

Mariusz Prokopowicz

Uwagi do dwu interpretacji zagadnienia subsystemy sformułowanego w "De ente et essentia" Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 16/2, 177-185

1980

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.

znalezienia wytłumaczenia nie jednego z możliwych, ale jedyne, ostateczne. Daje temu wyraz Autor, gdy twierdzi, że ostatecznym wytłumaczeniem istnienia bytów organicznych przygodnych jest Życie, które jest Życiem samym, koniecznym, nie tylko niezapoczątkowanym, ale i nieprzygodnym, egzystencjalnie sprawczym. Egzystencjalna sprawczość tej Pierwszej Przyczyny życia nie eliminuje innych przyczyn, a nawet współdziała z nimi.

Autor nie uniknął w swoim dziele wypowiedzi dyskusyjnych. Prezentując jednak dość wyraźnie własne stanowisko w wielu sprawach trudno o wypowiedzi, które zadowolilyby zwolenników różnych sposobów uprawiania filozofii Boga. Książka będzie stanowiła pozycję, obok której uprawiający teodyceę nie będą mogli przejść obojętnie. Próba interdyscyplinarnego spojrzenia na teodycealne zagadnienia może być dobrą inspiracją do podejmowania dalszych tego rodzaju prób. Zmuszając do przemyślenia na nowo wielu podstawowych zagadnień filozofii Boga. Autor wzniosł niewątpliwie poważny wkład w dzieło rozwoju tej tak ważnej i jednocześnie tak dyskusyjnej dyscypliny filozoficznej.

Roman Forycki

MARIUSZ PROKOPOWICZ

**UWAGI DO DWU INTERPRETACJI ZAGADNIENIA SUBSYSTENCJI
SFORMUŁOWANEGO W DE ENTE ET ESSENTIA
TOMASZA Z AKWINU.**

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest pokazanie dwu różnych sposobów interpretowania zagadnienia subsystemy, sformułowanego przez Tomasza z Akwinu w traktacie *De ente et essentia*. Interpretacja, dokonana przez Brunona J. Rucińskiego¹, spotkała się z krytycznymi uwagami P. Pachciarza i E. Wolickiej², uwagami, które — jak się okazuje — także domagają się krytyki tak co do rozumienia tekstu Tomasza z Akwinu, jak i odnośnie do nietrafnego — jak sądzę — naświetlenia stanowiska B. J. Rucińskiego.

Z tych powodów chciałbym najpierw ustosunkować się do ujęcia B. J. Rucińskiego, a następnie ujawnić dyskusyjną zawartość artykułu P. Pachciarza i E. Wolickiej.

Dodatkowym bodźcem do napisania artykułu jest ważność podjętej problematyki, ponieważ zagadnienie subsystemy uwyrażnia rozumienie substancji, a więc dosięga podstawowych problemów metafizyki bytu.

¹ Brunon J. Ruciński: *Struktura bytu i struktura metafizyki w świetle „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, W: Opera Philosophorum Medii Aevi — textus et studia, 1 (1976) ATK, 109—197.

² Paweł Pachciarek, Elżbieta Wolicka: *Zagadnienie istnienia w „De ente et essentia” — uwagi dyskusyjne*, W: Roczniki Filozoficzne, 24 (1976), 131—134.

1. SUBSYSTEMENCJA W UJĘCIU BRUNONA J. RUCIŃSKIEGO

Ruciński uważa, że metafizykę Tomasza w traktacie *De ente et essentia* da się przedstawić jako układ trzech porządków:³

1. entologicznego, w którym mieści się
 - a) porządek egzystencjalny
 - b) porządek esencjalistyczny
2. esencjologicznego
3. gnozeologicznego

Najczęściej stosowane rozbitcie metafizyki na porządek poznania i bytowania, jest tu uzupełnione „czymś trzecim”. „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”⁴.

