośród polskich mediewistów wypowiadali się w tej sprawie Wincenty Granat, Mieczysław Gogacz, Mieczysław A. Krąpiec. W. Granat przyjmuje najstarszą tezę Quéfifa-Echarda (lata 1248-1252), a równocześnie za M. Grabmannem ostrożnie odnotowuje datę graniczną (przed 1256)²². M. Gogacz uznając „De ente et essentia” za najwcześniejsze pismo Tomasza idzie w tym za M. Grabmannem²³

M.A. Krąpiec natomiast przyjmuje stanowisko M.-D. Roland-Gosselina co do czasu powstania „De ente et essentia” (1254-1256).

1.3. „De ente et essentia” wobec tradycji

Stanowisko Roland-Gosselina w sprawie genezy tekstu Tomaszowego wiąże ze sobą zagadnienie atmosfery filozoficznej, w jakiej ten tekst powstawał. Sam ten autor opracował całą erudycję historyczną, na której opierał się św. Tomasz w „De ente et essentia”, i jakkolwiek P. Duhem ocenia metodologię Tomasza, jako właściwe temu czasowi uzgadnianie i syntetyzowanie

¹⁹ Por. M.-D. Roland-Gosselin, dz. cyt., s. XVIII.

²⁰ Por. M.-D. Roland-Gosselin, dz. cyt., s. 187, także P. Duhem, *Le système...*, s. 473-475.

²¹ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris 1954; *C'est probablement (peut-être lg 'De principiis naturae' est-il antérieur, mais dans la même période) le premier écrit sorti de la plume de saint Thomas; il a rédigé étant encore jeune professeur enseignant les „Sentences” (1254-1256), et probablement dès, avant le commentaire du II^e livre de „Sentences”. Il la dédie „ad fratres et socios”, sans doute ses compagnons qui venus à Saint-Jacques pour des études supérieures... (s. 280-281).*

²² Por. W. Granat, *Styl tomizmu. Na marginesie „De ente et essentia” Św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne”, t. I (1948), s. 123.

²³ Por. M. Gogacz, *Liber de causis*, Warszawa 1970, s. 112-115.

ówczesnych autorytetów filozoficznych i teologicznych, niezależnie od oryginalności myśli własnej, to niewątpliwie jest tak, że Tomasz niektóre teorie akceptuje, z innymi zdecydowanie polemizuje. Do tych ostatnich należy z pewnością teoria Inteligencji Wspólnej Awerroesa, której Tomasz „*expresse*” się przeciwstawia.

Spśród autorów, których koncepcje znalazły pozytywne odzwierciedlenie w „*De ente et essentia*” wymienia się najczęściej Arystotelesa, Alfarabiego, Awicennę, Boecjusza, Wilhelma z Owernii, Alberta Wielkiego. Wszyscy jednak, tu przez nas brani pod uwagę mediewiści zgadzają się, że dominującą rolę w kształtowaniu się metafizycznych koncepcji Tomasza z Akwinu, które znalazły wyraz w „*De ente et essentia*”, odegrała myśl Awicenny. I tak M.-D. Roland-Gosselin stwierdza, że jeden z podstawowych tematów Tomaszowego traktatu - teoria jednostkowania bytów przez materię oznaczoną - była inspirowana przez myśl Awicenny²⁴. P. Duhem odnotowuje, że wpływ jaki wywarła „*Metafizyka*” Awicenny na doktrynę w „*De ente et essentia*” nie był nigdy poddawany w wątpliwość²⁵. M. Grabmann wyraźnie mówi, że w swych młodzieńczych pismach Tomasz specjalnie ciepłą sympatię okazywał Awicennie właśnie, sympatię, która dopiero z czasem ochłonęła²⁶.

Wskazywaliśmy już wcześniej, za Roland-Gosselinem, przy okazji rozważań nad genezą tekstu traktatu, że zależność Tomasza od Awicenny jest odnotowywana także na poziomie języka filozoficznego. Zdaniem na przykład P. Van Steenberghena, Tomasz w tym czasie wręcz nie potrafił uwolnić się od terminologii i schematów Awicenniańskich²⁷.

Znaczenie metafizyki Awicenny dla wczesnych pism Tomasza doceniają w swych publikacjach także polscy historycy - M. Gogacz i M.A. Krąpiec.

E. Gilson w swej pracy „*Byt i istota*” daje syntetyczny wykład Tomaszowej myśli, w aspekcie zagadnienia realnej różnicy między istotą a istnieniem, podkreślając przede wszystkim arystotelizm niektórych wypowiedzi Tomasza; jak gdyby Awicenniański model metafizyki i bytu mieścił się we wcześniejszym odeń modelu Arystotelesowskim²⁸. Potwierdzają obecność arystotelizmu w „*De ente et essentia*” - i to w jego czystej postaci w swoich pracach także M.-D. Roland-Gosselin i M.-D. Chenu²⁹.

²⁴ M.-D. Roland-Gosselin, dz. cyt.: Saint Thomas prend occasion de cette difficulté pour introduire sa doctrine de la matière designée principe de l'individualité; doctrine, croyons-nous, directement inspirée d'Avicenne (s.XVII).

²⁵ P. Duhem, *Le système...*, L'influence exercée, sur la doctrine du „*De ente et essentia*”, par la „*Metaphysique*” d' Avicenne ne saurait être révoquée en doute; Thomas d'Aquin le proclame, pour ainsi dire, car dès le début de son opuscule, il cite une phrase de cette „*Metaphysique*” (s. 474).

²⁶ M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*; Für Avicenna hat der Aquinate ja in seinen Jugendwerken eine besonders warme, später etwas erkaltete Sympathie an den Tag gelegt (s.328).

²⁷ P. Van Steenberghen, *La problem de l'existence de Dieu...*5 La jeune bachelier n'pas su se dégager de La terminologie et des schèmes de pensée avicenniens... (s.846).

²⁸ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1962, tegoż, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak i zespół, Warszawa 1963. Por. przede wszystkim Rozdział III - „*Byt i istnienie*”.

²⁹ Por. D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia”...*, s.XVIII, M.D. Chenu, *Introduction...*, s. 281.

Przykładem arystotelizmu jest - zdaniem E. Gilsona - ten oto Tomaszowy tekst, który dla porównania cytujemy „in extenso” i w polskim przekładzie, za jego pracą³⁰:

„Należy wiedzieć, o „esse” można mówić w trojaki sposób. Po pierwsze nazywamy „esse” samą „quidditas” lub naturę rzeczy, jak również kiedy mówimy, że definicja jest formułą określającą to, czym jest byt; rzeczywiście bowiem definicja określa „quidditas” rzeczy. Po drugie nazywamy „esse” sam akt istoty, tak więc na przykład życie, które stanowi „esse” tego, co żyje, jest aktem duszy i to nie aktem wtórnym, jakimi są funkcje życiowe, ale aktem pierwszym. Po trzecie nazywamy „esse” to, co znaczy prawdziwość połączenia terminów w zdaniach, w tym znaczeniu „est” nazywa się łącznikiem, a tak pojęte „esse” ukonstytuowane jest w pełni jedynie w intelekcie, który łączy lub rozłącza terminy, przy czym jednak ma podstawę w bycie danej rzeczy („fundatur in esse rei”), którym jest akt istoty, tak jak to już było powiedziane wyżej w odniesieniu do prawdy”³¹.

Tekst ten - zdaniem Gilsona - świadczy o tym, że dla Tomasza „jak dla Arystotelesa - rzeczywisty byt i istnienie stanowią naprawdę to samo”³². Nawet sam przykład: życie jest „esse” tego, co żyje „jest zaczerpnięty dosłownie z Arystotelesa”³³. Niewątpliwie jest tak w komentarzu Tomasza do I księgi „Sentencji”. Jednak takiego sformułowania nie znajdziemy w całym tekście, trochę późniejszego „De ente et essentia”.

Są podstawy, aby sądzić, że arystotelizm Tomasza ustępuje w tym dziełku miejsca uporządkowanym koncepcjom metafizycznym Awicenny. Jak to było powiedziane, posługuje się tutaj także Awicenniańską terminologią. Przyjrzyjmy się zatem, dla zilustrowania tej zależności, paralelnym fragmentom „Logiki” Awicenny i „De ente et essentia”. Fragmenty jakkolwiek inne znaczenie zyskują w swoich kontekstach, to tak, jak je podajemy wskazują na podobną dla obu filozofów terminologię i porządki metafizycznych dociekań przez nich rozróżniane. Dodajmy, że w cytowanym tu „passusie” św. Tomasz nie odwołuje się do Awicenny, lecz wypowiada myśl własną.

Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus, aut sunt in intellectu; unde habent tres respectus: unus respectus essentiae est secundum quod ipsa est non relata ad aliquod tertium esse, nec ad id quod sequitur eam secundum quod ipsa est sic. Alius respectus est secundum quod est in his singularibus. Et alius secundum quod est in intellectu³⁴.

Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius... Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo ...Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima...³⁵

³⁰ Por. E. Gilson, Byt i istota, s. 80.

³¹ Por. Tomasz z Akwinu, Scriptum in primum Librum Sententiarum, Dist. XXXIII, I, 1, ad 1.

³² Por. E. Gilson, Byt i istota, s. 80.

³³ Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 81.

³⁴ Por. Avicennae... opera..., Venetiis 1508, Logica I P, f.2b.

Wniosek, który obaj wprowadzają z tej klasyfikacji istot ze względu na „esse” jest identyczny:

Et tunc sequuntur eam accidentia que sunt ... et secundum utrumque consequitur dictam
propria istius sui esse...³⁵ naturam accidens³⁷,...

Różni te ujęcia od siebie akcent przedmiotowy u Awicenny i akcent podmiotowy, poznawczy u św. Tomasza. Takich „loci” ujawniających podobieństwo terminologii i koncepcji można wskazać w „De ente et essentia” i w pismach Awicenny znacznie więcej³⁸. To jedno porównanie dostarcza chyba przekonującej ilustracji o rozmiarach asymilacji metafizyki Awicenny do metafizyki zawartej w „De ente et essentia”. Nasze uwagi zdają się potwierdzać tezę M.-D.Roland-Gosselina o pierwszeństwie komentarza do I księgi „Sentencji” - gdy Tomasz pisząc go, pozostawał jeszcze pod wpływem arystotelesowskich nauk Alberta Wielkiego, od których niezdolny był się uwolnić, i którym daje wyraz w komentarzu - w stosunku do „De ente et essentia” - gdy zamienił arystotelizm na awicennizm, od którego, jak mówi F. Van Steenberghen, znowu uwolnić się nie był zdolny. Nie jest wykluczone, że w tej zamianie stanowisk rolę pośrednika spełnia „Liber de causis”. Można by się zgodzić, że rozważania te pozwalają bliżej określić atmosferę intelektualną, w jakiej powstawały pierwsze pisma Tomasza. Wzajemna polaryzacja już ukształtowanych formacji filozoficznych: arystotelizmu - w odmianie albertystycznej i awerroistycznej, kosmologiczno-metafizycznej wizji z „Liber de causis” i awicennizmu; lub inaczej typologizując, polaryzacja klasycznej metafizyki Arystotelesowskiej i metafizyki neopłatońskiej, stawiały Tomasza wobec alternatyw doskonałych teorii bytu i precyzyjnych języków metafizycznych.

Tym wyraźniej rysuje się na tym tle oryginalność Tomaszowej koncepcji stworzonego aktu realnego istnienia i podjęty przez niego w „De ente et essentia” trud ustalenia na nowo, dla potrzeb swych badań, słownika filozoficznego, którego terminy obciążone tradycyjnymi znaczeniami powinny je wszystkie respektować, będąc przy tym zdatne do wypowiedzenia myśli własnej Tomasza. I niewątpliwie, tu metafizyka Awicenny inspirowała i udzielała pomocy, nie dając się równocześnie sama do końca wyeliminować.

³⁵ Por. Tomasz z Akwinu, „De ente et essentia”, w: M.-D. Roland-Gosselin, Le „De ente et essentia”..., s. 24, 1-3, 25, 4-5, 25, 9-10.

³⁶ Tamże. Por. przypis 38.

³⁷ Tamże. S. 25, 10-11.

³⁸ Wiele paralelnych fragmentów tekstów Awicenny i traktatu Tomasza wskazuje praca M.-D.Roland-Gosselina, Le „De ente et essentia”..., a zwłaszcza por. s. 1-48.

1.4. Przedmiot dociekań w „De ente et essentia” i znaczenie Tomaszowego traktatu

W punktach zaprezentujemy główne osiągnięcia myśli św. Tomasza w „De ente et essentia”, tak, jak one przedstawiają się w świetle współczesnych badań. Rozwija tu św. Tomasz:.

- 1) zagadnienie indywidualizacji bytów³⁹,
- 2) teorię różnicy realnej w bycie między istotą i istnieniem⁴⁰,
- 3) ustala słownik swego języka filozoficznego⁴¹
- 4) ustanawia podstawy teoriopoznawcze dla swej metafizyki⁴²

Zagadnienia te są przez św. Tomasza rozważane przy okazji badań istot wszystkich form bytowych. „De ente et essentia” jest więc zestawieniem wiedzy o bycie i istocie stworzeń, zarówno duchowych, jak i materialnych i daje zarazem jasną metafizykę boskiego bytu i jego istoty⁴³.

Znaczenie tego wczesnego dziełka Tomasza uwypukla się w związku z całokształtem Tomaszowych pism. Jak sądzą M. Grabmann, M.-D. Roland-Gosselin i M.-D. Chenu⁴⁴, tu zawarte są elementy metafizyki Tomasza, które rozwija on już tylko w późniejszych dziełach. Pewne problemy i ich rozwiązania, które znajdują artykulację w „De ente et essentia” już nigdy w późniejszych pismach nie ulegną zmianie.

³⁹ M.-D. Roland-Gosselin, dz. cyt., s.XVIII, P. Duhem, *Le systeme...*, s. 480-481.

⁴⁰ Stanowiska historyków nie są tu jednolite. Por. M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s. 326, 330; uważa on że tu właśnie rozpoczyna się Tomaszowa teoria różnicy realnej między istotą i istnieniem. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia”...*, s. VII, 187; jego zdaniem jest to drugi podstawowy, obok zagadnienia indywidualizacji, temat traktatu. F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu...*, wykazuje niemożliwość sformułowania teorii różnicy realnej w „De ente et essentia” pisząc m.in.: Si le caractere irreductible des réphoses fournie aux deux questions „an sit” et „quid sit” tient a la nature de notre connaissance, il est clair qu'on ne saurait en tirer argument en faveur d'une distinction réelle de l'existence et de l'essence dans un être reel quelconque (s. 843). M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s. 327; uważa on, że właśnie w „De ente et essentia” została po raz pierwszy sformułowana Tomaszowa teoria różnicy.

⁴¹ M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia”...*, s. 185. M. Grabmann odnotowuje, że Tomasz rozwija w swym dziełku precyzyjną terminologię nauki o istocie (por. *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s. 325); P. Duhem, *Le système...*, s. 473; M.-D. Chenu, *Introduction...*, s. 281: Peut-être saint Thomas saisit-il cette occasion de sa préciser à lui-meme son vocabulaire philosophique, car le traite comporte bon nombre de définitions et d'explications de termes... .

⁴² M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s. 326: Es ist überhaupt die Universalienlehre mit ihren scharfen Abgrenzung des objectiven und realen Gehalts von dem logischen und subjectiven Momente der Allgemeinbegriffe nichts anderes die erkenntnistheoretische Grundlegung und Sicherung der thomistischen Seinsmetaphysik. Por. także M.-D. Chenu, *Introduction...*, s. 281 oraz F. Van Steenberghen, *Le problème de l'existence de Dieu...*, s. 842, 844. Ten właśnie temat należy uznać - naszym zdaniem - za jeden z głównych tematów traktatu. Tomasz wielokrotnie od I do VI Rozdziału wypowiada się o sposobach poznawania istoty bytów materialnych i inteligencji, poznawania substancji i poznawania przypadłości. Por. część II, rozdział 2 niniejszej rozprawy.

⁴³ Por. M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s. 327.

⁴⁴ Por. M. Grabmann, dz. cyt., s. 328, 331. M.-D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia”...*, s. 185: La pensée de saint Thomas d'Aqu. in sur la distinction entre l'essence et l'être dans les creatures est clairement définitivement exprimée dans premier ouvrages. Elle n'a jamais varié. Por. także M.-D. Chenu, *Introduction...*, s. 280, 282.

Należy zatem rozpatrywać metafizykę z „De ente et essentia” w kontekście ogólnego kierunku myśli Tomaszowej, co pozwoli tę myśl w całości lepiej zrozumieć, a także wyznaczyć etapy jej rozwoju. Rozprawa ta, nazwana przez M.-D. Chenu „breviarzem Tomaszowej metafizyki bytu” ma dla badań kształtowania się filozofii św. Tomasza znaczenie zasadnicze.

Tomaszowe dzieło było jednym z najpopularniejszych i najchętniej czytanych jego pism. Z całego dorobku Tomasza żadne inne dzieło nie doczekało się tak wielkiej liczby komentarzy pisanych w średniowieczu, w wieku XV, aż po parafrazy pisane w wieku XIX. O popularności „De ente et essentia” świadczy także dokonany w XV wieku przez Georgiosa Scholarchiosa jego przekład na język grecki. W atmosferze sporów doktrynalnych „quattrocenta” między platonikami i arystotelikami, rozprawa ta była uznawana za najlepszą rekomendację i obronę metafizyki Arystotelesowskiej⁴⁵.

„De ente et essentia” oddziaływała także w inny sposób w historii kultury, a mianowicie - jako forma literacka, której jest pierwowzorem⁴⁶. Wkrótce po napisaniu „De ente et essentia” pojawia się duża ilość pism o podobnym tytule i podobnym układzie - krótka, ale wyczerpująca wypowiedź podzielona na kilka rozdziałów i poświęcona wybranym zagadnieniom metafizycznym, najczęściej zagadnieniom związanym z istotą bytu.

W całej licznej literaturze poświęconej „De ente et essentia” przede wszystkim literaturze komentującej, ale również we współczesnych badaniach mediewistycznych - z których najważniejsze wyniki braliśmy pod uwagę - nie napotykamy pełnego i wyczerpującego omówienia metafizycznych treści, tego „par excellence” filozoficznego pisma. Spotkać możemy natomiast twierdzenia całkowicie sprzeczne ze sobą, przypisujące lub odmawiające „De ente et essentia” rozwiązania problemów, zgodnie uznawanych przez historyków filozofii za najważniejsze w rozwoju myśli św. Tomasza, jak jest w przypadku zagadnienia różnicy realnej między istotą i istnieniem⁴⁷.

Z zakresu badań tu przez nas komunikowanych, poza wnikliwą analizą F. van Steenberghena, której poddaje on przede wszystkim IV Rozdział, nie mamy pełnego wykładu metafizyki z „De ente et essentia”.

Te okoliczności i wzgląd na niekwestionowaną doniosłość pisma Tomasza w historii filozofii, usprawiedliwiają podjęcie przeze mnie immanentnej analizy „De ente et essentia”.

⁴⁵ Informacje na temat komentarzy do „De ente et essentia” podaje M. Grabmann, *Die Schrift „De ente et essentia”...*, s.317-323, oraz W. Seńko, *Les commentaires anonymes du XV siecle sur le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 1959 (3), oraz tegoż autora: *Les manuscrits des commentaires d'Armand de Belloc, de Gerard de Monte et Jean Versor sur le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 1959 (2).

⁴⁶ Por. M. Grabmann, dz. cyt., s.317, Rozmiary oddziaływania metafizyki i literackiej formy tomaszowego traktatu ukazują badania W. Seńki nad tomistyczną tradycją w średniowieczu, zob. *Problem istoty i istnienia u Tomasza Suttona*, „Studia Mediewistyczne”, t.XI, 1970,

⁴⁷ Te sprzeczne opinie znajdujemy w pracach np. M.-D. Roland-Gosselina i F. Van Steenberghena (zob. przypis 44).

2. ZAGADNIENIE „ISTNIENIA” W „DE ENTE ET ESSENTIA”

2.1. Uwagi wstępne i metodologiczne

Przystępując do początkowych lektur Tomaszowego tekstu zorientowanych na wydobywanie i eksplikację koncepcji istnienia zawartej w jego traktacie „De ente et essentia”, stwierdziłem konieczność rozszerzenia zainteresowań z istnienia na istotę także, na formę, materię, substancję, wreszcie stwierdziłem potrzebę uwzględnienia w badaniach nie tylko porządku faktycznego, właściwego bytowi, który nazwałem entologicznym, lecz także porządku właściwego istocie, który nazwałem esencjologicznym oraz porządku gnozeologicznego właściwego poznaniu bytu i istoty⁴⁸.

Sądzę, że tekst Tomaszowy wymaga dla zrozumienia problematyki i rozwiązań, które zawiera, wypowiedzenia twierdzeń zawartych „implicite”, wymaga takiej analizy, która wychodząc z twierdzeń św. Tomasza ujawni poprzez wskazanie ich podstaw, całościową koncepcję bytu. Ze swej strony analiza ta, mająca tradycję analiz immanentnych, zakłada niewiele. Uznaje się mianowicie:

- 1) że wszystko, co znajdujemy w tekście ma swoją uzasadnioną podstawę w koncepcji św. Tomasza, i że zatem zostało przez św. Tomasza nieprzypadkowo wypowiedziane;
- 2) że zarówno kolejność wykładu, jak i używane w tekście terminy mają swą racjonalną podstawę; są stosowane świadomie i konsekwentnie przez św. Tomasza we wszystkich kontekstach.

Podobne założenia przyjąłem dla Tomaszowej procedury cytowań. Potrzebę cytowanych fragmentów ujawnia sam kontekst, w którym się znalazły.

Nie było rzeczą możliwą ograniczyć się do samych analiz językowych tych wszystkich terminów, które wyrażają istnienie jest ich wiele i przysługują im całkowicie odmienne znaczenia czasami do dziś ostatecznie przez mediewistów nieustalone. W badaniach tych poszukiwałem więc w całym tekście takiej koncepcji rzeczywistości i koncepcji poznania, takiej spójnej metafizycznej wizji, która to dopiero mogłaby stanowić rację sensu wypowiedzianych twierdzeń. Chodziło mi o takie odtworzenie metafizyki św. Tomasza, które odkryje przed nami zasadę jego argumentacji, innymi słowy - zasadę działania tej metafizyki.

⁴⁸ Ponieważ używane powszechnie terminy: „ontologia”, „aitiologia”, archeologia (terminu tego w znaczeniu pochodnym od greckiego słowa ἀρχή- zasada, pierwiastek, początek, używał np. K. Kerényi) nie wyrażały tych samych wartości semantycznych, do których dotarła przeprowadzona tu analiza, zastosowano tu po raz pierwszy formy neologiczne: „entologia” „essencjologia”, „gnozeologia”. Motywem posłużenia się tymi terminami było ich jednorazowe zastosowanie na użytek hermeneutyki Tomaszowego traktatu „De ente et essentia”.

