

# Piotr Jaroszyński

---

## Przewyciężyć ontologię

---

Człowiek w Kulturze 19, 125-139

---

2007

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Piotr Jaroszyński**  
**Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II**

## **Przewyciężyć ontologię**

Różnica między metafizyką i ontologią najbardziej uwidacznia się wówczas, gdy badany jest status istnienia w bycie. Bo choć i metafizyk, i ontolog odwołują się do istnienia, to jednak obaj postrzegają inne miejsce i inną rolę, jaką istnienie pełni, zarówno w przypadku bytu realnego, jak i intencjonalnego oraz tzw. bytu możliwego. Problem jednak w tym, że przejście od metafizyki do ontologii dokonało się w historii filozofii dość gładko, i gdyby nie metafizyka św. Tomasza z Akwinu, to prawdopodobnie metafizyka byłaby wyłącznie ontologią. Do ontologii prowadziła nie tylko filozofia Platona, ale również Arystotelesa, a w średniowieczu przede wszystkim Jana Dunska Szkota. Ten nurt zdominował metafizykę nowożytną, która mogła przybrać miano ontologii. Ulegały też temu różne nurty tomizmu. Dopiero w XX w. pionierskie prace J. Maritaina, É. Gilsona i M. A. Krąpca pozwoliły na ocalenie egzystencjalnego oblicza realistycznej koncepcji bytu, jaką odkryto w myśli św. Tomasza z Akwinu. Dlatego tak ważne wydaje się zbadanie, na czym polega różnica między stricte metafizycznym, a czysto ontologicznym podejściem do istnienia. Jest to temat bardzo obszerny, ograniczymy się więc do ukazania niektórych źródłowych momentów, które decydowały o tym, w którą stronę ciążyła koncepcja bytu.

Polski wyraz „istnienie” funkcjonuje zarówno w języku potocznym, jak i naukowym oraz filozoficznym, należąc do tych słów, które bez problemu rozumiemy w sposób intuicyjny, jako oczywiste. Ma on swój odpowiednik pod postacią słowa „być”, gdy to używane jest nie

w formie łącznika zdaniowego, ale samodzielnie. Zdanie „Jan jest” lub „Jan istnieje” znaczą potocznie to samo.

Polskie „istnienie” zawiera rdzeń „ist”, pochodzący z prażródła indoeuropejskiego, można je spotkać w innych językach należących do tej właśnie grupy językowej (niem. *sein-ist*, fr. *etre-est*, ang. *be-is*). Tylko że polskie „istnienie” wcale nie wywodzi się z języka potocznego, ale jest stosunkowo późno utworzonym neologizmem. Nie znajdziemy go jeszcze w monumentalnym *Słowniku języka polskiego* M. S. B. Lindego (1807-1814). Słownik ten zawiera jednak ciekawe informacje na temat rdzenia „ist”. Pojawia się on w tekstach staropolskich w znaczeniu „pewny”, „niewątpliwy” (podobnie w niemieckim „gewiss”). „Isty” z kolei to „tenże sam”, a więc słowo wskazujące na tożsamość czegoś. Znajdujemy też interesującą formę „istność” lub „jestność”, oznaczającą bytowość, byt, egzystencję, której odpowiada forma czasownikowa „istnąć” („istnie”). W tym samym haśle (odwołującym się do podstawy „ist”) nie brakuje słowa „istota”, które oznacza naturę rzeczy „exystującej”, i które w języku polskim pojawia się wcześniej od słowa „istnienie”<sup>1</sup>.

Pochodzące z łaciny i przyjęte w języku polskim słowo „exystencja”, zawierające również w swym rdzeniu „ist”, znaczy byt, bytowość, jestestwo, a „exystować” – być, mieć bytność, istnąć<sup>2</sup>. A więc w staropolszczyźnie było słowo „istota”, nie było natomiast wyrazu „istnienie”. Ale poprzedzające je formy, takie jak „istnąć” czy „istnie”, odwoływały się do znaczenia, które spotykamy w łacińskim słowie „existentia” wskazującym na bytowanie ujęte od tej strony, której nie wyraża za-domowiony wcześniej w naszym języku leksem „istota”.

Zasługa wprowadzenia tak potrzebnego neologizmu „istnieć” do naszego języka przypada Stanisławowi Staszicowi. Był to zabieg z punktu widzenia nie tylko językowego, ale również filozoficznego bardzo doniosły, a co więcej – niearbitralny<sup>3</sup>. Słowo to brzmi lepiej po polsku niż mocno łacińska „egzystencja”. Ale czy Staszic, wprowadzając

<sup>1</sup> M. S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1994, t. 2, s. 218n.