Widać wyraźnie, że podział ten jest dyktowany odpowiednim spojrzeniem na aspekty *esse*. Gnozeologiczność ma swoje źródła w zmysłowym poznaniu bytów do momentu, w którym te władze poznawcze współgrają z intelektem, przechodzą „od zmysłowego poznania bytu, danego synchronicznie — poprzez diachroniczne rozpoznanie struktury zgodnej z prawami esencjologicznymi — do synchronicznego zrozumienia *compositum* jako subsystemencji równoczesnej ze stworzonym aktem realnego *esse*”⁵. Chodzi tu o to, że poznanie jest uzależnione od tego, co poznajemy: porządek gnozeologiczny wkracza w inne (skoro mają być poznane) porządki posiadające swoje własne prawa już nie poznawcze, lecz ontyczne, choć dające się poznać. Dlatego poznanie musi przebiegać diachronicznie „wchodząc na wyższy” porządek, który z kolei odnajdzie uzasadnienia, decydujące o jego synchronii. O ile pierwszy i trzeci porządek jest „klasyczny” i w tym sensie zrozumiały, o tyle drugi domaga się wyjaśnienia. Jednocześnie jest on o tyle ważny, że w jego polu jest wyjaśniana subsystemencjalność bytu.

Ruciński sądzi, że „do istoty jako istoty ujmowanej w jej sensie absolutnym, do pojęcia istoty nie należy pasywna własność bycia poznawanym; (...) prawa istoty dla swej prawdziwości nie domagają się poznawczego ujęcia”⁶. Te stwierdzenia pozwalają zrozumieć, dlaczego porządek gnozeologiczny różni się od esencjologicznego, tracąc synchroniczność. Zatem nowy porządek będzie przysługiwał układowi istotowym bytu, albo — „właściwym koniecznym relacjom komponentów istoty”⁷, której „charakterystykę uzyskujemy przez określenie zakresu działań jej elementów, materii i formy”⁸. Takiej „istocie esencjologicznego porządku przysługuje tylko to, co zawiera się w jej definicji”⁹: w bycie jednostkowym jest jedna, w aspekcie wielu jednostek jest wielością. Jednocześnie „istota tak rozumiana nie wymaga dla siebie ani *esse* realnego bytu, ani *esse* natury poznanej (...) i zatem „abstrahuje od któregokolwiek *esse*”¹⁰. W tak rozumianej istocie „for-

³ Ruciński: tamże, 184

⁴ Tamże, 130

⁵ Tamże, 185

⁶ Tamże, 132—133

⁷ Tamże, 130

⁸ Tamże, 130

⁹ Tamże, 148

¹⁰ Tamże, 149

ma aktualizując materię domyka jednocześnie w ten sposób istotę, czyni ją kompletną, czymś, co — jak mówi św. Tomasz — może subsystować¹¹.

Subsystencja tak rozumiana, związana jest z pewnymi prawami istoty jako istoty, odnosi się do „kompletności istoty jako jednego z warunków jej subsystencjalności”¹². W binarnie ukomponowanej istocie (forma i materia) elementy podlegają właściwym sobie funkcjonalnym zależnościom, komponując określoną istotę — *totum*¹³. Taka istota będąc „całością zupełną” decyduje o możliwości zaistnienia, w tym sensie, że „spełniałaby konieczne warunki”, aby posiadać *esse*¹⁴. Ruciński pisze, że „taką strukturę istotową, która spełnia te wymogi, nazywa św. Tomasz substancją posiadającą *per se esse* absolutne, *esse* substancjalne, lub nazywa ją istotą subsystującą. 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 rzeczy — przypadłości”¹⁵.

Charakterystyka subsystencji, dokonana przez Rucińskiego jest tak pełna, że właściwie nie wymaga komentarza. Jednak pierwsze, nasuwające się pytanie, jest następujące: jaki jest związek tak rozumianej subsystencji z *esse*?

Najpierw Ruciński zgodnie z Tomaszem powie, 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”¹⁶. Podkreślam jeszcze raz, że jest to esencjologiczny porządek „nałożony przez istotę przez jej funkcję jako całości”¹⁷. Autor trafnie zauważa, że gdybyśmy w ogóle pominęli *esse*, istota byłaby „możliwością strukturą (...), będąc zaś konieczna w istnieniu bytu, a możliwa w swej strukturze, byłaby niepoznawalna”¹⁸. Możliwościami analizy pojawiają się jednak, jeżeli „pozostaniemy na poziomie określeń poprzez elementy istotowe”¹⁹, a to jest poziom esencjologicznych ujęć. Ruciński analizując inteligencje czyste, stwierdza, że „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* ukonstituowana jest z samej formy, której przysługuje *esse*. Istota subsystująca inteligencji — substancji redukuje się do samej formy”²⁰.

