

Brunon J. Ruciński

Rekonstrukcja metafizyki zawartej w "De ente et essentia" Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 9/2, 237-248

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIENÍ HISTORII FILOZOFII

Ruciński B.

Rekonstrukcja metafizyki zawartej w „De Ente et Essentia” Tomasa z Akwinu.

Wróbel J.

Małgorzata Frankowska, „Scientia” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław 1969, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich PAN, s. 153. Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Speculantia, Vol. I, 1971, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej, s. 332.

BRUNON J. RUCIŃSKI

REKONSTRUKCJA METAFIZYKI ZAWARTEJ

W DE ENTE ET ESSENTIA TOMASZA Z AKWINU

(próba)¹

I. Uwagi wstępne, II. Byt i poznanie jego istoty, III. Entologia — esencjologia — gnozeologia.

I. Uwagi wstępne

Stojąc przed zadaniem wyeksplikowania koncepcji *istnienia* u św. Tomasza z Akwinu w jego wczesnej rozprawie *De ente et essentia*,

¹ Esej ten jest fragmentem większej pracy pt. Zagadnienie istnienia w *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu, w której analizie poddana została całość tomaszowego tekstu. Niniejszy fragment wyjęty ze swych pierwotnych ram jest jedynie ilustracją w swej części pierwszej (R. II) dla niektórych wniosków naszych całościowych badań (R. III).

w miarę analizy samych terminów używanych dla wyrażenia istnienia, stwierdza się konieczność rozszerzenia zainteresowań z istnienia także na istotę, na formę, materię, substancję. Wreszcie stwierdza się konieczność uwzględnienia w badaniach nie tylko porządku faktycznego, właściwego bytowi, porządku, który nazwaliśmy entologicznym, lecz także porządku właściwego istocie, który nazwaliśmy esencjologicznym oraz porządku gnozeologicznego właściwego poznaniu bytu i istoty.

Sądźmy, że tekst tomaszowy nie tłumaczy się sam, że dla zrozumienia koncepcji, które niesie, wymaga wypowiedzenia twierdzeń zawartych *implicite*, wymaga takiej analizy, która wychodząc z twierdzeń św. Tomasza ujawni, poprzez wskazanie ich podstaw, całościową koncepcję bytu.

Dla wyrażenia istnienia czegoś używa św. Tomasz przynajmniej trzech terminów: *esse*, *subsistere*, *existere*. Samo *esse* używane jest jako termin pierwotnie znaczący *istnienie*, czyli ten akt, dzięki któremu byt istnieje², a więc ujęty w aspekcie entologicznego porządku rzeczywistości. Używany jest też dla wyrażenia realizmu naszego poznania³, a więc jako termin ujęty w porządku gnozeologicznym. W obu tych wypadkach *esse* współwystępuje zawsze z istotą taką, jaka jest w bycie (*essentia*), lub jaka jest w umyśle poznającego człowieka (*natura*). Wreszcie *esse* przysługuje samej istocie (*quiditas*), 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 św. Tomasz terminu *subsistere*, który związany specyficznie z porządkiem esencjologicznym, domaga się szczególnych wyjaśnień. Używa także św. 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*.

² Podstawą naszej analizy jest krytyczne wydanie tekstu przez M. D. Roland-Gosselina w jego pracy *Le „De ente et essentia” de Saint Thomas d’Aquin*, Paris, 1948. Wszystkie cytaty odsyłają do strony i wiersza tego wydania. Ortografia łacińska cytatów również według tego wydania. Na temat tego znaczenia *esse*: 35, 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 est actus eius.

³ 27, 10, 28, 1—2, Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu.

Używane w tekście słowo *existere* ma znaczenie dla nas nieważne⁴, bliskie polskiemu *jest, znajduje się*, nie wnoszące metafizycznych konsekwencji.

II. Byt i poznanie jego istoty

Aby dotrzeć w analizie do wymienionych trzech porządków metafizycznych i aby zrozumieć je w ich specyfice, rozpocznijmy od lapidarnego opisu wzajemnych relacji: bytu — poznania — 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*⁵.

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, która stanowi o trwałości i tożsamości tego oto. Lecz przecież istoty bytu nie poznajemy bezpośrednio na drodze zmysłowego ujęcia⁶.