<sup>2</sup> Ibid., t. 1, s. 635.

<sup>3</sup> W. Doroszewski, *Ze skrzynki językowej polskiego radia*, w: *Poradnik językowy*, Warszawa 1936/7, z. 2, s. 41.

neologizm „istnienie”, chciał faktycznie odnieść je do egzystencjalnej strony bytu?

W grece pojawiają się dwa terminy: *einai* i *huparchei*. Ten ostatni znajdujemy u Homera w znaczeniu „zainicjować”, „rozpocząć” (*Odyseja*, XXIV, 286). Natomiast ten pierwszy pojawia się później, bo u Hezjoda. W formie gramatycznej *einai* użyte jest raz, gdy Hezjod pisze, że nieśmiertelna bogini Styks przyszła do Zeusa ze swoimi dziećmi, a ten ją uhonorował, dając jej wiele podarków, i obiecał, że jej dzieci będą z nim zawsze mieszkały (*paidas d' emata panta heou metanaietas einai*, *Teogonia*, 401). W innej formie, jako *eisin*, pojawia się kontekście mitu o Semele, córce Kadmosa, która łącząc się z boskim Hermesem, urodziła Dionizosa, a teraz, wyjaśnia Hezjod, oboje (Semele, śmiertelna i nieśmiertelny jej syn), są bogami (*theoi eisin*, *Teogonia*, 150). Neoplatonicy używali słowa *hufistanai*, którego rdzeń to również *ist*, a które znaczyło zniszczenie<sup>4</sup>.

Z gramatycznego punktu widzenia słowa greckie to były bezokoliczniki lub czasowniki użyte w różnych formach. Nie było natomiast w grece formy rzeczownikowej, odpowiadającej polskiej formie *istnienie* czy łacińskiej *existentia*, a która tym samym wskazywałaby na istnienie jako swoisty „element” należący do struktury bytu. „Jest”, „są”, „być” wskazywały na to, że coś naprawdę jest, tak jak to ma miejsce w języku i poznaniu zdroworozsądkowym, ale za tym nie szła refleksja nad specyfiką istnienia jako istnienia, lecz raczej nad specyfiką treści istniejącego bytu. To, że coś jest, badane było od strony treści.

Łacińskie słowo to początkowo *existentia*, a nie *existentia*. Jego rdzeniem jest *sisto*, które oznacza postawić, ustawić, wystawić, wznieść. W połączeniu z *ex* znaczyło „wychodzić z” (*ex-sisto*), wydobywać się, wyrastać, wschodzić, ale także zjawiać się, występować, rodzić się lub powstawać. Używane było również w sensie „być”, ale jako łącznik zdaniowy, jako słowo posiłkowe zamiast *esse*<sup>5</sup>.

W III/IV w. po Chr. Chalcydiusz, tłumacząc platońskie wyrażenie *onts ontis* (to, co polsku oddaje się jako prawdziwy byt, a co u Platona

<sup>4</sup> M. A. Krąpiec, *Istnienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, s. 44.

<sup>5</sup> *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1962, t. 2, s. 457n.

jest powtórzeniem słowa dla wzmocnienia jego znaczenia, czyli taki bytowy byt), podaje po łacinie „enim vere existentium rerum”. A więc słowo *existentia* nie oznacza wprost istnienia jako istnienia, ale wieczny sposób bytowania właściwy dla idei.

Inny fragment dotyczy kategorii bytowej, zwanej miejscem. Chodzi tu o fragment, w którym Platon wymienia trzy rodzaje bytów. Pierwsze to takie, które nie powstają, ani nie giną, lecz zachowując tożsamość, są wieczne; drugie to te, które powstają, zmieniają się i giną; trzecie zaś to miejsce, które jest wieczne i w którym znajdują się różne rzeczy. Natomiast te rzeczy, które nie są w jakimś miejscu (na Ziemi lub na Niebie), to w ogóle nie są (*Timajos*, 52 B). Owo „w ogóle nie są” (*ouden einai*) Chalcydiusz tłumaczy jako *minime existere*.

Jeszcze raz słowo *existentia* pojawia się w jego komentarzu do *Timajosa*, gdzie „trzy byty” (*tria auta onta*) tłumaczy jako trzy *existentia*. Kandyd Arianin (IV w.) używa takich wyrażeń jak *existens*, *existentia*, *existentialitas* w odniesieniu do tego, co jest, w sensie platońskim, a więc wskazującym na trwałość, na to, co jest bytem.