Ruciński, aby obronić esencjologiczny porządek subsystencji, w którym „do czynników istoty jako takiej nie zalicza się aktu realnego istnienia”²¹, potraktuje *esse* jako przypadłość, która „jest koniecznym

¹¹ Tamże, 133

¹² Tamże, 152

¹³ Tamże, 153

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, 155

¹⁷ Tamże, 156

¹⁸ Tamże, 152

¹⁹ Tamże, 153

²⁰ Tamże, 160

²¹ Tamże, 161

wymogiem koniecznych praw esencjologicznych i mieści się w esencjologicznym porządku”²². Ostatecznie więc jest to „wymóg subsystującej istoty”²³ Jak wygląda w takim razie subsystencja odnośnie do Boga, skoro św. Tomasz pisze, że „*ipsum esse sit subsistens*”²⁴. O Bogu przecież nie powiemy, że jest przypadłościowym *esse*.

Ruciński rozwiązuje to następująco: „mówiąc, że coś subsytuje w swoim *esse*, mamy na myśli wszystkie subsystencje, które są w swoim 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. Dlatego właśnie jej subsystencjalność może być ujmowana w porządku entologicznym tylko”²⁵. Jest to aspekt egzystencjalny porządku entologicznego²⁶.

Jest tu widoczne przejście z esencjologicznego porządku w entologiczny — egzystencjalny. Zatem warunek esencjologiczny został spełniony, co zarazem wprowadza w entologiczne ujęcie, w którym *esse* bądź *essentia* będą rozumiane jako dwa porządki w aspekcie realnego *esse* — *esse* porządku esencjologicznego właściwego istocie jako istocie, która wraz z pojęciem substancji stanowi esencjologiczny warunek aktu realnego istnienia”²⁷.

W subsystencjalnej bytowości „*esse* jest po stronie istoty”²⁸ jest jej skutkiem różniąc się od udzielonego, realnego aktu *esse*.

Wszystkie powyższe analizy zostały przeprowadzone dzięki temu, że „porządek esencjologiczny dostępny jest nam poprzez poznanie zmysłowe i intelektualne (porządek gnozeologiczny) tego, co jest 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)”²⁹. Jak widać, te porządki są „wzajemnie związane i wzajemnie się wymagające”³⁰, jest to synchroniczno-diachroniczna współzależność. Zarazem jednak „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”³¹.

Takie uwagi zawsze komplikują krytykę z zewnątrz, ponieważ określają „granice nie będące granicami”.

2. KRYTYKA STANOWISKA B. J. RUCIŃSKIEGO

1) Zaproponowane przez Rucińskiego wyróżnienie trzech metafizycznych porządków wydaje się być dość problematyczne. Jeżeli św. Tomasz zbiera erudycję różnych autorów posługując się nią, to albo

²² Tamże, 162

²³ Tamże.

²⁴ S. Thomae Aquinatis: *De ente et essentia*, wyd. W. Seńko, W: Opera Philosophorum Medii Aevi, 2 (1978) ATK, 21

²⁵ Ruciński: Tamże, 168

²⁶ Tamże, 171

²⁷ Tamże, 181

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, 182

³⁰ Tamże, 185

³¹ Tamże, 134

przypiszemy to myślenie uczniowi Alberta, albo innym filozofom. W pierwszym wypadku musielibyśmy uznać, że św. Tomasz wypowiada sprzeczne poglądy uważając je za swoje, w drugim zaś — trzeba by konsekwentnie wyróżnić sposoby myślenia Awicenny, Boecjusza, Arystotelesa, które nie są zarazem takie same.

Łatwiejszą metodą jest konfrontowanie tekstu św. Tomasza z innymi jego pracami, co może umożliwić prawidłowe naświetlenie problemu. W związku z tym, szczególne zastrzeżenia można mieć do korzystania z wydzielonego porządku esencjologicznego. Sądzę, że taki zabieg świadczy o znakomitej intuicji Rucińskiego, który dostrzegł, że pewne partie Tomaszowego tekstu pomijają ujęcie bytu w aspekcie realnego esse. Esse takie albo nie występuje, albo jest skutkiem urealnijającej funkcji istoty nabierając tym samym charakteru przypadłościowego. Historyk filozofii może wtedy powiedzieć, że św. Tomasz „posługuje się” Awicenną, co ostatecznie możemy nazwać porządkiem esencjologicznym.