To, co się znajduje w tym ujęciu to zespół przypadłości, pewna ich oznaczność 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 z tą definicją. I tu od razu znajdujemy się w centrum tomistycznej koncepcji. Rozumiejąc przez istotę całość apriorycznie zdefiniowaną, a adekwatność i prawdziwość poznania warunkując tą aprioryczną konstrukcją, stajemy wobec szeregu pytań: czym jest ta istota i jakie są racje przyjęcia jej binarnej struktury?

⁴ Por. 11, 20—21, 14, 14, 23, 19—22.

⁵ 1, 2—3, ...ens autem et essentia sunt que primo intellectui concipiuntur.

⁶ 40, 6—9, In rebus enim sensibilibus etiam ipse differentie essentialis ignote sunt; unde significantur per differentias accidentales que ex essentialibus oriuntur sicut causa significantur per sum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis.

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 raczej 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 własności.

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, i co wykazuje trwałość. Fakt zmysłowo poznanego bytu stanowić będzie jedno z kryteriów prawdziwości i adekwatności naszego poznania intelektualnego. Proporcjonalnie do zewnętrznej, widzialnej strony bytu, przyjmujemy w jego strukturze ukrytej analogiczne elementy istotowe — materię i formę. Nasze poznanie zmysłowe 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 idealnym relacjom komponentów istoty. Poświęcimy trochę uwagi temu porządkowi.

Charakterystykę istoty uzyskujemy przez określenie zakresu działań jej elementów, materii i formy. Z zakresu wyznaczonego przez funkcję 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 jakikolwiek byt.

Stajemy wobec zespołu różnych możliwości. Część spośród nich wyeliminowana jest przez konieczność zgodności z postrzeganym faktycznym bytem, wobec którego musi stanowić rację tłumaczącą takie jego ustrukturuwanie i działanie. Pozostałe możliwości zostają ograniczone przez konieczne prawa istoty, jak złożenie z aktu i możliwości, jedność, samowystarczalność w tłumaczeniu siebie, konieczność swej struktury, podmiotowość jako istotność tego, co w bycie⁷.

⁷ Tomasz wielokrotnie w całym tekście podejmuje dyskusje z argumentacjami innych niż jego stanowisk. Poza celami, którym pierwot-

Jakie są jednak racje przyjęcia tego esencjologicznego 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 idealnej zgodności. Gdyby zgodności tej 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 zdroworozsądkowego, tj. pierwotnego poznania zmysłowego i przypuszczenia istnienia racji tego, co doświadczamy, a także na podstawie rozpoznania podobieństw bytów, o których orzeka się jedno pojęcie gatunkowe (gdyby np. każdy człowiek miał inną istotę, nie byłoby racji dla wyodrębnienia gatunku ludzi). Lecz do istoty, jako istoty ujmowanej w jej sensie *absolutnym*⁸, nie należy pasywna własność bycia poznawanym. W tym znaczeniu nie zależy ona od naszego poznania, że twierdzenia, które każe przyjąć formułowane są na podstawie samych konieczności i praw istotowych, a te są powszechnie ważne, podobne w swym metafizycznym formalizmie do powszechnych praw matematyki⁹, 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 zindy-

nie ma służyć to postępowanie, odsłania ono zasady argumentacji samego Tomasza i przyjmowane przez niego ostateczne racje prawdziwości twierdzeń. Są to np.: 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 istoty w stosunku do pierwotnego poznania struktury akcydentalnej bytu.

⁸ 24, 1—5, *Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius, et hoc modo nihil est verum de ea quod convenit sibi secundum quod huiusmodi...*

⁹ 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 forma continet set etiam materiam; aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non differunt.*

widualizowanego, uwikłanego w szereg uszczegółowień i zapełnionego przez przypadłości, pełni realnego bytu przeciwstawia się czystość, prostota, konieczność i bezwarunkowo wymagany dla posiadania tych cech pewien formalizm i abstrakcjonizm praw istotowych. Prawa istoty dla swej prawdziwości i konieczności 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 wewnątrznie koherentną, model idealnej istoty. Aby coś mogło być poznane jako istniejący byt, musi stanowić właściwą sobie substancję, tj. taką istotę formalno-materialną, w której forma aktualizując materię domyka jednocześnie w ten sposób istotę, czyni ją kompletną, pełną, czymś, co jak mówi św. Tomasz może subsystować¹⁰. Dopiero w takiej substancji, przez akt istnienia otrzymany od Boga¹¹ realizują się przypadłości, zespoły uszczegółowień i oznaczość materii, słowem, jednostkowość odrębnego bytu¹².