W średniowieczu słowo *existentia* funkcjonuje tak jak w łacinie klasycznej, czyli w sensie genetycznym. Obejmuje zarówno sens teologiczny, jak i filozoficzny. Odnoszone jest do Trójcy św., czyli Osób Boskich, a następnie do osób ludzkich. Tomasz z Akwinu, gdy ma na myśli istnienie, używa jednak wyrazu *esse*, a nie *existentia*. Z kolei Idzi Rzymianin mówi już o istnieniu w akcji (*actu existere*).

Do języka francuskiego *existence* trafia na początku XVII w (Scypion du Pleix, Kartezjusz). W angielskim funkcjonuje później i to zamiennie z *existency*, które oznacza aktualność, realność, przeciwstawione pozorowi, a w znaczeniu drugim jest to fakt istnienia<sup>6</sup>.

A zatem słowo *egzystencja* nie miało na celu wyłącznego wyeksponowania egzystencjalnej strony bytu jako różnej od strony istotowej czy treściowej.

Czy wobec tego odkrycie istnienia jako nowego aspektu bytu było faktycznie intelektualnym wstrząsem? Okazuje się, że nie.

Pierwszeństwo w odkryciu istnienia historycy przypisują arabskiemu filozofowi, który nosił imię Al Farabi. Jego śladem poszedł

<sup>6</sup> É. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 2006, s. 258.

jeszcze bardziej znany myśliciel arabski, zwany Ibn Sina (Awicenna). Ale okazuje się, że filozofowie ci wcale nie traktowali istnienia jako jakiegoś nowego odkrycia, które pchnie metafizykę na zupełnie inne tory. Sądzili bowiem, że znał je już Arystoteles.

Wśród komentatorów panowało przekonanie, że Al Farabi i Awicenna mają na myśli fragment *Analitik wtórych* (92 b10), w którym Arystoteles zwraca uwagę na różnicę między stwierdzeniem, że coś jest, a pytaniem, co to jest<sup>7</sup>. Przy powierzchownym i ahistorycznym oglądzie pierwsze wrażenie jest takie, że Arystoteles musiał znać różnicę między istnieniem a istotą, bowiem gdy stwierdzamy, że coś jest, to mamy na myśli istnienie, a gdy pytamy, co to jest, to chodzi o istotę. Takim ujęciem zasugerował się tłu

macz polskiej wersji *Analitik wtórych*, pisząc: „[...] a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy”<sup>8</sup>. W wersji angielskiej tłumaczenie wygląda inaczej: „[...] and what human nature is and the fact that man exists are not the same thing?”<sup>9</sup>. Nie ma mowy o istocie, ale o naturze; poza tym w tłumaczeniu angielskim doprecyzowane jest, że chodzi o istnienie człowieka, a nie o istnienie natury (istoty).

Arystoteles wprost nie mówi ani o naturze, ani o istnieniu, mówi natomiast, że czym innym jest pytanie o to, czym jest człowiek (*ti esti anthropos*), a czym innym, czy jest człowiek (*to einai anthropon*). Z tego jednak nie wynika, że różnica między pytaniami wskazuje na różnicę między istotą i istnieniem pojętymi jako elementy bytu, gdyż taka wykładnia szłaby już za daleko.

Trzeba podkreślić, że problem pojawia się w kontekście dowodzenia, a nie analiz stricte metafizycznych. *Analitiki* bowiem są dziełem z zakresu metodologii nauk. Chodzi o to, że czasem możemy rów-

---

<sup>7</sup> A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, s. 131.

<sup>8</sup> Arystoteles, *Analitiki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973, s. 270.

<sup>9</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, Translated by G. R. G. Mure, internet: <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.html>