Obawiam się jednak, że niemal cały porządek esencjologiczny został przedstawiony w perspektywie arabskiego filozofa. Ogólnie wiadomo, że Awicenna rozstrzyga problemy metafizyczne w płaszczyźnie konieczności — możliwości, co Rucińskiemu umożliwiło zanalizowanie subsystemy, tkwiącej wyłącznie w polu esencjologicznym. Oczywiście autor dostrzega „nierealistyczność” tego typu myślenia, dziwi zatem próba konsekwentnego uzgodnienia tych wykluczających się porządków.

Moja krytyka może nie być słuszna, o ile autor chciał pokazać uzasadnione przejście św. Tomasza w „entologiczne”, dwuaspektowe ujęcie. Takie ustawienie sprawy ryzykuje jednak „myślenie systemami”, a nie problemami, do czego niebezpiecznie zbliżył się Ruciński pisząc, że „jeśli byśmy chcieli któryś z tych porządków zanegować, koherencja straciłaby swe fundamenty”³². Szukanie koherencji systemów wykluczających się nie wydaje się uzasadnione. Można by przypuszczać, że Ruciński szuka koherencyjności w sensie pokazywania konsekwentnie przekraczanych metafizyki idealizujących, i w tym sensie użyte jest twierdzenie, że „każdy z tych porządków wymaga obydwu pozostałych”³³. Niestety, samo przejrzenie koncepcji symetrycznych zależności wymienionych porządków³⁴, każe przypuszczać, że autor przypisuje św. Tomaszowi to, co nie jest jego własnym poglądem.

2) Zauważmy, że zagadnienie subsystemy zostaje przesunięte z pola porządku esencjologicznego w porządek entologiczny dopiero wtedy, gdy okaże się, że subsystema odnosi się do Boga, co każe Rucińskiemu odkryć aspekt egzystencjalny. Bóg uzasadnia układy systemowe. Okaże się zresztą, że subsystema w tym porządku dotyczy wyłącznie Bytu Pierwszego. Zastanawiające jest, dlaczego autor ani razu nie zacytował tak ważnego fragmentu, ujmującego subsystemę w metafizyce egzystencjalnej, odnośnie do bytów przygodnych³⁵. Ruciński

³² Tamże, 182

³³ Tamże

³⁴ Tamże, 185—186

³⁵ „Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum, receptum a Deo, est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae compositae,

dostrzegł niespójność tekstu św. Tomasza, ale zarazem jakby zapomniał, że subsystencja także może zostać pokazana w świetle różnych metafizyk. Poszukiwanie koherencyjności doprowadziło do nieprecyzyjnych analiz metafizycznych.

3) Ruciński wspominał tylko o aktualizującej roli formy, powodującej kompletność istoty. Analizował wyłącznie skutki subsystowania, to jak ono się ujawnia. Wydaje się, że taka metoda nie pozwoli dostrzec właściwego rozumienia tego zagadnienia przez św. Tomasza. Przecież wskazanie na aktualizującą czy urealnijającą funkcję formy pomaga w rozwiązaniu problemu subsystencji od strony esse jako skutku lub przyczyny, a o to zasadniczo chodziło Rucińskiemu. W innym wypadku gnozeologiczne ujęcie może pomieszać się z ontycznym.

4) Subsystencja synchronizująca diachroniczność porządku esencjologicznego wygląda na ujętą w nieco psychologizującej koncepcji integracji i dezintegracji, co powodują próby „systemowych” analiz, gdzie autor chce podjąć „próbie spojrzenia jakby z zewnątrz na nasze dotychczasowe rozważania”.

5) Niezależnie od krytycznie — negatywnych uwag, wydaje się, że rozumowanie Rucińskiego jest ciekawą próbą ukazania wieloaspektowości tekstu św. Tomaszca, gdzie problem subsystencji jest uwikłany w wiele niejasnych momentów. Ważne jest zaakcentowanie stosunku esse do subsystencji, jak mi się zdaje, częstokroć bardzo trafne w odniesieniu do esencjalizujących ujęć.