Lecz nigdy byt realny nie realizuje w pełni praw jakiejkolwiek istoty wydobytych w porządku esencjologicznym. Zbliża się do nich swym podobieństwem, jest taki sam, lecz nigdy t e n s a m. 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*.

Jeżeli zindywidualizowanie i zróżnicowanie każdego jednostkowego bytu, które są mu właściwe mimo konieczności i powszechności¹³ for-

¹⁰ 43, 23—24, *Set illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse*;

¹¹ 35, 9—14, 18—19, *Et quia omne quod est per aliud reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua que sit causa essendi omnibus rebus ex eo quod ipsa est esse tantum, (...) et hec est causa prima que Deus est.*

¹² Por. 10, 15—20, 11, 1—3.

¹³ Św. Tomasz stanowczo odmawia istocie esencjologicznego porządku powszechności (por. 26, 11—13), lecz chodzi mu zawsze o istnienie realne powszechnej istoty. Nasze użycie terminu *powszechność* zbliżone jest do tomaszowego *similitudo* i w takim znaczeniu przysługuje istocie esencjologicznego porządku (por. 23, 19—25). I choć Tomasz odmawia powszechności i tak pojętej istocie, to chodzi mu już o konkretyzację, nie o istotę jako istotę, lecz o człowieka jako człowieka, a poza tym i tu również chodzi w konsekwencji o odrzucenie poglądu, że powszechna istota człowieka jako człowieka występuje w jednostko-

malnej 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 powszechnego¹⁴ jako metafizycznej rzeczywistości, w którym dokonywałoby się idealne poznanie, musi się więc zgodzić na relatywizm poznawczy, choć przysługujący człowiekowi 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*¹⁵. 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 naturze *esse* w konkretnym intelekcie tłumaczy się pragnieniem uniknięcia platońskich 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 *esse* otrzymane (*receptum*), oraz to co poznane w intelekcie tym oto i posiadające właściwe mu konkretne *esse*.

Każdy zaś człowiek poznaje na miarę swych władz i może się mylić, jeżeli zaś poznaje prawdziwie byt realny, według esencjologicznych konieczności istotowych, to ujmuje w nim jego istotę, która jako poznana jest naturą, a będąc pełnym i adekwatnym wynikiem poznania uzyskuje *esse* jako to, co jest kompletne, zamknięte. Dlatego też mówi św. Tomasz, że pojęcie gatunku przypada naturze ujętej jedynie stowym bycie, ponieważ *quicquid in eo est est indiuiduatum* (27, 2—3). Terminy *powszechność* i *jedność*, którymi my się posługujemy różnią się nie od tomaszowych terminów, lecz od własności, ponieważ są terminami opisującymi z zewnątrz istotę jako istotę, nie zaś czymś mieszczącym się w tej istocie, co należy do jej podjęcia, a czemu Tomasz się przeciwstawia.

¹⁴ 28, 15—18, Et ideo patet defectus Commentatoris in tertio „De anima” qui voluit ex universalitate forme intellecte unitatem intellectus omnibus hominibus concludere.

¹⁵ 28, 11—15, Unde quamvis hec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res que sunt extra animam quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quedam species intellecta particularis.