nocześnie wiedzieć, że coś jest (ma miejsce), np. zaćmienie księżyca, i dlaczego ono ma miejsce. Czasem natomiast widzimy zaćmienie, ale nie wiemy, dlaczego ono jest. I wtedy potrzebujemy dowodu, który pokaże nam, czym jest zaćmienie. Arystoteles, jak słusznie zauważa Owens, nie zastanawia się, czy istnienie przygodnie łączy się z pojęciem rzeczy, ale zajmuje się „powszechnym i koniecznym związkiem pomiędzy elementami definicji i dowodzenia. Związek „per accidens” nie jest wystarczający, aby odpowiedzieć na pytanie ‘czy-to-jest?’. Jeśli związek między elementami jest niemożliwy, jak w przypadku centaury lub kozła-jelenia, mamy nie-byt. Odpowiedź na pytanie ‘czy-to-jest?’ jest negatywna. Gdzie natomiast odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, wówczas ‘co-to-jest?’ jest bezpośrednio oczywiste w przypadku rzeczy niedowodliwych. Jeśli odpowiedź jest twierdząca, ale ‘co-to-jest?’ nie jest bezpośrednio oczywiste, mamy coś, co trzeba udowodnić. [...] Stąd ‘czy-to-jest?’ jest pytaniem, czy ‘to jest bytem?’ ‘Co-to-jest?’ bada dalej naturę lub substancję tego bytu. Gdy dochodzi się do właściwej różnicy gatunkowej dzięki procesowi dowodzenia, jest ona połączona z rodzajem, aby przedstawić szczegółową (gatunkową) wiedzę potrzebną dla pełnej odpowiedzi na pytanie ‘co-to-jest?’. Zgodnie z tym wiedza ‘czy-to-jest?’ jest wiedzą quasi-rodzajową o rzeczy wystarczającą, aby rzecz taką określić jako byt. Natomiast ‘co-to-jest?’ jest wiedzą szczegółową (gatunkową) uzyskaną dzięki dodaniu różnicy gatunkowej”<sup>10</sup>.

Takie pytania pojawiają się zarówno na poziomie zmysłowego poznania świata, jak i w poznaniu matematycznym. Chodzi o związek między podmiotem i orzecznikiem, w którym orzecznik wskazywać może na rodzaj lub na różnicę gatunkową, pierwsze odnosi się do pytania „czy/że coś jest”, a drugie – „co to jest”. Dopiero bowiem znajomość różnicy gatunkowej pozawala wyodrębnić jakiś gatunek od drugiego wewnątrz wspólnego im rodzaju. Pytanie „czy/że coś jest” kieruje uwagę pytającego nie na stronę egzystencjalną bytu, niezależnie od tego, co to za byt, ale właśnie na byt określany wewnątrz definicji, czyli wewnątrz istoty, na którą składa się rodzaj i różnica gatunkowa. Istnienie nie pojawia się w filozofii Arystotelesa jako odrębny element

<sup>10</sup> J. Owens, *The Doctrine...*, dz. cyt., s. 291n.

czy nawet aspekt bytu, ale jest wpisane w kontekst analizy substancji-istoty i odpowiadającej jej w porządku poznania definicji.

O nowym elemencie mówi dopiero jeden z pierwszych filozofów arabskich, Al Farabi (870-950). Jego zasługa, z perspektywy historycznej, polegała właśnie na tym, że istnienie, które jako *esse (eina)* ukazywano wyłącznie jako aspekt istoty lub substancji, tym razem różni się i od substancji, i od istoty.

Al Farabi, będąc przekonanym, że Arystoteles znał różnicę między istotą i istnieniem, odwołuje się nie do *Analityk wtórych*, ale do dziełka wcześniejszego, jakim były *Kategorie*. To z kolei sprawia, że problem różnicy między istotą i istnieniem będzie w historii ukazywany w swoim świetle, wcale nie takim, który akcentowałby prymat istnienia, i który uznałby różnicę między istotą i istnieniem za różnicę realną. Dlaczego Al Farabi odwołuje się do *Kategorii*? Dlatego, że dziełko to traktowano u schyłku starożytności jako wprowadzenia do filozofii, której początkiem był Arystoteles, ale końcem Platon. W *Kategoriach* elementy logiki i teorii języka nadawały się do syntetyzowania metafizyki Platona z metafizyką Arystotelesa, ale właśnie za pośrednictwem logiki.

W *Kategoriach* pojawia się w kluczowe dla języka, poznania i rzeczywistości pojęcie substancji, które później będzie szczegółowo analizowane w *Metafizyce*. Problem polega na tym, że w *Kategoriach* Arystoteles, mówiąc o substancji, odróżnia dwa jej typy: substancję pierwszą i substancję drugą. I choć w żadnym innym dziele, łącznie z *Metafizyką*, do tego rozróżnienia już nie wraca, a nawet to, co rozumie przez substancję drugą (gatunek) jest jako substancja w *Metafizyce* wprost odrzucone, to późniejsi komentatorzy i historycy rozróżnienie to przyjmą jako trwały element system filozoficznego Stagiryty, twierdząc, że dla Arystotelesa substancją może być i substancja pierwsza, i substancja druga.