Zarazem związanie subsystencji z porządkiem esencjologicznym to wskazanie na tradycję, rzeczywiście różną od egzystencjalnego ujęcia św. Tomasza, nie jest jednak dla mnie jasna wyraźna próba oddzielenia porządku esencjalistycznego od esencjologicznego.

3. PAWŁA PACHCIARKA I ELŻBIETY WOLICKIEJ UWAGI DYSKUSYJNE DO ARTYKUŁU BRUNONA J. RUCIŃSKIEGO W KWESTII ZAGADNIENIA SUBSYSTENCJI

Autorzy po wypisaniu wszystkich fragmentów z traktatu *De ente et essentia*, w których jest użyty termin subsystencja, sformułowali jednoznaczne rozumienie obalające — w ich mniemaniu — tezy Rucińskiego. „Jeżeli więc przyjmuje się taką rzecz, która jest samym istnieniem, tak że na mocy swego istnienia jest samoistna (subsystująca), to istnienie jej nie przyjmuje żadnego zróżnicowania, gdyż nie byłoby samym tylko istnieniem, lecz istnieniem, a oprócz tego jakąś formą; tym bardziej nie przyjmuje zróżnicowania materialnego, gdyż nie byłoby istnieniem samoistnym (subsystującym), lecz materialnym. Wynika stąd, że taka rzecz, która jest swoim istnieniem może być tylko jedna”³⁶. Istnienie nie może być przyczynowane przez formę: „a ponieważ, jak zostało powiedziane, istotnością (*quidditas*) inteligencji (czystych), jest sama owa inteligencja, zatem jej istotność lub istota jest tym, czym jest ona sama, a dzięki istnieniu otrzymanemu od Boga jest tym, co istnieje samodzielnie (subsystuje) w rzeczywistości; i dlatego niektórzy mówią, że tego rodzaju złożone są z tego, dzięki

ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse, ut Boetius dicit”.
De ente, 21

³⁶ P. Pachciarek, E. Wolicka: tamże, 132

czemu są oraz tego, czym są albo jak mówi Boecjusz z tego czym są i z istnienia”³⁷.

Autorzy dodają zaraz, że „dotychczasowe teksty jednoznacznie wskazują, że subsystemacja oznacza pierwotnie samoistność bytu, albo, inaczej mówiąc, taki byt, który jest samym istnieniem, (...) bo to tylko takie istnienie jest subsystemujące w sensie właściwym”³⁸.

Z kolei następuje przejście do już trudniejszego cytatu: „zaś między formami substancjalnymi a przypadłościowymi zachodzi taki związek, że tak jak forma substancjalna nie posiada przez się istnienia zupełnego (*esse absolutum*) poza tym, do czego dochodzi, mianowicie materia (nie posiada istnienia zupełnego); i dlatego wzajemne połączenie obydwu dopuszcza to istnienie, dzięki któremu rzecz istnieje samodzielnie (*per se subsistit*) i wskutek tego sama przez się jest jednością; dzięki więc temu ich połączeniu powstaje jakaś istota. Stąd, forma, jakkolwiek rozpatrywana, sama w sobie nie posiada pełnej racji bycia istota, jest jednak częścią pełnej istoty. Lecz to, do czego przypadłość dochodzi, jest bytem pełnym (*completum*), istniejącym samodzielnie w swym indywidualnym istnieniu (*subsistens in suo esse*), które to właśnie istnienie w sposób naturalny poprzedza przypadłość, która doń dochodzi. I dlatego dochodząca doń przypadłość nie sprawia, na mocy połączenia z tym do czego dochodzi, tego istnienia, w którym rzecz istnieje samodzielnie (przez które rzecz sama przez się jest bytem), lecz sprawia jakby istnienie wtórne (*quoddam esse secundum*), bez którego rzecz samodzielnie istniejąca może być intelektualnie poznana, tak jak to, co pierwsze, może być intelektualnie poznane bez tego, co wtórne”³⁹.