Dla celów niniejszej pracy podzieliłem tekst⁴⁹ na kilkadziesiąt kontekstów, przede wszystkim kierując się potrzebą wyjawienia znaczeń terminu „esse”, ale również potrzebą wyjaśnienia znaczeń innych terminów z tamtym terminem nieuchronnie związanych. W pewnym więc sensie ilość kontekstów jest irrelevantna. Każdy z tych kontekstów poddawany był następnie szczegółowym badaniom znaczeń terminu „esse”, jak i innych, w związku z którymi występował. Uwzględniłem przy tym zarówno użycie i funkcje terminów w aspekcie lingwistycznym, jak i ich znaczenie metafizyczne. Posuwając się więc zgodnie z biegiem samego tekstu, w miarę tych badań respektowałem ustalenia płynące z wcześniejszych fragmentów, w ten sposób gromadząc wyjaśnienia i zyskując coraz pełniejszy obraz znaczeń. Oczywiście, stosownie do właściwej niektórym fragmentom niejasności nie determinowałem z góry znaczeń, lecz otwarte pozostawiłem je dla dalszych analiz. Ale znów zdarzały się takie terminy, w których pierwotne znaczenie, ustalone w początkowych partiach tekstu, św. Tomasz w całym tekście respektował, wzbogacając jedynie ich treść. Napotkałem też takie terminy i takie ich użycia, które występują jedynie w centralnych lub końcowych, fragmentach. I wtedy respektowałem właściwą im niedookreśloność. W niektórych przypadkach analizy, znaczenie terminu „esse” było oczywiste dzięki eksplikacjom św. Tomasza. I wówczas, analiza z całą przejrzystością uzasadniała takie jego użycie. Niekiedy zaś znaczenie „esse” zawierało się właśnie w jego użyciu; w funkcji metafizycznej oraz funkcji lingwistycznej - jako część zdania i część mowy, lub też jako składnik pewnej całości nie czysto lingwistycznej np. opisu, definicji lub twierdzenia itp., w którym „esse” występowało jako wyjaśniające lub wyjaśniane, jako to, o czym się twierdzi lub jako to, co się twierdzi o czym innym itp. W drugim przypadku interesująca dla mnie była wartość syntaktyczna danego terminu, która wyróżniała go z ciągu pozostałych terminów i której zmiana ograniczona była przez taką zmianę graniczną, która zmieniałaby budowę zdania i kontekstu, lub uczyniła to zdanie i kontekst nieskładnym. W pierwszym przypadku interesująca dla mnie była wartość semantyczna „esse”; jaką funkcję pełni w bycie tak, jak jest rozumiana, np. jako to, co tożsame z bytem, jego składnikami czy istotą, albo też jako to, co stoi wobec nich w opozycji. Podobnie ta funkcja metafizyczna „esse” ograniczona była całością metafizyki, którą św. Tomasz wprost wypowiada.

W ten sposób metoda badania w ramach analizy immanentnej zmierzała od strukturalizacji lingwistycznej warstwy tekstu do strukturalizacji warstwy semantycznej tekstu, która była podstawą strukturalizacji koncepcji metafizyki Tomasza.

Ażeby znaczenie „esse” obrysować ostrym konturem, analiza ta przebiegała według ustalonego niezmiennego schematu, jaki ukształtował się w trakcie początkowych lektur i badań całości tekstu. Najważniejsze kryteria znaczeń, terminu „esse” stanowiły te oto zagadnienia:

⁴⁹ Podstawą analizy jest krytyczne wydanie Tomaszowego tekstu przez M.-D. Roland-Gosselina w jego pracy *Le „De ente et essentia”...*. Wszystkie cytaty z traktatu św. Tomasza odsyła ją do strony i wiersza tego właśnie wydania. Przyjmuję się ortografię tego wydania.

- 1) jakiej całości metafizycznej przysługuje⁵⁰;
- 2) z czym bezpośrednio współwystępuje, koreluje⁵¹;
- 3) z czego wynika, czego jest skutkiem (jeśli jest);
- 4) jakie działanie mu przysługują i jakie wywołuje skutki (jeśli wywołuje);
- 5) jakie stałe działanie mu przysługują, jakie skutki stale wywołuje⁵²;
- 6) do klasy jakich pojęć metafizycznych daje się zaliczyć⁵³;
- 7) czemu się przeciwstawia w swym znaczeniu⁵⁴.

Nie przypuszczam, aby ten zestaw zagadnień-pytań był doskonały. Sądzę wszakże, iż był wystarczająco informatywny, aby najważniejsze z wątpliwości rozstrzygnąć. Ostatecznie przecież sam tekst św. Tomasza nie jest aż tak niejasny, aby starać się o wypracowanie doskonalszych narzędzi jego badania w ramach immanentnych ujęć interpretacyjnych, ponieważ jak zaznaczyłem, niekiedy badane znaczenie „esse” jest niejako „przezroczyste”.

Podobnej procedurze badawczej poddawałem także inne terminy. Tu jednak wyjaśnienia z tym związane pominię.

Dla wyrażenia istnienia czegoś używa św. Tomasz przynajmniej trzech terminów: „esse”, „subsistere”, „existere”⁵⁵. Samo „esse” używane jest jako termin pierwotnie znaczący istnienie, czyli ten akt, dzięki któremu byt istnieje⁵⁶, a więc ujęty w aspekcie ontologicznego porządku rzeczywistości. Używany jest także dla wyrażenia realizmu naszego poznania⁵⁷ a więc jako termin ujęty w porządku gnozeologicznym. W obu tych przypadkach „esse” współwystępuje z istotą, taką, jaka jest w bycie, lub jaka jest w umyśle poznającego człowieka. Wreszcie „esse” przysługuje samej istocie lub jej komponentom - formie i materii, ale nie w znaczeniu aktu, który jakiś byt otrzymuje od pierwszego bytu, jakim jest Bóg, lecz w znaczeniu skutku całkowicie określonego przez swe części składowe. W tym też porządku esencjologicznym używa Tomasz terminu „subsistere”, który związany specyficznie z porządkiem esencjologicznym, domaga się

⁵⁰ Przez całość metafizyczną rozumie się tu jakieś złożenie elementów, jak np. byt, istota i in.

⁵¹ Ponieważ termin „esse” nie jest przez Tomasza używany samodzielnie, niezależnie od jakichkolwiek innych terminów, z którymi występuje a znaczeniowo nie utożsamia się, można było mieć pewność, że zawsze w swym znaczeniu musi przysługiwać czemuś bezpośrednio, bez względu na to, czy byłoby to coś realnego czy pojęciowego, czy „esse” byłoby wobec jakiejś całości podrzędne, równorzędne, czy też nadrzędne.

⁵² Tzn. jakie stałe znaczenie jest mu przypisane, nie tylko w tym kontekście, lecz i we wszystkich poprzednich; co jego znaczenia nie różni od znaczeń pozostałych, już ustalonych.

⁵³ Np. elementów istoty, bytu, podmiotu, przypadłości itp.

⁵⁴ Tzn. od jakich metafizycznych pojęć użytych w danym kontekście odróżnia się.

⁵⁵ Na temat słownika języka filozoficznego Tomasza por. m.in. E. Gilson, Byt i istota: Wstęp i Rozdział III oraz Suplementy, także M. Gogacz, Termin „existentia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”, „Roczniki Filozoficzne, XVI (1968), z. I, s. 93-104.

⁵⁶ Tomasz z Akwinu, De ente et essentia w: M.-D. Roland-Gosse-lin, Le „De ente et essentia”..., s. 35, wiersz 17-21, ... et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hec est causa prima que Deus est. Omne autem quod recipit aliquid ab aliquo est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum in eo est actus eius.

⁵⁷ 27, 10, 28, 1-2, Relinquitur ergo quod ratio speciei accadat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu.

szczególnych wyjaśnień, Używa także Tomasz słowa „esse” w znaczeniu czasownikowym, w funkcji łącznika w orzeczeniu złożonym oraz, z drugiej strony, w funkcji samego orzeczenia wyrażając nim fakt istnienia, że „coś jest realnie”.

Używane w tekście słowo „existere” ma znaczenie dla nas nieważne⁵⁸, bliskie polskiemu, „jest”, „znajduje się”, nie wnoszące metafizycznych konsekwencji.

Pozostałe natomiast terminy będą dla nas interesujące we wszystkich swych znaczeniach, przy czym żadnego z tych znaczeń nie chcę poświęcić dla innych. Przyświecać mi będzie - mam nadzieję - wierność myśli św. Tomasza.

2.2. Byt i poznanie jego istoty

Bytem nazywamy to, co ma istotę i co istnieje, Wszystko, co znajduje się w naszym poznaniu pochodzi od bytu. Byt jest nam poznawczo dany jako ten lub tamten jednostkowy konkret.

Mówi św. Tomasz we „Wstępie” - „byt i istota są tym, co intelekt przede wszystkim poznaje”⁵⁹.

Aby poznać byt w tym, czym on jest, co go konstytuuje, nieodzowne jest ujęcie jego wewnętrznej struktury, jego wewnętrznych zasad-przyczyn. Stanowi je istota bytu.

Poznawczo jest nam byt dany jako to oto, w czym możemy wyróżnić istotę jako to, co stanowi o trwałości i tożsamości tego oto. Lecz przecież istoty bytu nie poznajemy bezpośrednio na drodze zmysłowego ujęcia⁶⁰. To, co się w tym ujęciu znajduje, to zespół przypadłości, pewna ich oznaczoność oraz fakt ich istnienia. Istota jest wynikiem naszego poznania intelektualnego. Domagamy się jej istnienia w bycie jako racji tłumaczącej ten byt; dlaczego jest tak uformowany, dlaczego przejawia takie działania, dlaczego wykazuje podobieństwo do innych bytów, a różni się od pozostałych.

Definiując istotę jako pewną całość binarną formalno-materialną - uzależniamy realizm naszego poznania od zgodności poznawanego bytu z tą definicją istoty. I tu od razu znajdujemy się w centrum tomistycznej koncepcji..

Rozumiejąc przez istotę całość („totum”) apriorycznie zdefiniowaną, a adekwatność i prawdziwość poznania warunkując tą aprioryczną konstrukcją, stajemy wobec szeregu pytań: czym jest ta istota i jakie są racje za przyjęciem jej binarnej struktury?

⁵⁸ Por. 11, 20-21, 14, 14, 23, 19-22.

⁵⁹ 2-3, ... ens autem et essentia sunt aue primo intellectu concipiuntur... .

⁶⁰ 40, 6-10, In rebus enim sensibilibus etiam ipse differentie essentialis ignote sunt; unde significatur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Por. też 47, 15-20.

To, co przyjmujemy pod nazwą istoty, jak i to, że przyjmujemy istnienie samej istoty, ma swój początek w zmysłowym poznaniu bytu, który, skoro istnieje i skoro jest taki oto, musi posiadać rację konkretności swojego istnienia. Ale tu są granice poznania zmysłowego. Niedostępna jest dla niego struktura ukryta tłumacząca rzeczywistość, a ona właśnie stanowi zespół istotnych dla tego bytu czynników.

Posługując się poznaniem intelektualnym wychodzimy od zmysłowej inspiracji tego oto faktu (bytu), który istnieje zawsze jako coś określonego i jednocześnie uporządkowanego, w czym możemy nie dowolnie wyróżnić pewne zespoły przypadłości, co wykazuje trwałość. Fakt zmysłowo poznanego bytu stanowić będzie jedno z kryteriów prawdziwości i adekwatności naszego poznania intelektualnego. Proporcjonalnie do zewnętrznej, widzialnej strony bytu⁶¹, przyjmujemy w jego strukturze ukrytej analogiczne elementy istotowe - materię i formę. Nasze zmysłowe poznanie jest więc zgodne - proporcjonalne i symetryczne w stosunku do samego bytu, jako realnego faktu transcendentnego wobec naszego poznania.

Ale poznanie intelektualne nie może, wychodząc z tych ubogich danych poznania zmysłowego wyspekulować kompletnej charakterystyki istoty, pokazać determinacji i zależności pomiędzy jej komponentami - materią i formą. Musimy tu przyjąć, obok dwu porządków dotąd wspomnianych - porządku entologicznego, który jest obiektywny i właściwy realnemu bytowi i porządku gnozeologicznego, który jest właściwy realistycznemu poznaniu bytu - trzeci porządek, porządek esencjologiczny, który jest właściwy koniecznym relacjom komponentów istoty. Poświęćmy trochę uwagi temu porządkowi.

Charakterystykę istoty uzyskujemy przez określenie zakresu działań jej elementów, materii i formy⁶². Ale z zakresu wyznaczonego przez funkcje istotową formy i materii wynikają jedynie możliwości wielorakich ich połączeń. Wyróżniając zatem w istocie te elementy nie przesadzamy w niczym charakteru ich związku i ich wbudowania w ten oto byt, czy też w jakikolwiek byt. Stajemy wobec zespołu różnych możliwości. Część spośród nich wyeliminowana jest przez konieczność zgodności z postrzegającym faktycznym bytem, wobec którego musi stanowić rację tłumaczącą takie jego ustrukturuowanie i działanie. Pozostałe możliwości zostają ograniczone przez konieczne prawa istoty, jak złożenie z aktu i możliwości, kompletność⁶³,

⁶¹ Tomasz wielokrotnie w całym tekście podejmuje dyskusje z argumentacjami innych, niż jego, stanowisk. W tym jego dialogu z tradycją bardzo często odsłaniają się zasady argumentacji i przyjmowane przez Tomasza ostateczne racje prawdziwości twierdzeń, które stanowią m.in.: 1° - prawa istoty z poziomu korelacji formalno-materialnej i prawa z poziomu całości nadrzędnej, na którą się składają; tu najczęściej przywoływane są argumentacje logiczne, 2° - zasada symetryczności i proporcjonalności struktury istotowej, w stosunku do pierwotnego poznania struktury akcydentalnej bytu.

⁶² Wychodzi się tu od zmysłowego poznania bytu.

⁶³ 33, 16-17, ... quod essentia substantie composite non est tantum forma sed complectitur formam et materiam...: 22, 15-17,... set magis est formua que est totum, scilicet formam competectens et materiam...: 43, 21-23, Vinde forma, quamuis in se considerate non habet completam ratonem essentie, tamen est pars essentie complete. Por. także 10, 7-10, 36, 12-14.

jedność⁶⁴, samowystarczalność w tłumaczeniu siebie⁶⁵, konieczność swej struktury⁶⁶, podmiotowość, jako istotność tego, co jest w bycie⁶⁷.

Jakie są racje przyjęcia tego esencjonalnego porządku?

Otóż poznanie rozpatrywane tak, jak dotychczas opierało się przede wszystkim na obiektywnych związkach pojęć i rzeczy. Ale przecież te rzeczy, jako poznane, podlegają z kolei pewnym koniecznościom sensu całości ujętej przez intelekt na podstawie danych zmysłowych. Korespondencja więc istoty poznanej i istoty zrealizowanej w bycie, była korespondencją doskonałej zgodności. Gdyby tej zgodności nie było, to albo nie mielibyśmy poznania istoty lub nawet nie moglibyśmy wnosić o jej istnieniu w bycie (np. gdyby istota była jednostkowa w każdym jednostkowym bycie), albo nie byłaby ona tym, czym jest rzeczywiście w bycie, a o czym wiemy na podstawie bezpośredniej oczywistości poznania zdrowo-rozrządkowego, to jest pierwotnego poznania zmysłowego i przypuszczenia istnienia racji tego, co doświadczamy, a także na podstawie rozpoznania podobieństw bytów, o których orzeka się jedno pojęcie gatunkowe (np. gdyby każdy człowiek miał inną istotę, nie byłoby racji dla wyodrębnienia gatunku ludzi). Lecz do istoty jako istoty ujmowanej w jej sensie absolutnym⁶⁸, do pojęcia istoty⁶⁹ nie należy pasywna własność bycia poznawanym⁷⁰. W tym znaczeniu nie zależy ona od naszego poznania, że twierdzenia, które możemy o niej wypowiedzieć, formułowane są na podstawie samych koniecznych praw istotowych, a te są powszechnie ważne, podobne w swym metafizycznym formalizmie do powszechnych praw matematyki⁷¹, ważnych i obowiązujących nasz świat i nasze poznanie bez względu na to, czy są, czy też nie są rozpoznawane przez człowieka. Pełnej, bogatej rzeczywistości bytu partykularnego, uszczegółowionego i

⁶⁴ 43, 19-21, ... et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quedam.

⁶⁵ Rozumie się to w ten sposób, że istota nie może być pojęta bez uwzględnienia jej części.

⁶⁶ Konieczność ta jest dwojakiego rodzaju: 1° - konieczność binarnej relacji między substratami istoty; 2° - konieczność subsystemalnej struktury całości istotowej, która zapewnia sobie wewnętrzną homeostaticzność i trwałość. Są trzy konieczne struktury istotowe: w substancjach złożonych, w istotach inteligencji oraz w subsystemalnej istocie bytu pierwszego.

⁶⁷ Istota musi stanowić substytutującą całość substancjalną, aby podmiotować realny akt „esse” oraz przypadłości.

⁶⁸ 24, 1-5, Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius, et hoc modo nihil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi, rade quicquid aliorum attribuitur sibi falsa est attributio.

⁶⁹ Tomasz używa czasami zamiennie terminów „istota jako istota” i „pojęcie istoty”. Por. 34, 7-9, Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quiditatis hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia...

⁷⁰ 26, 6-8, Set uerum est dicere quod homo in quantum est homo non habet quod sit in hoc singulari uel in illo uel in anima.

⁷¹ Sam Tomasz stwierdza, że poza binaryzmem metafizycznych ujęć, nic innego nie różni je od matematyki, która dociera do swych przedmiotów sięgając po nie tylko jednym ze składników złożenia; 7,9-11, Diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam contineat set etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non different. Porównanie esencjologii do matematyki, dopiero po jego sformułowaniu, doprowadziło mnie na takie rozumienie tego fragmentu, co - jak teraz sądzę - jest zaiste czymś o mocy potwierdzającej trafność tego porównania.

zapełnionego przez przypadłości, pełni realnego bytu przeciwstawia się oczywistość, prostota, konieczność i bezwarunkowo wymagany dla posiadania tych cech, pewien formalizm⁷² i abstrakcjonizm praw istotowych. Prawa istoty dla swej prawdziwości nie domagają się poznawczego ujęcia. Stanowią one raczej, o tyle, o ile konstytuują całość, imperatyw względem naszego poznania, stanowią idealne stosunki elementów zrelatywizowanych tylko do siebie, tak ze sobą skorelowanych, że stanowią idealną strukturę wewnętrznie koherentną, model istoty. Aby coś mogło być poznane jako istniejący byt, musi stanowić właściwą sobie substancję⁷³, to jest taką istotę formalno-materialną, w której forma aktualizując materię domyka jednocześnie w ten sposób istotę, czyni ją kompletną, czymś, co - jak mówi św. Tomasz - może subsystować⁷⁴. Dopiero w substancji, podległej strukturalnym warunkom swej subsystencjalności, przez akt istnienia otrzymany od Boga⁷⁵ realizują się przypadłości, zespoły uszczegółowień i oznaczoność materii; słowem, jednostkowość odrębnego bytu⁷⁶.

Lecz nigdy byt realny nie realizuje w pełni praw istoty ujętych w porządku esencjologicznym. Zbliża się do nich swym podobieństwem, jest taki sam, lecz nigdy ten sam. Podobnie i nasze poznanie tego bytu nie zawsze potrafi dotrzeć do idealnego modelu struktury bytowej, tj. nie zawsze potrafi rozpoznać w nim naturę jako odpowiadającą w pełni istocie realnego bytu, zgodnie z jego istotową koniecznością definicyjnie wyznaczonej „quidditas”.

⁷² Termin ten został użyty bez związku z formą jako substratem istoty, lecz w znaczeniu uniezależnienia od bogactwa treści realnego bytu.

⁷³ Św. Tomasz używa terminu „substantia” w dwóch porządkach; 1° - w porządku entologicznym dla oznaczenia realnych bytów istniejących, które dzielą się na dwie klasy:

- a. substancji występujących w związku z materią („non separata”),
- b. substancji występujących bez związku z materią („separata”), która dzieli się na dwie podklasy;
 - inteligencji-bytów,
 - jednoelementową podklasę, do której należy byt pierwszy (por. 5, 5-8, 6,1),

2° - w porządku esencjologicznym na oznaczenie nie realnych bytów, lecz takich subsystujących istot, które mają zdolność, - jako kompletna całość, - podmiotowania (por. 42, 1,27, 43,30, 44,1).]

o obecności tych dwóch znaczeń terminu „substantia” u św. Tomasza pisze P. Duhem (*Le système du monde*, t.V, s. 476-477); *Socrate car exemple, voila une substance première; l'homme en general, voila une substance seconde*. Zdaniem Duhema, naukę Arystotelesa o substancji pierwszej i substancji drugiej przejął Tomasz poprzez Boecjusza, który dał jej wyraz w swoim komentarzu do Arystotelesa. Odróżnienie przez Tomasza istoty ogólnej oraz istoty zrealizowanej w konkretnym bycie P. Duhem wiąże z dyskusją o uniwersaliach (por. P. Duhem, dz. cyt., s. 477-480) tak pisząc na ten temat: *A cette question, Thomas d'Aquin donne une reponse qui est la formule la plus claire et la plus precise du Conceptualisme*. (s.480). Interpretacja Duhema wydaje się podważać wyraźne odróżnienie trzech porządków metafizycznych, które uznaje Tomasz. Ustawienie tych trzech porządków istoty na płaszczyźnie problemu uniwersaliów z konieczności prowadzi do utożsamienia porządku esencjologicznego z właściwą mu istotą ogólną („generale”) i porządku gnozeologicznego. Konceptualizm Tomasza - ściśle biorąc - zawiera się jedynie w uznaniu porządku gnozeologicznego, gdzie ogólnie poznanym naturom przysługuje właściwe im „esse”.

⁷⁴ 43,23-24, *Set illud oui aduenit accidens est ens in se com-pletum subsistens in suo esse*.

⁷⁵ 35,11-14, 18-19, *Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad oasam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum; ...et hec est causa prima que Deus est*.

⁷⁶ Por. 10,15-20, 11,1-3.

Jeżeli zindywidualizowanie i zróżnicowanie każdego jednostkowego bytu, które są mu właściwe mimo konieczności i powszechności⁷⁷ formalnej struktury jego istoty, odniesiemy i do człowieka jako poznającego, to także w jego poznaniu, mimo powszechności formalnej struktury całości jego bytu i duszy, muszą wystąpić pewne indywidualne zróżnicowania (choćby przypadłościowe wynikające z władz zmysłowych). Św. Tomasz nie zgadza się na przyjęcie intelektu powszechnego⁷⁸, jako metafizycznej realności, w którym dokonywałoby się idealne poznanie, musi się więc zgodzić na relatywizm poznawczy, choć przysługujący poznaniu człowieka nie z istoty, a więc nie z konieczności, lecz w wyniku różnic przypadłościowych. Dlatego mówi św. Tomasz, że natura rozpoznana w bycie posiada, jako ujęta intelektualnie, właściwe sobie „esse”⁷⁹. Tak jak w bycie, istota posiada „esse” otrzymane od Boga, tak i w intelekcie każdego człowieka natura ujęta przezeń ma właściwe sobie „esse”. Nie jest to jednak „esse” idealnie poznanej natury, lecz takie, które występuje w tym lub tamtym intelekcie. Chęć przyznania „esse” naturze w konkretnym intelekcie tłumaczy się pragnieniem uniknięcia przez Tomasza Platońskich i Awerroistycznych rozwiązań - uznania „esse” natury, która nie będąc w bycie i nie będąc w konkretnym intelekcie byłaby idealnym istnieniem („esse”) natury w ponadjednostkowym intelekcie. W myśl natomiast rozwiązania św. Tomasza faktyczne jest tylko to, co realne w bycie i posiadające w nim otrzymane („receptum”) „esse”, oraz to, co poznane przez ten oto intelekt i posiadające w nim właściwe mu konkretne „esse”.

Powtórzmy, że gdyby w umyśle natura nie była związana z „esse” byłaby czymś idealnym i nie musiałaby być w ogóle w umyśle, albo też będąc w umyśle, a nie posiadając „esse”, byłaby naturą poznaną idealnie przez intelekt powszechny. Każdy zaś człowiek poznaje na miarę swych władz i może się mylić, jeżeli zaś poznaje prawdziwie byt realny, według esencjologicznych konieczności istotowych, ujmuje w nim jego istotę, która jako poznana jest naturą, a będąc pełnym i adekwatnym wynikiem poznania uzyskuje „esse” jako to, co kompletne i zamknięte przez swe komponenty. Dlatego też mówi św. Tomasz, że pojęcia gatunku, rodzaju i różnicy, tworzone przez nas, odpowiadają naturze ujętej jedynie stosownie i zależnie od „esse”, które

⁷⁷ Św. Tomasz stanowczo odmawia istocie esencjologicznego porządku powszechności (por. 26,11-13), lecz chodzi mu zawsze o nieistnienie realne powszechnej istoty. Stosowany w analizie termin „powszechność” pochodny jest względem Tomaszowego „similitudo” i w takim znaczeniu przysługuje istocie esencjologicznego porządku (23,19-25). I choć Tomasz odmawia powszechności i tak pojętej istocie, to jednak chodzi mu już o konkretyzację, nie o istotę jako istotę, lecz o człowieka jako człowieka, a poza tym także tutaj idzie w konsekwencji o odrzucenie poglądu, jakoby powszechna istota człowieka jako człowieka występowała realnie w jednostkowym bycie, ponieważ „quicquid in eo est est indiuiduum” (27,2-6). Terminy „powszechność” i „jedność”, którymi się posłużono w niniejszej analizie, są terminami opisującymi z zewnątrz istotę, nie zaś czymś mieszczącym się w tej istocie, co należy do jej pojęcia, czemu Tomasz się przeciwstawia.