Substancja pierwsza, powiada Arystoteles, „w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń”<sup>11</sup>. A więc

---

<sup>11</sup> Arystoteles, *Kategorie. Hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 6, 2 a1.



substancją pierwszą jest konkretny byt-podmiot. Natomiast „[d]rugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu. Na przykład poszczególny człowiek należy do gatunku „człowiek”, a rodzajem tego gatunku jest „zwierzę”; a więc „człowiek” i „zwierzę” nazywają się drugimi substancjami”<sup>12</sup>. A zatem drugie substancje to są powszechniki, które mogą być orzekane o substancjach pierwszych.

Ponieważ *Kategorie* nie były dziełkiem stricte metafizycznym, lecz należały do badań z zakresu filozofii języka (*kategoroin* to „orzekać”), to Arystoteles nie badał problemu statusu ontycznego owych substancji drugich. Wychodząc z praktyki języka potocznego, dostrzegł różnicę, jaka zachodzi między podmiotem i orzecznikiem, gdy pewnych podmiotów nie orzeka się o orzeczniku – jest to konkretny podmiot lub gdy ten sam orzecznik, można orzekać o wielu podmiotach. Czasem orzecznik należy do innej kategorii bytu niż substancja pierwsze, bo coś do niej dodaje (*Sokrates jest biały*), a czasem mieści się właśnie w kategorii substancji, ponieważ wskazuje, czym jest substancja (*Sokrates jest człowiekiem*). Jednak jako orzecznik sam w sobie nie jest podmiotem. To sprawiło, że Arystoteles skłaniał się do tego, by substancję drugą łączyć nie tylko z substancją, ale i z kategorią jakości, przez co status ontyczny substancji drugiej ulegał osłabieniu – nie było to bowiem coś w sobie (podmiot)<sup>13</sup>. Z punktu widzenia sposobu bytowania (czyli z metafizycznego punktu widzenia) substancja druga nie była substancją-podmiotem, lecz jakością.

Tymczasem Al Farabi potraktował substancję drugą nie jako jakość, ale jako czystą istotę. W ten sposób wzmocnił status ontyczny substancji drugiej. Nie była ona wprawdzie tym samym co substancja pierwsza, czyli to oto coś (*huwiya*), a co przez Arystotelesa określane było mianem *tode ti*, ale mimo to było czymś więcej niż jakość, która jako kategoria bytu należy do przypadłości<sup>14</sup>.

I właśnie prowadząc swoje rozważania nad istotą jako substancją drugą, Al Farabi natknął się na problem istnienia. Bo jeżeli substancja

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid., s. 11, 3 b10-24.

<sup>14</sup> A.-M. Goichon, *La distinction...*, dz. cyt., s. 132.

druga jest czystą istotą, to trzeba rozstrzygnąć problem jej związku z istnieniem. Dlaczego? Tu dopiero Al Farabi przechodzi do *Analitik wtórych*, w których Arystoteles twierdził, że substancją pierwszą jest tylko to, co istnieje, gdyż nazwy, które dotyczą rzeczy nierealnych, nie mają istoty (nie odnoszą się do substancji), lecz tylko znaczenie<sup>15</sup>. Al Farabi zgadza się z Arystotelesem, ale staje wobec następującego problemu: w przypadku orzekanej o substancji istocie, ta istota, jeśli jest istotą, zakłada istnienie, które ma substancja pierwsza. Musi wobec tego zachodzić różnica między istotą a istnieniem, jakie posiada substancja pierwsza. Gdyby nie było takiej różnicy, to samo pomyślenie istoty człowieka byłoby pomyśleniem człowieka jako istniejącego. Tak jednak nie jest. W takim razie, konkluduje Al Farabi, istnienie jest różne od istoty i nie jest pochodną istoty (jako jej własność). To właśnie ten problem, analizowany z punktu widzenia różnicy między substancją pierwszą i substancją drugą, odsłonił przed Al Farabim trudność, która zaowocowała odkryciem istnienia jako elementu bytu, różnego od istoty<sup>16</sup>.

Trzeba podkreślić, że problem ten pojawił się na gruncie czysto arystotelesowskim, bo od Arystotelesa pochodzi rozróżnienie na substancję pierwszą i drugą.

Dlaczego w takim razie sam Stagiryta tego problemu nie dostrzegł? Dlatego, że owo rozróżnienie pojawia się w dziełku należącym do wcześniejszego okresu twórczości, w którym słowa *ousia* Arystoteles używał zarówno w odniesieniu do konkretnego, jak i ogółu. Natomiast w *Metafizyce* wyrażenie „substancja druga” już się nie pojawia, a powszechnik zostaje odrzucony jak pretendent do bycia substancją. Szukanie odpowiedzi na pytanie, czym jest substancja, prowadzi do istoty, ale nie jako substancji drugiej. Arystoteles w *Metafizyce* stara się uniknąć identyfikacji istoty (*to ti en einai*) z powszechnikiem (*to katholu*). Zawężenie substancji do konkretnego (*tode ti*) i do istoty (*to ti en einai*), ale pozostającej w łączności z konkretem, chronić miało przed platonizmem, który byt utożsamiał z ideą-pojęciem. Nie pojawił

<sup>15</sup> Arystoteles, *Analitiki wtóre*, II, 7, 92b 3n; zob. J. Owens, *The Doctrine...*, dz. cyt., s. 132.