Autorzy krytykują Rucińskiego za fałszywe rozumienie tego fragmentu w porządku esencjologicznym wykazując, że:

- teksty Tomasza wskazują „na fakt samoposiadania swej bytowości dzięki urealniamu aktowi istnienia przez realnie istniejącą i w tym właśnie sensie zupełną, kompletną, subsystemującą rzecz. Akt istnienia nie tylko jest czymś zewnętrznym, dodanym do istoty i umożliwiającym jej realność, lecz musi być pierwotnie dany jako fakt”⁴⁰.
- subsystemacja „nie jest wnioskiem końcowym analiz esencjologicznych, lecz związana jest z pierwotnym doświadczeniem bytu, w którym dane są rzeczy w swym indywidualnym, samodzielnym istnieniu”⁴¹
- „z tej racji, że subsystemacja w sensie właściwym nazywa on Boga, wykluczone jest rozumienie tego terminu w sensie struktury idealnej porządku esencjologicznego”, bowiem „konceptja dwóch porządków metafizycznych w metafizyce, jako jednolitym systemie wyjaśnia rzeczywistości, zawiera wewnętrzną sprzeczność”, ostatecznie — „pojęcie subsystemacji nie da się więc „rozbić” na dwa odrębne porządki teoretyczne”⁴².

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, 132 przyp.

⁴⁰ Tamże, 133

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

4. Krytyka stanowiska P. Pachciareka i E. Wolickiej

1) Drugi z cytowanych fragmentów św. Tomasza rzeczywiście uzasadnia ogólne stanowisko autorów. Subsystencja jest pokazana w aspekcie *esse* realnego bytów przygodnych (osobowych), zatem uwyrażnia różnicę między *esse* a *essentia*, skoro forma nie może urealniać. Wspominałem już, że cytaty ten nie występuje w tekście Rucińskiego, co pozwoliło mu wypuklić esencjologiczny charakter subsystencji w bytach przygodnych.

2) Pierwszy fragment nie wyklucza analiz Rucińskiego, skoro jest powodem przesunięcia u niego rozważań na egzystencjalny aspekt ontologicznego porządku. Pachciarekowi i Wolickiej szczególnie mocno musiał uwyrażnić się ten tekst, skoro doszli do wniosku, że subsystencja w sensie właściwym odnosi się do Boga.

Teza taka nie jest prawdziwa i to z dwóch powodów:

a) „De ente...” nie daje możliwości wniosków, skoro mamy do czynienia tylko z jednym fragmentem, gdzie o Bogu mówi się, że subsystuje;

b) Inne teksty św. Tomasza wskazują, że subsystencja odnosi się do samodzielnności czy samoistości bytu, przy czym w bytach stworzonych taka samoistość jest przede wszystkim gwarantowana przez formę samodzielnie działającą⁴³. Autorzy krytyki powołują się na Tomasza, odnośnie do urealnijającej roli aktu *esse*, zapominając o roli aktualizującej, szczególnie ważnej dla subsystencjalności bytu.

Trzeba przyznać Rucińskiemu, że wyczuwał te różnice, którym być może dał częściowo wyraz, oddzielając esencjologiczny porządek.

3) Trzeci i najważniejszy fragment dla stanowiska Rucińskiego, Pachciarek i Wolicka chcieli zrozumieć jak poprzednie. Dlatego pomijając jakąkolwiek analizę — której zresztą nie ma właściwie w całym tekście — od razu sformułowali swoje stanowisko, będące zespołem twierdzeń potocznie uważanych za egzystencjalnie poprawne. Zdumiewa więc ich twierdzenie, że „zaletą artykułu Rucińskiego jest zwrócenie uwagi na konieczność uporządkowania metafizyki Tomaszowej przez wprowadzenie podziału na różne poziomy wyjaśnienia⁴⁴”. Dziwić się dlatego, że — przynajmniej w części dotyczącej subsystencji — pokazali tylko jeden poziom wyjaśnienia i to akurat nieadekwatny. Tak się składa, że cytowany trzeci fragment Tomasza jest właśnie analizą esencjalizującą; jest wziętym z tradycji neoplatonickim *esse*, będącym skutkiem działania elementów istotowych. To nie jest twierdzenie Tomasza, to jest jego erudycja, przekształcona dalej w poprawne ujęcie. Ruciński prawidłowo zanalizował tekst wskazując na późniejsze, Tomaszowe przeinterpretowania. Pachciarek i Wolicka chcąc „poprawić” Tomasza przypisali mu to, z czym może zgodziłby się, gdyby to było jego twierdzenie. Natomiast wątpię, czy zgodziłby się z tym, że subsystencja „związana jest z pierwotnym doświadczeniem bytu”, ponieważ:

a) nie bardzo wiadomo, co to jest pierwotne doświadczenie; wskazanie na to doświadczenie to wskazanie raczej na poznawczy, a nie ontyczny porządek,

b) jeżeli subsystencja zasadnicza odnosi się do Boga, to nie podpada pod pierwotne doświadczenie.