⁷⁸ 28,15-18, Et ideo patet defectus Commentatoris in tercio „De anima” qui uoluit ex uniuersalitate forme intellectu unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere.

⁷⁹ 8,11-15, Vnde quamuis hec natura intellecta habeat rationem uniuersalis secundum quod comparatur ad res que sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu uel in illo est quedam species intellecta particularis.

posiada ta natura w intelekcie⁸⁰. Te abstrakcyjne i ogólne pojęcia, jak np. pojęcie gatunku, tworzymy nie bezpośrednio na podstawie bytu istniejącego na zewnątrz naszego intelektu, lecz na podstawie poznania natury tego bytu. A pojęcie gatunku jest właściwie orzekane o jakimś bycie o tyle tylko, o ile ujmuje jednocześnie oba czynniki jego istoty formę i materię.

Abstrakcyjne pojęcie gatunku, czy też podobnie - rodzaju i różnicy, które zostały ufundowane na podstawie tylko jednego z czynników istoty bytu, np. „rozumność” na podstawie samej formy istoty człowieka - nie stosują się do bytu. Mówi św. Tomasz, że pojęcia te tylko o tyle przysługują naturze i mogą być prawdziwie orzekane o bytach, o ile natura jest właściwie ujęta, tzn. zgodnie z esencjologicznym prawem hylemorficznej całości binarnej („ut totum”)⁸¹ któremu odpowiada „compositum” realnego bytu.

Odstępując od analizy trzech różnych porządków; gnozeologicznego, esencjologicznego i entologicznego, weszliśmy na teren szczegółowych rozważań na temat realistycznego poznania człowieka. Ale i tu także ujawniły się ogólne zależności trzech metafizycznych porządków.

Choćby już na podstawie tego, co powiedzieliśmy, można wnosić, że żaden z tych porządków nie byłby możliwy bez pozostałych. Aby można było poznać adekwatnie i prawdziwie byt w jego metafizycznej strukturze (porządek gnozeologiczny), musimy wyjść od istnienia realnego bytu (porządek entologiczny), bez niego bowiem nie ma w ogóle poznania czegokolwiek, a następnie odkryć konieczne prawa, według których zbudowana jest jego istota (porządek esencjologiczny), bez nich bowiem nie moglibyśmy niczego z pewnością twierdzić o istocie realnego bytu, ponieważ istota ta jest dla naszego poznania niedostępna; stanowi ona wewnętrzną, ukrytą strukturę tłumaczącą byt.

Podobnie też, porządek esencjologiczny nie byłby możliwy bez pozostałych. Jest on zasugerowany przez poznanie realnego bytu, a z drugiej strony nie istnieje realnie poza tym właśnie bytem, chociaż konieczności istoty jako istoty nie są zależne od poznania ich przez kogoś lub od występowania w tym lub tamtym bycie, ponieważ do istoty, jako istoty nie należy, aby istniała ona w tym lub tamtym bycie⁸². Warto tu podkreślić jednak, że pierwotne określenie elementów istotowych jak i istoty dokonuje się przez ujęcie w poznaniu zmysłowym działań bytu, a dopiero wtórnie określamy ją przyjmując, gwoli wyjaśnienia tych działań, strukturę istotową, w stosunku do której jej części i całość są wyznaczone funkcjonalnie.

⁸⁰ 27,10, 28,1-2, Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu.

⁸¹ 16,1-5, Sic ergo genus significat indeterminate totum id quod est in specie; non enim significat tantum materiam. Similiter etiam differentia significat totum; set non significat tantum formam. Et etiam diffinitio significat totum, et etiam species.

18,6-10, Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam et formam et oompositum in natura, quamuis non sint idem quam illa; quia neque genus est materia, set a materia sumptum ut significans totum.

⁸² św. Tomasz wyraża to stwierdzeniem, że - natura secundum primam considerationem suam, scilicet absolutam, 'nullum istorum esse debetur. (25,13, 26,1).

Również porządek entologiczny nie mógłby być poznany, jako porządek bytu i istoty. Dla poznania bytu będącego czymś więcej, niż zmysłowym ujęciem postrzegalnych przypadłości, musimy przyjąć wnioski wynikające z obu porządków. A ponadto, w innym sensie, byt zależny jest od porządku esencjologicznego i takie ustrukturuwanie istoty, jakie wynika z praw tego porządku, jest warunkiem koniecznym istnienia bytu, choć nie jest warunkiem wystarczającym jego istnienia.

2.3. Istota, natura, quidditas

Przyjrzyjmy się teraz bliżej szczegółowym rozważaniom św. Tomasza, które w specyficzny sposób, chociaż nie „explicite”, respektują odrębność, relatywną ze względu na konkretnie istniejący byt, wyróżnionych tutaj porządków metafizycznych.

Na początku I Rozdziału „De ente et essentia”, rozpatruje św. Tomasz różne terminy używane dla oznaczenia istoty bytu; mówi o naturze, istocie, „quidditas”, formie i substancji. Nie wszystkie te terminy wynikają z potrzeb metafizyki św. Tomasza. Stał on wobec nich jako zastanych w tradycji filozoficznej i zasymilował je do myśli własnej. Zresztą, nie są to wszystkie terminy, którymi tradycja posługiwała się dla oznaczenia istoty bytu. Te zaś, które św. Tomasz przyjmuje, wszystkie uzyskują w jego myśli swoją odrębną funkcję znaczeniową. Rozważając je wyjdziemy nieco poza „explicite” podane przez św. Tomasza ich określenia, dopowiadając to, co ujawnione zostało we wszystkich kontekstach rozprawy. Sądzę, że byłoby rzeczą zbyt rozwlekłą stopniowo kompletować ich znaczenie. Zamiast tego podam znaczenia ustalone weryfikując je w trakcie dalszych rozważań.

Termin „natura” oznacza istotę rzeczy jako ujętą przez intelekt⁸³. Intelpekt ujmuje ją przez przyporządkowanie natury do właściwego działania, jakie wykazuje istota w bycie. Relatywizując ten termin do naszej terminologii dostrzegamy, że jest on właściwy gnozeologicznemu porządkowi.

Termin „quidditas” oznacza istotę rzeczy, o ile jest ona wynikiem koniecznych esencjologicznych praw binarnego złożenia, takiego, które w rezultacie dawałoby pełną treściową i konstytutywną jednocześnie charakterystykę rzeczy jakiegokolwiek. Ustalamy „quidditas” rzeczy - w pewnym wyróżnionym wyżej sensie niezależnie od samej rzeczy - przez

⁸³ 3,14-16, „oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur...”; 4,6-9, natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest; non enim est res intelligibilis nisi per definitionem et essentiam suam.

Odmienność akcentu w określeniu „natury” kładzie Arystoteles łącząc jej pojęcie z pojęciem substancji - Et sic etiam Philosophus dicit in quarto „Metaphysice” quod omnis substantia est natura. Tamen nature nomen hoc modo sumpte usidetur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei... (4,9-13).

podanie jej definicji⁸⁴, ujmującej całość istoty, o ile zawiera oba istotowe składniki; formę i materię. Złożenie hylemorficzne właściwe jest tylko substancjom materialnym, które Tomasz nazywa „non separata”. Inna jest struktura istotowa substancji niematerialnych („separata”). Wyjaśnię to w dalszym ciągu rozważań. „Quidditas” właśnie wskazuje, czym jest rzecz. Arystoteles nazywa „quidditas” tym, przez co rzecz posiada „esse” jakiejś formy⁸⁵. To forma domyka materię tak, że obie one stają się samowystarczającą jednostką istotową; mówimy zaś tutaj przede wszystkim o formie, ponieważ ona jest tym konstytuującym składnikiem istoty jako istoty. Pojęcie materii jest nieokreślone, zyskuje swoje znaczenie istotowe dopiero w definicji, w przyporządkowaniu do formy, która określa ją jako składnik istoty jakiejś rzeczy. Dla istoty jako istoty, dla „quidditas” pierwszorzędne znaczenie ma forma. Sam termin „quidditas” jest właściwy dla esencjologicznego porządku, w którym abstrahujemy od istnienia bytu, ale jest przez św. Tomasza niekiedy używany zamiennie z terminem „istota”, a niekiedy zamiennie z terminem „natura”.

Termin „istota” („essentia”) jakkolwiek pierwszorzędnie używany jest dla oznaczenia istoty bytu, służy w „De ente et essentia” również dla oznaczenia „quidditas” i „natury”⁸⁶.

Także w porządku esencjologicznym używany jest termin „forma” w znaczeniu istoty⁸⁷. Scharakteryzowany jest przez funkcję kompletowania pojęcia materii i zamykania tym samym sensu pojęcia „quidditas”, które obejmując całość istoty jest czymś jednym, odrębnym, wyartykułowanym⁸⁸, jest mianowicie wynikiem - w logicznym znaczeniu - praw binaryzmu, całości, kompletności, złożenia aktu i możliwości oraz prawa szczegółowego - złożenia hylemorficznego.

Jak wspomniałem, przeprowadzając porównanie esencjologicznego złożenia istoty do operacji matematycznych, w obu przypadkach abstrahuje się od istnienia istoty w bycie. Jak

⁸⁴ 4,13-15 ...quiditatis uero nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat.

⁸⁵ 3,20-22, „nomen essentie a philosophis in nomen quiditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid.

Przez termin ten rozumiem, zgodnie z wyjaśnieniem M.D. Roland- Gosselina (Le „De ente et essentia”..., s. 3, przyp. 3) - Dans la langue d'Aristote, cette derniere expression est reservee a la forme (λόγος, ἔσδος) et elle n'est entierelement synonyme ni σιδιανι de τóτιδτιν- formę.

⁸⁶ Należy podkreślić, że terminy „natura”, „quidditas”, „istota” niekiedy używane są w tekście zamiennie. Uporządkowanie, które tu zostało przyjęte wynikało z dwóch powodów. Po pierwsze, takie ich znaczenie podaje Tomasz w pierwszym Rozdziale „De ente et essentia”, po drugie, w najbardziej istotnych dla koncepcji Tomaszowej twierdzeniach konsekwentnie, zgodnie z pierwotnym znaczeniem są przez niego używane. Jakkolwiek więc wyraźnie widzimy w tekście trzy odmienne od siebie metafizyczne porządki, to niestety, nie zawsze są one przestrzegane przez leksykę tekstu. Mamy tu do czynienia z dwoma sytuacjami: 1° - gdy Tomasz używa tych terminów zgodnie z ich pierwotnie ustalonym znaczeniem; 2° - gdy nie zmienia ich znaczenia, lecz używa ich zamiennie, co zresztą odpowiadało tradycyjnemu stosowaniu tych terminów - wszystkie one wskazywały na istotę. Ten brak konsekwencji, z jednej strony, świadczy o ówczesnych metodach pracy, z drugiej, o stopniu trudności wypowiedzenia oryginalnych koncepcji w tradycyjnym języku. Dla tych badań, których celem jest ustalenie koncepcji istnienia, i, co za tym idzie, ustalenie koncepcji metafizyki, te anomalie usytuowane na poziomie leksyki nie mają rozstrzygającego znaczenia.

⁸⁷ Por. 4,1-3.

⁸⁸ Tylko w porządku praw esencjologicznych.

matematycy i logicy rozpoczynając rozważania na rzeczach, później porzucają je dla czysto abstrakcyjnych przekształceń, według z góry określonych praw, tak i tu, inspiracje badań w porządku esencjologicznym biorąc z faktu istnienia realnego bytu i jego poznania zmysłowego, porzuca się je dla czysto abstrakcyjnych przekształceń, takich, które nie zaprzeczając podstawowym aksjomatom - prawom tego porządku - prowadzić będą do ukonstytuowania istoty, która mogłaby zaistnieć. Znakiem tej dokonanej konstytucji jest przypisanie jej „esse”. Tak rozumiane „esse” nie ma nic wspólnego z aktem „esse” otrzymanym przez byt od Boga, który warunkuje realne istnienie tego bytu.

„Esse” esencjologicznego porządku jest znakiem, że istota jest rzeczą, że zachodzi równość definicyjna zgodnie z prawami tego porządku. W tym też znaczeniu „zachodzenia” przysługuje „esse” również formie i materii⁸⁹, ponieważ tak są określone, że mogą razem składać się na całość - istotę, lub, jak w przypadku formy całość tę mogą same tworzyć⁹⁰. Dlatego też św. Tomasz powołuje się na Arystotelesa, który mówi, że „quidditas” jest tym, przez co rzecz posiada „esse” formy⁹¹.

Także terminu „substancja” używa św. Tomasz dla oznaczenia istoty esencjologicznie scharakteryzowanej, z tą różnicą, że w jego znaczeniu mocniej akcentuje podmiotującą⁹² funkcję istoty. Jednym z praw porządku esencjologicznego jest bowiem stanowić podmiot przez ukonstytuowaną formalnie pierwszorzędnie i materialnie wtórnie istotę. Istota taka, jakkolwiek kompletna i zamknięta, w swoim porządku domaga się pewnych uzupełnień i uszczegółowień, bo chociaż będąc w swym określeniu niezależna od realnego bytu, to jednak mając być koniecznym i uniwersalnym odczytaniem struktury tego bytu, stanowić musi podmiot uszczegółowień przypadłościowych, właściwych tylko entologicznemu porządkowi. Konieczność bycia podmiotem przez istotową całość znajduje swój terminologiczny wyraz w „substancji”.

Istoty mogą być substancjami złożonymi, bądź prostymi. W każdej z nich zachodzą w odmienny sposób uniwersalne prawa istoty. Złożenie materii i formy właściwe jest tylko substancjom złożonym.

Oto jak się ono dokonuje⁹³. „Esse” substancji złożonych nie stanowi tylko „esse” formy, ani jedynie „esse” materii, lecz stanowi „esse” samej całości, to bowiem co nazywamy rzeczą nie jest tylko formą, ani tylko materią, lecz jednym i drugim jednocześnie. Badając rzecz w aspekcie

⁸⁹ Por. 3,20-22, 8,7-12, 10,2-7, 33,2-7, 37,2-5, 43,4-6.

⁹⁰ 44,17, 45,1-2, Forma autem inuenitur aliqua cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectia; materia uero non habet esse nisi per formam.

⁹¹ Por. 3, 21-22.

⁹² Por. *passim*, zwłaszcza Rozdział VI i początek Rozdziału I Tomaszowego tekstu.

⁹³ Por. 10,2-14, ...quia esse substantie composite non est tantum esse formę nec tantum esse materie sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Vnde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma nec tantum materia sed utrumque, quamuis huius esse suo modo forma sit causa. (10,2-7).

jej przyczyn możemy być przekonani, że całość istotowa stanowi o tym, i jest podstawą naszego stwierdzenia, że rzecz jest; dzięki niej także jako zrealizowanej w porządku entologicznym w realnym bycie możemy ten byt rozpoznać jako określoną rzecz. Lecz badając samą istotę w aspekcie jej przyczyn, możemy powiedzieć, że przyczyną jej „esse” jest „esse” formy pierwszorzędnie, bo choć oba składniki w pełni ją konstytuują, to „esse” formy jest konstytutywne dla istoty jako istoty właśnie⁹⁴.

Priorytet „esse” formy w esencjologicznym „równaniu” istotowym wynika też z czego innego. Forma mianowicie czyni materię czymś, materia sama, jako materia pierwsza jest zasadą nieokreśloną. Formy natomiast, w ogólnym ich określeniu, mogą występować w istocie niezależnie od materii. Jest tak dlatego, że do określenia każdej formy wchodzi jej aktywność; jest ona aktem w przeciwieństwie do pasywności materii, która jest możliwością. A więc przede wszystkim od formy uzależnione jest występowanie całości, tj. istoty. Lecz forma nachodząc na materię nie daje jej tego pierwotnego („simpliciter”) „esse”, które przysługuje realnemu bytowi, lecz „esse” wtórne („secundum quid”), właściwe esencjologicznemu porządkowi istoty⁹⁵. Tak więc zachodzenie związku właściwego istocie (jej „esse”) jest uwarunkowane w pewnym sensie przez „esse” samej formy, ponieważ to ona warunkuje zachodzenie drugiego elementu istoty materii.

Problem pierwotności formy czy materii w ramach istoty nie występuje w porządku entologicznym, ani w jego zmysłowym poznaniu. Tu bowiem wszystko jest dane w synchronicznym planie jednoczesności, jako realny fakt bytowy, gdzie współwystępują obok siebie forma i materia, istota i istnienie, substancja i przypadłości. Wszystko to występuje konstytuując byt ten oto, konkretny i jeden, który wyodrębnia się spośród innych bytów, zarówno realna materia, tj. materia oznaczona, jak i realna forma są równoczesne; i w tym porządku nie może być mowy o pierwotności którejkolwiek z nich. Wszystko to, co jawi się nam jako ten oto konkretny byt istniejący, jawi się jako konieczny, co do swej struktury. Musi być jakaś konieczność w jego budowie, skoro jest taki a nie inny, skoro wykazuje podobieństwo do jednych bytów, a jego brak w stosunku do innych, skoro są zespoły bytów podobnych tak przypadłościowo, jak i istotnie, a nie ma przypadkowej, nieskończonej różnorodności bytów. Chociaż więc byt jest czymś przygodnym, czy też skończonym, to jednocześnie jest konieczny w swej strukturze istotowej, która jako zrealizowana w bycie podlega limitacjom porządku esencjologicznego. Pierwotnie więc jest zawsze byt dany naszemu poznaniu, i jest dany jako ustrukturuwany nie dowolnie.

⁹⁴ Por. 33, 2-6.

⁹⁵ Por. 8,7-14, Vnde id quod superaduenit non dat esse actu simpliciter materie, set esse actu tale, sicut etiam accidentia faciunt, ut albedo facit actu album; vnde et quando talis forma acquiritur non dicitur generari simpliciter set secundum quid. (8,8-12).

Trzy są zasadnicze sposoby przejawiania się bytu-faktu, które odróżniają go od istoty abstrakcyjnie pojętej. W bycie realnym występują materia oznaczona, zespół właściwych uszczegółowień zrealizowanego bytu - przypadłości oraz realny akt „esse”, który przejawia się w ten sposób, że to, czemu jest dany, realnie istnieje. W porządku entologicznym wszystko jest jednocześnie i wszystko, co należy do jego istoty, jest w nim konieczne dla jego istnienia jako tego oto⁹⁶. Odminną sytuację mamy w porządku esencjologicznym, dla którego właściwa jest analiza istoty, a w jej wyniku addytywne jej traktowanie. Jest to możliwe, ponieważ esencjologia operuje pojęciami, a nie elementami samego bytu⁹⁷, pojęciami określonymi przez zakres właściwych im funkcji. A ponadto, addytywność jest niezbędna dla tego porządku, który ujmuje istotę w planie diachronicznym, poszukuje bowiem przyczyn - wzajemnie jako przyczyny autonomicznych - istoty jakiejś rzeczy. Tak więc to, co nie jest możliwe w porządku entologicznym - rozkładanie istoty bytu, które groziłoby unicestwieniem samego bytu - jest wymagane i właściwe dla porządku esencjologicznego, który tylko w wyjątkowym przypadku porusza się w planie synchronicznym, wtedy mianowicie, gdy dokonała się już konstytucja istoty. Mówi wówczas św. Tomasz o „esse” istoty uwarunkowanej przez swe komponenty, o istocie subsystującej „in esse absolutum”, lub też o „esse per se”⁹⁸. Przeważająca jednak i właściwa dla esencjologii część analiz dokonuje się w diachronicznym planie czasu. Jest to plan czasu względnego wcześniej-później uporządkowanego ze względu na rozpatrywane elementy istoty i ich działania, stosownie do jej koniecznych i formalnych praw. Traktowane jako przyczyny istoty jej elementy są autonomiczne, traktowane natomiast jako zasady istoty są wzajemnie do siebie zrelatywizowane w stosunku czasowego i istotowego podporządkowania. Pytając się o pierwotność istnienia lub istoty w bycie przesuwamy zagadnienie egzystencjalnej lub esencjalnej koncepcji bytu z entologicznego w porządek esencjologiczny.

Wracając do esencjologicznego określenia substancji złożonych dodam, że forma jako istotowa zasada, chociaż wpływa na ukonstituowanie całości, również sama podlega wymogom konstytucji tej całości - prawom istoty określonym przez funkcje istoty jako istoty. „Quidditas”

⁹⁶Nie można sprowadzić całego zagadnienia koniecznych warunków istnienia bytu do samego aktu „esse” otrzymanego od Boga. Wszystkie istotowe elementy bytu są tu równie konieczne, i, jak pozbawienie bytu jego urealnającego aktu „esse”, tak pozbawienie bytu jego istotowych części prowadzi do niebytu. Sądzić należy, że konieczność egzystencjalna konkretnego bytu, której określenie jest dziełem św. Tomasza, nie przeciwstawia się, lecz współwystępuje z koniecznością esencjalistyczną tego bytu. I nie jest wykluczone, że pod postacią esencjalistycznej konieczności bytu przejawia się konieczność samej φύσις rządzonej przez własne nieuchronne prawa z taką mocą akcentowana i powracająca w koncepcjach starożytnych filozofii. Por. na temat roli starożytnych koncepcji necessarystycznych w filozofii średniowiecznej badania E. Gilsona: E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, Paris 1948, tegoż, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Pybałt, Warszawa 1958, Rozdział III; oraz E. Gilson, *God and Philosophy*, Yale 1941, tegoż *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1961, Rozdział I i passim.

⁹⁷ 10,20, 11,1-2, 11,3-4, ...materia non quolibet modo accepta est indiuiduationis principium, sed solum materia signata. (...). Hec autem materia in diffinitione que est hominis in quantum est homo non ponitur. Por. także, 18,11-14.

⁹⁸ Por. 8,7-14; 10,2-7, 33,2-6, 43,14-30, 44-17, 45,1-2.

substancji złożonych jest sama złożeniem z formy i materii”⁹⁹. Chociaż „quidditas” realnego „compositum” nie jest tym realnym „compositum”¹⁰⁰. Trzeba zawsze przestrzegać warunku, aby „quidditas” była przyjęta w jakiejś materii oznaczonej, ponieważ „quidditas” jako taka nie musi istnieć w konkretnym bycie¹⁰¹.

Przyjrzyjmy się, jak dokonuje się określenie „quidditas” substancji złożonej. Powiedziałem, że porządek rzeczywistości warunkuje porządek poznawczy. Aby można było rzecz rozpatrywać jako byt, trzeba w tej rzeczy rozpoznać istotę, ale nie taką, która jest określona abstrakcyjnie w porządku esencjologicznym przez definicję, lecz taką, jaka występuje w rzeczywistości, związana z materią oznaczoną, realną formą, przypadłościami, istniejąca dzięki otrzymanemu aktowi istnienia. Lecz istota jest zawsze istotą o pewnej charakterystyce, która występując w bycie warunkuje realność i sensowność naszego poznania, która zatem jest podstawą wyabstrahowania z istoty tych uszczegółowień, których pozbawiona, nie byłaby niczym realnym, lecz nie byłaby także nicością, a więc byłaby jednak czymś, co pozwoliłoby sytuować ją w porządkach gatunkowych. Tę stronę realnej istoty różną od materii oznaczonej, warunkuje realna forma bytu. Priorytet formy w porządku entologicznym jest niejako odwzorowaniem relacji porządku esencjologicznego, w którym „esse” istoty jako istoty, a nie partykularnego bytu, jest warunkowane przez „esse” formy.

Tak więc w innym, metaforycznym sensie porządek poznawczy warunkuje porządek rzeczywisty, ponieważ struktura rzeczywistości podlega wymogom ujętych w poznaniu praw porządku esencjologicznego. W jaki odmienny sposób, jeśli nie na podstawie esencjologii, moglibyśmy uniknąć problemu istnienia powszechników lub zagwarantować sensowność i prawomocność pojęć gatunkowych? Jawi się tu zasadnicza opozycja symetryczna, lecz odwrócona, formy, które jest w istocie realnego bytu, danego w planie jednoczesności w poznaniu zmysłowym, i formy wraz z jej „esse”, która jest ujmowana w planie następstwa czasowego w poznaniu intelektualnym, jako przyczyna „esse” istoty¹⁰².