<sup>16</sup> A.-M. Goichon, *La distinction...*, dz. cyt., s. 132.

się natomiast przed Arystotelesem problem istnienia, tak jak stało się w przypadku Al Farabiego.

Związane jest to już z greckim obrazem świata i koncepcją nauki. Świat Arystotelesa był wieczny, a więc również substancja-istota była wieczna. Odnalezienie jej było zadaniem i przedmiotem nauki. Ponadto problem istnienia ukazuje się w swym dramatyzmie dopiero wówczas, gdy świat jest przygodny. Ale przygodność jako niekonieczność musi wypaść z pola widzenia nauki, która szuka tego, co konieczne i stałe. Tym sposobem istnienie nie mogło pojawić się w polu widzenia Stagiryty, ani jako człowieka, który uczestniczy w greckim obrazie świata, ani jako filozofa, któremu koncepcja nauki narzuca określone ograniczenia, w ramach których dla istnienia nie ma miejsca.

A przecież po wiekach kwestia istnienia pojawiła się właśnie u komentatorów Arystotelesa. Musiał więc w arystotelizmie nastąpić poważny wyłom, zarówno gdy chodzi o obraz świata, jak i koncepcję nauki. Z tym musieli zmierzyć się jego komentatorzy.

Al Farabi wyodrębnił więc istotę i stanął wobec problemu jej związku z istnieniem. Musi być taki związek, gdyż bez istnienia, zgodnie z tym, co twierdził Arystoteles, istota jako korelat nazwy byłaby tylko znaczeniem, ale nie prawdziwą istotą. Związek ten jednak nie może być konieczny, bo wówczas sama myśl o istocie (pojęcie) pociągałaby za sobą istnienie rzeczy. W takim razie istnienie musi być różne od istoty, musi być jakimś nowym elementem, który nie pochodzi od istoty. A skąd pochodzi? Od jakiejś innej przyczyny. Będzie to taka przyczyna, w której istota i istnienie utożsamiają się. W ten sposób Al Farabi odkrył nowy dowód na istnienie Boga, czyli bytu, w którym istnienie i istota utożsamiają się. Ale czym jest istota w pozostałych bytach, jeśli ona nie jest istnieniem? Al Farabi odpowiada, że istota w pozostałych przypadkach jest tylko czymś możliwym lub – jako istniejąca – jest czymś niszczywalnym<sup>17</sup>.

Odkrycie istnienia sprawiło, że nastąpiło rozdzielenie istoty od istnienia w taki sposób, że istota sama stała się przedmiotem analiz. Ale wówczas owa istota nie mogła być realna, bo musiałaby mieć z konieczności istnienie. Jeśli nie mogła być realna, to musiała być możliwa.

---

<sup>17</sup> Ibid., s. 133n.

Wprawdzie Awicenna, by podkreślić rolę istnienia dla konkretnego bytu, twierdzi, że istoty same w sobie bardziej są zorientowane na niebyt niż na byt, to jednak istota sama w sobie jest tylko możliwa<sup>18</sup>. I tak, za cenę wprowadzenia istnienia, dokonano w systemie wyłomu, wiążąc istotę z możliwością.

A czym było istnienie? Al Farabi, a za nim Awicenna umieszczają istnienie w porządku przypadłości. Jest przecież czymś niekoniecznym, a niekonieczne są właśnie przypadłości. Tyle że istnienie jest innego rodzaju przypadłością niż pozostałych 9 kategorii wymienianych przez Arystotelesa.

Obaj filozofowie arabscy zwrócili uwagę na to, że konkretny byt, jako to oto coś, musi zawierać istnienie, które jest różne od jego istoty. Zauważyli również, że istnienia takiego nie posiada istota ujęta jako substancja druga, jako pojęcie, jako możliwość, która, zdaniem Awicenny, bliższa jest niebytowi niż bytowi, i że to dopiero zadziaływanie Pierwszej i jedynej przyczyny, jaką jest Bóg, w którym nie ma rozdziału na istnienie i istotę, sprawia, że jest ta oto konkretna rzecz. Z metafizycznego punktu widzenia istnienie zaliczone jest wprawdzie tylko do przypadłości, ale doceniona jest jego rola w ukonstytuowaniu konkretnego bytu. W tym kontekście otwarte zostały dwa ważne pytania: Czy rzeczywiście istnienie jest jakimś rodzajem przypadłości? Czy istnienie dotyczy tylko realnego konkretnego?