⁴³ Szersze analizy zawarte są w mojej pracy magisterskiej dotyczącej zagadnienia subsystencji w tekstach Tomasza z Akwinu

⁴⁴ P. Pachciarek, E. Wolicka: Tamże, 134

4) Twierdzenie o związku analogii z subsystancją nie zostało umotywowane.

5) Zaskakujące jest twierdzenie, że skoro św. Tomasz nazywa Boga subsystencją, to nie może termin ten występować w porządku esencjologicznym.

Widzę tutaj nieco podobny, jak u Rucińskiego, zabieg „wykorzystywania” Boga w celu uzasadnienia twierdzeń nie wynikających z faktu przyjęcia, czy nieprzyjęcia Jego istnienia. O ile Ruciński zmienił rozumienie subsystencji w momencie, gdy pojęcie to „zetknęło się” z Bogiem, o tyle tutaj, postępuje się odwrotnie — to, że Bóg subsystuje, ma dowodzić, że zagadnienie subsystencji zawsze uzasadnia realistyczne myślenie. A przecież okazuje się, że nie jest to prawdą przynajmniej odnośnie do niektórych partii tekstu.

6) Ostatecznie zrozumiałą jest powód tego typu twierdzeń, skoro sugeruje się, że „konceptcja dwóch porządków metafizycznych w metafizyce, jako jednolitym systemie wyjaśnienia rzeczywistości, zawiera wewnętrzną sprzeczność” i dlatego „subsystencji nie da się rozbić na dwa odrębne porządki”.

Wszystko to byłoby słuszne, gdyby tekst Tomasza był „jednolitym” systemem, co — przy najbardziej oględnym badaniu — nie okazuje się być prawdziwe.

L. S. Wygotski, *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka*, tłum. B. Grell, PWN, Warszawa 1978, ss. 148.

1. Lew S. Wygotski urodził się w 1896 r. na Białorusi, studiował filozofię w Moskwie, po Rewolucji Październikowej zajmował się literaturą, a po wystąpieniu na Pierwszym Zjeździe Psychologów Radzieckich w 1922 r. rozpoczął właściwe badania psychologiczne w Instytucie Psychologii w Moskwie. Prowadził badania i kierował pracami w instytucie psychologii, w Akademii im. Krupskiej, w instytucie defektologii i w instytucie pedagogiki, jednocześnie prowadził wykłady z psychologii w Moskwie, Leningradzie i Charkowie. Zmarł w wieku 38 lat, w 1934 r.

L. S. Wygotski był twórcą kulturowo-historycznej teorii psychiki oraz zapoczątkował badania nad fizjologicznymi mechanizmami procesów psychicznych, nad złożonymi procesami psychicznymi, takimi jak, procesy świadomości, procesy wolicjonalne, nad pamięcią dowolną i uczeniem oraz myśleniem abstrakcyjnym i uwagą dowolną. Do grona jego uczni należą między innymi: A. R. Łuria, A. N. Leontiew, A. W. Zaporozc, Ł. I. Bożewicz, R. J. Lewinej.

Na dorobek naukowy Wygotskiego składa się ponad 120 prac i artykułów, kilka monografii, kilkadziesiąt odczytów i stenogramów z wykładów. Całość dorobku ma ukazać się w kilkutomowej edycji dzieł Wygotskiego, której opracowanie zapoczątkował A. R. Łuria. Ukazały się dotychczas następujące dzieła: *Wybrane prace psychologiczne*, Moskwa 1956 (tłum. polskie, Warszawa 1971); *Rozwój wyższych funkcji psychicznych*, Moskwa 1960; *Wyobrażenia i twórczość w wieku dziecięcym*, Moskwa 1967; *Psychologia sztuki*, Moskwa 1968.

Recenzowana praca *Narzędzie i znak w rozwoju dziecka* została napisana w 1930 r. na zamówienie amerykańskiego wydawcy C. Murchisona, który wydał w 1931 r. Podręcznik psychologii dziecka, ale nie