Na marginesie warto zaznaczyć, że akt „esse” realnego bytu umieszcza się czasem w kategorii przypadłości, ponieważ nie należy on do pojęcia istoty jako istoty, ani też nie dodaje się do niej w ten sposób, że wspólnie tworzą realny byt, pomijając nawet to, że do takiej istoty porządku esencjologicznego nie mogłyby być w ogóle dodane przypadłości z zasadniczego po-

⁹⁹ 9,1-2, ...quidditas siibstantiarum compositarum est ipsa compositio forme et materiae.

¹⁰⁰ 21,13, 22,1-2 ... quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas, quamuis ipsa quidditas sit composita.

¹⁰¹ 21,5-8, ...humanitas enim significat id vnde homo est homo. Materia autem designata non est id vnde homo est homo; et ideo nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. 22,3-4, Imo oportet quod sit recepta (scil. quidditas -przyp. BJR) in aliquo quod est materia designata.

¹⁰² 10,5-7, Vnde oportet ut essentia qua res denominatur ens non tantum sit forma nec tantum materia sed utrumque, quamuis huius esse suo modo forma sit causa.

wodu - odmienności ontycznej pozycji przedmiotów należących do trzech różnych porządków metafizycznych.

W „II Rozdziale” swego traktatu mówi św. Tomasz w ten sposób:

„nazwa ciało może oznaczać jakąś rzecz, która posiada tego rodzaju formę, z której wynika możliwość oznaczenia w ciele trzech wymiarów, bez względu na to, jaka byłaby ta forma, czy pozwalałaby oprócz tego na dołączenie innych doskonałości, czy nie”¹⁰³. „Jeżeli przez zwierzę pojmiemy rzecz, jako posiadającą jedynie taką doskonałość, która pozwala na poruszanie się i odczuwanie, wówczas wszystkie inne doskonałości, które zaktualizują się nie będą się mieścić, w pojęciu zwierzęcia”¹⁰⁴.

Wyeksplikujmy sens tego fragmentu w przyjętych tu pojęciach. Wynika z niego, w świetle całości rozważań św. Tomasza, kilka stwierdzeń:

1) prawidłowe sądy metafizyczne muszą się dokonywać w oparciu o takie poznanie-bytu, które respektuje prawa esencjologiczne. Inaczej bowiem, moglibyśmy orzekać o bycie jedną z jego części istotowych - np. człowieczeństwo lub zwierzęcość - a przecież intelektualnie ujętą istotę traktujemy jako formalno-materialne „totum”.

2) to przez poznanie intelektualne porządku esencjologicznego zasugerowane jest dodawanie elementów danej całości.

3) tylko w poznaniu intelektualnym, ze względu na porządek esencjologiczny, może być pomijane precyzyjne, jednoznaczne określenie formy, byt realny natomiast zawiera zawsze jednostkową formę jak i materię w sposób niedyskursywny, i w taki sposób są one dane w poznaniu zmysłowym bytu.

Wynika też z tego fragmentu inny wniosek. Poznanie nasze jest poznaniem właściwym, gdy entologiczną rzeczywistość „compositorum” ujmuje się poprzez esencjologiczne „tota” respektując ich konieczność i nie przesądzając niczego o konkretnym bycie.

Natomiast pojęcia gatunku, rodzaju czy różnicy, które w oparciu o te poznane „tota” - natury konstruujemy, mają w ujętych naturach gwaranta swej prawomocnej, zgodnej ze strukturą bytu orzekalności. Jakkolwiek w rzeczywistości występują jedynie jednostkowe byty, to poznanie nie osiągnie ich zrozumienia, jeśli nie ujmie ich wewnętrznej konieczności. W jaki sposób odkrylibyśmy podobieństwo zwierzęcia i człowieka? Realizm naszego poznania i jego powszechna ważność, spełni się wtedy tylko gdy ujmować będziemy byty w ich esencjologicznej całościowości.

¹⁰³ 13,5-7, Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quamdam que habet talem forma ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum...; 13,14-15, 14-5, Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quamdam que habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possint designari, quocumque sit illa forma, siue ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio siue non.

¹⁰⁴ 14,12-15, 15,1-2, Si enim animal nominaret tantum rem quamdam que habet talem perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens, cum precisione alterius perfectionis, tunc quocumque alia perfectio ulterior superueniret, haberet se ad animal per modum partis et non sicut implicate contempta in ratione animalis... .

Mówi św. Tomasz dalej: „pojęcie zwierzęcia będzie rodzajem, gdy ujmemy rzecz jako posiadającą formę, która pozwala na wyznaczenie w niej czucia i poruszania się, bez względu na to, czy byłaby ta forma duszą zmysłową i umysłową jednocześnie¹⁰⁵. A dalej - streszczając - o ile rodzaj i różnica ujmują tę całość niewyraźnie to definicja lub gatunek ujmują samą istotę rzeczy poznanej określając wyraźnie zawarte w niej pojęcie formy i materii. Wszystkie jednak muszą ujmować istotę jako „totum”, aby mogły być orzekane o rzeczywistości¹⁰⁶. Warto też za św. Tomaszem przypomnieć¹⁰⁷, że chodzi tu o dodawanie nie rzeczy lecz pojęć: a uwzględnienie tego, co zawiera się w pojęciach rodzaju i różnicy jest uwzględnieniem równoznacznym z pojęciem gatunku. W innym miejscu zaznacza też za Awicenną, gwoździ różnicę odmienności ujęć, które nazwaliśmy porządkiem esencjologicznym i gnozeologicznym, że forma nie jest różnicą, lecz zasadą, podstawą różnicy¹⁰⁸.

Pojęcia uformowane w oparciu o pojęcie natury, zgodne z wymogami istoty jako istoty, nie przysługują istocie jako czemuś znajdującemu się na zewnątrz jednostkowych bytów¹⁰⁹. Odrzuca tu św. Tomasz twierdzenia platoników, że rodzajów i gatunków nie orzeka się o jednostkowych bytach. Na podstawie tego rodzaju dociekań św. Tomasz zauważa, że czym innym jest istota rozważana absolutnie, istota jako istota, o której niczego prawdziwie nie można orzekać, jeśli nie należy do tego samego co i ona porządku. Stąd, jeśli cokolwiek innego zostanie jej przypisane, to fałszywie¹¹⁰. Tej istocie esencjologicznego porządku przysługuje to tylko, co zawiera się w jej definicji. Nie możemy się pytać, czy takich istot byłoby wiele, czy też jedna, bowiem obydwie kategorie ilości są, z jednej strony czymś zewnętrznym wobec istoty jako istoty, i z drugiej strony obydwie mogą jej przysługiwać. Pojęcie istoty samo w sobie nie zawiera determinacji ilościowych, właściwych bytowi - bycie jednym, bycie wieloma. Ale w zależności od tego, czy jest, i w miarę, jak jest ujmowana w bycie jednostkowym - jest jedna, a

¹⁰⁵ 15,3-5, 16,1, „...set est genus secundum quod significat quamdam rem ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quecumque sit illa forma, siue sit anima sensibilis tantum siue sit sensibilis et rationalis simul.

¹⁰⁶ 59 10,7-10, Sic enim in allis invenimus que ex pluribus principiis constituuntur, quia res non denominatur ab altero illorum principiorum tantum, set ab eo quod utrumque complectitur.

18,2-5, Sed diffinitio uel species comprehendit utrumque, scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam designat nomen differentie. 23,25-28, Et ideo relinquitur quod ratio generis uel speciei conueniat essentie secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis et animalis. prout implicite et indiscincte continet totum quod in indiuiduo est.

¹⁰⁷ 19,1-9, set si homo ex animali et rationali esse dicatur, non est sicut res tertia ex duabus rebus, set sicut intellectus tertius ex duabus intellectibus. (19,1-4). 19»9-12, Et ideo sicut res constituta ex aliquibus non recipit predicationem illarum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit predicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur.

¹⁰⁸ 23,16-17, „...et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia sed differentie principium. Por. także, 41,1-5.

¹⁰⁹ 23,19-22, Similiter etiam non potest dici quod ratio generis et speciei conueniat essentie secundum quod est res quedam existens extra singularia, ut platonici ponebant, quia sic genus et species non predicarentur de hoc indiuiduo.

¹¹⁰ 24,3-6, „...nihil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi, unde quicquid aliorum attribuitur sibi falsa est attributio.

gdy jest ujmowana w wielu jednostkach -wówczas jest wielością. Pojęcia „jedna”, „wiele” mogą jej aspektowo przysługiwać, ale tylko na mocy związku z rzeczywistością realną, w której oba aspekty znajdują podstawę, św. Tomasz wyraźnie mówi, że gdyby pojęcia te przysługiwały istocie tego porządku, to musiałyby mieć swe konsekwencje w bytach, które albo posiadałyby tę samą istotę, albo istota ta nie mogłaby być niczym jednym w bycie¹¹¹. Istota tak rozumiana nie wymaga dla siebie ani „esse” realnego bytu, ani „esse” natury poznanej¹¹². Wypowiada tutaj św. Tomasz twierdzenie, że istota esencjologicznego porządku „żadnego z tych „esse” nie wymaga”... i zatem „abstrahuje od któregośkolwiek „esse”¹¹³. Stanowi tak pojęta istota coś autonomicznego, a jednocześnie coś pośredniczącego. Nie moglibyśmy bez niej rozpoznać istoty bytu, gdybyśmy nie rozpoznali praw właściwych w jej porządku. Nie miałyby też realny byt realnej istoty, gdyby tych praw nie respektował lub - mocniej mówiąc - nie istniałby realnie jako rzeczywisty fakt.

Równocześnie wyraża św. Tomasz przekonanie, że czym innym jest istota, która ma „esse” w indywiduum, która należy do porządku entologicznego posiadając w nim akt „esse”, będąc więc w jednostkowym realnym bycie. Jako istota jednostkowa jednostkowego bytu jest ona zwielokrotniona stosownie do różnorodności tych bytów, z których każdy posiada odrębny urealnijający akt „esse”.

Różna od obu tych istot jest istota („natura”) ujęta przez konkretny intelekt i w każdym z intelektów posiadająca sobie właściwe „esse”. Ponieważ o tym porządku istoty mówiliśmy już wiele, pokażemy tylko jakie dalsze konsekwencje z tak przyjętej klasyfikacji św. Tomasz wyprowadza.

1) „pojęcie gatunku przysługuje ludzkiej naturze zgodnie z „esse”, które ona posiada w intelekcie”¹¹⁴, „pojęcie gatunku należy do kategorii przypadłości, które stosują się do niej (tzn. natury - BJR), zgodnie z „esse” które ma w intelekcie i takim też sposobem odpowiadają jej pojęcia rodzaju i różnicy”¹¹⁵;

2) drugim wnioskiem św. Tomasza jest odróżnienie orzekalnych intencji gatunku, rodzaju, różnicy od pojęć gatunku rodzaju, różnicy, które uformowane zostały na podstawie natury ujętej intelektualnie.

¹¹¹ 24,13, 25,1-4, Si enim pluralitas esset de intellectu eius nunquam posset esse una cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis et non posset in pluribus plurificari.

¹¹² 25,12-13, 26,1-8, Et tamen ipsi naturę secundum primam considerationem suam, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur. Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum homo, habeat esse in hoc singulari; quia si esse in hoc singulari conueniret homini in quantum est homo, et nunquam esset extra hoc singulare; similiter etiam si conueniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Set uerum est dicere quod homo in quantum est homo non habet quod sit in hoc singulari uel in illo uel in anima.

¹¹³ 26,1, ...nullum istorum esse debetur.

¹¹⁴ Zob. przypis 33.

¹¹⁵ 29,3-6, 29,29-30, ...ratio speciei non conuenit sibi secundum absolutam suam considerationem, set est de accidentibus que consequuntur eam (scil. naturam - przyp. BJR) secundum esse quod habet in intellectu et secundum nunc modum conuenit etiam sibi ratio generis et differentie

Intencje owe odpowiadają i wiążą się ściśle z porządkiem esencjologicznym i właściwą mu istotą („quidditas”): są one skierowane na istotę niezależnie od faktycznego poznania. W pojęciu samych intencji zawiera się możliwość orzekania. Orzekanie poprzez intencję jest właściwie skierowane, a aktualizuje się w miarę operacji intelektualnych i faktycznego poznania. A jednak treści poznane, które wypełniają orzekalność intencji, mogą wypełniać je niewłaściwie, tj. nie tak, aby mogły adekwatnie orzekać o tym na co są skierowane w esencjologicznym porządku. A zatem mogą przypisywać gatunkowi nie to, czym on jest w swej idealnej strukturze, lecz to, za co jest uważany. Intelpekt może błędzić, lecz podstawę ma w poznaniu samego bytu. Intencje nie błędzą, lecz o ile nie są wypełnione poznaniem, nie dotyczą bytu. Podobnie jak prawa logiki i matematyki, nie wypełnione treścią nie mówią prawdziwie o niczym, choć są ze swego „skierowania” zawsze prawdziwe. Tak więc ukonstytuowanej istocie w jej absolutnym esencjologicznym wymiarze i porządku przysługują intencje gatunku, rodzaju i różnicy, które same z siebie na nią są skierowane, nie zaś na faktyczny byt, którego w miarę właściwego poznania mogą dotyczyć¹¹⁶.

Poświęciliśmy dość dużo uwagi samemu esencjologicznemu porządkowi i rozpoznaniu tego porządku przez intelekt ludzki. Mało powiedzieliśmy natomiast na temat problemu istnienia realnego bytu, którego postawienie i rozwiązanie w taki sposób jest osobistym wkładem św. Tomasza do historii badań metafizycznych, a który - jak sądzę - tak jak został potraktowany w „De ente et essentia”, nie różni się zasadniczo od ujęć w późniejszych dziełach Tomasza. Naturalnie zagadnienie to wymaga szerokich analitycznych badań nad tekstami Tomaszowymi dla swego rozstrzygnięcia.

Egzystencjalna problematyka bytu została w znacznym stopniu opracowana w wielu publikacjach, np. przez Etienne Gilsona, a z polskich autorów np. przez Mieczysława A. Krąpca. Nie znaczy to oczywiście, że pominę to właśnie zagadnienie realnego bytu w niniejszej analizie. Jedynie przyjąłem częściowo inną kolejność, od kolejności wykładu doktryny św. Tomasza przyjmowanej na ogół przez historyków i metafizyków. Chcę pokazać za św. Tomaszem istnienie realnego bytu-faktu w entologicznym porządku tym wyraźniej, że wcześniej

wyodrębniły te porządki - esencjologiczny i gnozeologiczny - które w ciągu oryginalnej analizy Tomaszowej niekiedy mieszają się ze sobą zacierając ostrość rysów koncepcji. Kolejność wykładu tu przyjęta częściowo upodobnia się mimo wszystko do wykładu przyjętego w samym tekście, gdzie św. Tomasz entologicznemu porządkowi, jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim,

¹¹⁶ 29,13-22, *Predicatio enim est quiddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividensis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum quorum unum de altero dicitur. Vnde ratio predicabilitatis potest claudi in ratione huiusmodi intentionis que est genus, que similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id cui intellectus intentionem predicationis attribuit, componens illud cum alio, non est ipsa intentio generis, set potius illud cui intellectus intentionem generis attribuit, sicUt quod significatur hoc nomine animal.*

poświęca uwagę w dwu końcowych rozdziałach (IV i V), po rozwiązaniu trudności związanych z zagadnieniem istoty oraz z pojęciami gatunku, rodzaju i różnicy.

Następny rozdział kontynuuje problematykę esencjologiczną i gnozeologiczną, natomiast dalszy ciąg dociekań poświęcony jest analizom porządku entologicznego.

2.4. Zagadnienie subsystemy

Przyjrzyjmy się temu, jak ustosunkowuje się św. Tomasz do zagadnienia wspomnianego jedynie, a mianowicie zagadnienie kompletności istoty, jako jednego z warunków jej subsystemalności.

Otóż istoty muszą być ukonstytuowane według praw binarnego złożenia z aktu i możliwości, a w wypadku substancji złożonych - z formy i materii, i to w taki sposób, aby tworzyły zamknięte, nie wymagające dla siebie w tym esencjologicznym porządku niczego ponadto - „totum”. Prześledźmy w jaki sposób dokonuje się to złożenie. Podstawą są tu funkcjonalnie, tzn. ze względu na właściwe działanie, zdefiniowane elementy. Zakres funkcji każdego z esencjologicznych substratów wyznacza jednocześnie granice możliwych stosunków pomiędzy nimi. Wyklucza jedne spośród nich, dopuszcza pozostałe. Lecz ukonstytuowanie się istoty wymaga więcej, nie poprzestaje na takim określeniu - jest ona bowiem strukturą koniecznościową a nie możliwościową.

Przypuśćmy, że byłaby możliwościową strukturą. Wówczas naszemu rozpoznaniu podobieństw między bytami nie odpowiadałaby żadna nieodzowna racja tego, i w konsekwencji, nie znając dróg przejścia od bytów do ich rzeczywistej wewnętrznej struktury metafizycznej, nie moglibyśmy obowiązuco i odpowiedzialnie mówić o poznawalności istoty bytów realnych i samych bytów. Byłyby one niepoznawalne. Istota taka, jaka jest w realnym bycie, jest przez swą faktyczność dla tego konkretnego bytu konieczna. Będąc zaś konieczna w istnieniu bytu, a możliwa w swej strukturze, byłaby niepoznawalna. Jak bowiem i ze względu na co mogłoby się to poznanie dokonać. Czy tłumaczyłoby ono metafizycznie rzeczywistość bytów konkretnie istniejących? Ustrukturuwanie to nie jest możliwością istoty, lecz istotą ujętą w jej absolutnym wymiarze.

Jeżeli jednak pozostaniemy na poziomie określeń poprzez elementy istotowe, to będziemy mieć do czynienia z możliwościami ich układów. Dlatego, jak sądzę, pozostałe wymagane determinacje wynikają z funkcji istoty jako całości. Jak części, tak i całość wpływają na swą konstytucję. Funkcjonalnie określona istota-”totum” jest kolejnym limitem dla swych relacji wewnętrznych. Ma ona być całością zupełną, konieczną, samowystarczającą, a jednocześnie taką, która - jeśli Bóg stworzy akt „esse” realnego bytu - mogłaby zaistnieć jako fakt w tym bycie, tzn. która spełniałaby konieczne warunki swego zaistnienia. Taką strukturę

istotową, która spełnia te wymogi nazywa św. Tomasz substancją posiadającą „per se esse” absolutne, „esse” substancjalne, lub istotą subsystującą¹¹⁷. Każda istota esencjologicznego porządku, której przysługuje „esse” w wyniku złożenia formy z materią, jest substancją, tzn. zdolna jest zaistnieć, dlatego, że stanowi ona subsystencję - kompletnie scharakteryzowaną istotę zamykającą w sobie całość swych istotowych funkcji, która może stanowić podmiot innego rodzaju rzeczy¹¹⁸ - przypadłości.

Warto od razu zaznaczyć, że przypadłości są tu rozumiane nie jako realności faktyczne, lecz jako wynik odróżnienia istoty substancjalnej od danej w poznaniu, a z nią się nie utożsamiającej istoty bytu związanego z przypadłościami. W innym sensie przypadłości są też wymogiem istoty jako takiej, która, jeśli ma realizować się w bycie, musi samemu temu bytowi odpowiadać. Jeżeli więc przypadłości nie mieszczą się w ukonstytuowanej esencjologicznie istocie, to nie mając zdolności samodzielnego subsystowania, jako coś spoza istoty, muszą być związane z nią¹¹⁹.

Przypadłości są tu czymś wymaganym przez istotę jako taką tłumaczącą rzeczywistość faktyczną, i wraz z nią mieszczą się w tym co i ona porządku - esencjologicznym. Nie mając innego terminu na oznaczenie przypadłości, jako zewnętrznych znaków bytu, posługujemy się za Tomaszem tym samym terminem na oznaczenie obydwu - związanych z bytem i wymaganych przez porządek esencjologiczny.

Tak jak z formy i materii konstryuuje się „esse” substancjalne, tak z przypadłości, a z drugiej strony z formy i materii, tj. podmiotującej istoty, konstryuuje się „esse” przypadłościowe¹²⁰. Porównanie to jest dostatecznie jasne abyśmy mogli być pewni, że nie

¹¹⁷10,2-4, ...quia esse substantie composite non est tantum esse formę, nec tantum materie sed ipsius compositi.

¹¹⁸ 33,9-11» Vnde ille forme que sunt propinquissime primo principio sunt forme per se sine materia subsistentes. 4-3,4-5, ...ex forma et materia relinquitur esse substantiale... 43,27, ...illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se...

46,10-12, Ouia enim in substantiis forma substantialis et materia effiatur per se unum...

św. Tomasz używa też takich sformułowań: per se esse absolutum (43,16), esse in quo res per se subsistit (4-3,18), unum per se (43,19,), esse per se absolutum a subiecto (43,4), określenia te przysługują: complete essentie (44,41.), completi rationi essentie (43,22.), substantie que est primum in genere entis, uerissime et maxime essentiam habens (44,11-12,). Por. także Rozdział IV, VI i passim.

Tomasz tak jak substancję nazywa bytem, tak i przypadłości, którym ten termin przysługuje wtórnie (5,1-3; 44,12-14). Sądzić jednak należy, że zarówno substancja, określona we Wstępie i na początku I Rozdziału kategorialnie, nie może istnieć realnie bez przypadłości, tak i przypadłości bez substancji. Wbrew temu niekonsekwentnemu użyciu terminu „byt” przez Tomasza, zarezerwowano go w całości niniejszych rozważań dla oznaczenia czegoś realnie istniejącego, a więc wyłącznie dla porządku entologicznego.

¹¹⁹ 46,18-21, Set ex accidente et subiecto non fit unum per se Vnde non resultat ex eorum coniunctione aliqua natura cui intentio generis uel speciei possit attribui. 46,25-26, .. accidentia non componuntur ex materia et forma. ...

7,14-15, 8,1-2, ...hic modus diffinitionum proprius est accidentibus que perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum.

¹²⁰ 43,3-7» ...et hoc ideo est quia non habent esse per se absolutum a subiecto, set sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componuntur, ita ex accidente et subiecto relinquitur esse accidentale quando acci dens subiecto aduenit.

43,30, 44,1, Vnde ex accidente et subiecto non efficitur unum per se set unum per accidens.

chodzi tu o zachodzenie identycznych związków, lecz analogicznych, traktowanych z właściwą esencjo logii addytywnością.

Jaka jest różnica między obu całościami - istotową i substancjalno-przypadłościową? Obie całości spełniają prawo złożenia hylemorficznego, ponieważ przypadłości mają funkcję formy, analogiczną do tej, która konstytuuje materię. Zmienia się korelat tej funkcji, którą w wypadku formy substancjalnej jest materia, zaś w wypadku przypadłościowej - sama substancja. Substancja jako subsystująca, a więc kompletna w swej istotowej strukturze, zapewnia sobie pasywną równowagę i może stać w możliwościowej pozycji materii, na którą wtedy mogą nakładać się akty form przypadłościowych.

Św. Tomasz tu także stosuje pojęcie istoty spełniającej prawo binarnego złożenia hylemorficznego, jako tego, co złożone na sposób formy i materii, przy czym dla ścisłości zawsze należy zaznaczyć rodzaj złożenia uwidoczniiony w definicji. A definicja przypadłości obejmuje w pozycji materii podmiot - subsystujące „quidditas”¹²¹. Stąd także, podobnie jak formy substancjalne nie posiadają „esse per se” absolutnego poza materią, tak materia poza formą, i dlatego tylko w ukonstytuowanej istocie z połączenia ich wynika „esse”, w którym ona subsystuje i jedność tej subsystencji.

I jak formułuje to Tomasz, dlatego z ich połączenia powstaje istota¹²². Również w sposób analogiczny formom przypadłościowym nie może przysługiwać „esse” przypadłościowe poza substancją.