Do dyskusji nad pierwszą kwestią włączył się Tomasz z Akwinu. Zwrócił uwagę, że istnienie urzeczywistnia całą substancję, cały konkretny byt, więc nie może być tylko przypadłością, bo przypadłość jest czymś dodanym do realnie istniejącej substancji. Natomiast dyskusja nad drugim pytaniem otworzyła pole dla proto-ontologii, ponieważ niektórzy myśliciele przesunęli rozumienie bytu w sferę możliwości, multiplikując istnienie, niezależnie od tego, czy jest ono realne, czy nie.

Tomasz, przeciwstawiając się stanowisku filozofów arabskich, wprost stwierdza: „Istnienie rzeczy jest różne od jej istoty, ale nie należy tego rozumieć tak, że jest czymś dodanym na sposób przypadłości, lecz jakby konstytutywne na sposób, w jaki konstytutywne są zasady

<sup>18</sup> <sup>18</sup> Ibid., s. 136.

istoty”<sup>19</sup>. Istnienie jest więc zasadą bytu, a nie własnością, tak jak przypadłość; to ono dopełnia istotę, jest dla niej aktem, sprawia, że mamy do czynienia z bytem realnym, a istota jest istotą, czyli należy do porządku realnego, a nie możliwego.

W jaki bowiem sposób istnienie, które byłoby tylko przypadłością, mogłoby urealniać istotę? Przecież przypadłość to inna kategoria bytowa niż istota. Istnienie bytu realnego musi być kompatybilne na poziomie substancji, bo to cała substancja jest realna. A jest realna dzięki istnieniu. Istnienie musi ogarniać cały byt, podczas gdy przypadłości odnoszą się tylko do jakiegoś aspektu bytu. Tomasz twierdzi więc, że istnienie substancji musi być substancjalne, a nie przypadłościowe, ponieważ jest to istnienie substancji, a nie przypadłości. Istnienie musi być współmierne do tego, czego jest istnieniem.

Jeśli zaś istnienie potraktowane zostanie jako przypadłość, to wówczas na plan pierwszy w rozumieniu bytu wysunie się istota i ona będzie głównym przedmiotem filozofii, i to niezależnie od realnego istnienia, które, jako przypadłość, będzie zepchnięte na margines.

Ale wówczas pojawi się kluczowe dla metafizyki pytanie, czy taki przedmiot metafizyki – istota bez istnienia realnego – może być traktowany jako przedmiot realny? Jak może być realny, jeśli nie ma istnienia?

Oczywiście, głównym powodem, dla którego istnienie potraktowano jako przypadłość był niekonieczny związek istnienia z konkretną substancją (substancja pierwsza), bo mogła ona być i nie być, podczas gdy na istotę składało się tylko to, co konieczne. A ponieważ obowiązywała metodologia Arystotelesa, wedle której przedmiot poznania naukowego ma być konieczny i stały, to istnienie, jako niekonieczne w porządku konkretnej substancji, musiało wypadać poza orbitę nauki. A także jako niekonieczne zaliczone zostało do przypadłości, bo przypadłość jest tym, co bytowi przysługuje w sposób niekonieczny. Dla samego Arystotelesa nie był to problem, ponieważ nie wyodrębnił on istnienia jako elementu bytu różnego realnie od istoty-substancji. W momencie

<sup>19</sup> “Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia” *Sententia libri Metaphysicae*, IV, 2, 82123.

jednak, gdy istnienie pojawia się w polu metafizyki, jest to problem, zarówno z punktu widzenia metodologicznego, jak i ontycznego.

Różnica między stanowiskiem Al Farabiego i Awicenny a stanowiskiem Tomasza bierze się stąd, że filozofowie arabscy nie dość wyraźnie postrzegali różnicę między porządkiem esencjalnym (treść bytu) i egzystencjalnym (istnienie bytu). Istnienie uznali za przypadłość, bo nie jest konstytutywnym elementem istoty, jest związane z istotą w sposób niekonieczny. Ale jeśli istota wyraża treściowy aspekt bytu, to istnienie, nie będąc treścią, nie może konstytuować istoty jako istoty, czyli określać treściowego (esencjalnego) aspektu bytu. Chodzi jednak o byt realny, który jest integralną całością. Istota jako realna część bytu musi być pod realnym istnieniem, które nie dołącza się do niej na sposób przypadłości, lecz na sposób aktu. I to mimo tego, że związek istoty z istnieniem w przypadku bytów przygodnych jest niekonieczny. Jest niekonieczny, ale konstytutywny, bez takiego związku bytu w ogóle nie będzie.