scownie i zależnie od *esse*, które posiada ta natura w intelekcie¹⁶. Jest tak, ponieważ abstrakcyjne i ogólne 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 zostało ufundowane na podstawie tylko jednego z czynników istoty bytu np. *rozumność* na podstawie samej formy istoty człowieka — nie stosuje się do rzeczywistości. Nasze poznanie natury, funduje pojęcie rodzaju, gatunku i różnicy. Mówi św. Tomasz, że pojęcia te tylko o tyle przysługują naturze, i mogą być *p r a w d z i w i e* orzekane o bytach, o ile natura jest właściwie ujęta, tzn. zgodnie z esencjologicznym prawem hylemorficznej całości binarnej, któremu odpowiada *c o m p o s i t u m* realnego bytu. Odstępując od analizy trzech różnych porządków: gnozeologicznego, esencjologicznego i entologicznego weszliśmy na teren szczegółowych rozważań 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 prawdziwie byt w jego metafizycznej strukturze (porządek gnozeologiczny), musimy wyjść od istnienia realnego bytu (porządek entologiczny), bez niego bowiem nie ma w ogóle poznania cokolwiek, 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, bo stanowi immanentną, 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 *p o z a* tym właśnie bytem, chociaż konieczności istoty jako istoty nie są zależne od poznania ich przez kogoś lub od występowania w tym lub w tamtym bycie, ponieważ do istoty jako istoty nie należy, aby istniała ona w tym lub w tamtym bycie¹⁷. Podobnie, również porządek entologiczny nie mógłby być poznany jako porządek bytu i istoty; dla poznania bytu będącego czymś więcej, niż zmysłowe ujęcie po-

¹⁶ 27, 10, 28. 1—2, Reliquitur ergo quod ratio speciei accidat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu.

¹⁷ Św. Tomasz wyraża to stwierdzeniem, że: nature secundum primam considerationem suam, scilicet absolutam, nullum istorum esse debetur; 25, 13, 26, 1.

strzegalnych przypadłości, musimy przyjąć wnioski wynikające z obu porządków. A ponadto, w innym sensie, byt zależny jest od porządku esencjologicznego. Takie ustrukturowanie istoty, jakie wynika z praw tego porządku jest warunkiem koniecznym istnienia bytu, choć nie jest warunkiem wystarczającym jego istnienia.

III. Entologia — esencjologia — gnozeologia.

Po tej analizie mającej raczej charakter egzemplifikacji niż argumentu, spróbujmy rozwinąć zawarte w niej sugestie interpretacyjne dotyczące koncepcji metafizyki w tomaszowym dziełku *De ente et essentia*. Spójrzmy teraz jakby z zewnątrz na nasze rozważania.

Używa 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, zastosowaliśmy terminy, które wprowadziły porządek do tomaszowych sformułowań. Sądzimy 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.

Ujawniona i nazwana przez nas, a *implicite* 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 wyłożyliśmy, 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), 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 substysten-

cialności 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 określenia *tego co jest*, a co się jawi jako zestrój visibiliów, nie moglibyśmy też niczego powiedzieć o bytach prostych, oddzielonych od materii.

Dopiero taki realny byt, w którym ujęliśmy jego istotową strukturę, i o której wiemy, że istnieje dzięki aktowi *esse* stworzonego przez Boga, jest przedmiotem metafizyki.

Winniśmy w tym miejscu pewne wyjaśnienia terminologiczne. Autorzy piszący na temat tomizmu, zamiast zastosowanych przez nas nazw analiz metafizycznych, używają nazw *analiza egzystencjalna*, *analiza esencjalistyczna* termin zaś *gnozeologizm* stosują dla określenia stanowiska filozoficznego, a nie porządku metafizycznego, który obejmuje i wyznacza sobie tylko właściwe zespoły problemów¹⁸. 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 specyfice¹⁹. Lecz przecież nasze propozycje terminologiczne nie kłóć się z zastanymi, poza innym rozumieniem terminu *gnozeologizm*, lecz je uzupełniają. Analiza esencjalistyczna i egzystencjalna właściwe są

¹⁸ Mamy tu na myśli prace Mieczysława Gogacza, *Istnieć i poznać*, Warszawa, 1969, oraz *Obrona intelektu*, Warszawa, 1968, w których odróżnia on metodę i stanowisko tomizmu egzystencjalnego od esencjalistycznych i gnozeologicznych stanowisk. W naszych badaniach staraliśmy się iść, tam gdzie to było możliwe, za terminologią przyjętą przez tego autora.