Różnicą zasadniczą między nimi jest to, że forma substancjalna konstytuuje istotę jako coś w sobie kompletnego, subsystującego w swoim „esse”, bo choć sama forma nie może być utożsamiona z istotą, jest częścią kompletnej istoty. Natomiast forma przypadłościowa nie konstytuuje istoty kompletnej, czegoś jednego „per se”. Z tego więc powodu, przypadłość, która jest dodana do kompletnej istoty nie może być przyczyną tego „esse” istoty, w którym ona subsystuje niezależnie od przypadłości. Ponieważ przypadłość jest przyczyną, przy połączeniu z substancją, całości wtórnej, „esse” akcydentalnego, zatem istota kompletna i bez niej może być poznana intelektualnie; możemy rozpoznać, że jest rzeczą subsystującą, że jest w swym ukonstytuowaniu samodzielna¹²³.

¹²¹ 43,1-3, Diffinitionem autem habent incompletam (scil. accidentia - przyp. BJR) quia non possunt diffiniri nisi ponatur subiectum in eorum diffinitione.

¹²² 43,14-21, Set tamen inter formas substantiales et accidentales hoc inter est quia sicut forma substantialis non habent per se esse absolutum sine eo cui aduenit, ita nec illud cui aduenit, scilicet materia; et ideo 'ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quedam.

¹²³ 43,21-30, Vnde forma, quamuis in se considerata non habeat completam rationem essentie, tamen est pars essentie complete. Set illud cui aduenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter precedit accidens quod superuenit. Et ideo accidens superueniens ex coniunctione sui cum eo cui aduenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, set causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens in-telligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine secundo.

Esencjologiczny warunek subsystemalności, który nałożony jest na istotę przez jej funkcje jako całości, najwyraźniej rysuje się w Tomaszowej analizie istot oddzielonych od materii, którym w rzeczywistości realnej, w bycie odpowiadają dusze, inteligencje i byt pierwszy.

Problem struktury substancji oddzielonych jest jednym z najbardziej dyskutowanych problemów w arystotelesowskiej i tomistycznej tradycji filozoficznej. Wydaje się bowiem, na pierwszy rzut oka, sprzeniewierzać podstawowym prawom metafizycznego porządku esencjologicznego - prawom binarnego złożenia i hylemorfizmu. W ujęciu Tomaszowym trudność ta zostaje przezwyciężona w ramach tych narzędzi metafizycznych, które stosowane są także do analizy istot złożonych, nie oddzielonych od materii. Jest to oryginalnym rozwiązaniem naszego filozofa, który nie przywołuje w tym miejscu żadnych specjalnych narzędzi badawczych i nie tworzy pojęć „sine necessitate”.

Jak możliwa jest istota bytów, które nie realizują się w związku z materią oznaczoną? Istota ta musi być ukonstytuowana przez samą formę, a jakkolwiek nie podlega szczegółowemu prawu hylemorfizmu, które dotyczy substancji złożonych, to musi spełniać prawa pozostałe, wspólne dla wszystkich istot w porządku esencjologicznym: prawa binarnego złożenia z aktu i możliwości, samowystarczalności w tłumaczeniu siebie, podmiotowości, subsystemalności itp.

Jest tym bardziej utrudnione określenie struktury tej istoty, że nie mamy nawet poznania strony przypadłościowej tych bytów: inteligencji i Boga. Pośrednio tylko, postrzegając w niektórych bytach zdolność inteligibilacji, tzn. poznania intelektualnego, przypisujemy im taką strukturę istotową, która ten fakt mogłaby tłumaczyć. Otóż formy nie pozostają w akcie inteligibilacji (tzn. poznania intelektualnego) jeśli nie są oddzielone od materii. Warunek ten, aby formy były oddzielone od materii wysuwany jest w dwóch kierunkach. Zarówno te formy, które poznają jak i te, które są poznawane muszą być oddzielone od materii oznaczonej, jej uwarunkowań i uszczegółowień¹²⁴. Inteligencje-byty muszą być zupełnie wolne od materii; ani nie mogą posiadać materii jako swej części, ani same nie mogą być takimi formami, które byłyby czymś odcisniętym w materii. Nie możemy jednak powiedzieć, że ukonstytuowaniu się istot inteligencji, a także operacjom inteligibilacji realnych inteligencji-bytów na przeszkodzie stoi tylko materia oznaczona, ponieważ tak materię esencjologicznego porządku, jak i oznaczoną materię cielesną porządku entologicznego określamy ze względu na jej związek z odpowiednią formą. Gdyby więc forma inteligencji-substancji lub inteligencji-bytów w jakikolwiek sposób była związana z materią, która jest czynnikiem przeszkadzającym inteligibilacji, to tym samym forma jako czynnik aktywny i determinujący byłaby przeszkadzała poznawaniu i byciu poznawanym intelektualnie. A to nie jest możliwe, ponieważ także ta forma, która pozostaje w

¹²⁴ 51,2-6, Uidemus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus eius, nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per uirtutem substantie intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam.

zrealizowanym wraz z materią faktycznym bycie, jest poznawalna intelektualnie odpowiednio do czynności abstrakcji od cielesności bytu¹²⁵. A więc, w istotach- inteligencjach nie może być złożenia z formy i materii; muszą być one ukonstytuowane z samej formy¹²⁶.

Forma, jako część tego, co zgodne z prawami esencjologicznymi i zrealizowane, tj. jako część istoty realnego bytu, jest łącznikiem między bytem i poznaniem, ona gwarantuje prawomocność i realizm poznania natur, jakkolwiek jest ujęta relatywnie, jako proporcjonalna do swej materii i właściwa całości istotowej. Zarówno poznana natura, jak i istota konkretnego bytu ukazane w formalnej charakterystyce nie są określone jako coś przypadkowego, partykularnego oraz szczegółowego i przypadłościowego, lecz jako coś istotnego i konstytutywnego, chociaż w przypadku bytu - konkretnego, co pozwala ją sytuować w porządkach gatunkowych. Tę stronę istot realnych bytów warunkuje forma, która bądź jest nam dana na podstawie spostrzeżenia bytu zawierającego materię oznaczoną, bądź też ujęta intelektualnie w naturze, jako związana z pojęciem materii.

Forma ma więc priorytet: w bycie, ze względu na jego intelektualne poznawanie, w samym tym poznawaniu, ze względu na realny byt i w esencjologicznie ujętej istocie, ze względu na realizację jej esencjologicznej struktury w bycie i możliwość rozpoznania jej przez intelekt. Aby jednak substancja mogła być w akcie poznania intelektualnego, musi być całkowicie wolna od materii¹²⁷. Także w tym esencjologicznym porządku materia byłaby przeszkodą inteligibilacji. Akt inteligibilacji jest aktem relatywnym, aktem poznania czegoś przez kogoś, tj. aktem poznawania pojęć przez duszę. Warunkiem przebiegu aktu jest pozbawienie go materii. Inteligencji-substancji to pozbawienie dotyczy bezpośrednio, w sposób esencjologiczny, bowiem ona sama jest czymś z esencjologicznego porządku, zaś pojęć poznanych dotyczy pośrednio, przez abstrakcję od uszczegółowień realnego bytu. Gdyby materia oznaczona była przyczyną niemożliwości inteligibilacji, to „a fortiori” byłaby przyczyną forma. Ponadto wiemy, że inteligencja-substancja, która realizuje się jako dusza, stanowi formę ciała ludzkiego, a zatem jest zdolna poznawać intelektualnie, bo sama w sobie jest pozbawiona materii.

Bardzo wyraźnie możemy spostrzec, jak Tomaszowa argumentacja przebiega tutaj od rozpoznania koniecznych relacji esencjologicznych do ich implikacji w samym bycie, który musi być taki właśnie, aby jako taki mógł zaistnieć, aby mógł być rozpoznany jako taki - zrozumiany

¹²⁵ 31,16-18, ...quia et ipsa forma etiam corporalis actu intelligibilis est, sicut et alie forme, secundum quod a materia abstrahitur.

¹²⁶ 31,18-19, 32,1-2, Vnde in anima uel intelligentia nullo modo est compositio ex- materia et forma ut hoc modo accipiat essentia in eis sicut in substantiis corporalibus.

¹²⁷ 31,6-16, Vnde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia ita quod neque habeant materiam partem sui neque sit etiam sicut forma impressa in materia jñ est de formis materialibus. Non potest aliquis dicere quod intelligibilitatem non impedit materia quelibet sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materie corporalis tantum, cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub corporali forma, tunc oportet quod hoc haberet materia, scilicet impedire intelligibilitatem, a forma corporali....

niesprzecznie poprzez swe esencjologiczne przyczyny. Dopiero później dodaje się argumentację typu poznania bezpośredniego - na przykład obserwowany przez nas fakt poznania umysłowego właściwego ludziom. Zresztą to bezpośrednie poznanie nie jako argumentacja, lecz jako motyw badań metafizycznych dane i przyjęte jest w ich punkcie wyjścia.

W zdaniu, które stwierdza, że inteligibilacji przeszkadza nie jakakolwiek materia, lecz tylko materia cielesna - czemu Tomasz zaprzecza - sędzę, że nie chodzi o to, że przyjmuje on inne rodzaje materii, jako składnik realnego bytu, niż materia oznaczona, lecz, że odrzuca ewentualne dyskusje z tymi, którzy mogliby tak uważać. Ze swej strony wskazuje jednak na niemożliwość takiej koncepcji inteligencji-substancji w odniesieniu do wszystkich rodzajów materii, na przykładzie jedynie realnej w bycie materii oznaczonej.

We wzajemnej relacji dwóch rzeczy to, czemu przysługuje pojęcie przyczyny czegoś, temu może przysługiwać „esse” tego czegoś, natomiast twierdzenie przeciwne nie jest prawdziwe¹²⁸.

Podstawą tego twierdzenia św. Tomasza nie jest sam byt, ani jego ludzkie poznanie, lecz konieczne prawo związku konstytutywno-konsekwentnego, ogólnie - prawo idealnych relacji wewnątrzistotowych porządku esencjologicznego. W konsekwencji jako powszechne prawo jakiegokolwiek istoty realnej, czy poznanej, umożliwia ono poznanie bytu, jako tego, co musi być istotowo niesprzeczne, a po drugie umożliwia zaistnienie samego bytu ze względu na swe zewnętrzne i wewnętrzne przyczyny. Wzajemna zależność materii i formy jest takiego rodzaju, ponieważ, jak powiedzieliśmy, forma daje „esse” materii określając ją istotowo i z tego powodu nie jest możliwe, aby materia zachodziła w istocie bez jakiegokolwiek formy. Nie jest jednak niemożliwe, aby jakaś forma zachodziła bez materii, forma bowiem ze względu na to, że jest formą nie posiada uzależnień od materii¹²⁹. Aby istota mogła być musi posiadać w tym porządku „esse”, tzn. musi być zamkniętą strukturą subsystującą. Skoro jednak w substancjach subsystujących nie może być materii, to ich istota wraz z „esse” ukonstruowana jest z samej formy, której przysługuje „esse”. Istota subsystująca inteligencji--substancji redukuje się do samej formy.

Zastanówmy się jak to jest możliwe, aby tak ustrukturyzowana istota inteligencji – substancji pozostawała w zgodzie z prawami esencjologicznymi.

O ile w przypadku substancji złożonych tak forma, jak i materia mogą być mylnie brane za całą istotę, o tyle mając do czynienia z substancją prostą, jej istotę musimy traktować zawsze jako całość istotową z racji jej niezłożenia, i pozostaje to w zgodzie z istotową strukturą, jaką ma ona w bycie realnym. Nie ma więc w tych substancjach niczego prócz formy i „niby formę

¹²⁸ 32,7-8, 33,1-2, *Quicumque ita se habent ad inuicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem cause potest habere esse sine altero, set non conuertitur.*

¹²⁹ 33,2-6, *Talis autem inuenitur habitudo materie et forme quia forma dat esse materie, et ideo impossibile est materiam esse sine aliqua forma, tamen non est impossibile aliqua forma esse sine materia, forma enim in eo quod forma non habet dependentiam ad materiam.*

przyjmującego”. Przypomina tu Tomasz słowa Awicenny, że „quidditas prostych substancji sama jest prosta”¹³⁰.

Atoli nie ma w nich wszelkiego rodzaju prostoty istotowej, w tym znaczeniu nie są one czystymi aktami¹³¹. A tego właśnie wymaga istotowe zdwojenie - prawo binaryzmu oraz prawo złożenia z aktu i możliwości - aby istoty te mogły stanowić subsystemy, całości tak zamknięte i kompletne w swej strukturze, że jeśli spełnione są w zrealizowanym bycie, warunkują jego jedność, spójność i trwałość. Wszelka zmiana bowiem prowadząca do niebytu nie wynika z wewnętrznej konstytucji istotowej bytów, lecz następuje w wyniku zewnętrznych wobec niej przyczyn.

Gdyby istota inteligencji stanowiła akt czysty formy, tym samym zaprzeczałaby warunkowi swej istotowej homeostatyczności. Posiada więc i ona istotowe złożenie, choć nie hylemorficzne, co nie jest możliwe ze względu na funkcję „totum” istotowego - inteligibilację. Jest to złożenie z aktu i możliwości¹³².

Istota ta w swym prostym określeniu jest formą i jako forma jest aktem, lecz w swej strukturze jest całością taką, która zawiera coś z możliwości; forma bowiem koresponduje z samą sobą. Takie jej rozumienie wypływa z dwóch przyczyn.

O pierwszej z nich mówiliśmy; musi mianowicie istota prosta stanowić subsystem, która mogłaby podmiotować przypadłości. Druga zaś wynika ze stwierdzenia, że do czynników istoty jako takiej nie zalicza się aktu realnego istnienia („esse”). W pojęciu istoty nie ma niczego, co sprawiałoby jej istnienie. Pomijając fakt, że byłoby to istnienie powszechników, pewnych struktur ogólnych a mimo to realnych, to przecież nie byłoby możliwe, aby element z jednego porządku łączył się z elementem innego porządku; i to jest zasadnicza bariera nieprzekraczalna dla stworzonego przez Boga urealniającego aktu „esse” istoty.

Ale przecież stwierdzamy w naszym zdrowo-rozśadkowym i pierwotnym ujęciu rzeczywistości zdolność niektórych bytów do inteligibilacji, która jak ustaliliśmy, nie wynika z bytów materialnych, nie jest im właściwa, lecz z bytów duchowych, inteligencji, które nie zawierają materii jako części swej istoty. Z jednej strony więc w pojęciu ich istot nie zawiera się konieczność realnego istnienia, a więc akt urealniający „esse” nie stanowi ich istotowego

¹³⁰ 33,23-26, 33.27-29, *Set essentia rei simplicis que est sua forma non pceest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi preter formam quasi formam recipiens.... Vnde Auicenna dicit quod „quidditas simplicis est ipsummet simplex”, quia non est aliquid aliud recipiens ipsam.*

¹³¹ 34-,4-12, *Huiusmodi autem substantie, quamuis sint formę tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nature ut sint actus purus, set habent permixtionem potencie et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quidditatis hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia uel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo.*

¹³² 35,23-28, *Et ita inuenitur potencia et actus in intelligenciis; non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam pati, recipere, subiectum esse, et omnia huiusmodi que uidentur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniant substantiis intellectualibus et corporalibus....*

składnika, dlatego mówimy, że ich istota jest tylko formą, ale z drugiej strony dany nam jest fakt ich istnienia. Aby zatem istoty te w swojej strukturze mogły się realizować w rzeczywistości, wymagają dla siebie czegoś względem nich zewnętrznego - aktu urealnającego „esse”, który tak wyznaczony i wzięty pod uwagę nie jest niczym z porządku entologicznego, lecz tak jak przypadłości (por. wyżej) jest czystym wymogiem koniecznych praw esencjologicznych i mieści się w esencjologicznym porządku¹³³. Jego zaś uwzględnienie w tym porządku wynikało z danych pierwotnego bezpośredniego poznania bytu. Jest więc to akt, poza swoją aktową relacją - jak i przypadłości, które są w swej funkcji formami, a więc aktami - do subsystującej istoty, całkowicie nieokreślony. Nie jest tak pojęty akt urealnającego „esse” takim faktem, jaki jest dany w poznaniu zmysłowym, nie musi też być pojęciem, na co często kładzie się nacisk. Jest on bowiem określony czysto strukturalnie, jako wymóg subsystującej istoty, i podobnie jak i przypadłości ujęte w porządku esencjologicznym, jest wnioskiem końcowym do którego dochodzimy na podstawie analizy koniecznych praw istotowych, nie wynika z nich, lecz jest w kontekście funkcji istotowych brany, nie jest pojęciem, choć wszystko w porządku esencjologicznym stanowi pojęcie funkcjonalnie określone, lecz jest czystą kategorią, która nabiera znaczenia w związku z subsystującą istotą, i która jej się przeciwstawia. W pełni określona istota poprzez tę opozycyjną relację negatywnie wyznacza czystą kategorię, coś, co nie jest istotą. Jeśli zaś przekazuje coś z odwrotności swego znaczenia, to jest to znaczenie wyznaczone jedynie przez negację czystej struktury. Można powiedzieć językiem współczesnej lingwistyki - i oczywiście całkowicie analogicznie - że jest kategorią określoną negatywnie do syntaktyki, a nie semantyki, co, być może, wyjaśni stopień zdeterminowania znaczenia tej kategorii przez istotę w porządku esencjologicznym. Możemy - mówi św. Tomasz - wiedzieć czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy posiada akt urealnający „esse” w naturze rzeczy, w rzeczywistości faktycznej¹³⁴.

Jeżeli więc istota inteligencji ma stanowić podmiot aktów przypadłościowych i aktu stworzonego „esse”, to musi stanowić taką całość subsystującą, kompletną i homeostatyczną, która mogłaby stać w pozycji możności wobec tych aktów¹³⁵. Jest to sytuacja analogiczna do tej, gdy wyżej dokładnie omawiałem stosunek substancji złożonych do przypadłości.

¹³³ Wnioski te w równym stopniu odnoszą się do istot złożonych, jak i prostych. W pojęciu żadnej z tych istot nie zawiera się konieczność istnienia realnego. Odróżniając istoty subsystencjalne porządku esencjologicznego od istot danych w poznaniu bytu, związanych z przypadłościami i istniejących, ze względu na realizm poznawczy przyjmujemy w odniesieniu do tego rodzaju subsystencji zarówno fakt istnienia jak i przypadłości, i to jako wymóg porządku esencjologicznego.

¹³⁴ 34,12-15, possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quiditate.

¹³⁵ 35,21-23, Ergo oportet quod ipsa quiditas uel forma que est intelligencia sit in potencia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus.

Nie ma niczego przyjmującego formę inteligencji-istoty oprócz niej samej, jak mówi św. Tomasz¹³⁶. Ta „quidditas” jest prosta i dlatego właśnie nie jest aktem czystym, że ma z tej racji, iż jest istotą, domieszkę możności. A sama jest prosta („ipsummet simplex”) - jest formą, ponieważ coś przyjmującego ją nie jest czymś innym niż ona sama¹³⁷. Dlatego także można powiedzieć, że inteligencje-byty nie są ponadgatunkową niezróżnicowaną jednością, lecz są jedne w swoim gatunku. Z racji tak zbudowanej istoty, ponieważ forma jest czynnikiem unifikującym istoty w porządku esencjologicznym, i realny byt respektując prawa esencjologii posiada właśnie taką strukturę istotową.

Forma jako czynnik jednoczący utrwała swą jedyność poprzez tę zwrotną relację z sobą samą, a ponieważ nie wiąże się istotowo z materią oznaczoną w bycie, nie jest zwielokrotniona stosownie do uszczegółowienia, spartykularyzowania i podziału bytów z nią związanych. Każda inteligencja-byt jest jedynym desygnatem pojęcia gatunku, uformowanego na gruncie ich rozpoznanej właściwie natury¹³⁸.

Ponieważ w bytach tych zachodzi struktura istoty subsystującej-różna, podobnie jak i w bytach materialnych, od swego urealniającego „esse”, dlatego tak jak i tamte są „ordinabiles in predicamento”¹³⁹, tzn. dające się uporządkować pojęciowo przez orzekanie. I jakkolwiek mają swój rodzaj i swoją różnicę (można powiedzieć - mają swe idealne skierowanie intencji rodzaju i różnicy), to przecież nie są one dla nas poznawalne. Jeżeli bowiem w bytach zmysłowo poznawalnych ich istotne różnice nie są nam dane, a tylko pośrednio wnosimy o nich na podstawie różnic przypadłościowych, to tym bardziej odnosi się to do inteligencji-bytów. Ponieważ różnice przypadłościowe są skutkiem („effectum”) biorącym początek w swej przyczynie („oriuntur sicut causa”) - różnicach istotowych i ponieważ różnice przypadłościowe są poznawalne, możemy wnosić o różnicach istotowych. W przypadku natomiast inteligencji-bytów nawet różnice przypadłościowe nie są nam dane¹⁴⁰. Można jedynie na podstawie samej ich struktury powiedzieć tyle, że różnicują się tylko stopniem zbliżenia do aktu czystego lub oddalenia od możności, czyli stopniem doskonałości, bowiem im bliższe są aktu czystego, czyli pierwszego bytu, tym w sposób doskonalszy i prostszy realizują w sobie istotę¹⁴¹.

¹³⁶ 33,25-26, ...cum nihil sit ibi preter formam quasi formam recipiens... .

¹³⁷ 33,28-29, ...quia non est aliquid aliud recipiens ipsam.

¹³⁸ 33,34, 34,1-3, Et ideo oportet ut non inueniantur in illis substantiis plura indiuidua eiusdem speciei, set quotquot sunt ibi indiuidua tot sunt species, ut Auicenna expresse dicit

¹³⁹ 40,3-6, Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse ideo sunt ordinabiles in predicamento, et propter quod inuenitur in eis genus, species et differentia, quamuis earum differentie proprie nobis occulte sint.

¹⁴⁰ 40,6-15, In rebus enim sensibilibus etiam ipse differe[n]tie esentiales ignote sunt; unde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt, unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt.

¹⁴¹ 41,14-17, Una enim substantia separata conuenit cum aliis in immaterialitate et differunt ab inuicem in gradu perfectionis secundum recessum a potencialitate et accessum ad actum purum.

2.5. Porządek entologiczny

2.5.1. Akt realnego istnienia

Byt pierwszy, jeśli można go w ogóle rozważać esencjologicznie, jest najdoskonalszą i najprostszą istotą, stanowi więc jako istota dla pozostałych bytów przyczynę celową;

Dlatego - jak sądzę - mógł św. Tomasz powiedzieć, że istota realizuje się w substancjach prostych w sposób doskonalszy, ze względu na to, że mają one doskonalsze „esse”, są bowiem przyczyną (celową) substancji złożonych, aż po substancję pierwszą, którą jest Bóg¹⁴².

Tak jak dla perfekcjonistycznego zróżnicowania istot inteligencji-bytów przyczyną celową i wzorcą jest Bóg, tak dla istot bytów złożonych przyczyną celową są istoty inteligencji-bytów, które doskonale i prościej realizują istotę. Sądzę także, że z tego powodu mógł św. Tomasz tłumaczyć różnice istot złożonych i prostych hierarchizując je zależnie od zbliżenia do bytu pierwszego jako substancji pierwszej. Byt ten również stanowi subsystem bez udziału czynnika materialnego. Stąd te formy, które są najbliższe jemu, są formami subsystującymi „per se” bez udziału materii¹⁴³.

Rodzajem inteligencji-bytów jest to, co rozpoznajemy w nich jako naturach entologicznie niematerialnych, a więc „intelektualność” („intellectualitas”), co pozostaje w zgodzie z ich istotą ujętą esencjologicznie, której funkcja - inteligibilacja - wynikająca z formalnego ich składnika przysługuje jej pierwotnie,

W jaki sposób można mówić - zbadajmy - o istocie Boga? Wiemy z dotychczasowych rozważań, że Bóg jest przyczyną sprawczą realnie istniejących w rzeczywistości bytów i - jak mówi wielokrotnie św. Tomasz - jest samym tylko istnieniem, realnym „esse” („que est esse tantum”). Wiemy także, że ze względu na formalną lub formalno-materialną konstytucję inteligencji istot lub substancji złożonych nie należy do ich istotowych czynników akt realnego istnienia. Dlatego musi on być czymś od nich różnym. Wyjątek stanowi taka rzecz, której „quidditas” byłaby samym swoim „esse”. A taka rzecz jest niezłożona, jako samo „esse”, jedna, jako niezwiązana z czynnikami treściowymi - materią i formą, które są zasadami zwielokrotnienia, każda w innym sensie¹⁴⁴, jest pierwsza, jako przyczyna sprawcza istnienia

33,6-11, Sed si inueniantur aliquae forme que non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Unde ille forme que sunt propinquissime primo principio sunt forme per se sine materia subsistentes.