Z jednej strony istnienie jest przygodne, a więc niekonieczne, z drugiej zaś jest konieczne, jeśli byt ma być bytem, czyli czymś realnym. Tu pojawia się nowe rozumienie konieczności, i to podstawowe dla przedmiotu metafizyki, jeśli jej przedmiotem ma być byt realny.

Zdaniem Tomasza istnienie jest aktem proporcjonalnym do kategorii bytowej, dla której jest aktem. Istnienie substancji jest aktem dla substancji, istnienie przypadłości jest istnieniem dla przypadłości. Jak w porządku poszczególnych bytów każdy byt ma swoje istnienie, jedyne i niepowtarzalne, tak również w każdym konkretnie jest wielość aktów istnienia proporcjonalnych dla każdej kategorii bytowej. Ale tak jak przypadłości są zapodmiotowane w substancji, tak i przypadłości, choć mają własne istnienie, to jest ono zależne od substancji (*cuius esse est inesse*)<sup>20</sup>.

Dopiero w filozofii Tomasza z Akwinu istnienie ukazane jest w takiej perspektywie metafizycznej, która pozwala – z jednej strony – na potwierdzeniu jego roli w konstytuowaniu realnego bytu, z drugiej zaś – na wyeksponowanie różnicy między nim a istotą, między porządkiem egzystencjalnym i esencjalnym. Dla filozofii miało to szczególne

---

<sup>20</sup> M. A. Krąpiec, *Istnienie*, w: *Powszechna...*, dz. cyt., t. 5, s. 48.

znaczenie, ponieważ po raz pierwszy w dziejach tej nauki udało się wyodrębnić stronę egzystencjalną bytu w taki sposób, że istnienie zostało rozpoznane nie tylko jako element bytu, ale również jako element różny od istoty. Dotychczasowa filozofia na wszelkie sposoby ciążyła ku istocie, nie dostrzegając lub marginalizując istnienie, czy to w jego roli ontycznej (redukcja do przypadłości), czy też epistemicznej (istnienie nic nie wnosi do poznawanego przedmiotu).

Tutaj też zarysowuje się różnica nie tylko między stanowiskiem Tomasza i filozofów arabskich, ale w sposób szczególny między Tomaszem i Dunsem Szkotem. Kluczową rolę bowiem w marginalizacji istnienia w poznaniu metafizycznym odegrał Duns Szkot. On też najmocniej wpłynął zarówno na powstanie ontologii, jak i na sposób traktowania problematyki metafizycznej, również w łonie tomizmu<sup>21</sup>. Zadanie odzyskania właściwego miejsca dla istnienia w rozumieniu bytu jest ciągle aktualne. Zamiast przewycięzać metafizykę, jak tego chciał pozostający pod wpływem Szkota Heidegger, trzeba przede wszystkim przewyciężyć ontologię. A to jest niemożliwe bez odzyskania istnienia, które nie jest ani przypadłością, ani modalnością, ale pierwszym aktem bytu.

### Overcoming the ontology

#### Summary

The author studies a difference between metaphysics and ontology. This difference becomes visible mostly when the ontic status of existence is examined. For though both metaphysician and ontologist refer to the existence, but they see a different place or role of it as to real being, or intentional being, or so-called possible being. The author notices that a pass from metaphysics to ontology was made pretty easily, and unless there was metaphysics of St. Thomas Aquinas, the metaphysics would probably be only an ontology. The ontology was a final not only of Plato's philosophy, but also Aristotle's in the antiquity and John Duns Scotus' in the Middle Ages. That stream

---

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec podkreśla, że nawet w uczelniach katolickich dominujący był szkotyizm, a nie tomizm. Zob. M. A. Krąpiec, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 189.

predominated the modern metaphysics which consequently could receive a name of ontology. The author underlines that Duns Scotus played a key role in marginalizing the existence in metaphysical cognition. He also had the biggest influence on coming the ontology into existence, and a way of approaching metaphysical issues in the Thomism. The author claims that instead of overcoming the metaphysics there is a fundamental need to overcome the ontology. However it is impossible without recovering the existence, which is neither accident, nor modality, but the very first act of being.