¹⁹ W analizie niektórych fragmentów *De ente et essentia*, dotyczących tego co nazwaliśmy porządkiem esencjologicznym, czuliśmy się bardzo bliscy interpretacjom Etienne Gilsona wyłożonym w *Byt i istota*, Warszawa, 1963, por.: 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 słowami znajdujemy się wówczas w porządku już ukonstytuowanej substancji i metafizyczny problem jej stosunku do istnienia nie powstaje (s. 81). Por. także s. 87—89 i *passim*. Świadcomość autonomizmu porządku esencjologicznego ujawnia także Fernand van Steenberghen w swej rozprawie, *Le problème de l'existence de Dieu dans le „De ente et essentia” de saint Thomas d'Aquin*, w: *Mélanges Joseph de Ghellinck*, t. II, Gembloux, 1951, por.: ...ce predicat (scil. esse — przyp. BJR) peut avoir deux sens très différentes: ou bien il désigne la *perfection de l'être*, (...) ou bien il désigne le *fait constante*

tylko porządkowi entologicznemu, w zależności od tego, czy byt, jako przedmiot metafizyki rozpatrujemy w aspekcie jego struktury istotowej, już zbādanej i odkrytej w analizie esencjologicznej, czy też w aspekcie jego faktyczności i stworzonego urealnającego aktu *esse*, który odkryliśmy jako kulminację porządku esencjologicznego i w pełni 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 schemat metafizyki tomaszowej, który na podstawie tekstu *De ente et essentia* można zrekonstruować:

— porządek entologiczny	}	porządek egzystencjalny	}	metafizyka
— porządek esencjologiczny		porządek esencjalistyczny		
— porządek gnozeologiczny				

Te trzy porządki związane są też formalnymi zależnościami stosunków symetrycznie zgodnych lub odwróconych ze względu na kierunek 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 odwrócony wobec 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 sybystująca 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

de l'existence de cet objet hic et nunc. Dans le premiere cas, l'être n'est pas un attribu extrinsèque ou accidentel par rapport à l'essence de l'objet; c'est au contraire le prédicat le plus essentiel et le plus fondamental de tous; aucune essence n'est concevable sans cette détermination fondamentale.. (s. 841). Por. także s. 843—844, 846.

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 gnozeozoologiczny od zmysłowego poznania bytu, danego synchronicznie — poprzez diachroniczne rozpoznanie struktury zgodnej z prawami esencjologicznymi — do synchronicznego zrozumienia *compositum* jako substancji równoczesnej ze stworzonym aktem realnego *esse*.

Każdemu z tych porządków odpowiada właściwa metoda jego badania — analiza. Z pewnością, trudno jest całkowicie konsekwentnie przestrzegać tych porządków tak, aby badając jeden porządek nie znaleźć się w drugim, ponieważ, co zaznaczyliśmy, są one wzajemnie związane i wzajemnie się wymagające. Lecz przestrzegając tych porządków moglibyśmy zachować świadomość przedmiotu, o którym się mówi, na jakiej podstawie formuluje się twierdzenia i według jakich praw wprowadza się wnioski. Zatem wypowiediane często przez tomiśłów przekonanie, że nieistotny jest punkt wyjścia metafizycznych badań, aby dotrzeć do pojęcia bytu, ma i w tej perspektywie metodologicznej rację.

Małgorzata Frankowska, „Scientia” w ujęciu Rogera Bacona, Wrocław 1969, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich PAN, s. 153.

Książka Małgorzaty Frankowskiej ukazała się jako kolejny, 55 tom z serii prac pt. *Monografie z dziejów nauki i techniki* Zakładu Historii Nauki i Techniki PAN. Praca dostarcza informacji z dziedziny historii nauki, a zwłaszcza z historii metodologii i teorii nauk. Jest próbą przedstawienia początków refleksji teoretyczno-metodologicznych nad nauką. Opracowanie tych początków we współczesnej literaturze jest niewystarczające. Prezentowana publikacja wypełnia w jakimś stopniu ten brak.

Autorka podejmuje badania nad czołowym w tej dziedzinie myślicielem wieku XIII Rogerem Baconem. Jest on typowym przedstawicielem intelektualnego klimatu XIII stulecia ze wszystkimi jego konserwatywnymi i postępowymi myślami. Znajdują się jednak u niego prawdziwo i konsekwentnie przeprowadzone oryginalne i twórcze rozważania nad metodą naukową, nad strukturą wiedzy i jej użytecznością. Są to więc rozważania, których nie spotyka się u innych uczonych te-