¹⁴² 5,6-8, 6,1, Set in simplicibus ueriori et nobiliori modo secundum quod esse nobilius habent; sunt enim causa eorum que compósita sunt, ad minus substantia prima que Deus est.

¹⁴³ Por. przypis 94.

¹⁴⁴ 34,16-24, Et hec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est quod fiat plurificatio alicuius nisi per adiunctum additionem alicuius differentie; sicut multiplicatur natura generis in species uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis indiuiduis, uel per hoc quod est unum absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus, esset aliud a calore non separato ex ipsa separatione.

wszystkich innych bytów realnie istniejących. Byty te chociaż konkretne w swej strukturze, są przygodne i niekonieczne w swym istnieniu, a zatem domagają się przyczyny sprawczej swego istnienia¹⁴⁵.

Jeżeli jednak, jak wskazywałem, badanie bytu w aspekcie jego przyczyn przebiega w porządku esencjologicznym, z właściwą mu diachronią i addytywnością, to niezupełnie konsekwentnie można rozważać problem istoty Boga, aby nie naruszyć tych ustaleń. Ściśle mówiąc Bóg nie jest istotą, lecz czystym, samym istnieniem, o którym wiemy, że musi istnieć jako stwórca realnych bytów, ale którego istoty nie poznajemy. Odmienne niż wszystkie pozostałe istoty nie jest on realizacją poprzez stworzone „esse” praw esencjologicznych, jest bowiem bytem nie stworzonym, a stwarzającym z racji tego, że jest „esse” samym, jest samą tylko realnością, czystą faktycznością. Możemy więc mówić tylko w sposób analogiczny o jego istocie, którą stanowi czysta faktyczność czystego aktu „esse”.

Jeżeli ten byt pierwszy jest bytem odrębnym od innych, a nie bytem wspólnym („commune”), w którym poszczególne byty wyodrębniają się formalnie¹⁴⁶, to musi¹⁴⁷ stanowić jednakże całość kompletną, samowystarczalną w tłumaczeniu siebie i w swym istnieniu, jako, że jest bytem jedynym, w którego istocie zawiera się istnienie.

Jako najdoskonalsza i najprostsza istota, Bóg jest także najwyższą sankcją esencjologicznego porządku, w tym znaczeniu, że jest przyczyną celową porządkującą istoty według ich oddalenia od siebie, jako wzór wszystkich istot. Podobnie jak w przypadku inteligencji-substancji, których istotą są same formy, możemy się pytać, jak jest możliwe istnienie samego aktu istnienia. Otóż, dokonuje się ono poprzez realizację subsystencjalności, tego prawa, które warunkuje odrębność, zamkniętość i kompletność struktury bytu. W pierwszej zasadzie nie można znaleźć żadnych konieczności istotowych, ponieważ nie realizuje się ona w ramach jakichś możliwości, lecz jest samą faktycznością bytową, jakkolwiek takie jej określenie wynika z zaakceptowania koniecznych praw esencjologicznych. Jest mianowicie jedyną możliwością sensowną wynikającą z porządku tych praw. Będąc samym „esse” i istotowo subsystencją, musiałaby być taką strukturą, która jak i w inteligencjach substancjach konstytuuje się, przez samozwrotną relację - do siebie. Mówiąc, że coś subsystuje w swoim „esse”, mamy na myśli wszystkie subsystencje, które są w swym esencjologicznym porządku ukonstytuowanymi strukturami koniecznymi, które mogą, lecz nie muszą istnieć, z wyjątkiem tej jednej substancji prostej, która musi istnieć, bo jest jednym tylko „esse” - realnego istnienia.

¹⁴⁵ 35,11-16, Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res que non est esse tantum habeat causam sui esse... .

¹⁴⁶ 37, 21-22, 38,1-3, Nec oportet si dicimus quod Deus est esse tantum ut in errorem eorum incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse uniuersale quo quolibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huius conditionis est quod nulla sibi additio fieri possit.

¹⁴⁷ św. Tomasz mówił: non potest esse nisi... - nie może być, jeżeli nie... - i tu podaje warunki istnienia takiej struktury bytowej.

Dlatego właśnie jej subsystencjalność może być ujmowana w porządku entologicznym tylko. Jako taki byt, któremu nie odpowiada żadna struktura esencjologiczna, Bóg jest, ściśle się wyrażając przynależny jedynie do entologicznego porządku, który możemy analizować egzystencjalnie, lub ze względu na analogiczność praw esencjologii - esencjalistycznie.

Nie może być ta struktura złożeniem z istnienia i z formy, bo nie byłaby samym istnieniem, nie może być również związana z materią, bo wówczas nie byłaby istnieniem subsystującym, lecz istnieniem materii, co poza tym, że jest niemożliwe z esencjologicznych przyczyn, ponieważ materia nie może występować poza formą, to przede wszystkim traciłaby swą subsystencjalną równowagę całościowego, kompletnego i zamkniętego bytu, ponieważ nie mogłaby wraz z materią takiej subsystencji tworzyć¹⁴⁸.

Wszystko, co bytowi przysługuje jest skutkiem albo zasad wewnętrznych, rozpoznanych w jego naturze, albo zasad zewnętrznych wobec jego bytu¹⁴⁹. A zatem wszystko, co przysługuje Bogu jako bytowi wynika z jego wewnętrznych zasad istoty subsystującej w realnym akcie „esse”.

Wszystkie przyczyny bytów stworzonych, poza przyczyną sprawczą¹⁵⁰, wynikają z wewnętrznych zasad ich istoty, rozpoznanych w naturze. Przyczyną formalną jest forma ich istoty, przyczyną materialną - materia, przyczyną celową cała ich istota ujęta w esencjologicznym porządku ze względu na najdoskonalszą i najprostszą istotę pierwszego bytu. Przyczyna zewnętrzna to, pierwotnie wymagany w porządku esencjologicznym, akt realnego istnienia („esse”) jednostkowego bytu, który jest równoczesny z całym bytem w porządku entologicznym. Akt ten otrzymany jest („receptum”) przez byty od Boga. Wszystkie byty, poza Bogiem, przyczynę sprawczą mają na zewnątrz siebie. Bóg natomiast w sobie.

Ponieważ „esse” Boga nie wymaga dla siebie żadnego uzupełnienia, różni się od wszystkich innych „esse” ze względu na swą czystość i jednocześnie odrębność swego konkretnego bytu¹⁵¹.

Nie może być „esse” Boga pojmowane po Awicenniańsku, jako wspólne wszystkim bytom „esse”, w którym byty te wyodrębniają się formalnie. Gdyby je tak rozumieć jak Awicenna, „esse tantum” byłoby nie tylko sobą, ale i tym, co w nim partycypuje. „Esse” Boga jest odmienne od pozostałych rzeczy i bytów przez czystość swojej struktury, tzn. tożsamą jedność niezłożonego

¹⁴⁸ 34-24-30, Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie quia iam non esset esse tantum set esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus recipiet additionem materie quia iam esset esse non subsistens set materiale. Vnde relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una.

¹⁴⁹ 35,3-6, Omne autem quod conuenit alicui uel est causatum ex prinoipiis naturę sue, sicut risibile in homine, uel aduenit ab aliquo principio extrinseco sicut lumen in aere ex influentia solis.

¹⁵⁰ 35,6-11, Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma uel quiditate rei, causatum dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse aliu.d quam natura sua habeat esse ab alio.

¹⁵¹ Rozważania przebiegają tutaj jedynie w obrębie porządku entologicznego.

bytu. Tożsame są i inne byty, ale tamte są tożsamością składowych elementów, ten zaś tożsamością jedności niezłożonej – jak mówi św. Tomasz – podobnej w swej strukturze do oddzielnego koloru¹⁵². Pojęcie zaś - „esse” wspólnego, jakie tworzymy sobie¹⁵³, nie wymaga uzupełnienia, ale też nie wyklucza go ponieważ akt „esse” zawsze przysługuje czemuś, nie można by więc pojąć „esse” czegoś, do czego ponad „esse” dodawałoby się coś jeszcze. Pojęcie „esse” oznacza te wszystkie „esse”, które są w różnych bytach¹⁵⁴, oznacza już zrealizowane „composita” bytowe. Jeżeli nie byłoby tak, to nie moglibyśmy dojść do pojęcia „esse”; oznacza ono bowiem pewne zamknięcie, zrealizowanie bytu, jego egzystencjalną i esencjalistyczną kompletność, ponieważ tylko takim rzeczom przysługuje, które spełniają warunki konieczne porządku esencjologicznego. Jeżeli zaś do kompletnego bytu, wraz z aktem realnego „esse” dodawałoby się coś jeszcze, to „ex definitione” nie mogłoby „esse” temu czemuś przysługiwać, nie byłoby więc bytu, w którym poznawalibyśmy „esse”, tj. nie byłoby bytu, który swą obecnością prezentowałby swą realność.

I na tej samej zasadzie i z tej samej przyczyny, chociażby jakiś byt był „esse tantum”, nie możemy twierdzić, aby czegoś mu brakowało, co dodaje się do jego bytu. Posiada on wszystkie inne doskonałości, ponieważ fakt bycia, fakt znajdowania się czegoś po stronie entologicznego porządku, jest jednoznaczny z aktualizowaniem się w nim wszystkich uszczegółowień i doskonałości („perfectiones”)¹⁵⁵. Nie można więc dodać żadnych doskonałości do bytu zamkniętego przez akt realnego „esse”¹⁵⁶.

Wszystkie inne, poza „esse tantum” akty realnego istnienia są stworzone. Stworzony akt „esse” jest w bycie stworzonym traktowany jako coś dołączonego z zewnątrz do istoty, która realizuje prawa esencjologiczne. Lecz stworzenie aktu „esse” jest równoczesne ze stworzeniem bytu, jest bowiem aktem „esse” jakiegoś konkretnego bytu-inteligencji, duszy lub bytów materialnych. I dlatego w rzeczywistości stworzonej „esse” utożsamia się z bytem, jest doskonale równoczesne - nie ma bytu poza „esse”, a „esse” poza bytem, realnym faktem.

Nie możemy nic powiedzieć o tych stworzonych aktach „esse”, których realna istota nie zrealizowałaby konieczności strukturalnych według praw esencjologii. Nie możemy nic o tym powiedzieć, bo nie ma ich i nie są nam dane w poznaniu. Wiemy tylko, że wszystko co istnieje, z jednej, strony, realizuje prawa esencjologiczne, a z drugiej, posiada akt realnego „esse”.

¹⁵² 38,3-6, Vnde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio esse, sicut si esse quidam color separatus ex ipsa sua separatione esset aliud a colore non separato.

¹⁵³ 38,8-12, Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam precisionem additionis, quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

¹⁵⁴ 28,2-6, Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuandis; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines.

¹⁵⁵ 38,12-14, Similiter etiam quamvis sit esse tantum non oportet quod deficient perfectiones relique et nobilitates.

¹⁵⁶ Przez doskonałości („perfectiones”) rozumie się własności istotne bytu.

Obie strony bytu są konieczne dla jego istnienia¹⁵⁷. Akt „esse” nie realizowałby bytu, gdyby nie spełniał koniecznych wymogów subsystemy, a i subsystema byłaby czystą strukturą esencjologiczną gdyby stworzone akty „esse” nie realizowały zgodnych z nią bytów.

Tak więc istota, tak jak ją od strony wymogów istotowych opisywaliśmy, stanowi konieczny warunek istnienia bytu, choć nie stanowi warunku wystarczającego.

Podobnie akt „esse” w aspekcie egzystencjalnym porządku entologicznego¹⁵⁸ jest warunkiem koniecznym choć nie wystarczającym istnienia bytu.

Oba te warunki, gdy są spełnione, zbiegają się w porządku entologicznym w istnieniu konkretnych bytów, które jako istniejące, mogą być rozpatrywane egzystencjalnie od strony aktu „esse”, a o ile realizują w konkretny, jednostkowy sposób ogólne, prawa esencjologii, mogą być też rozpatrywane esencjalistycznie od strony istoty tego oto bytu. Oba te warunki stanowią jednocześnie zespół warunków koniecznych i wystarczających dla istnienia realnego, konkretnego bytu-faktu.

Bezpośrednio Bóg sprawia, że byt posiada realne „esse”. Lecz samo posiadanie „esse” nie jest warunkiem koniecznym i wystarczającym dla istnienia czegoś, bo muszą tu być spełnione prawa istotowe, inaczej istniałyby np. niezapodmiotowane przypadłości, same materie nieuformowane, pojęcia natur, którym przysługuje „esse”, a które realnie nie istnieją, lub podobnie odpowiadające platońskim ideom istoty jako takie, którym też przysługuje „esse”, lecz które nie istnieją w bycie, bo nie jest to akt realnego istnienia. Wszystkiemu temu Tomasz zaprzecza.

Podobnie też, byt pierwszy, który jest aktem, jako ten, który sam siebie podmiotuje do bytu, jest istotą. I w tym sensie o Bogu mówiąc, że jest bytem, możemy nie metaforycznie, lecz wprost mówić o jego istocie jako subsystemy realnej, bo jak widzieliśmy, warunkiem bycia istotą jest być czymś w swej strukturze określonym. I w tym aspekcie esencjalistycznym istotowości Boga - można przypisać mu wszystkie doskonałości bytowe, które najdoskonalej realizują się w najdoskonalszej istocie¹⁵⁹.

W sposób doskonalszy istotę i byt Boga spełniają inteligencje-istoty i realizują inteligencje-byty. Istota ich w swym realnym istnieniu nie jest ograniczona przez materię i dlatego zdaniem Tomasza - stwierdza się w „Liber de causis”, że inteligencje są nieskończone

¹⁵⁷ Vnde oportet quod in qualibet alia re preter eam (scil. tantum esse - przyp. BJR) aliud sit esse suum et aliud quidditas uel natura seu forma sua.

¹⁵⁸ A ściśle mówiąc, w porządku esencjologicznym w jego egzystencjalnych konsekwencjach. Tylko bowiem w tym porządku można mówić o warunkach; fakty porządku entologicznego są bezwarunkowe.

¹⁵⁹ 38,14-20, 39,1-3, Imo habet Deus perfectiones que sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator in quinto „Metaphysice” dicunt, set habet eas modo excellentiori ceteris rebus, quia in eo unum sunt set in aliis diuersitatem habent. Et hoc est quia omnes ille perfectiones conueniunt sibi secundum suum esse simplex; sicut si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitates omnes qualitates haberet, ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet.

wobec jednostkowej rzeczywistości, która w hierarchii wszystkich bytów sytuuje się poniżej. Obejmuje ta rzeczywistość jednostkową duszę ludzką, której stworzony akt „esse” realizuje hylemorficzną jedność bytu człowieka, oraz jednostkowe byty o istotach złożonych hylemorficznie. Te istoty, których formy są bliższe materii, więcej mają możliwości i w sposób niedoskonały spełniają prostą strukturę istoty Boga, i to decyduje o ich niższej pozycji na wertykalnej skali rzeczywistości. Istoty inteligencji-bytów spełniane są przez samą formę upodabniając się bardziej do prostej istoty Boga, stoją więc na wertykalnej skali wyżej. Ale nie sięgają inteligencje-byty aż do kresu skali, a zatem nie utożsamiają się ze swoją przyczyną celową, która porządkuje hierarchicznie rzeczywistość. Aby mogły się z przyczyną celową utożsamić, ich istoty winny nie wymagać dla siebie niczego, lecz w sobie znajdować wszelkie racje. Tak jednak nie jest; wszak czym innym jest „quidditas” inteligencji czym innym wymagany realny akt „esse”; jak mówi Boecjusz, czym innym jest sama istota i czym innym jest ten czynnik bytu, dzięki któremu ta istota istnieje¹⁶⁰. A ten akt „esse” tylko w bycie pierwszym jest zdolny samozwrotnie aktualizować i realizować jednocześnie własną subsystującą istotę i własny absolutny byt¹⁶¹. W wypadku inteligencji-bytów akt „esse” jest stworzony dla zrealizowanej przez siebie istoty, i przez nią ograniczony. I dlatego - zdaniem Tomasza - stwierdza się w „Liber de causis”, że inteligencje są skończone wobec rzeczywistości stojącej powyżej w hierarchii¹⁶², rzeczywistości, która stanowi początek i zasadę tej wertykalnej hierarchii bytów¹⁶³.

W takim rozumieniu aktu „esse” przełamuje się tutaj Awicenniańską wizję partycypacji w powszechnym „esse”, w której cokolwiek spełniałoby warunki konieczne bytu, spełniałoby tym samym warunki wystarczające bytu i posiadałoby akt realny „esse”. W ten sposób sama istota powoływałaby się niejako do istnienia, a temu Tomasz zaprzecza¹⁶⁴. Bóg Awicenny stanowiąc takie nieograniczone, rozlane „esse” nie mógł być odrębnym bytem. W ujęciu Tomasza, bytowość Boga zagwarantowana jest jego kompletną w swej strukturze istotą pozwalającą wyodrębnić ten byt pierwszy od innych bytów. Awicenniańska koncepcja odrzuca ważny u św. Tomasza akt kreacji każdego konkretnego bytu, a nadto dopuszcza rzeczywistość, w której cokolwiek mogłoby istnieć tym samym istniałoby.

¹⁶⁰ 36,1-3, ...dicuntur huiusmodi substantie composite ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse ut Boecius dicit. Por. 35,28-32.

¹⁶¹ 37,13-16, Aliquis enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet esse suum; et ideo inueniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem uel essentiam quia essentia sua non est aliud quam esse suum.

¹⁶² 39,10-14, Et ideo dicitur in libro „De causis” quod intelligencie sunt infinite inferius et finite superius. Sunt enim finite quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non autem finiuntur inferius quia earum forme non limitantur ad capacitatem alicuius materie recipientis eas.

¹⁶³ Por. M. Gogacz, Liber de causis, Warszawa 1970, s.112-117, gdzie autor rozważa teorię złożenia bytów z tego, co skończone, i z tego, co nieskończone, kierując swą uwagę także na koncepcje Tomasza w „De entē et essentia” i w Tomaszowym komentarzu „Super librum de causis expositio”.

¹⁶⁴ Por. 35, 6-10.

Św. Tomasz przestrzegając, chociaż niewyraźnie, porządków istoty, bytu i jego poznania oraz dystrybuując w inny niż Arystoteles sposób cztery przyczyny bytu, rozkłada jego konieczności na istotę i na istnienie, które poza sobą nie mogą realizować niczego faktycznego. Istnienie i istota przeciwstawiając się bytowi, jako swemu skutkowi w porządku esencjologicznym, są w bycie zjednoczone, nie jako opozycje, lecz jako zgodnie współistniejące realności porządku ontologicznego.

2.5.2. Istnienie duszy ludzkiej

Przyjrzyjmy się teraz jak dokonuje się istnienie duszy ludzkiej związanej z ciałem.

Dusza jest inteligencją-substancją w swej istocie, lecz stanowi wśród nich taką wyjątkową strukturę, która wiąże się z ciałem. Zawiera ona bowiem więcej niż pozostałe inteligencje-substancje możności. Wynika stąd jej bliskość rzeczom materialnym, które zatrzymywane są w jej istnieniu¹⁶⁵, lecz w taki sposób, że dusza i ciało mają jeden akt „esse” realnego, w jednym bytowym „compositum”, atoli, ponieważ jest to akt stworzony pierwotnie dla duszy, jej istnienie nie zależy od ciała. Indywidualizowanie duszy zależy od ciała jako swego początku¹⁶⁶, bo stworzony akt „esse” realizuje duszę wraz z przyporządkowanym jej ciałem, choć jest aktem duszy przede wszystkim. Inteligencji-substancji nie przysługuje „esse” jednostkowe, takie, które podlegałoby zwielokrotnieniu wraz z właściwymi jej absolutnymi gatunkowo formami¹⁶⁷. Lecz do istoty duszy jako inteligencji-substancji nie należy zasada jednostkowania a będąc stworzona w powiązaniu z ciałem nie zależy w swym istnieniu od ciała, choć zależy w swym ujednostkowieniu. „Esse” duszy raz będąc stworzone na miarę jednostkowego bytu zróżnicowanego i uszczegółowionego przez związek z ciałem, zawsze takim jednostkowym i różnym od innych dusz ludzkich pozostanie¹⁶⁸. Dlatego mówi Awicenna, że indywiduacja dusz i ich wielość zależy od ciała, jako od swej zasady, lecz nie jako od swego

¹⁶⁵ 36,14-22, 37,1-2, vnde intellectus possibilis eius se tiabet ad formas intelligibiles sicut materia prima que tenet ultimum gradum in esse sensibili ad formas sensibiles, ut Commentator in tercio „De anima” dicit. Vnde et Philosophus comparat eam tabule in qua nihil est scriptum, et propter hoc inter alias substantias intelligibiles plus habet de potencia. Vnde efficitur in tantum propinqua rebus materialibus ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita scilicet quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito, quamuis illud esse prout est anime non sit dependens a corpore.

¹⁶⁶ 39,17-20, Et licet indiuiduatio eius ex corpore occasionaliter dependeat quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse indiuiduatum nisi in corpore cuius est actus...

¹⁶⁷ 39,14-17, Et ideo in talibus substantiis non inuenitur multitudo indiuiduorum in una specie, ut dictum est, nisi in anima humana propter corpus oui unitur.

¹⁶⁸ 39,20-24, non tamen oportet quod, subtracto corpore, indiuiduatio pereat quia cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse indiuiduatum ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet indiuiduatum.

celu¹⁶⁹, ponieważ nawet po oddzieleniu od ciała, dusza jako posiadająca własną istotę subsystującą i jednostkowy stworzony akt „esse” posiada własny byt.

Wszystkie subsystencje mają zdwojenie istotowej struktury, które dla substancji złożonych jest po prostu złożeniem odrębnych elementów, a dla inteligencji-substancji jest właściwym im zdwojeniem jednej i tej samej istotności, które rozumiemy jako zwrotną relację tej samej formy do siebie. Relacja ta zgodna jest z prawem związków aktu i możliwości. Św. Tomasz nie precyzuje (nie nazywa) tej wewnętrznej relacji istoty dla inteligencji-substancji, mówiąc tylko o zdwojeniu na „receptum” i „recipiens”. A jedynie w przypadku duszy czyni wyjątek, dokładniej wyjaśniając charakter tego związku. Formę duszy w jej funkcji „recipiens” nazywa mianowicie intelektem możliwościowym, w odróżnieniu od funkcji „receptum” intelektu czynnego.

Zaznaczmy i w tym miejscu, że w zależności od przewagi funkcji aktu lub możliwości form, inteligencje są zhierarchizowane; te, które mają więcej aktu bardziej upodabniają się do pierwszego bytu, który jest prostym aktem „esse”, choć w swej istocie subsystencjalnie zdwojonym, lecz jako sama faktyczność w sobie mający racje swej struktury i istnienia, i poza sobą nie wymagający urealnianego aktu „esse”. Stanowi pierwszy byt przez doskonałość swej prostej istoty i jednocześnie prostego bytu cel wszystkich istot, które mają mniej niż on aktu¹⁷⁰.

Istota duszy wypełniona przez formę, samą siebie w sposób zwrotny podmiotującą, okazjonalnie jako forma wiąże się w początku swego istnienia z ciałem, lecz będąc kompletną w sobie strukturą subsystującą posiada własny akt realnego „esse” i może, jak każdy byt, dzięki swej strukturze i aktowi przyjętemu od Boga istnieć odrębnie, z jednej strony, jako coś „per se” absolutnego (subsystencja), a z drugiej, jako coś „per aliud” (istniejąca) przyjętego.

Warto zaznaczyć, że ta terminologia jest jednym ze znaków pozwalającym odróżnić porządku esencjologiczny od entologicznego. Akt realnego „esse” stworzony przez Boga nazywany jest zawsze „esse receptum”, „limitatum”, „finitum”, sam zaś by istniejący czymś „per aliud”¹⁷¹, natomiast substancja jest nazywana „absolutum”, co posiada w wyniku swej konstytucji „esse per se” substytuujące i sama jest czymś jednym „per se”¹⁷². „Esse” z porządku entologicznego jest określone jako akt, w odróżnieniu od „esse” istoty z porządku

¹⁶⁹ 39,24, 40,1-2, et ideo dicit Auicenna quod indiuiduatio animarum et multitudo dependet ex corpore quantum ad sui principium set non quantum ad sui finem.

¹⁷⁰ 36,9- 12, Est ergo distinctio earum ad inuicem secundum gradum potencie et actus, ita quod intelligencia superior que magis propinqua est primo habet plus. de actu et minus de potencie, et sic de aliis. 41,26-30, ...set diuersus gradus perfectionis in ipsis formis uel naturis participatis diuersificat speciem, sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quedam que sunt media inter animalia et plantas...

¹⁷¹ 39,6-10, Vnde earum esse non est absolutum set receptum et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturę recipientis, set natura uel guiditas earum est absoluta et non recepta in aliqua materia. 35.10- 14, Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum. Por. 35,19-21, 35,25-28.

¹⁷² Por. 33,9-11, 39,4-10, 43,4-6, 43,14-19, 43,23-30, 46,10--12, 46,18-19.

esencjologicznego. Nazywana jest niekiedy substancja bytem, o tyle, o ile jest kompletną istotą zdolną do podmiotowania odrębnych od niej przypadłości, jak mówi św. Tomasz istota pochodzi od tak rozumianego bytu i byt tak rozumiany jest istotą rzeczy¹⁷³.

2.5.3. Refleksja metodologiczna

Nie można całości problematyki „De ente et essentia” wyczerpać w ramach tego szkicu, a zwłaszcza zawartych tam wielu szczegółowych rozważań (dotyczących np. zagadnienia przypadłości). Sądzę jednak, że wszystkie główne myśli i najważniejsze w koncepcji św. Tomasza problemy udało mi się pokazać w ramach proponowanych przeze mnie ujaśnień terminologicznych, zgodnie z „dictum” św. Tomasza w którym, jak sądzę, to wszystko, co zostało powiedziane, znajduje się, choć nie jest dostatecznie jasno odróżnione i wyartykułowane, a dla czego szukałem właściwego języka, aby móc tę koncepcję zanalizować i wyłożyć. Sądzę zatem, że skoro całość poruszanych zagadnień dała się ująć w sposób niesprzeczny i jasny, w ramach przyjętych terminów interpretacyjnych, to fakt ten stanowić może jeszcze jedną - poza najważniejszymi podstawami samego tekstu, który stanowi główną gwarancję niniejszej analizy interpretującej - podstawę weryfikacyjną tego rozumienia tekstu. Częściowo rozważania nasze wychodziły poza to, co św. Tomasz „expresse dicit”, a to dlatego, że nie tylko poszukiwaliśmy słów, ale i takiej metafizycznej koncepcji rzeczywistości oraz takiej koncepcji metafizyki, jaką mógł mieć św. Tomasz w czasie redakcji tego tekstu i która wskazywałaby na same podstawy jego rozwiązań.

Każda prawdziwa i właściwa metoda metafizyki - analiza entologiczna - składa się z analiz esencjalistycznej i egzystencjalnej, które muszą uwzględniać analizę esencjologiczną i gnozeologiczną, jako te narzędzia, które pozwalają nam przejść od postrzegalnych skutków do ich wewnętrznych racji, i które pozwalają tak te racje wewnętrzne uporządkować, aby nie zniekształcały one w niczym widzialnej strony bytu, a przede wszystkim, aby tę widzialną stronę uzasadniały w całym jej skomplikowaniu.

Żeby można było przejść od danych naocznych do struktury ukrytej, musimy ustalić prawa, które pozwoliłyby na to przejście. Można powiedzieć z pewnością, że metoda przechodzenia jest symetryczna i proporcjonalna, tj. taka, która w sposób bezpośredni z visibiliów wnosi o ich racjach, i w sposób analogiczny z właściwościami visibiliów wnosi o właściwościach ich racji. Ponieważ zaś jest to proces redukcji od faktu do możliwości -

¹⁷³ 2.9-10, ...ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod diuiditur per decem genera...

3.10-16, sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto; vnde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei. Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum diuiditur per decem genera oportet quod essentia significet aliquid commune omnibus naturis per quas diuersa entia in diuersis generibus et speciebus collocantur...

możliwości rozumianej esencjologicznie, jako to, co rozpatrywane jeszcze, co nie ustalone, bo nie w pełni konieczne jest dotąd, aż wewnętrzna struktura bytu nie zostanie zamknięta w sposób koherentny poszukiwanymi przez nas swoimi składnikami; innymi słowy, dopóki nie nastąpi ukonstytuowanie istoty subsystującej w swym absolutnym „esse” - dlatego - właśnie trzeba zawiesić sąd o istnieniu rozpatrywanego bytu, nie może on bowiem istnieć jako strukturalnie niekompletny, lub niekonieczny. Tak więc analiza esencjologiczna jest podstawą dla zrozumienia w pełni samego bytu i jego działań. Podstawa ta wspiera się na źródłowym poznaniu owych visibiliów, które inspirują nasze metafizyczne badania. Przypadkowość visibiliów zrozumiemy jednak tylko i jedynie wtedy, gdy posiadziemy ich racje konieczne. Prawa symetrii, proporcjonalności i analogiczności z gnozeologicznego porządku, jak i prawa funkcjonalne elementów esencjologicznych występujące w esencjologicznym porządku są takimi koniecznymi racjami. Możemy powiedzieć, że rzecz musi spełniać pewne konieczne warunki swego istnienia przygodnego, które nie jest przecież istnieniem dowolnym. Jeśli takie warunki ustalimy i zweryfikujemy z visibiliami poprzez które prezentuje się byt, to dopiero na tym poznawczym poziomie usprawiedliwione jest metafizyczne twierdzenie, że byt istnieje, dołączając więc do wyników esencjologicznych badań to, co dane w visibiliach - istnienie bytu; i takie ujęte już istnienie, częściowo dane w visibiliach, częściowo wymagane przez istotę jako taką, jednoczy się w jedno istnienie, które z jednej strony realizuje tę istotę, a z drugiej strony - ze względu na podmiot poznający - umożliwia poznanie; jest punktem wyjścia badań metafizycznych i punktem ich dojścia. Akt realnego istnienia jest swoistym znakiem, sankcją tego rozpoznania struktury ukrytej i znakiem, że struktura ta w bycie jest. I tak jak pierwotnie wznosimy się od akcydensów bytu cielesnego do jego istoty, tak od jego istoty do istoty inteligencji-bytów i istoty Boga. Poznanie takie musi być poznaniem zakresowym, ponieważ wychodzi od analizy składników definiowanych przez zakres ich funkcji, i jakkolwiek zakresy składników nie dodają się - poza jednym przypadkiem, gdy w grę wchodzi substraty bytu, istota i jej akt istnienia - to również i całości złożone - istoty subsystujące, definiowane są przez zakres działań. Ta zakresowość wyraża się w porządku logicznej promulgacji wyników badań metafizycznych. Dlatego też można powiedzieć, że istotą bytu jest to, co ujęte w definicji bytu i dlatego pojęcia gatunku, rodzaju i różnicy, o ile mają podstawę w binarnej całości ujętej natury bytu, stosują się doń.

2.6. Rekonstrukcje koncepcji metafizyki w „De ente et essentia”

Postaram się przy końcu tych rozważań zebrać niektóre z wyników badań i wskazać na graniczne ich konsekwencje. Z perspektywy dokonanych analiz spróbuję rozwinąć zawarte w nich myśli i sugestie interpretacyjne dotyczące koncepcji w Tomaszowym traktacie.

Podejmijmy próbę spojrzenia jakby z zewnątrz na nasze dotychczasowe rozważania. Staraliśmy się przeprowadzić je w języku przedmiotowym, a więc w języku równoważnym językowi samego autora. Zaproponowane przeze mnie, a wynikłe z tekstu terminy traktowaliśmy pierwszorzędnie jako te, które odpowiednio do wyprecyzowań współczesnego języka trafniej i jednoznaczniej wyrażają te same myśli. Jestem przekonany, że na poziomie koncepcji Tomaszowej nie ma niczego, co podważałoby jej koherencję i jej odpowiedniość dla rozwiązania postawionych problemów. Odmienne oceniam poziom językowy tekstu. Używa bowiem św. Tomasz terminów obciążonych tradycyjnymi znaczeniami, i choć na nowo określa dla swoich potrzeb ich sensy, to nie zawsze dość jasno, aby przewyciężyć nasuwające się wątpliwości; używa też tych samych terminów, dla wyrażenia różnych znaczeń, tj. homonimów (np. „esse”, „essentia”, „ens”), a obok nich występują terminy użyte synonimicznie („substantia”, „essentia”, „ens”, „res”). Aby ujaśnić te wieloznaczne użycia oryginalnych terminów, zastosowałem terminy, które wprowadziły porządek do Tomaszowych sformułowań. Sądzę zresztą, że ten porządek w nich był, jedynie niedostępny współczesnemu czytelnikowi, któremu nie jest dane znać oczywistych niejako, pierwszo-drugo- i trzeciorzędnych znaczeń terminów metafizycznych. Nasze terminy „entologia”, „esencjologia”, „gnozeologia” i in. są tymi przedmiotowymi terminami, które zawierają się „implicite” w rozważaniach Tomaszowych, i taką funkcję pierwotnie mają w tych badaniach.

Ale naturalnie są one jednocześnie, w swym wtórnym zastosowaniu terminami interpretującymi, choć dalej traktowane na równi z językiem przedmiotowym, jako te wyjaśnienia, które jakkolwiek właściwie odczytują intencje autora, są ingerencją w jego język. Pozwoliły nam one, jak się przekonaliśmy, na właściwą dystrybucję znaczeń wszystkich synonimów i homonimów i równocześnie na wy tłumaczenie ich użycia; stanowią niezawodną rację wszystkich zastosowanych w tekście terminów. Lecz właśnie jako takie są interpretacją wprowadzającą zbytnie uporządkowanie do niejasno wyrażonej myśli i chociaż nie znalazłem w żadnym miejscu tekstu takich sformułowań św. Tomasza, które z trudem poddawały się naszej interpretacji, to jednak faktem jest, że tych wprowadzonych przeze mnie terminów tam nie ma.

Jedną z konsekwencji tych badań było nieco inne niż związane ze scholastyczną tradycją, rozumienie terminu „substancja”. Rozumiałem ten termin esencjologicznie, jako wynik ukształtowania się hylemorficznego lub możliwościowo-aktowego całości istotowej, która ma jakiś możliwościowy stosunek wobec aktu „esse”, który otrzymuje i który jest przyczyną sprawczą bytu¹⁷⁴. Sposób bytowania całości istotowej określa św. Tomasz subsystowaniem, tj. posiadaniem zdolności podmiotowania przez kompletną strukturę istotową¹⁷⁵. Subsystowaniu

¹⁷⁴ Por. P. Duhem, *Le systeme du monde*, t.V, s.476-477.

¹⁷⁵ W „*De ente et essentia*” mówi się o „*modi*” rzeczy, bytów, istot - różnych istotności i realności metafizycznych. Nie należy stąd wyprowadzać daleko idących wniosków na temat różnych sposobów istnienia. Byt istnieje w sposób realny. Porządku esencjologiczny i gnozeologiczny natomiast dotyczą

właściwe jest „esse” rozumiane analogicznie do „esse” formy i materii, które można tłumaczyć jako kompletność istoty, której - w aspekcie lingwistycznym - to „esse” jest znakiem. Istota binarnie złożona spełniając też inne warunki swego „esse” może subsystować „per se”, w odróżnieniu od istoty bytu, która jako fakt istnieje „per aliud”. Ponieważ św. Tomasz często zaznaczał, że istota nie zawiera w swoim pojęciu, ani w swojej strukturze realnego aktu istnienia („esse”), choć go wymaga¹⁷⁶ w ostatnim „VI Rozdziale” traktatu przewyższa wieloznaczność terminu „esse”. Wyraźnie odróżnia „esse” porządku esencjologicznego właściwego istocie jako istocie, która wraz z pojęciem substancji stanowi esencjologiczny warunek aktu realnego istnienia.

Cokolwiek jest, jest bądź substancją, bądź w niej zapodmiotowane. Substancja jest kategorią subsystencjalnie ustrukturuwanej istoty, która tylko w tej postaci jest dysponowana do istnienia. Wyraża „substancja”; kompletność złożenia (byty złożone) lub oddzielenia (inteligencje, Bóg), samowystarczalność. W tłumaczeniu siebie, jedność, konieczność swej struktury, podmiotowość jako istotność tego, co w bycie, bytowość przysługującą jej w pierwszym rzędzie, odmiennie niż przypadłościom. „Byt” używany jest tutaj pierwotnie lub wtórnie w orzekaniu o substancji, istocie, formie, duszy, przypadłościach, materii, ciele. Takie określenie substancji nie przekreśla tego znaczenia „ens”, które wiąże się z „esse” otrzymanym, a które zarezerwowane jest dla samej faktyczności, realności porządku entologicznego. A więc bytowość w sensie subsystencjalności, której właściwe „esse” jest po stronie istoty („quidditas”), jako przedmiot esencjologiczny, odróżnia się od bytowości w sensie istnienia, której stworzone „esse” jest po stronie realnego bytu i odróżnia się od bytowości poznanej, której „esse” przysługuje istotom (naturom) w umyśle.

Ujawniona i nazwana przeze mnie, a zawarta w tekście koncepcja trzech porządków metafizycznych wydaje się nie być sztucznym tworem, lecz przeciwnie stanowi zwartą, immanentnie zależną koncepcję metafizyki. Jeśli byśmy chcieli któryś z tych porządków zanegować, koherencja całego systemu straciłaby swe fundamenty. Tomaszowy system metafizyki jest, jak to w wyłożyłem, triadycznym układem porządków poznania, istoty i bytu. Każdy z tych porządków wymaga obydwu pozostałych.

Porządek esencjologiczny dostępny jest nam poprzez poznanie zmysłowe i intelektualne (porządek gnozeologiczny) tego, co na zewnątrz nas, bytu i istoty (porządek entologiczny).

Samo to poznanie intelektualne (porządek gnozeologiczny) możliwe jest ze względu na prawa istoty (porządek esencjologiczny) i ze względu na akt istnienia (porządek entologiczny),

konieczności ogólnych struktur istotowych i ich poznawania w realnym bycie. Termin „modus” używany jest w tekście w znaczeniu potocznym.

¹⁷⁶ W tym sensie właściwy akt istnienia - akt realnego „esse” nabiera swego znaczenia w zestawieniu z istotą.

dzięki któremu byt ten jest nam uprzednio dany w poznaniu zmysłowym (porządek gnozeologiczny).

Także całkiem obiektywne fakty porządku entologicznego zależne są od porządku esencjologicznego, którego, konieczne warunki subsystemalności muszą spełniać. Porządek entologiczny zależny jest również od porządku gnozeologicznego, w tym znaczeniu, że gdybyśmy nie rozpoznali w bytach-faktach ich istotowych prawidłowości strukturalnych, nie wyszlibyśmy poza jego potoczne, określenie tego co jest, a co jawi się jako zestrój visibiliów, nie moglibyśmy też niczego powiedzieć o bytach oddzielonych od materii¹⁷⁷.

Dopiero taki realny byt, w którym ujeliśmy jego istotową strukturę, i o którym wiemy, że istnieje dzięki aktowi „esse” stworzonemu przez Boga, jest przedmiotem metafizyki.

Winniśmy w tym miejscu pewne wyjaśnienia terminologiczne. Autorzy piszący na temat tomizmu, zamiast zastosowanych tutaj nazw analiz metafizycznych używają nazw „analiza egzystencjalna”, „analiza esencjalistyczna”, termin zaś „gnozeologizm stosują do określenia stanowiska filozoficznego, a nie porządku metafizycznego, który obejmuje i wyznacza sobie tylko właściwe zespoły problemów¹⁷⁸. Przede wszystkim, te wypracowane przez współczesny tomizm narzędzia badań nie wystarczały dla celów naszych rozważań. Pozostając jedynie przy nich nie moglibyśmy oddać koncepcji Tomaszowych w całej ich specyfice¹⁷⁹. Lecz przecież

¹⁷⁷ por. stanowisko F. Van Steenberghena, *Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, - Nous connaissons les natures finies à partir des activités qui les manifestent et par lesquelles elles entrent en relation avec nous (...) Reste donc à voir en quoi le comportement des êtres révèle leur nature contingente ou le caractère conditionné, relatif dépendant de leur existence (s. 844).

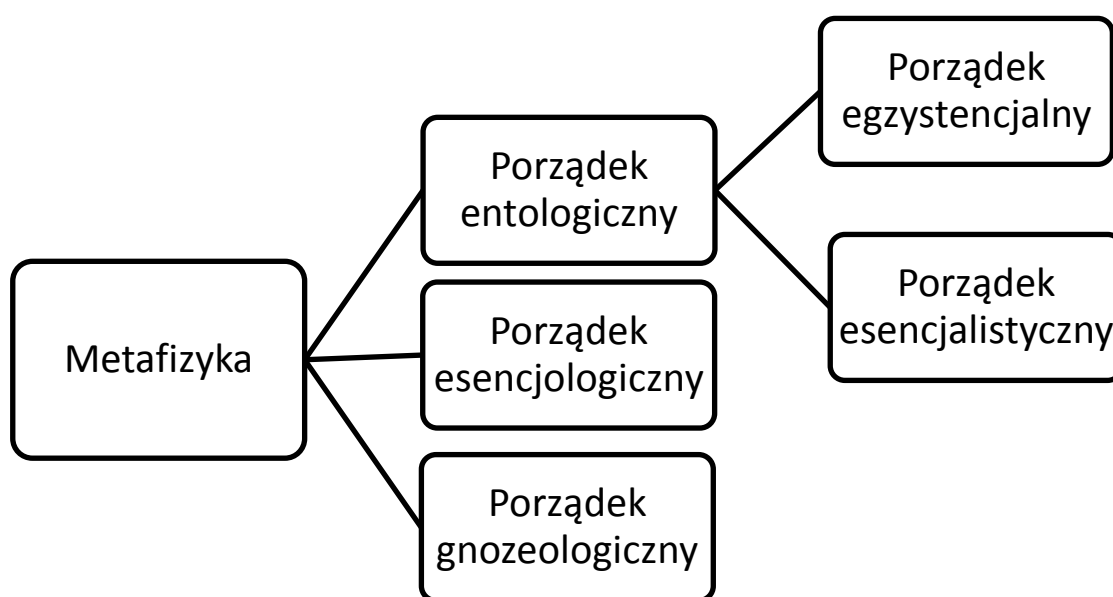
¹⁷⁸ Mam tu na myśli prace E. Gilsona (por. tegoż, *Byt i istota*; tegoż, *God and Philosophy*, Yale 1941, tłum. M. Kochańska, *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961; tegoż, *The Unity of Philosophical Experience*, Toronto 1937, tłum. Z. Wrzeszcz, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968), a z polskich autorów S. Świeżawskiego, który przeciwstawia metafizykę egzystencjalną esencjalnej (por. tegoż, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960), M. A. Krąpca (por. tegoż, *Struktura bytu*, Lublin 1963), oraz M. Gogacza, który w swych publikacjach odróżnia metodę i stanowisko tomizmu egzystencjalnego od esencjalistycznych i gnozeologicznych stanowisk (por. tegoż, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1969, i *Obrona intelektu*, Warszawa 1968).

¹⁷⁹ W analizie niektórych fragmentów traktatu „De ente et essentia”, dotyczących tego, co nazwałem porządkiem esencjologicznym, czułem się bardzo bliski interpretacjom E. Gilsona wyłożonym w *Byt i istota*, zwłaszcza, gdy pisze on: Nie ma nic bardziej znamiennego dla arystotelizmu jak to utożsamienie „esse” (...) z aktem pierwszym lub pierwszą doskonałością, która sprawia, że substancja jest i jest tym, czym jest. Każda substancja jest tym czym jest na mocy aktu, a ów akt, który sprawia, że ona jest - to nic innego jak tylko jej forma. Innymi słowy, znajdujemy się wówczas w porządku już ukonstytuowanej substancji i metafizyczny problem jej stosunku do istnienia nie powstaje, (s. 81); lub w innym miejscu: ...byt substancjalny jest całkowicie ukonstytuowany w porządku jemu właściwym, w którym spełnia sobie tylko właściwą funkcję (...). Forma jest więc aktem ostatecznym w porządku substancjalności, jeśli dołączyć ma się tutaj „esse”, to nie po to, by uczynić z niej substancję, lecz by sprawić, aby ta substancja istniała (s. 88). Wydaje mi się, iż pomimo całej świadomości skomplikowania doktryny św. Tomasza, nie wskazuje tu E. Gilson, poza tą jednorazową werbalną próbą wyjaśnienia, systemowych racji tego skomplikowania, gdzie nakładają się na siebie modele metafizyki Awicenny, Arystotelesa i własny św. Tomasza. A racje te, mam nadzieję, że przynajmniej w tej analizie ukazały się jako rzeczywiste i autentycznie Tomaszowe.

Świadomość autonomizacji porządku esencjologicznego ujawnia także F. Van Steenberghen w swej rozprawie, *Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, ...ce prédicat peut avoir deux sens très différents: ou bien il (scil. „esse” przyp. BJR) désigne la „perfection de

niniejsze propozycje terminologiczne nie kłócą się z zastanymi, poza innym rozumieniem terminu „gnozeologizm”, lecz je uzupełniają. Analiza esencjalistyczna i egzystencjalna właściwe są tylko porządkowi entologicznemu w zależności od tego, czy byt, jako przedmiot metafizyki, rozpatrujemy w aspekcie jego struktury istotowej już zbadanej i odkrytej w analizie esencjologicznej, czy też w aspekcie jego faktyczności i stworzonego urealnającego aktu „esse”, który odkryliśmy jako graniczną konsekwencję praw porządku esencjologicznego i opisaliśmy w analizie entologicznej; w zależności od tego, który z aspektów jest brany pod uwagę, stosujemy dla pierwszego z nich analizę esencjalistyczną, dla drugiego egzystencjalną.

Taki więc byłby ogólny schemat metafizyki Tomaszowej, który na podstawie tekstu „De ente et essentia” można zrekonstruować:



Te trzy porządki związane są też formalnymi zależnościami stosunków symetrycznie zgodnych lub odwróconych, ze względu na kierunek przeprowadzonej analizy w każdym z porządków.

Porządek entologiczny zachodzi w planie synchronicznym, tj. w równoczesności całego bytu, i w tym jest zgodny z poznaniem zmysłowym porządku gnozeologicznego. Jest zaś odwró-

l'être", (...) ou bien il désigne le „fait constante de l'existence” de cet. objet „hic et nunc”, pans le premier cas, l'être n'est pas un attribut extrinsèque ou accidentel par rapport à l'essence de l'objet; c'est au contraire le predicat le plus essentiel et plus fondamental de tous; aucune essence n'est concevable sans cette détermination fondamentale. (s. 841). Por, także s. 843-844, 846.

Podobnie jak obaj autorzy. E. Gilson i F. Van Steenberghen, również M.-D. Roland-Gosselin wyróżnia w swej pracy, Le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin, obecność w traktacie Tomasza tylko dwóch porządków: entologicznego i esencjologicznego, czy - jak się wyraża - dwóch punktów widzenia: metafizycznego i logicznego (por. s. XVI). F. Van Steenberghen doceniając doniosłość teoriopoznawczych rozważań Tdmasza w „De ente et essentia”, i zarazem ich dojrzałość, nie przydziela im jednak - jak sądzę - żadnego określonego miejsca w Tomaszowej koncepcji metafizyki (por. dz. cyt., s. 842-843).

cony w stosunku do porządku gnozeologicznego ze względu na poznanie intelektualne, które w planie diachronicznym ujmuje przyczyny bytu.

W stosunku do porządku esencjologicznego jest ze względu na całość metafizyczną odwrócony, bowiem byt jest równoczesną realizacją „compositum” w planie synchronii, natomiast istota subsytująca jest wynikiem diachronicznie uporządkowanych przyczyn, a ze względu na elementy metafizyczne jest z porządkiem esencjologicznym zgodny, ponieważ byt, o rozpoznanej w analizie esencjalistycznej strukturze może być w planie diachronicznym tłumaczony przez swe wewnętrzne przyczyny i odpowiada w tym diachronii porządku esencjologicznego, który od elementów zmierza do całości.

Porządek esencjologiczny jest zaś zgodny z gnozeologicznym w intelektualnym poznaniu struktur istotowych, które dokonuje się w planie diachronicznym, natomiast pozostaje odwrócony ze względu na synchroniczne ujęcie w poznaniu zmysłowym.

Najogólniej charakteryzując, porządek esencjologiczny zmierza od ujęcia elementów istoty w planie diachronicznym, do ich synchronicznej konstytucji w subsystemacji. Porządek entologiczny od synchronicznego zaistnienia bytu, do respektowania warunków bytu ustalonych w diachronicznym planie. Porządek zaś gnozeologiczny od zmysłowego poznania bytu, danego synchronicznie - poprzez diachroniczne rozpoznanie struktury zgodnej z prawami esencjologicznymi - do synchronicznego zrozumienia „compositum” jako subsystemacji równoczesnej ze stworzonym aktem realnego „esse”.

Z pewnością trudno jest całkowicie konsekwentnie przestrzegać tych porządków tak, aby badając jeden porządek nie znaleźć się w drugim, ponieważ, co zaznaczyłem, są one wzajemnie związane i wzajemnie się wymagające. Lecz przestrzeganie tych porządków pozwala zachować świadomość przedmiotu, o którym się mówi, na jakiej podstawie formułuje się twierdzenia i według jakich praw wyprowadza się wnioski. Zatem wypowiedziane często przez tomistów przekonanie, że nieistotny jest punkt wyjścia metafizycznych badań, aby dotrzeć do pojęcia bytu, ma i w tej perspektywie metodologicznej rację.

Wskazmy wreszcie na koniec, co oprócz wielu innych względów, stanowiło podstawę wyodrębnienia przez nas porządku gnozeologicznego i esencjologicznego. Badając byt i istotę posługiwał się św. Tomasz wielokrotnie milcząco przyjmowanymi zasadami, które nazwałem prawami esencjologicznymi lub gnozeologicznymi. One były „stałymi” metafizycznych wnioskowań św. Tomasza, którymi się posługiwał, i które suponowały - być może nieświadomie przyjmowane, ponieważ nie nazwane przez niego -uporządkowanie metafizyki. Przyjrzyjmy się więc, tym prawom i ogólnym zależnościom metafizyki nawiązując do pojęcia substancji.

Dopóki substancja realnego aktu „esse” nie posiada („non habet”) znajduje się w porządku koniecznych praw esencjologicznych, ujmujących stosunki między elementami „quidditas”, których zakresy scharakteryzowane zostały przez funkcje im właściwe.

Same te funkcje wyznaczają istotowym substratom wiele możliwych związków, wiele różnorodnych determinacji i kwalifikacji zrelatywizowanych do innych substratów i do całości istotowej - substancji, lecz w równoczesnym połączeniu ich wszystkich. W ukonstytuowanej istocie zorganizowane są nie tylko przez konieczne prawa esencjologiczne elementów istotowych jak: binaryzm, hylemorfizm, możliwościowo-aktowość, ale również przez prawa całości istotowej, zgodnie z którymi substraty są skomponowane, jak: kompletność, jedność, ogólność, konieczność, samowystarczalność w tłumaczeniu siebie, podmiotowość, subsystemalność, zamkniętość, zupełność, odrębność, a nade wszystko wynikająca z nich homeostatyczność, tj. prawo takiej równowagi istotowej, które najpełniej tłumaczy subsystemalność substancji. Te ostatnie prawa są z innego poziomu, należą do klasy całości wyższej, są późniejsze logicznie, nieoczywiste bezpośrednio, a jednak jako nadrzędne są ostateczną sankcją konieczności struktur porządku esencjologicznego, są ostatnim kryterium, które eliminuje niekonieczne relacje substratów ze zbioru możliwości wynikających z podrzędnego poziomu.

Tym prawom esencjologii odpowiadają prawa porządku gnozeologicznego, pozwalające od poznania zmysłowego przechodzić do poznania intelektualnego ukrytej istotowej struktury bytu i spajać w ten sposób porządek esencjologiczny z entologicznym.

Są to prawa obiektywnej zgodności, bezpośredniej i analogicznej korespondencji, proporcjonalności i symetryczności¹⁸⁰.

Prawa istoty ustalają dla każdego substratu jednoznaczną reprezentację w równości definicyjnej, która charakteryzuje subsystemalność występującą w porządku esencjologicznym i jednowartościową prezentację w bycie rozważanym sensualistycznie w porządku entologicznym.

Ta jednoznaczność i jednowartościowość w obu porządkach nie eliminuje wielofunkcyjności każdego substratu ujmowanego w różnych aspektach, wielofunkcyjności we wszystkich trzech metafizycznych porządkach.

Wspominam o tym, bo owa wielofunkcyjność, czy też wieloznaczność terminów metafizycznych jest bolączką każdego badacza skryptów metafizycznych i samej myśli metafizycznej. Sądzę, jednak, że nie jest to niedostatek metafizyki, nie chcę więc w żadnym razie tego zjawiska waloryzować. Jest to raczej zjawisko wynikające ze specyficznego aspektu, w którym metafizyka bada swój przedmiot.

¹⁸⁰ W badaniach tych udało się ustalić zespoły terminów, które wskazują w „De ente et essentia” na porządek entologiczny lub esencjologiczny, z wyjątkiem pewnych niekonsekwentnych użyć, te jednak starałem się w trakcie analizy wyjaśnić. Dla porządku entologicznego właściwe są terminy: compositum, ens, substantia, rerum natura, esse tantum, esse per aliud, limitatum, receptum, finitum, materia signata, essentia, causa efficiens, causa essendi. Dla porządku esencjologicznego zaś właściwe są terminy: totum, res, subiectum, substantia, unum per se, esse per se, completum, absolutum, subsistere, essentia, quidditas, diffinitio, intentio.

2.7. Dodatek. Relatywny charakter przypadłości

Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, jak doniosłe znaczenie ma dla tej koncepcji metafizyki problematyka przypadłości. Stanowią one te dane pierwotne zmysłowego poznania bytu, które - przyjąwszy omówione już prawa porządku gnozeologicznego - umożliwiają poznanie istoty bytu¹⁸¹. Takie rozumienie przypadłości właściwe jest jedynie dla porządku gnozeologicznego. W porządku entologicznym odpowiada mu założenie, że przypadłości stanowią dostępne dla poznania zmysłowego skutki właściwej danemu bytowi struktury istotowej i jej substratów. Zajmują, więc te ostatnie ontycznie pozycję przyczyny przypadłości¹⁸².

Skoro jednak dokonaliśmy zasadniczego rozróżnienia istoty porządku esencjologicznego oraz istoty realnego bytu związanego z przypadłościami, możemy uznać przypadłości za ten rodzaj istotności (resp. rzeczy), który tworzy się w wyniku tego odróżnienia¹⁸³. Istota esencjologicznie ujęta stanowiąc całość kompletną, strukturę subsystującą może być podmiotem dla przypadłości. A ponieważ ta istota musi odpowiadać konkretnemu bytowi porządku entologicznego przypadłości, same nie mając zdolności subsystowania, są przez tę istotę wymagane¹⁸⁴. I takie rozumienie przypadłości jako ostatecznych konsekwencji logiki właściwej porządkowi esencjologicznemu⁸ a przyjętych ze względu na porządek entologiczny oraz ze względu na założenia fundamentalne dla realizmu poznania, występowało w tej analizie dotychczas. Takie określenie przypadłości wynikało, jak się wydaje, z pojmowania ich jedynie w przyporządkowaniu do istoty porządku esencjologicznego ujętej absolutnie lub istoty realnego bytu. Atoli określenie to nie wyczerpuje ontycznej charakterystyki przypadłości.

Św. Tomasz orzeka o przypadłościach termin „byt”. Pozostając przy wszystkich poczynionych zastrzeżeniach, że termin ten przysługuje im jedynie wtórnie, nie w pierwotnym swym znaczeniu, pozwala to Tomaszowi z Akwinu na rozpatrzenie przypadłości ze względu na nie same, pozwala postawić pytanie o istotę tego rodzaju bytów. Dociekaniom tym poświęca Tomasz VI rozdział swego traktatu. Sądzę, że będzie rzeczą pożyteczną przyjrzeć się tej krótkiej rekapitulacji problematyki przypadłości dokonanej przez św. Tomasza.

Pierwszym pytaniem, wobec którego stajemy, pozostając w granicach tej problematyki, jest: czy rzeczywiście możemy ujmować przypadłości jako przypadłości, bez względu na istotę z którą są związane? Wypada nam odpowiedzieć - nie. Istotę możemy stosownie określić podając jej definicję. Definicja przypadłości jest jednak niekompletna, ponieważ rozważane w porządku

¹⁸¹ Por. Rozdział II tej rozprawy.

¹⁸² Por. przypis 13.

¹⁸³ Por. początek Rozdziału IV tej rozprawy.

¹⁸⁴ Por. tamże.

esencjologicznym nie konstytuują one żadnej całości, której przysługiwać by mogło „esse per se”: nie występują one niezależnie od istoty. Definicja ich obejmuje podmiot, z którym są związane. Traktowane w związku z subsystemalną strukturą istotową konstytuują one, niezależnie od właściwego tamtej „esse” substancjalnego, „esse” przypadłościowe¹⁸⁵. Tamta struktura istotowa, kompletna w swym określeniu, subsystemalną „in suo esse”, stanowiąca „ens per se”, jest w porządku esencjologicznym całkowicie niezależna od przypadłości. Ale wobec tego istota porządku esencjologicznego - będąc zespołem koniecznych warunków istoty realnego bytu - również jako istota realnego bytu jest niezależna w swym istnieniu od przypadłości; (co znaczyłoby innymi słowy, że przypadłości nie mają zdolności determinowania istoty bytu w związku z którym występują. Określone definicyjnie w porządku esencjologicznym, a więc łącznie z istotą subsystemalną, przypadłości konstytuują „quoddam esse secundum”, „unum per accidens”. Z wyróżnionych tu powodów, w odpowiedzi na wstępnie postawione pytanie, Tomasz stwierdza, że przypadłości nie posiadają istoty we właściwym znaczeniu tego terminu, ponieważ przypadłość ani nie zawiera w sobie pojęcia kompletnej istoty, ani też nie jest częścią kompletnej istoty, lecz tak jak jest bytem jedynie wtórnie, tak i istotę posiada jedynie wtórnie¹⁸⁶.

Pozostajemy tu w zgodzie z poprzednio przyjętymi prawami, z których jedno głosi uporządkowanie rzeczy w skali wertykalnej ze względu na stopień ich doskonałości i prawdziwości, oraz zależność przyczynową tych, które usytuowane są poniżej, od tych, które pozostają na szczycie skali. To wertykalne uporządkowanie wyznacza również uporządkowanie rzeczy w planie diachronicznym - te mianowicie są wcześniejsze, które są doskonalsze. Dlatego - będąc wciąż w granicach esencjologicznego porządku - wolno nam uznać, że to substancja i jej substraty są przyczyną przypadłości¹⁸⁷. Stwierdzenie to domaga się dokładniejszej analizy tego relatywnego charakteru przypadłości analizy utematyzowanej stosownie do ich różnorodności.

Spośród przypadłości pewne są skutkiem formy, inne materii¹⁸⁸. Konieczne zależności, pomiędzy substratami istoty - materią i formą - obowiązują także w odniesieniu do przypadłości. Przypadłości zależne od formy, której „esse” w porządku esencjologicznym nie jest uwarunkowane przez materię, także nie zależą od materii. Przykładem - poznanie intelektualne

¹⁸⁵ Por. przypisy 72, 723.

¹⁸⁶ 44, 3-65; 44, 11-14 propter quod accidens neque rationem complete essentie habet neque pars complete essentie est, set, sicut est ens secundum quid, ita et essentiam habet secundum quid. (...)„, ideo substantia que est primum in genere entis, uerissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium que secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

¹⁸⁷ 44, 7-10, Set illud quod dicitur maxime et uerissime in quolibet genere est causa eorum que sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut etiam in secundo „Methaphisice” dicitur...

¹⁸⁸ 44,15~17j Quia enim partes substantie sunt materia et forma, ideo quedam accidentia principaliter consecuntur formam et quedam materiam.

właściwe duszy ludzkiej¹⁸⁹. Innego rodzaju przypadłości wynikające z hylemorficznej całości subsystującej istoty zależą konsekwentnie od obu jej substratów. Przykładem - poznanie zmysłowe¹⁹⁰. Respektując wszakże prawa ustalone w porządku esencjologicznym, nie wolno nam mówić o przypadłościach, które uwarunkowane obecnością materii byłyby niezależne od formy.

Priorytet formy okazuje się decydujący także ze względu na przypadłości¹⁹¹.

Św. Tomasz deklarując relatywny charakter przypadłości wyróżnia kilka ich rodzajów, wyjaśniając ich właściwości „per causam”. Oto one:

1) przypadłości zależne od formy, która pozwala sytuować rzecz w gatunku i rodzaju, przysługują wszystkim indywiduom tego gatunku lub rodzaju. Przykładem takich przypadłości jest śmiech, będący skutkiem zdolności pojmowania, która jest właściwa duszy¹⁹²,

2) przypadłości zależne od materii jako podporządkowanej formie gatunkowej zróżnicowanie płci można by sprowadzić do zależności od samej materii, lecz gdybyśmy chcieli orzekać termin „przypadłość” o bycie pozbawionym tej formy, uwikłalibyśmy się w wieloznaczne użycie tego terminu ¹⁹³;

3) przypadłości zależne od materii jako podporządkowanej formie rodzajowej: przypadłość ta pozostaje w bycie pozbawionym nawet formy gatunkowej, jak jest w przypadku koloru skóry człowieka, który nie zawierając się w pojęciu duszy jest mu właściwy także po śmierci¹⁹⁴;

Obydwa rodzaje przypadłości zależne od materii jako czynnika indywidualizującego rzecz są przypadłościami indywiduów. Różnią się one w indywiduach jednego gatunku i różnicują ten gatunek¹⁹⁵;

¹⁸⁹ 44,17, 4-5,1-6, Forma autem inuenitur aliqua cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectiua; materia uero non habet esse nisi per formam. Vnde in accidentibus que consequuntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, sicut intelligere quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in tercio „De anima”.

¹⁹⁰ 4-5,6-9, Aliqua uero ex consequentibus formam sunt que habent communicationem cum materia sicut sentire et huiusmodi, sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formę.

¹⁹¹ 45,9-10, In his tamen accidentibus que materiam consequuntur inuenitur quedam diuersitas.

¹⁹² 45,24-29, accidentia uero que consequuntur formam sunt proprie passionis generis uel speciei, vnde inueniuntur in omnibus participantibus naturam generis uel speciei, sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus conuenit ex aliqua apprehensione anime hominis.

¹⁹³ 45,10-15, Quedam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quam habent ad formam specialem, sicut masculinum et femininum in animalibus, quorum diuersitas ad materiam reducitur, ut dicitur in decimo „Methaphysice”; unde remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi equiuoce.

¹⁹⁴ 45,16-20, Quedam uero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem, et ideo, remota forma speciali, adhuc remanent in ea, sicut nigredo cutis est in ethiope ex mixtione elementorum et non ex ratione anime et ideo post mortem in eo remanet.

¹⁹⁵ 45,20-24, Et quia vnaqueque res indiuiduatur ex materia et collocatur in genere uel specie per suam formam, ideo accidentia que consequuntur materiam sunt accidentia indiuidui secundum que etiam indiuidua eiusdem speciei ab inuicem differunt.

4. przypadłości zależne od istotowych substratów rzeczy, ale ze względu na doskonałość właściwego tej rzeczy aktu; przypadłość ciepła np. występuje zawsze w ogniu, gdy ten jest w akcji¹⁹⁶;

5. przypadłości zależne od istotowych substratów ale występujące jako zdolność, skłonność („aptitudo”), która przysługuje rzeczy w wyniku działania czynnika zewnętrznego; przypadłość przezroczystości powietrza, która przysługuje powietrzu w wyniku działania zewnętrznego ciała świecącego. Przypadłości te są nierozdzielne z rzeczą, chociaż samo działanie zewnętrznego czynnika jest rozdzielne¹⁹⁷.

Św. Tomasz pragnąc podać pełną eksplikację problematyki przypadłości poszukuje, podobnie jak dla substancji ich określenia definicyjnego. Ponieważ jednak ze złożenia podmiotu i przypadłości nie powstaje subsystemalna struktura - „unum per se” - zatem nie przysługuje temu złożeniu także intencja rodzaju lub gatunku¹⁹⁸. Nie można - zdaniem Tomasza - nazw przypadłościowych formułowanych konkretnie - jak „biały” lub „muzykalny” - umieszczać w kategoriach, chyba, że formułujemy je tak, aby odpowiadały one temu, co zostało przez nie oznaczone w abstrakcji, jak „białość” lub „muzykalność”¹⁹⁹. Rodzajem w definicyjnym określeniu przypadłości - referuję dalej pogląd Tomasza - jest więc sam sposób ich istnienia; ze względu na ów sposób orzekamy o bycie dziewięć kategorii²⁰⁰. Różnicę - ponieważ właściwe przymioty zależne są przyczynowo od właściwych substratów podmiotu - stanowić będzie sam podmiot, wówczas gdy definiujemy przypadłości esencjologicznym porządku²⁰¹. Natomiast ujęte w porządku entologicznym, tj. jako sformułowane konkretnie, w swej definicji w miejscu rodzaju zawierałyby podmiot²⁰².

Przedstawiając za Tomaszem te uwagi dotyczące rodzaju, różnicy i gatunku przypadłości nie zawsze udaje się odnaleźć przesłanki, które wiązałyby je w dyskurs. Wydaje się, więc nie-

¹⁹⁶ 45,30, 46,1, Sciendum est etiam quod accidentia aliquando ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum sicut calor in igne que semper actu est calidus.

¹⁹⁷ 46,2-8, aliquando uero secundum aptitudinem tantum, set complementum accidit ex agente exteriori, sicut dyafanitas in aere que completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile, set complementum quod aduenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, uel quod non intrat constitutionem rei, erit separabile, sicut moueri et huiusmodi

¹⁹⁸ Por. przypis 72.

¹⁹⁹ 46,21-25, Vnde nomina accidentalium concretione dicta non ponuntur in predicamento sicut species uel genera, ut album uel musicum, nisi per reductionem, set solum secundum quod est in abstracto significatum, ut albedo uel musica.

²⁰⁰ 46,27-33, set oportet ut genus primum sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diuersimode secundum prius aut posterius dicitur de decem generibus predicamentorum, sicut dicitur quantitas secundum quod dicitur dispositio substantie et sic de aliis, secundum Philosophum in quarto „Metaphysice”.

²⁰¹ 47,1-5, Differentia uero in eis sumitur ex diuersitate principiorum ex quibus causantur. Et quia proprie passionibus ex propriis principiis subiecti causantur, ideo subiectum ponitur in diffinitione eorum loco differentie, si in absoluto diffiniuntur...

²⁰² 47,6-10, ...set e conuerso si eorum diffinitio sumeretur secundum quod concretie dicuntur. Si enim subiectum poneretur in eorum diffinitione sicut genus, quia tunc diffinirentur per modum substantiarum compositarum in quibus ratio generis sumitur a materia...

odzwonne odwołać się ponownie do poprzednio ustalonej i przyjętej terminologii. Otóż mamy tu do czynienia z dwoma różnymi określeniami przypadłości. Po pierwsze - przypadłościami jako istotnościami (resp. rzeczami) konkretnymi („nomina accidentalia concretione dicta”²⁰³) właściwymi realnemu bytowi porządku entologicznego. Przypadłości te stanowią wymóg porządku esencjologicznego, którego przyjęcie zapewnia realistyczny charakter analizie esencjologicznej dotyczącej istotowych całości i istotowych substratów, które razem konstytuują istotę subsystującą „per se”, „in suo esse”. Jako wymagane przez istotę porządku esencjologicznego, podobnie jak i realny akt „esse”, należą one jeszcze do tamtego, esencjologicznego porządku, lecz są wymagane jako konkretne realności, a „esse” jako akt rzeczywiście urealniający, a więc istnieją już tylko w bycie urealnionym przez akt „esse”, właściwe jedynie porządkowi entologicznemu. Tak określone przypadłości spełniają wobec subsystującej istoty - struktury homeostatycznej - funkcję aktu. Są one formami. Trudno jest nam dać wyraz temu rozpoznaniu przypadłości, albowiem nie zawsze są naszemu poznaniu dostępne istotowe substraty, zasady, które są ich przyczynami - określamy te zasady zgodnie z przyjętymi w porządku gnozeologicznym prawami²⁰⁴ a ponadto nie możemy podać ich charakterystyki przez podanie definicji, podobnie rodzaju i różnicy, lub wskazanie ich istoty. Istotności te (resp. rzeczy), którym jedynie wtórnie przysługuje pojęcie bytu, możemy relatywnie tylko określić w ich związku z istotą. Jako konkretne („secundum quod concretione dicuntur”)²⁰⁵, dają się przypadłości zdefiniować przez podanie w miejsce rodzaju podmiotu, subsystującej istoty z którą są związane, rezygnując jednocześnie z podania ogólnego sposobu ustalania różnic między nimi.

Innym, drugim określeniem przypadłości, jest to, do którego dochodzimy rozważając je nie jako wymagane przez porządek esencjologiczny, a występujące w rzeczywistości w realnym bycie porządku entologicznego, jak to miało miejsce przy omówionym wyżej pierwszym określeniu przypadłości, lecz rozważając je same w obrębie porządku esencjologicznego tylko, jako istotności ogólne, właściwe temu porządkowi niezależnie od ich faktycznego zróżnicowania, tj. jako przedmiot esencjologicznej analizy. Tak rozumiane przypadłości („solum secundum quod est in abstracto significatum”)²⁰⁶ możemy rozmieścić w poszczególnych kategoriach. Chcąc zaś podać ich definicję jako należących jedynie do porządku esencjologicznego („si in absoluto diffiniuntur”)²⁰⁷, należy przyjąć w miejsce różnicy sam podmiot - istotę subsystującą, która jest ich przyczyną, natomiast w miejsce rodzaju sam sposób ich istnienia, dla każdej z przypadłości różny ze względu na orzekanie o substancji (w tym

²⁰³ Por. przypis 152.

²⁰⁴ 47,15-17, Set quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta ideo (...) sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus...

²⁰⁵ Por. 47, 7.

²⁰⁶ Por. przypis 152.

²⁰⁷ Por. 47, 4-5.

znaczeniu, że np. ilość istnieje inaczej niż jakość). Przyjmując te doprecyzowania możemy zrozumieć, także, dlaczego podmiot stanowi różnicę w definicyjnym określeniu przypadłości. Przypadłości teraz rozważane określone są ogólnie, kategorialnie, ich podmiot, z tego, co i one, esencjologicznego porządku jest również strukturą ogólną, gatunkowo nie zróżnicowaną na indywidua, a zatem przyjąć można, że będąc przyczyną tych przypadłości, jest tym samym przyczyną różnic między przypadłościami właściwymi różnym gatunkom.

Okazuje się więc, że rozważając którekolwiek z dwóch wyodrębnionych określeń przypadłości napotyka się zawsze obecną w tych określeniach substancję - bądź jako subsystującą istotę porządku esencjologicznego, bądź jako istotę realnego bytu -stanowiącą podmiot przypadłości i ich przyczynę. Na podstawie tych uwag sądzić można, że relatywny charakter przypadłości stanowi eksplikatywną część ich określenia i właściwy sposób ich pojmowania²⁰⁸.

²⁰⁸ Por. przypis 74.